

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
"L'Orientale"

DIPARTIMENTO DI STUDI E RICERCHE  
SU AFRICA E PAESI ARABI

Averroes and the Aristotelian Heritage

edited by Carmela Baffioni



Carmela Baffioni (editor). Averroes and the Aristotelian Heritage. Guida Editori. 2004. 247pp.

Guida

## INDEX

<i>Foreword</i>	7
-----------------	---

### General Questions

Charles E. Butterworth	
<i>Averroes and the Opinions Common to All Philosophical Investigations or What No One Can Ignore</i>	11
Oliver Leaman	
<i>How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?</i>	23
Massimo Campanini	
<i>Averroè lettore di Aristotele: un problema politico?</i>	35

### Averroes' Commentaries on Aristotle

Ahmad Hasnawi	
<i>La structure du corpus logique dans l'Abrégé de logique d'Averroès</i>	51
Miklós Maróth	
<i>Averroes on the Method of Research</i>	63
Giuseppe Roccaro	
<i>Il concetto di essenza nel Tafsîr di Averroè a Metafisica Z 4 di Aristotele. Essenza e per sé</i>	73
Henri Hugonnard-Roche	
<i>Remarques sur les commentaires d'Averroès à la Physique et au De caelo d'Aristote</i>	103
Abdelali Elamrani-Jamal	
<i>Averroès, de l'Épitomé au Commentaire Moyen du De Anima, questions de méthode</i>	121
Andrés Martínez Lorca	
<i>Averroes, lector del Peri Psychês aristotélico</i>	137
Paolo Cosenza	
<i>Il ridicolo nel Commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele</i>	149

@ 2004, Alfredo Guida Editore  
Napoli via Port'Alba, 19  
[www.guidaeditori.it](http://www.guidaeditori.it)  
[libri@guida.it](mailto:libri@guida.it)  
ISBN 88-7188-862-6

Carmela Baffioni	
<i>Further Notes on Averroes' Embryology and the Question of the «Female Sperm»</i>	159

#### The Later Tradition

Giovanna Lelli	
<i>Il Commento medio di Averroè alla Poetica aristotelica. Elementi di poetica medievale comparata arabo-islamica e latino-cristiana</i>	175
Mauro Zonta	
<i>Il Commento medio di Averroè alla Metafisica nella tradizione ebraica: alcuni problemi testuali</i>	189
Dominique Urvoy	
<i>Les vues d'Averroès sur la monnaie comme intermédiaires entre celles d'Aristote et celles des Averroïstes latins</i>	201
Eugenio Canone	
<i>Giordano Bruno lettore di Averroè</i>	211

#### FOREWORD

*This volume collects the Proceedings of the Conference held at the Istituto Universitario Orientale in Naples (January 14-16 1999) on the occasion of the 800<sup>th</sup> anniversary of Averroes' death.*

*The papers have been arranged in such a way as to draw an organic picture of the figure of Averroes as a commentator. We start from general questions such as Averroes' methodology in commenting on Aristotle, or his theological and/or political motives. The central part of the volume focuses, on the one hand, on some points in Averroes' logical method and corpus, and, on the other hand, on his relations with Aristotle's metaphysics, physics, psychology and poetics, and with a famous Aristotelian – and Galenic – medical topic. Finally, some questions linked to Averroes' later influence, both in western and in eastern milieu, will be addressed, such as Latin-Christian correspondents to his poetics; Jewish developments in commentatorial activity; the positions of Latin Averroism in economics, and, finally, G. Bruno's theory of intellect, after Aristotle and his interpretation by Averroes.*

\*\*\*

*My warmest thanks are firstly due to the colleagues and friends who accepted to participate in the Conference, and to Prof. Tullio Gregory who introduced it; to the former Rectors of the I.U.O., Prof. Adriano V. Rossi and Prof. Mario Agrimi, who approved and financially supported the Conference; to the Deans of the Scuola di Studi Islamici, Prof. Clelia Sarnelli Cerqua and Prof. Luigi Serra, for scientific support and financial help; to the administrative staff of the Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, who collaborated in making our guests' stay in Naples a pleasant and successful experience.*

\*\*\*



*I wish to thank also my colleagues and friends Prof. Claudio Lo Jacono and Prof. Monica Ruocco, the staff of the "Annali" of the I.U.O., Dr. Giuseppe De Marco and Dr. Natalia Tornesello, and Dr. Gianni Basile for their help in the editing of the volume; any remaining mistakes and editorial inconsistencies are of course my own.*

*C.B.*

Naples, July 2004

General Questions

CHARLES E. BUTTERWORTH

AVERROES AND THE OPINIONS  
COMMON TO ALL PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS  
OR WHAT NO ONE CAN IGNORE

*Introduction*

Thanks to Muhsin Mahdi's careful reflections published almost four decades ago on the three treatises presented by Marcus Joseph Müller as *Philosophie und Theologie von Averroes*, we now know that the *Decisive Treatise* is the central work of this collection, while the small treatise known as the *Ḍamīmah* or *Appendix* or even as *The Question the Šayḥ Abū 'l-Walid Mentioned in the Decisive Treatise* deserves to be considered as the *Epistle Dedicatory* to both the *Decisive Treatise* and to its sequel, the *Kašf 'an Manāḥij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah* («Uncovering the Pathways to the Meanings in the Dogmas of the Religious Community»)<sup>1</sup>. Much has been written on the *Decisive Treatise* since it was first published by Müller almost a century and a half ago. Moreover, it has been translated twice into German, English, and Italian, three or four times into French, as well as once into Spanish and Turkish. Even though this work was translated into Hebrew during the Middle Ages, it seems never to have been translated into Latin. My translation of the text brought the number of English translations up to that of the French ones<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> See Muhsin S. Mahdi, *Averroës on Divine Law and Human Wisdom*, in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. J. Cropsey, New York, Basic Books 1964, pp. 114-31. Müller's edition was published in *Monumenta Saecularia, Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Classe, vol. 3, Munich 1859.

<sup>2</sup> For the German translations, see M.J. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich 1875 and M. Horten, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, Bonn 1913. Léon Gauthier published three versions of his translation, the first and second of which are quite different: see «Accord de la religion et de la philosophie, traduit et annoté», in *Recueil de mémoires et de textes, publiés en l'honneur du XIVème Congrès des Orientalistes*, Algiers 1905; Averroës, *Traité décisif (Faḍl al-Maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dhamima)*, Algiers, Éditions Carbonel 1942; then in 1948, another edition of the 1942 text was published in Algiers by Carbonel with a few changes and corrections. More recently, Marc Geoffroy has published yet another French translation; see *Le Livre du Discours Décisif*, Introduction par A. de Libera, Traduction inédite, notes et dossier par M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion 1996. In addition to M. Jamil ur-Rehman's *The Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda 1921, there is the well-known English translation of George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's*

There are still differences of opinions among the various translators and students of the *Decisive Treatise* about the basic structure of the work. Although most everyone agrees that it opens with a brief introduction, opinions diverge after that. Alonso and Hourani divide the rest of the work into three parts or chapters, whereas all the others see it as consisting of two<sup>3</sup>. Against all sense of the argument, or so it seems to me, Alonso and Hourani start the second part or chapter of their division in the middle of Averroes's exposition of the harmony between demonstration and the Law with respect to defending the beliefs central to the Muslim community as such<sup>4</sup>. As I see it, a

*Kitāb Faṣl al-Maqāl, with its Appendix (Ḍamima) and an Extract from Kitāb al-Kashf 'an Manāhij al-adilla*, London, Luzac 1976. The work has been translated into Italian by Massimo Campanini under the title Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Introduzione, traduzione e note... Testo arabo a fronte, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 1994 and by Francesca Lucchetta under the title Averroè, *L'accordo della Legge divina con la filosofia*, Genova, Marietti 1994. It has been translated into Spanish by Manuel Alonso under the title *Teología de Averroes*, Madrid-Granada 1947. For an account of the Hebrew translation, see N. Golb, *The Hebrew Translation of Averroes' Faṣl al-Maqāl*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 25, 1956, pp. 91-113 and 26, 1957, pp. 41-64. In *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Hourani indicates that he can find no evidence of the *Decisive Treatise* ever having been translated into Latin and also notes that neither Renan nor Munk was aware of the work at the time they wrote their own studies of Averroes (p. 41 and note 8). My translation of the *Decisive Treatise* as well as of the *Epistle Dedicatory* or *The Question Mentioned by the Ṣayḥ Abū 'l-Walid* (cf. Averroës *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom and Epistle Dedicatory. Kitāb Faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna al-ṣarī'ah wa 'l-ḥikmah min al-ittiṣāl. Risālat al-ihdā' al-mulaqqabah bi 'l-Ḍamimah*, translation, with introduction and notes, by Ch.E. Butterworth, Provo Utah, Brigham Young University Press 2001) is based on Muhsin Mahdi's revised version of Hourani's edition of the Arabic text, Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb Faṣl al-Maqāl*, Leiden, Brill 1959.

<sup>3</sup> In his introduction to Geoffroy's translation, Alain de Libera, presents the work as consisting of three parts without an introduction. These three parts correspond to those into which Hourani divided the text.

<sup>4</sup> Even on this point, however, there is a minor difference between them with respect to one or two sentences. Hourani begins what he deems to be Chapter Two of the text at p. 7, ll. 8-9 of Müller's 1859 edition of the text (*Philosophie und Theologie von Averroes*), while Alonso begins what he terms Part Two of the text with the phrase that follows immediately thereafter, namely, p. 7, ll. 9-10 of that edition; see G.F. Hourani, *Harmony*, cit., p. 50 and M. Alonso, *Teología*, cit., p. 162. With respect to my forthcoming English translation of the *Decisive Treatise*, Hourani's beginning phrase corresponds to its Section 12: «Since this Law is true and calls to the reflection leading to cognizance of the truth, we the Muslim community know firmly that demonstrative reflection does not lead to differing with what is set down in the Law. For truth does not oppose truth; rather, it agrees with and bears witness to it». Alonso's, on the other hand, corresponds to the beginning of its Section 13: «Since this is so, if demonstrative reflection leads to any manner of cognizance about any existing thing, that existing thing cannot escape either being passed over in silence in the Law or being made cognizant in it». The term translated as «Law» here is *ṣarī'ah*. Whether *ṣarī'ah* is always to be considered as divine law may be debated, for it is found in this text modified by the adjective *ilāhiyyah* – namely, «divine»; see, below, the passage cited at note 9 – and may also be accorded the adjective *ilāhiyyah* as well as the adjective *islāmiyyah* («Islamic»). Yet because it is surely other than conventional law and must differ from natural or canonical law, both of which can perfectly well be rendered in Arabic, I use capitalization when translating or

division more in keeping with the structure of the argument would bring those first two parts or chapters under one large heading focused on the perspective to be followed if one is to proceed according to the constraints of reflection based on the Law. Here Averroes, in addition to drawing inferences from the Law to indicate the need for the study of philosophy and logic, defends the teachings of the philosophers from the misguided attacks of al-Ġazālī and other dialectical theologians. This part of the treatise ends with an explicit, formal summary that explains the preceding argument and culminates in an apology by Averroes for breaking his own strictures against discussing such questions in a writing intended for the general public, that is, a popular writing.

Although the argument of this first part of the treatise admits a further division into two complementary sub-parts, that distinction need not concern us here<sup>5</sup>. Of more immediate interest is the second part of the treatise where Averroes examines the intentions of the Law and the Law-giver as well as of the methods used in the Law for speaking to all the people. It continues with Averroes's explanation that ignorance of these methods has caused factions to arise within Islam and his attempt to show how they can be avoided. The treatise concludes with a promise by Averroes to pursue these questions in more detail, a cursory acknowledgment that part of the harm befalling the Law has come from those associated with philosophy, and a final indication – by way of a formal expression of gratitude to his sovereign – of the importance of political life for human beings.

### The title

As it has come down to us, the full title of this work is: *Book of the Decisive Treatise and Determination of the Connection between the Law and Wisdom (Kitāb Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayn al-Ṣarī'ah wa 'l-Ḥikmah min al-Ittiṣāl)*. Even though each word of this title merits careful attention – starting with the issue of whether the work is properly a «book» (*kitāb*) or merely a «speech» (*qawl*), as

referring to it in order to indicate its peculiar status. Still, however *ṣarī'ah* is to be understood as law, translating it as «religion» or «theology» will not work.

<sup>5</sup> Thus, I understand the text to be divided as follows:

- A. Introduction (§ 1, 1:1-9)
- B. Part One (§§ 2-37, 1:10-18:19)
  - 1. Philosophy and logic are obligatory (§§ 2-10, 1:10-6:14)
  - 2. Demonstration and the Law accord (§§ 11-36, 6:14-18:14)
  - 3. Summary (§ 37, 18:14-19)
- C. Part Two (§§ 38-60, 18:19-26:14)
  - 1. The Law's intent and its methods (§§ 38-51, 18:19-23:18)
  - 2. On factions within Islam (§§ 52-58, 23:19-25:19)
  - 3. Conclusion (§§ 59-60, 25:20-26:14).

Here and in the references that follow, section numbers refer to those in my English translation of the text while page and line numbers refer to Müller's edition.

Averroes himself refers to it in the sequel or third part of this trilogy, that is, the *Kaṣf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*<sup>6</sup> – here we will focus only on three: «decisive» (*faṣl*), «determination» (*taqrīr*), and «connection» (*ittiṣāl*). A deeper appreciation of these three words is essential for expounding the topic that is the subject – and the title – of this essay.

In rendering *faṣl* as «decisive», scholars have seized upon the second meaning of the first form of the verb *faṣala*, *yaṣṣilu*: «to make a decisive judgment» in the sense of «putting an end to something» – to a controversy, a discussion, even a legal dispute. The first meaning of the first form of the verb – that is, «to separate» – does not seem relevant to the general argument of the work. Indeed, the second meaning with its legal overtones or echoes reminds us of what one of the scribes who copied the manuscript first discerned so clearly. It was surely the scribe, after all, and not Averroes himself who opened the treatise with the phrase: «the jurist, *imām*, judge, and uniquely learned... Ibn Ruṣd... said». Acting as a judge or even as a philosophical jurist of sorts, Averroes sets out here to give a judgment that will put an end to the discussion (*maqāl*) that has been going on far too long about philosophy, the aim or intention of the philosophers, and the purpose or intention of the Law. The intention (*maqṣad*) of the philosophers «in their books», Averroes tells us the first time he uses this term, is «the very intention to which the Law urges us». Thus anyone possessed of certain natural qualities and acquired habits – to be precise, «innate intelligence» (*ḍakā' al-ḥiṭrah*) plus «Law-based justice and moral virtue» (*al-'adālah al-ṣar'iyyah wa 'l-faḍīlah al-ḥalaqiyyah*) – should not be prevented from reflecting on the books of the philosophers, for they lead to what the Law urges, namely, true cognizance of God. The benefit to be obtained from these books attaches to them necessarily, whereas the harm that befalls those who go astray is accidental<sup>7</sup>. Because Averroes is

<sup>6</sup> In the opening lines of this work, Averroes declares: «Praise be to God, who chooses whomever He wishes for His wisdom, grants them to understand His Law and to follow His tradition, apprizes them so as to make clear to them – with respect to His hidden knowledge, the understanding of His revelation, and the intention of the message of His prophet to His creation – the deviation of those from among the people of His religious community who deviate and the distortion of those in His nation who undermine, and discloses to them that some interpretation is not permitted by God or His prophet; and complete prayers to Him for the one entrusted with His revelation, for the seal of His messengers, and for his kinfolk and his family. Now prior to this we have indeed explained, in a speech we set apart, the congruence of wisdom and Legislating as well as the Law's commanding that». See M.J. Müller, *Philosophie und Theologie*, cit., 27:5-11. As noted above, the term translated here as «Law» is *ṣarī'ah*. The one translated as «Legislating» is *ṣar'*. Note also, for what follows with respect to *ittiṣāl* («connection»), that the term translated here as «congruence» is *muṭābiqah*.

<sup>7</sup> See *Decisive Treatise*, § 10, 5:12-6:14. Note the five causes or reasons Averroes enumerates here as leading someone to «go astray in reflection and stumble», namely, «a deficiency in his innate disposition, poor ordering of his reflection, being overwhelmed by his passions, not finding a teacher to guide him to an understanding of what is in them, or... a combination of all or more than one of these reasons». These causes or reasons thus indicate that error comes not from

so firm about the need to permit philosophical reflection and insists upon the way its intention accords with the intention of the Law, we can properly understand this as a work meant to cut off or put an end to the earlier controversy, a work setting forth a decisive judgment on it.

Throughout the first part of this work, Averroes returns to the theme of determination (*taqrīr*) by indicating over and over that a particular point has been determined, that is, settled and is thus worthy of being accepted without question<sup>8</sup>. He does so invariably as a means of summarizing an argument just advanced and setting it forth now as something no longer to be disputed. The highest point of these different determinations comes just after the argument about the accord between the intention of the philosophers and the intention of the Law and links the whole Muslim community to the goal of gaining cognizance of God, this by Averroes's explanation of the different ways each kind of human being can assent to the intention of the Law:

Since all of this has been determined; and we, the Muslim community, believe that this divine Law of ours is true and is the one alerting to, and calling for, this happiness which is cognizance of God, Mighty and Magnificent, and of His creation; therefore, that is determined for every Muslim in accordance with the method of assent his temperament and nature require<sup>9</sup>.

In this sense, the determination to which the title alludes is a summarizing, even a recasting, of the arguments set forth very early in the work – arguments calling for amplification and nuance, as well as defense – that occupy Averroes in the fuller exposition. The idea of determining something or noting that it has been determined also evokes an image of judicial procedure and thus reenforces that juridical or even legal aspect of this treatise. At the same time, by the way he notes that something has already been determined or starts from the premise that another consequence follows from the first affirmation having been determined, Averroes indicates how important logic and its rules are to the reflection based on Law that is carried out here.

The task Averroes sets for himself in this treatise is to show why the connection (*ittiṣāl*) between wisdom or philosophy and the Law must be awareness, recognition, or cognizance of God. Such awareness or cognizance is achieved by the one who uses the finest kind of intellectual syllogistic reasoning, that is, demonstration. And the one who uses this kind of reasoning is the philosopher. What leads Averroes to reach a conclusion like this is reflection upon the way the Law commands the pursuit

reflection itself, and certainly not from the books of the philosophers, but from things having nothing to do with those works *per se*.

<sup>8</sup> See *ibid.*, §§ 3 (2: 9-12), 5 (3:13-19), 11 (6:15-7:6), and 29 (16:1-4) – each of which begins with a variation of «since it has been determined» or «if it has been determined» – as well as, less directly, 8 (4:8-5:7), 15 (8:15-9:17), and 16 (9:18-10:16).

<sup>9</sup> See *ibid.*, § 11, 6:15-18.

of philosophy and consideration of how best to engage in the philosophic quest for wisdom:

Since the Law has urged cognizance of God, may He be exalted, and of all of the things existing through Him by means of demonstration; and it is preferable or even necessary that anyone who wants to know God, may He be blessed and exalted, and all of the existing things by means of demonstration set out first to know the kinds of demonstrations, their conditions, and in what [way] demonstrative syllogistic reasoning differs from dialectical, rhetorical, and sophistical syllogistic reasoning; and that is not possible unless, prior to that, he sets out to become cognizant of what unqualified syllogistic reasoning is, how many kinds of it there are, and which of them is syllogistic reasoning and which not; and that is not possible either unless, prior to that, he sets out to become cognizant of the parts of which syllogistic reasoning is composed – I mean, the premises and their kinds; therefore, the one who has faith in the Law and follows its command to reflect upon existing things perhaps comes under the obligation to set out, before reflecting, to become cognizant of these things whose status with respect to reflection is that of tools to work<sup>10</sup>.

What is more, such investigation is consonant with the habits and customs of the community that strives to follow the divine guidance accorded it. It is, moreover, perfectly in keeping with what the jurists themselves do – at least when they are thoughtful about how they pursue their art:

For just as the jurist infers from the command to obtain juridical understanding of the statutes the obligation to become cognizant of the kinds of juridical syllogistic reasoning and which of them is syllogistic reasoning and which not, so, too, is it obligatory for the one cognizant [of God] to infer from the command to reflect upon the beings the obligation to become cognizant of intellectual syllogistic reasoning and its kinds. Nay, it is even more fitting that he do so, for if the jurist infers from His statement, may He be exalted, «Consider, you who have sight», the obligation to become cognizant of juridical syllogistic reasoning, then how much more fitting is it that the one cognizant of God infer from that the obligation to become cognizant of intellectual syllogistic reasoning.

Now the connection itself is quite straightforward and is derived from consideration of the factors assisting good governance (*tadbir* or even *hukūmah*) as well as of its ends. Differently stated, both the Law and philosophy – whether philosophy be wisdom (*hikmah*) simply or, more appropriately, the love thereof and the search for it – show how the populace might be regulated so as to live more fully, even more happily. Though not lawgivers in any ordinary sense and certainly usually not entrusted with rule, it is the philosophers alone who understand in what sense the

<sup>10</sup> For this and the following quotation, see *ibid.*, § 4. The reference in the second quotation is from Qur., LIX, 2.

one who brings the Law is a physician capable of curing souls. They understand – at times, or so it seems, even better than the jurists – how this Law-giver seeks to improve the health of the citizens as well as to ward away sicknesses that might befall them or the polity<sup>11</sup>.

Before turning to the key question, that concerning the opinions common to all philosophical investigations, it might not be amiss to consider momentarily the relationship between wisdom (*hikmah*) and philosophy (*falsafah*). First, despite the fact that they have much in common, almost to the point of appearing to be identical, they are actually quite distinct. They appear to be so much the same because wisdom is what philosophy is intent upon achieving. Wisdom, then, is the culmination of philosophic investigation. But precisely insofar as it represents the end – the completion – of philosophic investigation, wisdom cannot be the same as philosophy. Indeed, philosophy thrives, even stands or falls, on the notion that wisdom has not yet been achieved. Once achieved, once grasped to one's bosom intact, the search – the activity of philosophy – would be at an end. Yet it is precisely the pursuit of wisdom that serves to safeguard what little is known from those who claim to have knowledge but are either deceived or deceiving.

Philosophy resembles wisdom as well in that those adept in philosophy are wise, most of the time at least. Even here, however, the two must be distinguished. The philosophers are wise insofar as they know or are aware of what they ignore. Still, awareness of ignorance is hardly knowledge to be praised. In this sense, wisdom – full understanding of the beings that surround us and eventually of the principle that keeps the whole universe together – greatly surpasses the toilsome task of striving to achieve such understanding. It does so, that is, as long as it can be preserved against false pretenders. To say more would, however, take us away from the immediate subject.

#### *What no one can ignore*

In speaking of the opinions common to all philosophical investigations or of what no one can ignore, I have in mind the matters Averroes identifies when he speaks about the kind of error for which there is no excuse. There is no excuse for error because, as he puts it so adamantly and yet so elliptically, «all the sorts of methods of indications steer to cognizance of» these things<sup>12</sup>. Differently stated, these are things we must be aware of or must recognize because everything that leads to awareness of something or to recognition or cognizance of it points to these things. What, then, might these things be? Averroes offers three, but these – as he readily admits – are merely offered by way of example: «affirmation of [the existence of] God, Blessed and Exalted, of the prophetic missions, and of happiness in the

<sup>11</sup> See *Decisive Treatise*, § 48, 22:8-18.

<sup>12</sup> See *ibid.*, § 26, 14:18-19: «allatī tufḍī jamī' aṣnāf ʿuruq al-dalā'il ilā ma'rifatihā».

hereafter and misery in the hereafter». Yet it is precisely on these questions that debate and controversy have turned since at least the advent of prophecy.

This astounding claim – one concerning opinions or awareness al-Ġazālī would never have attributed to the philosophers – is presented within the larger context of Averroes's attempt to prove that the conclusions of demonstrative reasoning are in accord with the Law (§§ 11-36, 6:14-18:14). It starts from a determination posited by Averroes to the effect that the divine Law of Islam is true and calls for awareness or cognizance of God. He goes on to explain that such an appeal can be made by the divine Law insofar as each person has a means of assenting thereto in accordance with his or her nature, that is, his or her intellectual capability. One sign or indication of such an appeal being reasonable is the tradition about the prophet of Islam having been sent to «the red and the black», in other words, to all human beings. Another is the Qur'ānic injunction that he use different forms of speech for calling individuals with different levels of understanding to the way of the Lord (Qur., XVI, 125). Indeed, such provision has been made to insure assent that only those who obstinately and unreasonably deny or those deprived by bad habits of understanding or the ways to it can possibly escape assent (§ 11, 6:14-7:6). Note that in both instances, the fault lies with the denier alone. Averroes either fails to think of those who are mentally incompetent by nature or means to intimate that they can somehow be reached by one of the three ways mentioned in the Qur'ānic verse.

Yet what most concerns Averroes (and us) is not the mentally incompetent but the mentally gifted, the philosopher. Thus, on the basis of the principle that truth does not contradict truth, he urges that «demonstrative reflection does not lead to differing with what is set down in the Law» (see § 12, 7:7-9) and then to the need for interpretation when the apparent sense of the Law comes into conflict with the conclusions to which this kind of reflection leads (§ 13, 7:10-18). The propositions are carefully couched in terms likely to appeal to a jurist, and Averroes is quick to point out that jurists themselves frequently engage in interpretation. His point is quite straightforward:

And we firmly affirm that whenever demonstration leads to something differing from the apparent sense of the Law, that apparent sense admits of interpretation according to the rule of interpretation in Arabic. No Muslim doubts this proposition, nor is any faithful person suspicious of it. Its certainty has been greatly increased for anyone who has pursued this idea, tested it, and has as an intention this reconciling of what is intellected with what is transmitted. Indeed, we say that whenever the apparent sense of a pronouncement about something in the Law differs from what demonstration leads to, if the Law is considered and all of its parts scrutinized, there will invariably be found in the utterances of the Law something whose apparent sense bears witness, or comes close to bearing witness, to that interpretation<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> See *ibid.*, § 14, 7:20-8:7.

The need for interpretation is even more pronounced when we reflect upon «utterances of the Law» that need not be taken in their apparent sense at all, utterances that admit of an inner sense. This, too, accords with the principles set forth thus far by Averroes:

The reason an apparent and an inner sense are set down in the Law is the difference in people's innate dispositions and the variance in their innate capacities for assent. The reason contradictory apparent senses are set down in it is to alert «those well-grounded in science» to the interpretation that reconciles them. This idea is pointed to in His statement, may He be exalted, «He it is who has sent down to you the book; in it, there are fixed verses...» on to His statement «and those well-grounded in science»<sup>14</sup>.

Though Averroes reaches this part of his argument by appealing to what Muslims have agreed to over time, to a consensus that has existed among them, he is only too aware of the objections that can be made to arguments based on such grounds. Thus he quickly reminds the reader of the limits that must be placed on consensus as concerns theoretical matters. The only reason he brings up the issue of consensus is that it appears as though al-Ġazālī has accused al-Fārābī and Avicenna of unbelief for going against consensus with respect to the eternity of the world, God's knowledge of particulars, and resurrection as well as the life to come. The charge is easily refuted, for Averroes can show that al-Ġazālī is both inconsistent in his accusations (§ 16, 9:18-10:6) and that he does not pay sufficient attention to the liberty accorded «those well-grounded in science» in the Qur'ānic verse just cited. Here, Averroes's reasoning seems flawless:

Now if those adept in science did not know the interpretation, there would be nothing superior in their assent obliging them to a faith in Him not found among those not adept in science. Yet God has already described them as those who have faith in Him, and this refers only to faith coming about from demonstration. And it comes about only along with the science of interpretation. Those faithful not adept in science are people whose faith in them is not based on demonstration. So if this

<sup>14</sup> See *ibid.*, § 14, 8: 11-14. The reference is to Qur., III, 7, and the whole verse reads: «He it is who has sent down to you the book; in it, there are fixed verses – these being the mother of the book – and others that resemble one another. Those with deviousness in their hearts pursue the ones that resemble one another, seeking discord and seeking to interpret them. None knows their interpretation but God and those well-grounded in science. They say: “We believe in it; everything is from our Lord”. And none heeds but those who are mindful». The distinction between the fixed verses (*āyāt muḥkamāt*) and those that resemble one another (*mutaṣābihāt*) is that the former admit of no interpretation, whereas the latter are somewhat ambiguous or open-ended and do admit of interpretation – the question being, interpretation to what end? Traditionally, there has been some question as to where the clause explaining who «knows their interpretation» ends. Some hold that it ends after «God», so that the remainder of the verse reads: «And those well-grounded in science say: “We believe in it...”». Others, like Averroes, hold that it reads as presented here.

faith by which God has described the learned is particular to them, then it is obligatory that it come about by means of demonstration. And if it is by means of demonstration, then it comes about only along with the science of interpretation. For God, may He be exalted, has already announced that there is an interpretation of them that is the truth, and demonstration is only of the truth. Since that is the case, it is not possible for an exhaustive consensus to be determined with respect to the interpretations by which God particularly characterized the learned. This is self-evident to any one who is fair-minded<sup>15</sup>.

In the course of defending al-Fārābī and Avicenna against these accusations, Averroes is at some pains to identify them as Peripatetics or followers of Aristotle. He seems to do so in order to distinguish them from the dialectical theologians with respect to the question of the pre-existence of the world, that is, whether time in the past is limited or not. Aristotle and his followers discern no limit to past or future time, whereas Plato and his followers – and even the dialectical theologians – deem past time to be limited. Here Averroes can point to a Qur'ānic verse to support the Aristotelian position<sup>16</sup>.

Still, the question of past and future time is a recondite matter concerning which error may easily arise and may thus be excused:

Now what judge is greater than the one who makes judgments about existence, as to whether it is thus or not thus? These judges are the learned ones whom God has selected for interpretation, and this error that is forgiven according to the Law is only the error occasioned by learned men when they reflect upon the recondite things that the Law makes them responsible for reflecting upon<sup>17</sup>.

Though responsible for reflecting upon these matters, they have no sure way to attain truth and are thus excused for falling into error. But there is no excuse for erring when the subject at hand may be apprehended by anyone, when everything points to what all must be aware of – namely, the existence of the creator, prophets, and happiness and misery beyond the present. These are not recondite matters, but roots or principles of the Law<sup>18</sup>.

The context in which Averroes arrives at this conclusion is, however, of major significance. It is one in which he seeks to show why it is permissible, even necessary, to interpret the Law. To make that argument palatable, he must show that the Law is not self-evident and why it cannot be so and he must indicate the limits to claiming that the Law is not self-evident. The discussion itself can arise only from the

<sup>15</sup> See *Decisive Treatise*, § 16, 10:6-16.

<sup>16</sup> See *ibid.*, § 18, 12:9-14 for the discussion of the distinction between Plato and Aristotle and § 21, 13:4-12 for the suggestion that Aristotle's position is buttressed by the Qur., XI, 7.

<sup>17</sup> See *Decisive Treatise*, § 23, 14:2-5.

<sup>18</sup> See *ibid.*, § 26, 14:18-15:8.

perspective of the Law, from the perspective Averroes set for himself at the very beginning of the treatise when he acknowledged that his goal was to investigate from the perspective of reflection based upon the Law (*al-ḡaraḍ fi ḥādā 'l-qawl an naḥḥaṣ 'alā jihat al-naẓar al-ṣar'ī*). To be sure, such questions can be raised only within that perspective. But they are questions one must pursue further. However ready one may be to admit a happiness to come, for example, merely admitting it does not explain what it is.

For this reason, surely, Averroes returns to the question of happiness and insists on the need to interpret what the Law has to say about it as well as on the error of al-Ġazālī and others who seek to blame the philosophers for investigating happiness<sup>19</sup>. Not the philosophers, but the dialectical theologians and jurists, have harmed religion. The former have sought to understand the roots of the Law, whereas the latter have been too quick to define and delimit matters that require more careful investigation. They fail to recognize the need to allow those firmly grounded in science the freedom to probe for what is not evident. They also seem not to recognize that in pursuing such questions the philosophers have given a clear sign of accepting the opinions common to all, that is, the things that no one can ignore. Precisely because those things are common to all, further investigation of them must be limited to those with uncommon understanding and discussion of that investigation must be similarly restricted. This, too, is a root or principle of the Law.

University of Maryland – USA

<sup>19</sup> See *ibid.*, §§ 32-34, 16:20-17:14.

OLIVER LEAMAN

HOW ARISTOTELIAN IS AVERROES  
AS A COMMENTATOR ON ARISTOTLE?

There have been a large number of studies of the relationship between Ibn Rušd (Averroes) and Aristotle<sup>1</sup>. It is rather difficult to be precise about this relationship, given the state of our access to the works of Ibn Rušd, and the nature of his access to the works of Aristotle. He did not have the entire *corpus* of Aristotle available to him (nor do we), and he did not have them in their original language. Yet he did have a great many of those works, and excellently translated, often by several translators each of whom tried to improve on their predecessors. He also had access to a tradition of commentary which is certainly different from that current today, but which was both closer to Aristotle in time and of great conceptual depth. Much is made of the fact that there were in existence texts ascribed to Aristotle but not really by him, yet we should not take these too seriously in the case of Ibn Rušd. He is often apparently aware of the dubious nature of these texts from an Aristotelian perspective, and there is little evidence that he used these texts to portray Aristotle in a misleading light.

---

<sup>1</sup> There is an extensive literature on this issue. See Ch. Butterworth, *La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote*, in *Multiple Averroès*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850<sup>e</sup> anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976, Paris 1978, pp. 117-26; H. Gätje, *Averroes als Aristoteles-kommentator*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 114, 1964, pp. 59-65; *Id.*, *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittlern Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*, Amsterdam 1985, pp. 23-35; M. Cruz Hernández, *El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 28, 1974, pp. 567-85; *Id.*, *Abū-l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes), Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Córdoba 1986; T.-A. Druart, *Averroes: The commentator and the commentators*, in *Aristotle in Late Antiquity*, ed. L. Schrenk, Washington 1994; H. Hanafi, *Ibn Rušd šāriḥan Aristū*, in *Dirāsāt Islāmiyyah*, 1982, pp. 157-202; O. Leaman, *Is Averroes an Averroist?*, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Hrsg. F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich 1994, pp. 9-22; *Id.*, *Averroes*, in *Klassiker der Religionsphilosophie: von Platon bis Kierkegaard*, Hrsg. F. Niewöhner, Munich 1995, pp. 142-62; *Al encuentro de Averroes*, ed. A. Martínez Lorca, Madrid 1993; D. Urvoy, *Ibn Rušd*, in *History of Islamic Philosophy*, ed. S. Nasr and O. Leaman, London 1996, pp. 330-45. For interesting background information which puts Ibn Rušd's Aristotelianism into its historical context see D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998.



There is a tendency for many to downplay the contribution which Ibn Rušd plays in the understanding of Aristotle. We have already mentioned the dubious state of many of the texts with which he was working, the perhaps rather limited commentary tradition with which he was acquainted, and there is also the fact that Ibn Rušd was working within a religious and cultural environment entirely foreign to Aristotle himself. The point is often made, for example, that much of the *Poetics* was literally meaningless in Arabic since it dealt with forms of cultural expression entirely unknown within the Islamic world<sup>2</sup>. It is also suggested that Ibn Rušd was concerned for religious and political reasons to reconcile Aristotle with Islām, and so he may have had interests and concerns which are entirely foreign to the Aristotelian enterprise itself. Actually, the topsy-turvy nature of Ibn Rušd's career does not suggest that he was very successful in placing philosophy within an acceptable political context, but this does not prove that he did not undertake to do this. Then there is the well-known fact, frequently referred to by Ibn Rušd himself, that on occasions he draws conclusions from what Aristotle says which are not explicitly drawn by Aristotle himself. There is obviously great scope here for the transformation of Aristotle into an entirely different sort of thinker, one whose thought can be regarded as more 'orthodox' from a religious point of view. Finally, there is the organisation of his commentaries into three forms, the small, middle and large, which enable him to present Aristotle in a wide variety of different ways, perhaps for different audiences. Since the small and middle commentaries are often far more than just a slimmed-down version of the large commentaries, there is scope for arguing that Ibn Rušd was often using Aristotle rather than being genuinely Aristotelian. Of course, one could try to get around this apparent difficulty by arguing that it is only the large commentary which represents Ibn Rušd's 'real' view on Aristotle, but this seems to me to be wrong. I shall argue that the smaller commentaries are taken by him to be just as Aristotelian as the larger, albeit structured differently.

I have already argued on a number of occasions that I do not think that the project of asking what Ibn Rušd was trying to hide in his writings is likely to be very productive<sup>3</sup>. I also do not think that there is much mileage in considering how his treatment of Aristotle might have been consciously modified by him to take account of Islām. Of course, we tend to transform any thinker whom we admire into someone who fits in perfectly with our broader views, if we can, but we do not need to do this at the level where we are considering the detailed views and arguments of such thinkers. Ibn Rušd had a theory which is well-known that religion and philosophy are merely routes to the same end, different routes, it is

<sup>2</sup> D. Black, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990; S. Kemal, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*, Leiden 1991.

<sup>3</sup> S.v. «Ibn Rušd» (O. Leaman), in *Encyclopaedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London, Routledge 1998, pp. 638-47.

true, but nonetheless alternative. So it would not matter if a thesis produced by Aristotle was apparently not in line with religion; we can be assured that it is merely a way of getting to the same conclusion as religion, albeit by a different route. Although this doctrine has sometimes been dramatically called the «double truth» thesis, nothing could be further from the case. It is the fact that there is only one truth which makes religion and philosophy reconcilable. There is only one truth, and if there are two methods each of which is valid, then they must both arrive at that same truth. If there were more than one truth then there would be no need to argue that religion and philosophy are different routes to the same end. They might just as easily, indeed, far more easily, be different routes to different ends, which they do in fact seem to be anyway<sup>4</sup>.

Let us now return to the question of how Aristotelian Ibn Rušd is. It is generally accepted that the latter's philosophical views changed over his lifetime, as of course is also the case with Aristotle. Ibn Rušd started off being thoroughly immersed in the philosophical curriculum of the time, and especially the works of al-Fārābī, Ibn Bājjah and Ibn Sīnā, who developed a rather Neoplatonic analysis of metaphysical issues. Then he took a critical view of this sort of philosophy and rejected much of it as inauthentic with respect to the Aristotelian text itself. His access to that text was accomplished very much with the help of Alexander and Themistius, whose views he later went on to shrug off also as unrepresentative of the meaning of Aristotle himself. So there is no doubt that Ibn Rušd saw himself as firmly within the Aristotelian tradition, so firmly within it that he could on occasion reject the views of some of the most important commentators on Aristotle, and even aspects of the translations themselves.

### *The divergences between Ibn Rušd and Aristotle*

Yet there are of course many divergences between the view of Aristotle, as we now understand it, and the explanations of that view by Ibn Rušd. To decide how Aristotelian Ibn Rušd is we could look at all those divergences, compare them with the agreements in view, and then come to some sort of answer<sup>5</sup>. Perhaps it would be useful to proceed in a slightly different manner, by asking not how close the account of Aristotle provided by Ibn Rušd is to Aristotle himself, but by asking how close the account of Aristotle provided by Ibn Rušd is to *Aristotelianism*. This has the advantage of abstracting from the precise number of texts which were available to Ibn Rušd to the general conclusions which he drew

<sup>4</sup> O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Richmond 1997. See also M. Campanini, *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bergamo 1989; *Id.*, «Introduzione», in Averroè, *Il Trattato Decisivo*, Milano 1994, pp. 7-32.

<sup>5</sup> J. Jolivet, *Divergences entre les Métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote*, «Arabica», 29, 1982, pp. 225-45.

from the texts he had. It also has the advantage of taking account of the conclusions which Ibn Rušd drew and which he thought were Aristotelian yet which he acknowledged were not Aristotle's. There are many such conclusions, and it is hardly surprising that this should be case, given the style of Aristotle's main works. If we are to compare the style of the commentaries with the style of that on which they are commenting, we immediately notice that they are different. Aristotle is often quite hesitant in what he suggests, and 'suggests' is the right term here. The style is cautious and speculative where Aristotle feels unsure of the truth of the matter, and we know that he often argued that there is no point in applying a general standard of precision to an area of discourse when a different standard is appropriate. Ibn Rušd does not in any way copy this style, and it might be suggested that this is because he is concerned to evade the objections of those enemies of *falsafah* like al-Ġazālī who accuse Aristotle and his followers of failing often to use proper demonstrative argument. Such an explanation would be entirely fanciful. A commentary on a text cannot replicate the style of the text itself, since it is a commentary. It is an analysis of the text, not a repetition. We should not then be surprised that Ibn Rušd does not in his commentaries copy the style of the original. The question is whether he copies the style of the argument itself, not the text. A commentary which replicates the style of the original text is a pastiche, not an interpretation, and we should not be surprised that Ibn Rušd does not indulge in this.

### *Ibn Rušd on the intellect*

There are a large number of topics which we could examine, but the most studied thus far has been without doubt the nature of the intellect, since this was the most controversial in the transmission of Ibn Rušd's thought to medieval Jewish and Christian Europe. In his account of how we think, Aristotle wonders what leads to thought itself, and the brief comments which he made led to a vast commentatorial tradition. Thinking requires a cause, like everything else, and the name for this cause was provided by Alexander as the *poietikos nous* or agent intellect which is equivalent to «that which is as it is through making all things» (*De An.*, 430a15-17)<sup>6</sup>. Now, the link between the agent intellect and the material intellect, the latter being the physical basis of thought, should be quite simple, in that the former should be the form of the latter, in much the same way as the soul is the form of the body. On the other hand, sometimes he refers to the agent intellect as like light, which is very different from a form but more of an efficient

<sup>6</sup> The relevant Greek commentaries are Alexander of Aphrodisias, *De anima and De intellectu*, in *Scripta minora*, Hrsg. I. Bruns, Berlin 1887; Themistius, *Paraphrase of De anima*, in *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin 1889; *The Arabic translation of Themistius' De anima*, ed. M. Lyons, Columbia S.C. 1973.

cause. But if it is a kind of cause it would still be rather a special cause if it is going to fit in nicely with the description of the agent intellect as «separable, impassible, unmixed» (*ibid.*, 430a17-18).

Not only was there disagreement about the precise nature of the agent intellect, but there was just as heated disagreement about the nature of the material intellect, the physical basis of thought. This might seem to be unproblematic, but it became very controversial. If the material intellect is just a physical part of us, it is the basis of individual human thinking, but how can it actually be used in the acquisition of knowledge? Knowledge, after all, is only acquired through the grasping of universals, and how can something which is essentially perishable and individual acquire such knowledge? On the other hand, if the material intellect is not itself physical, how can it play a part in ordinary sense perception, and does everyone have one such material intellect or is it shared by everyone?

As is well known, this was a much-debated issue in the Greek world, and Ibn Rušd was the heir to a rich tradition of debate here. He seems to argue that there is only one material intellect, but also that it can only operate with some sensory input, which limits it to individuals<sup>7</sup>. The argument that the material intellect must be eternal and incorporeal falls at the fence of our experience of thinking, which operates through images and ideas of individuals, material which cannot in themselves be either eternal or incorporeal. Yet this does not present a good argument for the corporeal nature of the material intellect, since we are told that this can receive all material forms. If it had a particular matter, how could it receive any sort of form? The argument is that the existence of a certain kind of matter in the material intellect would limit what could inform that matter, yet according to Aristotle nothing can limit what can be received. Anyway, he suggests that the material intellect is incorporeal when he claims that it is separable<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> For excellent accounts of this topic see H. Davidson, *Averroes on the material intellect*, «Viator», 17, 1986, pp. 91-137; *Id.*, *Averroes on the active intellect as a cause of existence*, *ibid.*, 18, 1987, pp. 191-225; *Id.*, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on intellect*, Oxford 1992; *Id.*, *The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima*, «Arabic Sciences and Philosophy», 5, 1997, pp. 139-52; A. Hyman, *Averroes as commentator on Aristotle's theory of the intellect*, in *Studies in Aristotle*, ed. D. O'Meara, Washington 1981; A. Ivry, *Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima*, «Arabic Sciences and Philosophy», 5, 1995, pp. 75-92; *Id.*, *Averroes' Short Commentary on Aristotle's De Anima*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 8, 1997, pp. 511-49; M. Mesbahi, *Iškāliyyat al-'aql 'ind Ibn Rušd*, al-Dār al-Bayḍā' 1988.

<sup>8</sup> He wrote short, middle and long commentaries on the *De anima*. See Averroes, *Grand Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, Texte latin établi par F.S. Crawford..., Restitué à l'arabe par B. Gharbi, Carthage 1997; *Id.*, *The Epitome or Short commentary* Talḥiṣ Kitāb al-nafs, ed. A.F. al-Ahwānī, Cairo 1950 (despite the title which al-Ahwānī gives this text, it is more of a short than a middle commentary); *Epitome de anima*, ed. S. Gómez Nogales, Madrid 1985, trans. *La Psicología de Averroes: Commentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Madrid 1987;

Alexander makes much of this point, and interprets the material intellect as the ability of something material to receive a particular kind of input. Ibn Bājjah took up this point and identified the material intellect with imagination, a point on which Ibn Rušd was later to criticise him soundly. The images on this account would be produced by the material intellect, whereas Aristotle has them acting on that intellect. Ibn Rušd also argues that the intelligibles, the more abstract version of images, cannot be received by the imagination since it is the imagination which produces the intelligibles, and so would be receiving itself. Lastly, if the material intellect is the imagination, then the form of the former is the images, and it could not receive other forms, which we are told it does receive, *i.e.* the intelligibles. The main problem with identifying the material intellect with the imagination, according to Averroes, is that this does not do justice to the Aristotelian thesis that the material intellect is eternal. Imagination clearly is not eternal, it is based on our sensory organs and thus on us, and we are not eternal.

The solution which Ibn Rušd arrives at is not that different from the proposal put by Ibn Bājjah. Both material and agent intellects are eternal because they are not things, but the capacity to do things, in this case the capacity to find out. For it to be possible for us to make judgements about how things are in the world we need to look for both a material cause and an efficient cause. The former is the material intellect and the latter the agent intellect. Both are eternal in the sense that they characterise what it is to be a human being, what sort of activity human understanding is. Human thought can be directed towards abstract and pure concepts, which aligns it with the eternal, or with more prosaic ideas which require images. Sometimes we can do both at the same time, as when an image stands both for what it represents and for something far more abstract, like an example in geometry. It is through not fully appreciating Aristotle's theory of imagination that Ibn Rušd gets into the problems he identifies with Ibn Bājjah. The imagination is not only a way of dealing with physical images, it is also a way of transforming those images into far broader and abstract ideas<sup>9</sup>. This means that the material intellect can be both physical and eternal. It is physical in the sense that it is the site of the image-making function we have, and we could not produce images unless we had senses and ideas stemming from the application of those senses. It is eternal because those ideas can be generalised and purified to become entirely abstract, turning their backs on their roots, as it were.

*The Middle Commentary or Paraphrase, Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, ed. A. Ivry, Cairo 1994.

<sup>9</sup> The significance of imagination in Islamic philosophy is discussed in some detail in my *Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Oxford 1999.

How can something be both eternal and physical, though? This seemed to Ibn Rušd to be a terrible problem, and one in which Ibn Bājjah's analysis sinks. But what we should be aware of here is that according to Aristotle the material and agent intellects are not really *things*. There are things which lead to knowledge, but the fact that knowledge requires a passive and an active principle is precisely that, a principle. It is a characteristic of what it is to be this sort of creature, a human creature, with a particular way of finding things out. The fact that we require two sorts of causes for thought to be possible is a fact about us, and it is not a variable or temporary fact, but something eternally characterising and limiting us. It is presupposed by all our attempts at finding out, and in that way is common to everyone. This does not imply, as the critics of Ibn Rušd suggested in Christian Europe, that if one person knows something then everyone knows it. What it does mean is that if anyone knows anything, or has experience of anything, then the principles which make this possible are common to everyone else who is entitled to make that claim.

There is a tendency in much of the literature about Ibn Rušd as a commentator to assume that as he got older he got better, *i.e.* closer to Aristotle himself. I do not think that this is the case. As his views developed he became more and more tied up in the faculty approach to interpreting Aristotle, the approach which was after all part of the curriculum established by Themistius and Alexander. This technique treats the notions of material and agent intellect as though they are things, things whose properties then require defining, but they are not things at all. They are ways of doing things, in this case finding out about the world, and about what is higher than the world. It is not surprising that Aristotle should be taken to have been talking about things when he talks about the different intellects. After all, in modern times Kant was interpreted in precisely the same way, as having outlined a series of faculties which are parts of our rationality, and which we actually possess as parts of our mind. The existence of these faculties have been either defended or attacked, but that whole enterprise is misguided, since he did not argue that we have to have particular faculties for knowledge to be possible. Rather, he argues that if knowledge is possible, then certain concepts and ideas have to be used. The notion of transcendental psychology does not therefore get a grip in the critical philosophy. Kant is not arguing for the existence of certain faculties, he is arguing for the existence of certain ways of thinking and suggests that those ways of thinking characterise us as creatures. What justifies us in using those ways of thinking are the concepts which comprise the definition of objectivity, and not anything about our psychological constitution. Of course, we do have a particular psychology which makes it empirically possible for us to have objective knowledge, but the existence of such a psychology is not something which Kant tries to prove. However, a hermeneutical tradition arose in which the notion of a transcendental

psychology figured prominently. In precisely the same way the interpretation of Aristotle went very much in the direction of converting what he had to say about different kinds of causes into different kinds of things, and by the time of Ibn Rušd we find not only a material and agent intellect, but also a speculative intellect, an acquired and a passive intellect.

And why not? After all, if something causes something else to happen, or is the material context within which that event takes place, then it is natural to think of these causes as things. This can be confusing, though. Ibn Rušd objects to Ibn Bājjah's identification of the material intellect with imagination by arguing that this would mean that the images are both produced by the material intellect and yet also act on it. Yet what is wrong with this? We use images in our thinking, and we produce these as a result of our sensory contact with the world of generation and corruption. Once we have the images we can go on to use them to develop further images. The imagination is not just a repertoire of images which are produced and consumed, as it were, but the ability to create images is stimulated and increased by the images which were produced in the past. So the images can both create the material intellect and be acted on by it, in the sense that imagination is affected by images and also creates images. Another objection by Ibn Rušd to the identification of the material intellect with the imagination is that the former would then have the image as its form, and a substance can only have one form. How, then, could it receive the intelligibles, which have a different form? We might challenge the assertion that a substance can only receive one form, but even leaving this aside, and also leaving aside that the material intellect is not a substance, why cannot it have both images and intelligibles as its form? The latter are merely a more abstract version of the former and have the same form. For example, to take an Aristotelian illustration, a particular triangle is a particular image of a triangle, with a certain length and area, yet it is also an intelligible in the sense that it is a theoretical ratio of proportions in space, explaining in a particular way a general point (*Mem.*, I 449b30-450a7).

We need to take seriously the Aristotelian argument, often neglected by commentators, that there is no such thing as knowledge of individuals. There is a tendency to concentrate on his role as a naive realist, and assume that he had no problem with our having knowledge of the ordinary things and events in the world. He certainly did think that our ordinary sense perceptions are of real objects in the world, and there is no problem with the accuracy of judgements based on those perceptions. Yet what we sense are individuals, whereas knowledge has as its object universals (*De An.*, 419a12-13). It is a shame that this point is insufficiently grasped by modern commentators on the controversy in

Islamic philosophy over whether God has knowledge of individuals<sup>10</sup>. This controversy is actually part of a much larger controversy over whether anyone at all can have knowledge of individuals, something which Aristotle denies. Since images are important for our thought, and since they are based on individuals, it might seem that Aristotle would have a problem in explaining the existence of knowledge at all. He does not, because of course we can abstract away from the particularity of images to the generality of the intelligibles which then constitute the framework for knowledge. Ibn Rušd captures this point well when he emphasises the significance of the eternity and impassibility of both the agent and the material intellects. These ways of operating are eternal and impassible because they are not primarily directed towards individuals in the world of generation and corruption, they are on the contrary made up of principles which are abstract and formal. Yet they can be applied to our world, and when they are they are temporary and contingent, because they are infused with temporary and contingent images.

But how can something be both eternal and temporary, unmixed and in constant contact with material forms? It was this paradox which lead Ibn Rušd to so much shilly-shallying about the real nature of the intellect, sometimes agreeing with Ibn Bājjah and Alexander, and sometimes siding with Themistius, but not really being satisfied with any resolution of the issue. But it is only really a problem if we think of the intellect as a thing, rather than a way in which a thing (a human being) operates, and this is not how Aristotle refers to it most of the time. Aristotle's own language is hesitant and speculative, not at all as demonstrative as Ibn Rušd portrays his style to be. In just the same way that we are composites of form and matter, neither entirely spiritual nor material, so it might be said our intellect is itself neither entirely spiritual nor material. It has a part which is spiritual and a part which is material, as Aristotle sometimes says. But this would be far better formulated as that we think in different ways, sometimes using abstract ideas and sometimes using concrete images, and the former links us with formal concepts which are pure, unmixed and eternal, while the latter connects our thinking with ideas which are mixed, passible and temporary.

We should not allow Ibn Rušd to control our interpretation of his thought. When he says in the long commentary on the intellect that he was previously mistaken in his interpretation of the nature of our thinking, but now has found the answer by turning his back on the commentators and concentrating on the Aristotelian text itself, he is setting up an image of himself as a thinker who is cutting through the superfluities provided by the Greek commentary tradition and

<sup>10</sup> Something I did not appreciate sufficiently in my *Introduction to medieval Islamic philosophy*, Cambridge 1985, pp. 108-20, but was more accurately discussed in my *Averroes and his philosophy*, *cit.*, pp. 71-81.

also the more modern Islamic thinkers. He claims that all these philosophers fail to attend to the text itself, and get caught up in the discussion which takes place around the text instead. If we examine what Aristotle actually had to say, he suggests, we can resolve the truth of the matter quite easily, and we have seen how he thinks this can be done.

But Ibn Rušd is being disingenuous here, since the whole discussion of the intellect as he takes it up is entirely a creature of the commentators in the first place. As has been frequently pointed out, the reification of the material and actual intellects has far more to do with the hermeneutic tradition surrounding Aristotelianism than with Aristotle himself. This is by no means intended to be a criticism of either that tradition or Ibn Rušd. Philosophy at every stage in history has a curriculum, and only the most dramatically radical and creative thinkers can transform that curriculum and take it onto a different level. Ibn Rušd had to work with the curriculum as it came down to him, and even in rejecting the main answers of the debate on the nature of our thinking which had been provided up to his time he was working within the context of those answers, and merely reformulating them to provide what seemed to him to be a more satisfactory understanding of the concept of human thought.

So we return to the question with which we started, namely, how Aristotelian were Ibn Rušd's commentaries? The answer is that if the commentaries on the mind are representative, then they are very Aristotelian. They are part of the tradition of interpretation of Aristotle which took seriously the nature of his arguments and approach to philosophy. When we look at the commentaries on the intellect we have to acknowledge that there is often a heavier reliance on the preceding commentary tradition than is the case for Aristotle's works on other topics, but this is for the excellent reason that Aristotle's writings on this area are fairly sparse and suggestive, and so left gaps for his successors to fill in. Although I have argued that the understanding which Ibn Rušd has of Aristotle's actual view was only accurate when he follows Ibn Bājjah's approach, his various ideas on the intellect change because of his general Aristotelian worry about the paradoxical nature of human thought. The latter seems to be both abstract and concrete, formal and contingent, and it is difficult to see how it can be both. Now, although I have argued that Ibn Rušd was wrong to think of the different intellects as really different things, he obviously does not think that they are straightforwardly different things, since if they were really different it would be not difficult to characterise them in a way which settled the issue decisively. That is, if the different intellects (speculative, passive, material, agent) were really different *things* which all work together somehow, then there would be no great difficulty in describing their operation both separately and jointly. Ibn Rušd has the view that all these intellects must really be the same thing, share the same

*genus*, because of his Aristotelian presupposition that the analysis of thinking is really just the description of a natural process.

What makes Ibn Rušd perhaps the most Aristotelian of the thinkers in the Islamic world is his thoroughgoing and unique antipathy to mysticism, to the idea that there is a hidden reality behind our world. The principle that the world is basically comprehensible, that there is nothing mysterious about it comes out clearly in his various accounts of the nature of human thought. In his commentaries on the *De Anima* this becomes evident in his continual framing of different answers to the understanding of the intellect, and his constant dissatisfaction with any of the answers. So although like all of us he is condemned to work within the philosophical curriculum of his day, as a thoroughgoing Aristotelian he was never easy with that curriculum and worked with it to try to re-establish the ontological simplicity produced by Aristotle himself.

*University of Kentucky – Lexington*

MASSIMO CAMPANINI

AVERROÈ LETTORE DI ARISTOTELE:  
UN PROBLEMA POLITICO?

Nell'affrontare il pensiero di Averroè, lo studioso deve occuparsi di due ordini di testi. Da una parte i commentari ad Aristotele che erano rivolti a un pubblico specifico di cultori di filosofia e che, soprattutto in Occidente, hanno costruito la fama di un Averroè razionalista e peripatetico integrale; dall'altra i trattati – il *Faṣl al-Maqāl* (o «Trattato decisivo»); il *Kaṣf 'an Manāḥij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah* (o «Indagine sui metodi di prova concernenti i principi della religione»); il *Tahāfut al-Tahāfut* (o «Incoerenza dell'incoerenza») – che erano rivolti a un pubblico eminentemente musulmano, di giuristi e di uomini di scienza tradizionali. Ciò sembra veicolare una duplice immagine dell'autore, sotto certi punti di vista irriducibile. Sebbene nel *Faṣl al-Maqāl* o nel *Tahāfut al-Tahāfut* si discuta di problemi filosofici e si faccia esplicito riferimento ad Aristotele come al «primo maestro» della sapienza, tuttavia molte soluzioni e prospettive di queste opere sono comprensibili più alla luce dei dibattiti dottrinali dell'Islām che della *falsafah*. Al contrario, i commentari sembrano suggerire soluzioni prettamente filosofiche, occupando uno spazio epistemologico ben determinato e *autosufficiente*. Oliver Leaman ha sostenuto che è un errore ritenere che vi sia una demarcazione tra opere puramente filosofiche e opere, per così dire, 'ortodosse'<sup>1</sup>; nella letteratura critica moderna, però, vi è stata un'oscillazione nel privilegiare vuoi una prospettiva di assoluto razionalismo filosofico, vuoi una più accentuata collocazione di Averroè nel contesto culturale islamico. Dal mio punto di vista esiste – e ripeto dunque il termine – una *autosufficienza* della filosofia che il lavoro di composizione dei commentari, nelle loro tre forme (*jawāmi'*, *talḥīṣāt* e *tafsīrāt*) contribuisce a determinare progressivamente. Ciò non vuol dire, è naturale, che esistano due Averroè, l'uno rispetto all'altro incoerenti; significa piuttosto che Averroè individuava contesti differenziati di lavoro speculativo, in cui potessero sì alla fine elaborarsi problematiche sostanzialmente analoghe, ma con modalità di scrittura divergenti.

In questo intervento partirò dal presupposto che la lettura di Aristotele avanzata da Averroè nei suoi scritti 'islamici' o 'ortodossi' si differenzi da quella

---

<sup>1</sup> O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Oxford, Clarendon Press 1988, p. 10.

dei commentari, e ciò alla luce di una 'esegesi politica' che non sarebbe applicabile in quanto tale in maniera esplicita nei commentari stessi. Esegisi 'politica' significa che l'interpretazione aristotelica avanzata dal filosofo cordovano negli scritti 'islamici' non considera la filosofia come autosufficiente, ma la rapporta a un preciso *milieu* religioso e culturale, che incide sull'elaborazione delle concezioni filosofiche stesse imponendo precise delimitazioni concettuali. In questo modo la filosofia non è più neutra, ma diventa uno strumento al servizio di un progetto più ampio. Anche nel *Faṣl al-Maqāl* o nel *Tahāfut al-Tahāfut* Averroè finisce per 'commentare' Aristotele, esponendone le idee in modo critico – in analogia a quanto fa nei commentari propriamente detti. Ma laddove in questi ultimi l'indagine sembra essere conclusa in se stessa, la possibilità di vedere operanti le idee aristoteliche in un quadro di supporto peculiaramente islamico, come quello presupposto dal *Faṣl al-Maqāl* e dal *Tahāfut al-Tahāfut*, risulta intrigante a giudicare in modo più sfumato, e complessivamente più convincente, la metodologia di indagine di Averroè.

Prima di entrare nel merito della discussione, è tuttavia indispensabile ricordare il ruolo di Averroè nella società del suo tempo. La Spagna del XII secolo, l'Andalus degli Arabi, vide l'alternarsi del dominio almoravide e, a partire dal 1146, almohade. Il nonno ed omonimo di Averroè servì gli Almoravidi. Il nipote, nato nel 1126, emerse alla notorietà dopo la presa del potere degli Almohadi<sup>2</sup>. Costoro pretesero di rinnovare la struttura di al-Andalus e del Maghrib applicando una forma puritana e radicale di Islām militante. Il loro progetto riformistico può essere articolato in quattro punti<sup>3</sup>. In primo luogo, combattere le manifestazioni di sincretismo religioso in favore di una concezione del *tawḥīd* (l'«unicità di Dio», pilastro del pensiero teologico e filosofico musulmano) di grande rigore intellettuale. L'unicità di Dio venne riaffermata nella sua radicalità anche con inclinazioni di sapore mu'tazilita<sup>4</sup>. In secondo luogo, superare l'arido tradizionalismo almoravide in merito alle scienze religiose, recuperando il valore degli *uṣūl al-fiqh* (i «principi del diritto») rispetto ai *furū' al-fiqh* (le «diramazioni del diritto») e restituendo alla *sunnah* e al Corano la loro funzione centrale

<sup>2</sup> Ancora fondamentale sul periodo almohade è A. Huici Miranda, *Historia política del Imperio Almohade*, Tetouan 1956. Dominique Urvoy ha recentemente pubblicato una biografia dettagliata di Averroè: *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion 1998. Si veda anche J. Puig Montada, *El Pensamiento de Averroes en su Contexto Personal y Social*, «Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos», 38, 1989-90, pp. 307-24.

<sup>3</sup> Cfr. R. Brunschvig, *Sur la Doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*, «Arabica», 2, 1955, pp. 137-49; D. Urvoy, *La Pensée d'Ibn Tūmart*, «Bulletin d'Études Orientales», 27, 1974, pp. 19-44; 'Alī al-Idrīsī, *Al-Imāmah 'inda Ibn Tūmart*, al-Jazā'ir, Diwān al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyyah 1991; e anche M. Fletcher, *Al-Andalus and North Africa in the Almohad Ideology*, e altri studi religiosi raccolti in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, Leiden-New York-Köln, Brill 1994.

<sup>4</sup> Si tratta, secondo Urvoy, di una teologia che mirava a un'integrazione del materiale rivelato con un approccio razionale di tipo filosofico (cfr. *Averroès, cit.*, pp. 51 e 138).

nell'ideologia islamica – e in questo contesto sarebbe interessante ritornare sul ruolo dello Zāhirismo contro il Mālikismo e sull'esame di se e quanto Averroè si collochi nella tradizione giuridico-speculativa di Ibn Ḥazm<sup>5</sup>. In terzo luogo, riscuotere l'adesione e la partecipazione delle masse alla vita religiosa, non ovviamente nel senso 'democratico' di un intervento del popolo nella gestione delle faccende religiose, quanto piuttosto nel senso di un rinsaldarsi dei vincoli comunitari. Infine, condurre la 'guerra santa' contro i Cristiani che nel 1085 avevano ripreso Toledo e nel 1118 Saragozza.

Diremo in una parola che Averroè pose le sue energie al servizio di questa politica<sup>6</sup>. Senza entrare in particolari che sarebbero impropri nel presente contesto, ciò è dimostrato evidentemente dalla sua carriera di gran *qāḍī* a Siviglia e a Cordova; di medico personale e consigliere dei califfi; di teorico della giurisprudenza mālikita. Ho avuto modo di suggerire, forse con una forzatura terminologica e concettuale, che Averroè fu «intellettuale organico» degli Almohadi: certamente egli operò nelle alte sfere del potere, rivestì cariche pubbliche e adempì a impegni ufficiali che lo resero almeno in parte corresponsabile delle grandi scelte di indirizzo della politica almohade. Considero il regime almohade un «superiore ordine delle cose»<sup>7</sup> in grado di proteggere la libera ricerca filosofica dell'élite, così come di garantire un rinnovamento della pratica religiosa presso il volgo.

È un problema dibattuto quale sia stato il ruolo della filosofia presso gli Almohadi. Secondo Urvoy vi è un rapporto diretto tra filosofia e Almohadismo, a partire da Ibn Tūmart, il *mahdī* della dinastia, la cui teologia consentirebbe all'uomo di elevarsi per mezzo della sola ragione alla conoscenza di Dio e ai principi fondamentali della fede<sup>8</sup>. Altri studiosi sono più cauti<sup>9</sup>, ma certamente, almeno sotto il califfato di Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184), personaggi quali il neoplatonico misticheggiante Ibn Ṭufayl, medico e scienziato, godettero della protezione del potere costituito.

In quanto filosofo, Averroè pare essersi accostato abbastanza giovane ad

<sup>5</sup> Si vedano al proposito gli studi di Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, soprattutto *Bunyat al-'aql al-'arabī*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah 1992; *Takwīn al-'aql al-'arabī*, Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah 1994; e *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte 1995 (trad. it. *La ragione araba*, Milano, Feltrinelli 1996).

<sup>6</sup> Ha molto insistito sull'aderenza di Averroè all'ideologia almohade D. Urvoy; cfr. anche *Ibn Rushd (Averroes)*, London-New York, Routledge 1991.

<sup>7</sup> Averroè, *Il Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Milano, Rizzoli 1994, p. 115. Cfr. anche la traduzione italiana di F. Lucchetta, *L'accordo della Legge divina con la filosofia*, Genova, Marietti 1994, e francese di M. Geoffroy, *Discours Décisif* (con un'introduzione di A. de Libera), Paris, Flammarion 1996, p. 171, dove l'espressione araba *al-amr al-ḡālib* è resa con «pouvoir vainqueur».

<sup>8</sup> D. Urvoy, *Ibn Rushd, cit.*, p. 27.

<sup>9</sup> Non ho potuto vedere il saggio di J. Puig Montada, *Filosofia y Almohadismo*, «Bulletin of the Faculty of Arts», Cairo University, Marzo 1992, pp. 143-60; le opinioni dell'autore ho però discusso anche a viva voce.

Aristotele, se è vero che fu lo stesso Ibn Ṭufayl a presentarlo alla corte di Abū Ya'qūb Yūsuf nel 1168 (secondo la data più comunemente accettata, oppure nel 1160) come profondo conoscitore del pensiero dello Stagirita, e se le prime prove della sua attività di studioso si rivolsero, oltre che alla medicina, all'approfondimento delle problematiche logiche. Se è accettabile la cronologia delle opere proposta da Miguel Cruz Hernández<sup>10</sup>, Averroè avrebbe composto già prima del 1159, a circa 30 anni, un *Muḥtaṣar al-ḍarūrī fī 'l-manṭiq*, «sunto» (*jāmi'*) dell'*Organon* aristotelico. Secondo Puig Montada, sarebbero altrettanto recenti (1159) i *jawāmi'* sulla *Fisica*, il *De Coelo*, la *Generazione e Corruzione* e i *Meteorologica*<sup>11</sup>.

Io non credo che Averroè sia stato un discepolo diretto di Ibn Ṭufayl; se lo fu, comunque, non ereditò dal maestro la tendenza platonica e mistica, cui anzi si professò sempre avverso. Un fatto è che fu Ibn Ṭufayl a mettere le abilità di Averroè al servizio delle esigenze del sovrano almohade. L'arcinoto resoconto di al-Marrākūṣī di questo avvenimento ci suggerisce che fino a quel momento Averroè, anche se già le aveva opportunamente affinate, non era affatto conosciuto per le sue doti filosofiche:

La prima cosa che il Principe dei credenti disse a me [Averroè], dopo avermi chiesto il mio nome, il nome di mio padre e la mia genealogia, fu: «Qual è la loro – cioè dei filosofi – opinione riguardo ai cieli? Sono essi eterni o creati?». La confusione e il timore si impadronirono di me ed io incominciai a scusarmi e a negare di essermi mai occupato di questioni filosofiche, poiché non sapevo che cosa Ibn Ṭufayl gli avesse mai detto a proposito.

L'incarico che Abū Ya'qūb Yūsuf affidò ad Averroè sembra essere stato innanzi tutto quello di sommarizzare e di esplicitare Aristotele:

Abū Bakr Ibn Ṭufayl mi chiamò un giorno e mi disse: «Oggi ho udito il Principe dei credenti lamentarsi delle difficoltà espressive di Aristotele e dei suoi traduttori, ed evidenziare l'oscurità delle sue [di Aristotele] intenzioni con le parole: 'Se qualcuno affrontasse questi libri, li sunteggiasse ed esponesse i loro scopi dopo averli approfonditamente compresi, sarebbe più facile per gli uomini afferrare il significato'. Così se tu [Averroè] senti in te la forza per caricarti dell'incombenza, fallo». ... Questo fu ciò che mi condusse a sintetizzare (*talḥīṣ*) i libri del filosofo Aristotele»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. M. Cruz Hernández, *Averroes. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba 1986 (2ª ed. Córdoba, Cajasur 1997).

<sup>11</sup> J. Puig Montada, *Averroes, Juez, Médico y Filósofo Andalusi*, Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia («Pensamiento», n. 2), 1998, p. 19. Altre opere giovanili di Averroè da considerare sarebbero due trattatelli sul mahdismo almohade (cfr. D. Urvoý, *Averroès*, cit., p. 57).

<sup>12</sup> Cit. in G. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London, Luzac

È un quesito forse futile, ma interessante, chiedersi se, senza l'invito califfale, Averroè avrebbe dedicato ugualmente così tante energie alla stesura sistematica dei commentari. In ogni caso, il progetto iniziale, che secondo Puig Montada sortì soprattutto alla composizione dei commentari «medi» o *talḥīṣāt*, divenne via via più ampio e fu condotto da Averroè parallelamente all'attività di giudice e di medico. Vorrei sottolineare il fatto che le occupazioni quotidiane di Averroè erano in gran parte assorbite da quelle di un funzionario della corte; e che egli attese all'opera di esegesi aristotelica come a un'attività parallela ad altre incombenze.

D'altro canto, è importante ancora ripetere e tenere presente che il lungo lavoro di commentatore di Aristotele, proseguito dalla gioventù fino allo spirare della vita, sortì a tre generi di commentari: i «sunti» o epitomi (*jawāmi'*), o cosiddetti commentari «minori»; i cosiddetti «medi» (*talḥīṣāt*); e i grandi commentari o commentari letterali (*tafsīrāt*). Tutto questo sforzo di scavo e di completa rielaborazione del pensiero aristotelico è originale di Averroè, nonostante altri pensatori musulmani quali al-Fārābī e Ibn Bājjah abbiano composto commentari ad opere aristoteliche. Il *tafsīr*, piuttosto, aveva un illustre precedente e quasi un modello nel commentario coranico, su cui Averroè non si era esercitato ma che è verosimile avesse ben presente. I *tafsīrāt* furono poi realizzati quasi esclusivamente in età matura o nella vecchiaia, nel mentre che il filosofo cordovano trascurava la prassi dei *talḥīṣāt* (fatti salvi il *talḥīṣ* sulle *Febbri* di Galeno composto nel 1193 e il *talḥīṣ* sulla *Repubblica* di Platone, composto probabilmente attorno al 1195), e decisamente si orientava a tralasciare i *jawāmi'*, le semplici esposizioni.

I tre tipi di commentari, trascorrendo dai *jawāmi'* ai *tafsīrāt*, si collocano a un livello di sistematicità crescente e in certo senso di concezione strutturale via via più elaborata, sebbene nessuno possa essere considerato meramente compilativo portando anzi il marchio del personale intervento dell'autore. I *jawāmi'* si prendono molte libertà rispetto al testo sunteggiato e danno l'impressione di essere più originali; i *talḥīṣāt*, anche se sono dei veri commentari, paiono intesi ad articolare specifici livelli di approfondimento; i *tafsīrāt* seguono bensì pedissequamente il testo aristotelico, ma enunciano le formulazioni definitive delle opinioni di Averroè su diverse questioni scottanti (si ricordi, ad esempio, quella dell'unicità dell'intelletto possibile). Nella sua biografia di Averroè, Urvoý sottolinea che la composizione dei commentari seguiva una logica interna di approccio alla filosofia di Aristotele che, se rispettava l'ordine della tavola delle materie di Andronico di Rodi, aveva il fine pedagogico di graduare i livelli di accostamento alle problematiche<sup>13</sup>.

Questo percorso evolutivo certamente indica che la riflessione di Averroè si era fatta col tempo più esigente e sottile: man mano che padroneggiava sempre di

1976, pp. 12-3.

<sup>13</sup> D. Urvoý, *Averroès*, cit., pp. 156 sgg.



più il pensiero aristotelico, avvertiva la necessità di esporlo con coerenza e fedeltà, penetrando sempre più profondamente in quei segreti della natura e della realtà tutta di cui Aristotele era – a suo avviso – il maestro indiscusso. Si deve anzi ipotizzare che il lavoro averroista, trascorrendo dai *jawāmi* ai *tafsīrāt*, corrisponda a un'intenzione di sempre maggiore assiduità ed aderenza al testo dello Stagirita; il che potrebbe essere considerato 'conservatore', se non fosse che

vi è una reale fecondità di postulati secondo la quale la dottrina aristotelica è la migliore espressione della realtà, poiché permette l'emergenza del criterio di coerenza, che è alla base di tutti i modelli formulati dall'epistemologia moderna<sup>14</sup>.

Questa aderenza del peripatetismo alla realtà implica che i commentari prefigurino una sorta di 'enciclopedia' che organizza il sapere in un tutt'uno omogeneo. Siffatta 'enciclopedia' della conoscenza non ha bisogno di supporti esterni: la logica aristotelica le fornisce il modello e le strutture concettuali; la fisica, la metafisica o la psicologia gli svolgimenti tematici. Si costituisce, insomma, una sorta di albero delle scienze per cui, dall'originalità dei *jawāmi*, si arriva alla fedeltà dei *tafsīrāt* secondo un processo che mira «a esporre la sapienza strettamente umana e a rivolgersi agli uomini curiosi di tale sapere»<sup>15</sup>. Così, per Cruz Hernández, i compendi hanno una funzione propedeutica, i *talhīsāt* costituiscono una «ricreazione dei problemi fondamentali della *falsafah*», i *tafsīrāt* intendono purificare la filosofia «dalle aderenze teologiche del *kalām aš'arī*, delle semplificazioni sincretiche della *Mu'tazilah* o della formalizzazione neoplatonica di Ibn Sīnā»<sup>16</sup>.

L'impegno di Averroè si indirizzava a un pubblico selezionato. Almeno i commentari «medi» ad Aristotele gli erano stati commissionati dal califfo. Ma è ipotizzabile che la stesura dei *tafsīrāt* non mirasse a raggiungere un uditorio particolarmente ampio e fosse condotta per soddisfazione personale dell'autore. Non abbiamo prova che interessasse al califfo (intanto, Abū Ya'qūb Yūsuf era morto ed al suo posto era succeduto Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manšūr, molto meno coinvolto in questioni filosofiche e più religiosamente allineato del padre). D'altronde, ci sono rimasti *tafsīrāt* sulla filosofia teoretica di Aristotele (*Fisica*, *Metafisica*, *De anima*, *De coelo*, *Secondi Analitici*), ma non sulla filosofia pratica: non sappiamo se si sia trattato di una scelta intenzionale o se Averroè, qualora non fosse stato impedito negli ultimi anni della vita dall'esilio e dall'età avanzata, avrebbe proseguito il lavoro di commentario letterale fino a occuparsi delle opere etiche e politiche dello Stagirita. Sull'*Etica Nicomachea* ci resta un *talhīs*; nulla evidentemente sulla *Politica*, che non era nota in al-Andalus come lo stesso Averroè ammette. Piuttosto vediamo interrompere, o forse meglio integrare, l'attività

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>15</sup> M. Cruz Hernández, *Averroes*, cit., p. 63.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 66.

dei *tafsīrāt* teoretici con il già citato *talhīs* della *Repubblica* di Platone.

Averroè offre in qualche modo una lettura aristotelica del dialogo platonico, ma questa volta la sostituzione di Aristotele con Platone sottintende uno specifico interesse politico. Non si tratta infatti di un tentativo di conciliazione tra i due grandi greci, come ci sarebbe stato da aspettarsi per al-Fārābī, ma di una vera e propria manipolazione testuale. Nume ispiratore del commentario averroistico è l'*Etica Nicomachea*, poiché, come nota Oliver Leaman, «Averroè argomenta che l'*Etica* costituisce la parte teoretica della politica, mentre la *Repubblica* la parte pratica»<sup>17</sup>. Charles Butterworth ha rilevato che per Averroè uno stretto legame esiste tra l'*Etica* aristotelica e la *Repubblica* platonica, così come tra questa e la *Politica*: *Repubblica* e *Politica* sarebbero anzi intercambiabili, occupandosi entrambe di come le virtù incidano sulla vita associata. Butterworth ripete poi un paragone avanzato dallo stesso filosofo arabo: tra l'*Etica* da un lato e la *Repubblica* e la *Politica* dall'altro vi è lo stesso rapporto che esiste tra la medicina come arte generale e le sue discipline particolari:

come la parte propedeutica o generale dell'arte della medicina fornisce un resoconto di cosa siano salute e malattia, così la parte propedeutica della politica [contenuta nell'*Etica Nicomachea*] identifica e spiega i comportamenti e le azioni che fondano il corretto ordine dell'anima umana e eventualmente della comunità politica... Il parallelo in politica della prospettiva offerta dalla seconda parte, quella pratica, della medicina su come apportare la salute e sconfiggere la malattia è la spiegazione [questa volta offerta dalla *Repubblica*] di come fondare o migliorare i comportamenti e le azioni che rendono corretta l'anima individuale o la comunità<sup>18</sup>.

V'è tuttavia di più, a mio avviso. Nel Commentario alla *Repubblica* di Platone, oltre a offrire una panoramica delle sue concezioni sul governo e lo stato ideale, Averroè avanza una precisa critica alla situazione politica a lui coeva e pare ammonire i sovrani almohadi a spingere a fondo sull'acceleratore delle riforme per realizzare nel loro regno la città perfetta della filosofia. Non è questo il luogo per dilungarsi sull'argomento, ma è importante rilevare che il *talhīs* della *Repubblica*, più che essere un'opera di riflessione platonica o, forse meglio, di esegesi aristotelica di un'opera platonica, sembra coltivare il sogno di un rinnovamento effettuale delle condizioni sociali ed istituzionali di al-Andalus; e questa prospettiva avrebbe potuto realizzarsi, nell'opinione di Averroè, solo attraverso un'emendazione e una piena esplicazione del potere almohade. In un recente inter-

<sup>17</sup> Cfr. O. Leaman, *Averroes' Commentary on Plato's Republic and the Missing "Politics"*, in *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450*, ed. D. Agius and I.R. Netton, Turnhout, Brepols 1997, pp. 195-203.

<sup>18</sup> Cfr. Ch.E. Butterworth, *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule. A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cairo, American University of Cairo 1986, p. 5.

vento proprio sul Commentario alla *Repubblica*, A. Ivry ha evidenziato, da una parte, che una sorta di aristocrazia intellettuale porterebbe Averroè a sostenere che il filosofo deve essere un «solitario» (come per Ibn Bājjah) e che il suo fine «sociale» è quello della congiunzione con l'Intelligenza Agente; e, dall'altra, che facendo identificare la *šarī'ah* con la Legge umana, Averroè offre al califfo almohade una ragione filosofica di riforma<sup>19</sup>.

Lo stesso disegno politico vediamo in fondo compiersi nella lettura aristotelica del *Faṣl al-Maqāl* e del *Tahāfut al-Tahāfut*. Un'osservazione generale che è importante fare subito è che la lettura aristotelica, consciamente o inconsciamente, porta Averroè oltre Aristotele. Da un lato vi è il fatto che le influenze (neo)platoniche sul pensiero del filosofo arabo sono tutt'altro che trascurabili; dall'altro il fatto che Averroè, sebbene intenda essere la scimmia di Aristotele, finisce per risultare più indipendente e originale di quanto si creda. La tradizione del peripatetismo arabo è fortemente venata di platonismo; e ciò spiega come mai la fedeltà aristotelica non andasse esente dalla ricezione di motivi platonici. D'altronde, il rapporto con la filosofia non poteva che risultare conflittuale per un musulmano praticante come Averroè, stante il ruolo onnipervadente e onni-comprendivo che l'Islām in quanto ideologia funge nella vita e nell'attività di qualsiasi credente.

Ed è appunto l'Islām a spingere Averroè ad essere «originale», a non appiattirsi su una soluzione predeterminata ma a cercare l'armonizzazione della filosofia con la prospettiva religiosa; ed è difficile dire se sia più il suo peripatetismo a colorarsi di teologia o la sua teologia ad assurgere a vette filosofiche. Il problema si pone urgente nell'interpretazione del *Faṣl al-Maqāl* o del *Tahāfut al-Tahāfut*, dove la filosofia è l'oggetto di un dibattito serrato nella prospettiva di una 'legalizzazione' *šara'itica* dell'indagine razionale e teoretica. Nei commentari, la questione sembra non proporsi in modo altrettanto acuto, data la non centralità della teologia islamica che le problematiche filosofiche ivi dibattute sembrano implicare. Nel *Faṣl al-Maqāl* e nel *Tahāfut al-Tahāfut*, insomma, è il peripatetismo a colorarsi di teologia; nei commentari si può forse dire che la teologia viene deposta in favore di soluzioni rigorosamente filosofiche – naturalmente peripatetiche. Dove si troverebbe allora il 'vero' pensiero di Averroè? L'esegesi 'politica' porterebbe a concludere che il *Faṣl al-Maqāl* e il *Tahāfut al-Tahāfut* contino di più dei commentari nello strutturare questa riflessione 'autentica'. Ammesso ciò come vero, si potrebbe addirittura arrivare a sostenere che l'aristotelismo assume un significato solo in

<sup>19</sup> A. Ivry, «Averroes' Understanding of the Philosopher's Role in Society», relazione presentata al convegno internazionale *Ḥadāṭat Ibn Ruṣd* («L'attualità di Averroè») organizzato dalla Bayt al-Ḥikmah di Tunisi in quella città dal 16 al 21 febbraio 1998. Cfr. *Conception du rôle du philosophe dans la société selon Ibn Ruṣd*, in *Actualité d'Averroès*. Colloque du huitième centenaire, Carthage, 16-21 février 1998, Comptes rendus Mokdad Arfa-Mensia, [s.l.], Académie tunisienne "Beit al-Hikma"/UNESCO 2001, pp. 156-59.

quanto conferma razionale, dimostrativa, delle verità rivelate.

Si tratta di un'iperbole, di un suggerimento provocatorio. Il sostegno razionale delle verità rivelate non è il compito dei commentari nei confronti delle opere 'ortodosse'; e d'altronde la filosofia è degna di studio di per se stessa, almeno nei commentari, nei quali, in generale, il problema del rapporto tra la filosofia e la religione non rappresenta un momento essenziale di riflessione. I commentari, proprio per questo, sembrano costituire una prova dell'intenzione di Averroè di perseguire una via dimostrativa autosufficiente. In ogni modo, interesse di Averroè non è stato tanto di islamizzare Aristotele, come fu per molti filosofi latini del Medio Evo quello di cristianizzare Aristotele. Piuttosto Averroè era mosso dal desiderio di dimostrare che religione e filosofia non sortiscono a esiti divergenti e, anche se si collocano su piani linguistici differenti, discutono della medesima verità. Non vi è una verità filosofica superiore a quella religiosa, o una verità religiosa superiore a quella filosofica; vi è una convergenza di risultati che fanno della religione una verità razionalmente fondata, e della filosofia una disciplina legalmente lecita.

È questo il messaggio epistemologicamente forte del *Faṣl al-Maqāl*, un trattato composto per contrastare l'ostilità che i giuristi mālikiti di al-Andalus mostravano nei confronti della filosofia. Il *Faṣl al-Maqāl* non è un'opera filosofica *stricto sensu*, ma soprattutto un libello giuridico in cui Averroè intese mostrare che la Legge (*šarī'ah*) induce alla speculazione filosofica, che è considerata ammessa, anzi obbligatoria (*wājib al-ma'mūr*)<sup>20</sup>. Averroè fece addirittura riferimento al Libro Sacro per sostenere che i versetti del Corano stimolano all'indagine intellettuale, anche se siffatto riferimento normativo non implica una deroga al ragionamento giuridico-legale.

Lo studio di Aristotele è dunque ammesso dalla *šarī'ah*, e Averroè non si peritò di contestualizzare i presupposti del suo ragionamento in un orizzonte peripatetico. Così affermò che «ogni attività filosofica... è... speculazione sugli esseri esistenti»<sup>21</sup>, e che «la vera conoscenza è quella... della (natura) delle cose esistenti per quello che sono – e in specie delle più nobili di esse»<sup>22</sup>. Nell'uno e nell'altro caso, l'*input* aristotelico è moderato (o puntualizzato?) da un richiamo a Dio: gli esseri esistenti dimostrano l'esistenza del Creatore; e la vera conoscenza, anche se parte dalla concretezza del reale, si verticizza a Dio. Ancora di sapore 'ellenico' è la distinzione tra scienza teoretica e scienza pratica e il suggerimento che il retto agire procura la felicità. Di sapore «islamico» è invece il rilievo che tale felicità consiste nella devozione verso Dio e nella conquista del benessere ultramondano; e che la scienza pratica si divide tra scienza degli atti esterni, o giurisprudenza

<sup>20</sup> Cfr. Averroè, *Il Trattato decisivo*, cit., p. 55.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 45.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, p. 93.

(*fiqh*), e scienza degli atti interni o ascetismo (*zuhd*)<sup>23</sup>.

Qui la *lectura Aristotelis* è piegata alla necessità di parlare a un pubblico, quello dei *fuqahā'*, non solo poco incline alla filosofia, ma abituato a un ragionamento non apodittico, bensì analogico e topico come quello appunto della giurisprudenza. Averroè scende sullo stesso terreno dei teologi con un fine educativo e propositivo. Egli rifiuta la posizione di un Ibn Bājjah o di un Ibn Ṭufayl che, pessimisti nei riguardi della società, suggerirono che il filosofo deve allontanarsene e guadagnarsi la sua libertà nell'introspezione e nella ricerca del fondamento trascendente di sé (in ciò non concordo con la precedentemente citata opinione di Ivry). Averroè guarda invece alla società come al campo d'azione del filosofo; il filosofo che rivendica, di fronte al conservatorismo dei giuristi, il diritto di ragionare secondo Aristotele e gli antichi saggi. È vero che la Legge impedisce al volgo di utilizzare gli strumenti della filosofia; e fa obbligo ai filosofi di andare oltre il livello letteralistico e affabulatorio del sapere del volgo. Ma l'azione dei filosofi è utile al bene di tutta la società, e quindi anche al bene del volgo. Il principio aristotelico basilare per cui l'uomo è animale politico funziona anche in Averroè, naturalmente, come in al-Fārābī, e nel *Faṣl al-Maqāl* è viva la preoccupazione di fondare una società sana in cui non abbiano il sopravvento le rivalità e le lotte tra sette religiose. Ciò può avvenire solo se i campi del sapere del volgo e dei filosofi rimarranno ben distinti, occupando ognuno lo spazio che gli è proprio; e inoltre attraverso la conferma del potere almohade, il cui beneficio è stato di chiamare

le masse a conoscere Iddio... secondo una via di giusto mezzo, che è remota dalla meschinità del più cieco tradizionalismo, così come si colloca al riparo dalla faziosità dei teologi, e [di sollecitare] l'*élite* a dedicarsi obbligatoriamente allo studio razionale e completo dei principi della religione<sup>24</sup>.

Anche la lettura di Aristotele del *Tahāfut al-Tahāfut* è ovviamente condizionata dal pubblico di riferimento, che non era un pubblico di addetti alla filosofia e che, anzi, doveva venir persuaso che la filosofia è pienamente in grado di articolare ragionamenti soddisfacenti. È pertanto necessario considerare brevemente la metodologia di composizione del trattato. Esso ha apparentemente l'andamento classico di un *tafsīr* con il suo minuzioso e sistematico esame di tutte le questioni sollevate dall'autore commentato. Il dibattito con al-Ġazālī<sup>25</sup> si svolge su tracce lineari, sebbene il teologo persiano non abbia – ovviamente – diritto di risposta. I rilievi di Averroè si susseguono per indicare che il suo avversario non ha veramente capito la filosofia e che il suo accanirsi contro Avicenna non tocca

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 93-5.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, p. 115.

<sup>25</sup> Cfr. tra gli altri J. Puig Montada, *Ibn Ruṣd vs. al-Ġazālī: Reconsideration of a Polemic*, «The Muslim World», 82, 1992, pp. 113-31.

Aristotele e i veri peripatetici, la cui prospettiva teoretica è più aderente e coerente al funzionamento della natura. Averroè accusa anzi al-Ġazālī di aver falsificato l'argomentazione, cercando di pervertire i ragionamenti. Scopo del sapere è la scienza della verità ed è malizioso e perverso che alcuno, come fa al-Ġazālī, voglia instillare dubbi su chi – i filosofi – è impegnato nella ricerca della verità<sup>26</sup>. Aristotele è il maestro di questa ermeneutica e, ovviamente, Averroè intende restituire l'Aristotele autentico al di là delle deviazioni dottrinali di pensatori come il platonico Avicenna o gli stessi teologi, che non sanno adoperare a dovere il metodo dimostrativo.

Un atteggiamento lassista e sincretico come quello di al-Ġazālī, che sovrappone ricerca teoretica e argomentare giuridico, amalgama mistica e filosofia, pretendendo di far ragionare le masse sui segreti della sapienza, risulta estremamente pericoloso per l'equilibrio e la salute del volgo che è indotto a fuorviare dal retto cammino. Averroè riprende nel *Tahāfut al-Tahāfut* la tematica forte del *Faṣl al-Maqāl* per cui non è opportuno propalare la conoscenza presso chi non ha gli strumenti adatti a coglierne i sensi profondi, al di là degli equivoci più pericolosi che potrebbero derivare da un'erronea interpretazione allegorica o da paralogismi:

Lo studio dimostrativo è proibito alla maggior parte degli uomini, poiché [per praticarlo] bisogna esser dotati per natura di acuta intelligenza, e assai pochi lo sono. Discutere di queste questioni con le masse è come iniettare nel corpo di molti animali un veleno che per loro costituisce una pozione letale<sup>27</sup>.

Del resto è la stessa Legge religiosa a ingiungere alle masse di non investigare là dove essa serba il silenzio<sup>28</sup>: onde evitare di porsi domande imbarazzanti e irrisolvibili, per esempio sull'essenza di Dio, i più debbono limitarsi alla pura fede.

Il *Tahāfut al-Tahāfut* non è d'altronde opera dimostrativa che possa venir considerata alla stregua di un trattato filosofico. Non ha insomma la stessa finalità compositiva e la stessa compattezza strutturale di un commentario (né si rivolge al medesimo tipo di pubblico), soprattutto di un commentario letterale, di un *tafsīr*. Il suo andamento è dialettico e l'uso, tanto di Aristotele quanto, dall'altro lato del campo epistemico, del Corano<sup>29</sup> risulta funzionale al fine di convincere e persuadere: i filosofi, del loro buon diritto a dedicarsi alla speculazione; le masse, dell'opportunità di evitare il veleno della miscredenza che potrebbe perderle; i

<sup>26</sup> Cito nel testo dalla mia traduzione: Averroè, *L'Incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T. 1997, p. 256 Bouyges (i riferimenti sono a *Tahāfut al-Tahāfut*, Bayrūt, Dār al-Mašreq 1996).

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, p. 357 Bouyges.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 396-7 Bouyges.

<sup>29</sup> Impropria nel presente contesto, un'analisi dell'uso del Corano nel *Tahāfut al-Tahāfut* sarebbe interessante per comprendere l'ampiezza dell'*Islamic commitment* di Averroè, della sua fedeltà alla fede dei padri e all'istituzione politica.

teologi, della necessità di accettare di buon grado la legittimità della filosofia accanto a quella delle scienze tradizionali.

Nonostante queste sfumature, l'impianto concettuale del *Tahāfut al-Tahāfut* appare ispirato da Aristotele. Non si tratta tanto, o soltanto, della difesa dell'eternità del mondo o della descrizione della struttura fisica del cosmo, che pure obbedisce a principi di ordine dello spazio e del tempo, del movimento e delle direzioni privilegiate caratteristicamente peripatetici. Si tratta proprio dell'asse concettuale attorno al quale si organizza il discorso averroistico. Lo stretto vincolo che esiste tra pensiero, essere e linguaggio è il messaggio più 'aristotelico' del *Tahāfut al-Tahāfut*: un messaggio di fedeltà aristotelica che serve a giustificare l'ordine razionale della realtà. Il pensiero riproduce esattamente l'essere e il linguaggio lo predica duttilmente, ma senza infingimenti; l'essere si rispecchia nel pensiero e il linguaggio costituisce l'affidabile veicolo di mediazione di questo contatto. Il linguaggio si piega plasticamente a riprodurre tutti i diversi modi con cui si guarda alla realtà e la si predica; e comunque non tradisce chi a lui si affida, maneggiando una verità che è unica. Tutto ciò di cui si può parlare correttamente corrisponde nella realtà a un ente di cui il pensiero si appropria<sup>30</sup>.

È una professione di realismo che tuttavia ingabbia Averroè in una logica predeterminata. Esattamente come Aristotele, egli non è in grado di concepire una relatività né epistemologica né ontologica, come mostra invece di essere capace di fare il suo avversario al-Ġazālī. Questi, ad esempio, prevede la compostibilità di mondi diversi che la sovrana volontà di Dio ha saputo e potuto discriminare; in al-Ġazālī, insomma, la assoluta onnipotenza di Dio spezza il rigore del cosmo unico, chiuso e finito, dove la priorità della destra sulla sinistra, dell'alto sul basso, impongono un solo genere di ordinamento del reale. Averroè resta invece aristotelicamente fedele a siffatto ordinamento, anche se cerca di giustificarlo in un'ottica islamica, a tal punto che in certe occasioni Aristotele diventa il portavoce del monoteismo<sup>31</sup>.

Anche nel *Tahāfut al-Tahāfut*, come nel *Faṣl al-Maqāl*, Averroè intende mostrare che una filosofia retamente elaborata non può portare a conclusioni diverse dalla religione. In effetti, il testo sacro esplicita in modo universalmente comprensibile i medesimi assunti della filosofia, ed era indicazione politica del movimento almohade sviluppare parallelamente il discorso filosofico – per l'élite – e lo studio del testo sacro – per il volgo. Averroè ammette senza equivoci nel *Tahāfut al-Tahāfut* che vi sono ambiti del sapere cui l'intelletto non arriva, per cui è necessaria la rivelazione:

<sup>30</sup> Cfr. per altre osservazioni il mio intervento al Convegno internazionale su Averroè, citato alla nota 19, dal titolo «Being and Language in Averroes' *Tahāfut al-Tahāfut*» (cfr. *L'être et la langue dans Tahāfut al-Tahāfut d'Averroès*, in *Actualité d'Averroès*, cit., pp. 113-18).

<sup>31</sup> Cfr. Averroè, *L'Incoerenza dell'incoerenza*, cit., p. 151 Bouyges.

È vero che in ogni argomento in cui l'intelletto umano è incapace di arrivare, dobbiamo trovar rifugio nella Legge religiosa (*šar'*). La scienza arricchita dall'accettazione della rivelazione, infatti, viene a perfezionare le conoscenze [puramente] intellettuali. Tutto ciò che la debolezza dell'intelletto è incapace di attingere viene profuso sull'uomo da Dio Eccelso per mezzo della rivelazione (*wahy*)<sup>32</sup>.

Si potrebbe supporre che Averroè, considerando le inclinazioni tradizionalistiche dei potenziali lettori del suo trattato, fosse costretto a celare la sua preferenza per la filosofia dietro a un ossequio formale per la religione. Ma sono convinto che egli era pienamente sincero nel sostenere che la rivelazione è una benedizione per tutte le classi degli uomini. Si tratta della medesima prospettiva 'politica' del *Faṣl al-Maqāl*: la filosofia è patrimonio di pochi eletti, mentre la religione rivelata si rivolge a tutti gli uomini; ma anche i filosofi devono piegarsi alle sue indicazioni e condividere i suoi dogmi. Ciò è, da una parte, frutto della misericordia di Dio che ha voluto parlare a ciascuna delle sue creature nel linguaggio a lei comprensibile, ed è d'altronde garantito dall'ordinamento politico almohade che interpreta nel modo più adeguato le indicazioni normative dell'Islām.

La lettura «politica» di Aristotele si risolve dunque nella concordanza tra religione e filosofia – una concordanza epistemologica, ma potremmo dire anche sociologica. Ciò non significa che bisogna leggere tutta la filosofia di Averroè come un tentativo di armonizzazione tra idee o tra classi di uomini: se questo fosse vero, ne deriverebbe un impoverimento dello spessore teoretico del pensatore arabo o un tradimento della sua percezione aristocratica della completezza della filosofia. Ne deriverebbe, in altri termini, l'inutilità dello studio dei commentari nella comprensione di Averroè; quei commentari che certamente non si rivolgevano al volgo e nemmeno ai teologi, e che garantivano per i veri sapienti, i filosofi, una via del tutto originale alla verità suprema. Del resto, se l'armonizzazione costituisce l'asse portante del *Faṣl al-Maqāl* e del *Tahāfut al-Tahāfut*, i commentari ad Aristotele non sembrano in alcun modo ispirarsi a preoccupazioni siffatte. Tuttavia, a me pare estremamente importante rilevare come, nell'intento di rendere la filosofia accettabile da un punto di vista legale, šara'itico, e nella persuasione di una non conflittualità tra la ragione e la religione, Averroè non consideri il sistema di Aristotele come dissonante da una corretta prospettiva islamica, ma cerchi addirittura in qualche occasione di trovare, tra la rivelazione divina e quella sorta di umana rivelazione che è la filosofia dello Stagirita, interconnessioni formali e di contenuto. In questo modo, come si è detto, la stessa filosofia di Aristotele non è più neutra, ma subisce controlli concettuali che la rendono funzionale a un più ampio progetto di rifondazione delle scienze.

Università di Milano

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, p. 255 Bouyges.

Averroes' Commentaries on Aristotle

AHMAD HASNAWI

LA STRUCTURE DU *CORPUS* LOGIQUE  
DANS L'ABRÉGÉ DE LOGIQUE D'AVERRÔES

L' *Abrégé de logique* est désigné, dans les sources biobibliographiques, sous le titre: *al-Ḍarūrī fī 'l-manṭiq*; Averroès en parle, au début des *Épitomés* des traités physiques comme d'un *muḥtaṣar*: résumé ou abrégé. On le date du début de la carrière philosophique d'Averroès vers 552/1157<sup>1</sup>. Le titre «Ce qui est nécessaire en logique», c'est-à-dire ce qu'il est nécessaire de savoir, est justifié ainsi au début du traité:

Le but, dans ce traité, est d'abstraire (*tajrīd*), de l'art de la logique, les discours nécessaires pour montrer les rangs des diverses sortes de représentation (*taṣawwur*) et d'assentiment (*taṣdīq*) utilisées dans chacun des cinq arts – je veux dire les arts démonstratif, dialectique, sophistique, rhétorique et poétique – car la part [que nous abstrayons] de cet art est ce qui est le plus nécessaire pour apprendre les arts qui ont déjà été perfectionnés, à la manière dont l'ont été, à notre époque-ci, la plupart des arts, comme l'art de la médecine et d'autres [arts]. Quant à traiter des choses dont sont constitués ces discours et par lesquelles on les produit, c'est là une entreprise qui, soit n'est pas utile pour apprendre les arts déjà perfectionnés, soit, si elle l'est, c'est sur le mode du meilleur, non sur le mode du nécessaire<sup>2</sup>.

Le fait le plus apparent, concernant l'organisation de cet abrégé, est qu'il n'est pas ordonné, comme le seront plus tard les commentaires moyens de logique d'Averroès lui-même, selon les ouvrages qui constituent l'*Organon* d'Aristote.

<sup>1</sup> M. Alonso, *Teología de Averroes*, réimp. Sevilla 1998, pp. 55-61; Jamāl al-Dīn al-'Alawī, *Al-matn al-ruṣṣī: madḥal li qirā'ah jadīdah*, al-Dār al-Bayḍā' 1986, pp. 49-52.

<sup>2</sup> *Abrégé de logique*, Introduction générale, § 1. Charles Butterworth a préparé une édition complète de l'*Abrégé de logique*, dont seule une partie a été publiée sous le titre: *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, Edited and Translated by Ch.E. Butterworth, Albany 1977. Nous citons le reste de l'*Abrégé* d'après son édition inédite, qu'il a aimablement mise à notre disposition; nous renvoyons aux numéros de paragraphes qu'il y a introduits. Je dois encore signaler que Ch. Butterworth a traité du thème de la présente étude dans l'Introduction de l'ouvrage cité à l'instant, pp. 7-14 et dans *À propos du traité al-Ḍarūrī fī al-manṭiq d'Averroès et les termes taṣdīq et taṣawwur qui y sont développés*, dans *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, ed. J.A. Aertsens and G. Endress, Leiden 1999, pp. 163-71.

Traditionnellement, et de façon systématique depuis les commentateurs alexandrins, le *corpus* logique s'ordonne en trois ensembles articulés<sup>3</sup>.

1. Une trilogie constituée par:

- a) les *Catégories* qui exposent la théorie des termes ou des «concepts»;
- b) le *De interpretatione* qui expose la théorie de la proposition ou plus exactement du «discours déclaratif» (*logos apophantikos*). La proposition est elle-même constituée des termes;
- c) les *Premiers Analytiques* qui donnent la théorie du raisonnement, dont l'unité primordiale est le syllogisme, lui-même constitué des propositions.

2. Ce premier ensemble est ordonné vers la théorie de la démonstration, exposée dans les *Seconds Analytiques*, et qui constitue ainsi le second ensemble. L'unité de base de cette théorie est le syllogisme démonstratif, dont les prémisses et la conclusion sont modalement qualifiées.

3. Le troisième ensemble est constitué par:

- a) les *Topiques*, qui donnent la théorie du syllogisme *dialectique* partant de prémisses «probables»;
- b) les *Réfutations sophistiques* qui donnent la théorie des sophismes et de leur résolution, la théorie du syllogisme sophistique.

Il reste la *Rhétorique* et la *Poétique* qui seront réputées donner la théorie du syllogisme *rhétorique* (l'enthymème) et du syllogisme *poétique*. Ces deux derniers ouvrages n'ont été proprement intégrés dans l'*Organon* que tardivement, non sans des discussions et des hésitations<sup>4</sup>.

On a pris l'habitude aussi d'inclure dans ce *corpus* l'*Isagoge* de Porphyre, considéré comme une introduction aux *Catégories*.

C'est une organisation similaire que suivra Averroès dans ses commentaires moyens. Mais dans l'*Abrégé de logique*, l'ordre *visible* n'est pas, ou du moins pas entièrement, l'ordre commandé par la succession traditionnelle des œuvres logiques d'Aristote. J'énumère les divers traités qui composent cet *Abrégé*. Après une «introduction générale» (*al-madḥal al-ʿamm*) viennent 11 traités:

1. Traité des significations des termes (*al-Qawl fī dalālāt al-alfāz*)

<sup>3</sup> Voir, pour cette organisation de l'*Organon*, *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la coll. de A.Ph. Segonds, Paris 1990, Intr., p. XLV et C. Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main 1985, pp. 329-31.

<sup>4</sup> Cf. D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990, pp. 31-5.

2. Traité des significations (ou des notions) qui produisent la représentation (*al-Qawl fī 'l-ma'ānī 'l-fā'ilah li-'l-taṣawwur*)

3. Traité des catégories (*al-Qawl fī 'l-maqūlāt*)

4. Traité de la connaissance qui prépare l'assentiment (*al-Qawl fī 'l-ma'rifah al-muwaṭṭi'ah li-'l-taṣdīq*)<sup>5</sup>

5. Traité de la connaissance qui produit l'assentiment (*al-Qawl fī 'l-ma'rifah al-fā'ilah li-'l-taṣdīq*)

6. À propos des règles, appelées lieux, grâce auxquelles on produit les syllogismes (*Fī 'l-qawānīn allatī tu'malu bihā 'l-maqāyīs wa-hiya 'l-musammāt mawāḍi'*)<sup>6</sup>

7. Livre de la démonstration (*Kitāb al-burhān*)

8. Livre de la sophistique (*Kitāb al-safṣaṭah*)<sup>7</sup>

9. Livre de la dialectique (*Kitāb al-jadal*)

10. Traité des arguments rhétoriques (*al-Qawl fī 'l-aqāwīl al-ḥuṭbiyyah*)

11. À propos des arguments poétiques (*Fī 'l-aqāwīl al-ṣi'riyyah*).

À considérer plus attentivement l'ordre visible que signale la succession des titres des traités composant l'*Abrégé*, on est amené à donner toute sa portée à la restriction apportée plus haut à l'affirmation selon laquelle Averroès s'écarte du plan traditionnel de l'*Organon*. On s'aperçoit en effet qu'il suit l'ordre des deux derniers sous-ensembles distingués dans l'*Organon* traditionnel, c'est ainsi qu'après le traité qui couvre les *Seconds Analytiques* ou l'apodictique, viennent les traités qui ont pour objet les autres types de syllogismes. Avec une différence cependant, le traité sur la *Sophistique* est en tête des traités ayant pour objet les autres types de syllogismes, classés selon un axe *épistémique* décroissant<sup>8</sup>.

C'est en fait le premier sous-ensemble distingué dans l'*Organon* traditionnel qui se présente à nous de la façon la plus inhabituelle. Ce sous-ensemble comporte chez Averroès six traités et il est ordonné selon les notions de «représentation» (*al-taṣawwur*) et d'«assentiment» (*al-taṣdīq*). On sait que ces deux notions jouent un rôle capital dans la logique et l'épistémologie des philosophes arabes et qu'ils posent aux historiens des problèmes difficiles touchant leurs sources<sup>9</sup>. Je ne veux pas entrer ici dans ce dernier problème, mais seulement voir comment ces notions interviennent dans l'ordre mis par Averroès dans son *Abrégé de logique*.

Toutes les demandes, ou tous les *quaesita* (*al-maṭlūbāt*), dont on désire obte-

<sup>5</sup> Cf. Ch. Butterworth, *Averroës' Three Short Commentaries, cit.*, p. 8 et p. 92, note 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 8 et p. 92, note 23.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 8 et p. 92, note 21.

<sup>8</sup> Averroès justifie la séquence apodictique-sophistique par le fait que les sophismes concernent la démonstration et la définition et qu'ils se produisent dans les quatre genres de connaissance: le genre qui prépare à la représentation, celui qui prépare à l'assentiment, celui qui produit la représentation et celui qui produit l'assentiment. Voir *Abrégé, K. al-safṣaṭah*, § 1.

<sup>9</sup> D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics, cit.*, pp. 71-8.

nir la connaissance, fait remarquer Averroès dans l'Introduction de l'*Abrégé*, relèvent soit de la représentation, soit de l'assentiment.

La représentation est définie par un acte mental, qui est un acte cognitif et par un contenu de pensée correspondant à cet acte. L'acte cognitif est la compréhension de l'objet (*tafahhum al-šay'*). Le contenu de pensée corrélatif de cet acte est «ce qui constitue l'essence de la chose» (ou «ce dont on a d'opinion qu'il constitue cette essence»).

Au niveau 'linguistique', la demande de représentation se fait par un certain type de question, la question «qu'est-ce que?» (*mā?*) (par exemple: «qu'est-ce que la nature?», «qu'est-ce que l'âme?»). La réponse à cette demande est aussi caractérisée comme un certain type d'énoncé ou de partie d'énoncé: Averroès évoque la définition ou la partie de définition comme type de réponse à ce type de demande.

L'assentiment est défini, dans l'Introduction de l'*Abrégé*, par les trois dimensions suivantes:

– par son aspect «assertif»: «l'affirmation d'une chose ou sa négation» (*iṭbāt al-šay' aw nafyuh*);

– par le type de questions que l'on pose à propos d'une chose ou d'un état-de-choses: la question «est-ce que?» (*hal?*), elle-même posée soit de manière «absolue» (*bi-iṭlāq*): «est-ce que le vide existe?», soit de manière «qualifiée» (*bi-taqyīd*): «est-ce que le monde est créé dans le temps?»;

– et par le type de réponse qu'on apporte à cette question, réponse qui est une entité «linguistique» complexe: une proposition qui est la conclusion d'un syllogisme<sup>10</sup>.

Ainsi, l'acte mental caractéristique de l'assentiment est l'assertion et cet acte a pour contenu de pensée un contenu propositionnel porteur d'une valeur de vérité.

Maintenant, il y a, pour la représentation aussi bien que pour l'assentiment, deux types de connaissance: l'une préparatoire, l'autre productrice ou génératrice. Nous avons de la sorte le nouveau plan qui organise le contenu, ou plus exactement une partie du contenu couvert par le premier sous-ensemble du *corpus* logique traditionnel<sup>11</sup>:

– Le *Traité sur les significations des termes* a pour objet la connaissance qui prépare (*al-muwāṭṭi'ah*) la représentation.

<sup>10</sup> Voir, pour cette présentation des types de *quaesita*, *Abrégé*, Introduction générale, § 4. On peut aussi, naturellement, donner son assentiment à une proposition immédiate.

<sup>11</sup> Voir *ibid.*, et *Abrégé*, *K. al-burhān*, § 82. Ce dernier passage apporte une précision concernant ce qui produit l'assentiment: «Ce sont les prémisses prises dans le syllogisme; et la plus propre parmi elles à produire l'assentiment est la prémisse majeure, car le *quaesitum* y est enveloppé en puissance».

– Le *Traité sur les notions qui produisent la représentation* traite des éléments constitutifs de la définition ainsi que de la définition elle-même.

Symétriquement, on a trois traités qui ont pour objet la connaissance qui prépare l'assentiment (Traité 4 dans mon énumération ci-dessus) et la connaissance qui produit l'assentiment (Traité 5, auquel il faut joindre le Traité 6). La relation entre le traité 4 et le traité 5<sup>12</sup> est décrite par Averroès de la façon suivante:

Les règles propres à l'assentiment sont de deux genres:

1) un genre où l'on détermine la construction correcte de la demande (*taṣḥīḥ al-ṭalab*) et sa division en deux parties d'une opposition (*inqisāmuh ilā juz'ayy al-taqābul*), de telle sorte que la vérité soit délimitée en l'une d'elles (*ḥattā yakūna 'l-ṣiḍq munḥaṣiran fi aḥadihimā*);

2) un deuxième genre où l'on détermine la construction correcte de l'énoncé composé qui produit l'assentiment – et c'est ce qu'on appelle syllogisme.

Commençons par le premier genre, car c'est celui dont il faut déterminer en premier la construction correcte dans une demande, et c'est lui qui constitue la connaissance qui prépare à l'assentiment. Une fois cela accompli, nous terminerons la construction correcte du syllogisme<sup>13</sup>.

La construction correcte du *quaesitum*, conçu dans ce cas comme une paire de propositions opposées, dont l'une est vraie et l'autre fausse – bien que cette distribution des valeurs de vérité ne soit pas acquise pour celui qui s'engage dans le processus de recherche<sup>14</sup> – est la première étape de ce processus; cette étape précède la recherche des conditions de vérification de l'une ou l'autre des propositions qui composent le *quaesitum*.

On vient de voir comment la partie de l'*Abrégé* qui correspond au premier sous-ensemble de l'*Organon* traditionnel est organisée selon les notions de représentation et d'assentiment. À vrai dire, cela vaut aussi du reste de l'*Abrégé* qui répond aux deux autres sous-ensembles de cet *Organon* traditionnel, puisque l'intention d'Averroès est d'y présenter une théorie *différentielle* et *hiérarchisante* des diverses espèces de représentation et d'assentiment. Averroès ne donnera en fait, pour la représentation, que la théorie de la définition ou représentation par-

<sup>12</sup> Pour ce qui concerne la relation entre le traité 5 et le traité 6, voir plus loin pp. 59-60, et, de façon plus détaillée, A. Hasnawi, *Topic and Analysis: The Arabic Tradition*, dans *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, ed. R.W. Sharples, Aldershot 2001, pp. 28-62, aux pages 38-40, et 54-8, Texte n° 3, où l'on trouvera une traduction du début du traité 6.

<sup>13</sup> *Abrégé*, *Fī 'l-ma'rīfah al-muwāṭṭi'ah li-'l-taṣḍīq*, § 1.

<sup>14</sup> Averroès exprime l'idée de distribution acquise en disant que «la vérité est délimitée déterminément en elle-même dans l'un des termes [de l'opposition], que nous le sachions ou non» (*al-ṣiḍq munḥaṣir fi aḥadi ṭarafayhā 'alā 'l-taḥṣīl fi nafsih, 'alimnāh aw lam na'lamh*), cf. *Abrégé*, *Fī 'l-ma'rīfah al-muwāṭṭi'ah li-'l-taṣḍīq*, § 8. Il va de soi que cette délimitation intrinsèque et déterminée du vrai dans l'un des termes de l'opposition n'est pas acquise pour le chercheur au stade initial de sa recherche.



faite; il se suffit apparemment, pour les types de représentation 'inférieurs', des remarques faites dans le traité 2. Cette théorie de la définition forme la deuxième partie du traité 7 de l'*Abrégé*. Elle est présentée comme le couronnement de l'édifice logique: la demande d'assentiment, répète à plusieurs reprises Averroès, est en vue de la demande de représentation<sup>15</sup>. Cette idée est modulée encore autrement: la démonstration de la cause et de l'existence, qui part des causes premières propres, ou à la rigueur de celles qui sont premières sans être propres, c'est-à-dire la démonstration qui répond le mieux aux critères d'une démonstration parfaite, est, selon une puissance prochaine, une définition propre<sup>16</sup>.

Les types d'assentiment sont, quant à eux, distingués en deux grandes classes: d'une part l'«assentiment certain» que produit le syllogisme démonstratif<sup>17</sup>, et d'autre part l'opinion (*ẓann*) qui se subdivise à son tour en «opinion qui tend à s'approcher de la certitude» – c'est celle qui est produite par les arguments dialectiques<sup>18</sup> – et en opinion «qui domine... malgré la conscience de son opposé» – et c'est celle qui est produite par les arguments rhétoriques<sup>19</sup>. Averroès ne parle pas, dans l'*Abrégé*, d'un assentiment sophistique; il semble que la sophistique réponde à la fonction 'préventive' de la logique et concerne d'abord les genres de connaissance qui préparent et ceux qui effectuent, respectivement, la représentation et l'assentiment. Quant à la poétique, bien qu'elle soit syllogistique, «le syllogisme n'y est pas utilisé en acte», et ce qui est produit par les «instruments» poétiques, ce n'est pas un assentiment, mais un «acte de l'imagination» (*taḥyīl*)<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Voir, par exemple, *Abrégé*, K. *al-burhān*, § 6 et 9.

<sup>16</sup> Voir *Abrégé*, K. *al-burhān*, § 9. Je reviendrai ailleurs sur la signification de cette thèse de la représentation parfaite comme fin de l'édifice logique. Qu'il suffise de noter ici qu'elle prend appui sur le concept aristotélicien (cf. *Apo.*, B 10. 94a1-8) d'une définition qui «ne diffère de la démonstration que par la position de ses termes» (trad. J. Tricot).

<sup>17</sup> Voir *Abrégé*, K. *al-burhān*, § 2.

<sup>18</sup> Voir *Abrégé*, K. *al-jadal*, § 2, dans Averroès' *Three Short Commentaries*, cit., pp. 151-2, ar. = p. 47, trad. angl. Outre les syllogismes, on compte, parmi les arguments dialectiques, l'induction. Celle-ci peut certes être formulée sous forme syllogistique, mais elle procède autrement que le syllogisme. Cf. *ibid.*, § 6-8, pp. 153-5, ar. = pp. 48-9, trad. angl.

<sup>19</sup> Voir *Abrégé*, *al-Qawl fī 'l-aqāwil al-ḥuṭbiyyah*, § 1, dans Averroès' *Three Short Commentaries*, cit., p. 169, ar. = p. 63, trad. angl. Outre les syllogismes rhétoriques ou enthymèmes, il faut compter, parmi les arguments rhétoriques, l'exemple, correspondant, dans la rhétorique, à l'induction dans la dialectique; *ibid.*, § 26-32, pp. 183-7, ar. = pp. 71-3, trad. angl. À côté de ces arguments, qui sont les plus proprement persuasifs et qui «jouissent d'une antériorité par nature», Averroès énumère des instruments de persuasion qui ne sont pas des arguments et qui correspondent à la notion de preuves 'atechniques' chez Aristote; *ibid.*, § 3, p. 170, ar. = p. 63, trad. angl. et § 33-44, pp. 187-97, ar. = pp. 73-7 trad. angl. Voir, sur ces points, M. Aouad, *Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Averroès dans l'abrégé de la rhétorique, ou le développement du concept de "point de vue immédiat"*, dans *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, ed. W.W. Fortenbaugh and D.C. Mirhady, New Brunswick-London 1994, pp. 261-313.

<sup>20</sup> Voir *Abrégé*, *al-Qawl fī 'l-aqāwil al-ḥuṭbiyyah*, § 3 et § 1, dans Averroès' *Three Short Commentaries*, cit., p. 205 et p. 203, ar. = p. 84 et p. 83, trad. angl. Averroès considère, de plus,

Mais revenons à la partie de l'*Abrégé* qui correspond au premier sous-ensemble de l'*Organon* traditionnel. Elle se caractérise par deux traits singuliers. Le premier concerne le traité des *Catégories*, le deuxième, le plus remarquable, concerne l'adjonction d'un *Traité des lieux* à l'exposé sur la syllogistique.

Le contenu du traité des *Catégories* est scindé en deux parties: son premier chapitre expose les éléments de la connaissance qui prépare à l'acquisition de la représentation; le reste du traité est considéré comme non nécessaire<sup>21</sup> eu égard au but poursuivi, son contenu est tout au plus utile pour l'acquisition de la représentation.

On sait qu'Aristote expose dans le premier chapitre de son traité les notions – qui relèvent de ce qu'on pourrait appeler une «sémantique de la prédication» – d'homonymie, de synonymie et de paronymie. Le *Traité des significations des mots* d'Averroès reprend ce premier chapitre, mais en lui donnant l'ampleur qu'il a prise chez les commentateurs grecs et arabes de l'*Organon* traditionnel<sup>22</sup>. La présentation des types de termes (homonymes, polyonymes, synonymes...) donne lieu à des préceptes d'utilisation, qui indiquent les précautions à prendre quand on vise la constitution d'une représentation adéquate d'une chose. Seuls les termes hétéronymes (*mutabāyinah*), dont chacun indique une signification différente de celle indiquée par l'autre, et les termes synonymes (*mutawāṭi'ah*), dont chacun

que la poétique est «extérieure à la fin première de l'homme», *ibid.*, § 4, p. 205, ar. = p. 84, trad. angl.

<sup>21</sup> La position d'Averroès rappelle ici, malgré la différence des intentions et des justifications, celle d'Avicenne. Pour ce dernier, la connaissance des catégories n'est pas nécessaire pour maîtriser l'art de la logique, car s'il y a des états (*aḥwāl*) des mots qu'il est indispensable de connaître pour faire de la logique, et ce sont leurs états en tant que ces mots sont des prédicables, en revanche, il n'est pas du tout nécessaire, pour cette tâche, de connaître les états des mots en tant que ces mots désignent les réalités existantes, que l'existence de ces réalités soit mentale ou extra-mentale. Autrement dit, il n'est pas nécessaire, pour faire de la logique, de connaître les états des mots en tant que ces mots désignent des individus particuliers, des espèces, ou des genres suprêmes, i.e. les catégories. En effet, connaître le mode d'existence (*kayfiyyat al-wujūd*) de ces genres suprêmes ou catégories relève de la «philosophie première»; connaître la manière dont l'âme les conçoit relève «d'un degré de la science physique qui jouxte la philosophie première»; savoir, enfin, s'il doit y avoir des mots qui s'appliquent à ces réalités relève de «l'art des lexicographes». Cf. *al-Šifā'*, *al-Mantiq II*, *al-Maqūlāt*, éd. G.C. Qanawātī, M.M. al-Ḥuḍayrī, A.F. al-Ahwānī et S. Zāyid, Le Caire 1956, pp. 3-8. Dans les *Iṣārāt*, Avicenne, comme le fera Averroès dans l'*Abrégé*, modèle son exposé de la logique autour des notions de représentation et d'assentiment et considère les prédicables comme l'idiome premier fournissant les éléments à partir desquels se constituent la théorie de la définition (représentation) et celle de l'argumentation (assentiment); cf. *al-Iṣārāt wa 'l-tanbīhāt*, éd. S. Dunyā, 4 vol., Le Caire 1960-71, t. 1, pp. 133-8 et 221 = trad. fr. M.A. Goichon, *Le livre des directives et remarques*, Beyrouth-Paris 1951, pp. 81-2 et 111 = trad. angl. S.C. Inati, *Remarks and Admonitions. Part one: Logic*, Toronto 1984, pp. 49-50 et 76.

<sup>22</sup> Comme on l'a déjà noté, ce traité s'inspire de l'*Abrégé* du *De interpretatione*, d'al-Fārābī, voir A. Elamrani-Jamal, *Ibn Ruṣd et les Premiers Analytiques d'Aristote*, «Arabic Sciences and Philosophy», 5, 1995, pp. 51-74, p. 54, note 10.

indique une signification une, sont inoffensifs et doivent être, en raison de cela, préférés dans la «discussion démonstrative»<sup>23</sup>.

Si Averroès considère que le contenu du reste du traité aristotélicien est non nécessaire eu égard au but poursuivi dans l'*Abrégé*, c'est sans doute que la connaissance des catégories fait partie de celle dont la possession n'est pas, étant donné la fin poursuivie, de l'ordre du nécessaire, mais de l'ordre du meilleur<sup>24</sup>. Cette fin est la maîtrise des arts ayant atteint leur achèvement; elle s'identifie à la fin suprême de la vie humaine, c'est-à-dire au bonheur<sup>25</sup>.

Et parce que les dix catégories sont surtout (*akṭara dālīka*) utiles pour la représentation (*nāfi'ah fi 'l-taṣawwur*), nous avons pensé en mentionner une part, même si leur connaissance n'est pas nécessaire pour le but que nous visons<sup>26</sup>.

Les genres de ces universels suprêmes – qu'on appelle catégories – sont, selon ce qu'en ont recensés les Anciens, dix: la substance et les neuf accidents qui sont la quantité, la qualité, la relation, le «où», le «quand», la position, l'avoir, l'agir et le pâtir. Nous donnons la description (*narsumu*) de chacune de [ces catégories], de la façon la plus brève qu'il nous soit possible, pour que celui qui étudie cette introduction (*hādā 'l-madḥal*) ne soit pas privé de leur connaissance, même si, pour la plus grande part, cela n'est pas nécessaire à notre but<sup>27</sup>.

En revanche, le contenu de l'*Isagoge*, c'est-à-dire l'exposé des prédicables – le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident – trouve place dans le traité sur *Les significations qui produisent la représentation*<sup>28</sup>. Ces significations ou

<sup>23</sup> *Abrégé*, *Fī dalālāt al-alfāz*, § 4; voir aussi, sur les erreurs induites par les termes homonymes, cette fois dans les quatre genres de connaissance: celle qui prépare et celle qui produit la représentation, celle qui prépare et celle qui produit l'assentiment, *K. al-safsatah*, § 2 et 5-6.

<sup>24</sup> Voir, plus haut, p. 51, l'occurrence de cette dichotomie dans le passage cité de l'Introduction générale, § 1, de l'*Abrégé*. Cette dichotomie, souvent employée par Aristote dans les contextes d'explication téléologique, lui permet de distinguer entre les conditions nécessaires à la réalisation même d'une fin donnée et celles qui sont nécessaires à la réalisation de cette fin sous une forme meilleure, cf. par exemple, Arist., *PA*, Γ 10. 672b12-23; *De an.*, B 8. 420b19-22.

<sup>25</sup> *Abrégé*, *Fī 'l-aqāwīl al-ši'riyyah*, § 5, dans *Averroës' Three Short Commentaries*, cit., pp. 205-6, ar. = p. 84, trad. angl.

<sup>26</sup> *Abrégé*, *al-Ma'ānī 'l-fā'ilah li-'l-taṣawwur*, § 13.

<sup>27</sup> *Abrégé*, *al-Maqūlāt*, § 3.

<sup>28</sup> On notera que la position d'Averroès concernant l'importance relative des *Catégories* et de l'*Isagoge* sera différente lorsqu'il entreprendra de rédiger ses commentaires moyens. Il se produira une sorte de chiasme: c'est l'*Isagoge* qui sera dite ne pas faire partie de l'art de la logique et qu'il ne daignera commenter qu'à la demande de certains amis de Murcie. Voir Averroès, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, translated... with notes and introduction by H.A. Davidson, Cambridge Mass. 1969, p. 27.

notions sont les classes d'universels simples (*al-kulliyāt al-mufradah*)<sup>29</sup>, qui se composent tantôt selon une composition «propositionnelle» (ou plutôt apophantique: *tarkīb iḥbār*), susceptible d'être vraie ou fausse; tantôt selon une composition de «qualification» (*tarkīb ištirāṭ wa taqyīd*), qui n'est pas susceptible de vérité ou de fausseté, mais qui s'emploie dans la *représentation*. Il y a trois classes de formules «syntactiquement» de même type, mais dont les constituants relèvent de prédicables différents, qui sont susceptibles de produire une représentation: la définition (G + D)<sup>30</sup>, la description (*hupographè*) (G + P ou G + As ou G + A)<sup>31</sup> et l'énoncé qui n'est ni définition ni description (E + A ou As)<sup>32</sup>. Chacune de ces formules permet d'acquérir une représentation d'un degré déterminé: la définition procure une représentation parfaite, i.e. démonstrative; la description procure une représentation inférieure d'un degré à la définition<sup>33</sup> et l'énoncé qui n'est ni définition ni description produit une représentation rhétorique<sup>34</sup>.

Une remarque s'impose ici: c'est que les constituants des énoncés qui effectuent la représentation sont aussi les constituants de ceux qui effectuent l'assentiment. D'où la remarque suivante d'Averroès:

Ici se termine le discours sur les choses communes à la représentation et à l'assentiment, pris absolument parlant (*bi-iḥlāq*). Procédons donc vers ce qui est propre à l'assentiment seul<sup>35</sup>.

La deuxième innovation, la plus importante dans le remaniement du premier sous-ensemble de l'*Organon* traditionnel, est l'inclusion, par Averroès, du *Traité des règles grâce auxquelles on produit les syllogismes*, qui est en fait un traité des lieux. Venant après le *Traité sur la connaissance qui produit l'assentiment*, qui est un exposé de la syllogistique, ce traité des lieux se veut une continuation de cet exposé. Averroès répète ainsi la procédure suivie dans les *Premiers Analytiques* par Aristote lui-même qui, après avoir exposé la théorie des syllogismes «assertoriques» et modaux, entreprend de montrer comment on acquiert la capacité à montrer, en découvrant les prémisses adéquates, tel type de conclusion, ou comme il dit alors, de problème. Aristote entreprend cela dans les chapitres I, 27-

<sup>29</sup> «L'existence de l'universel est un fait de soi évident et c'est un des faits que cet art-ci (i.e. la logique) pose comme principe», écrit Averroès au début du *Traité 2*, voir *Abrégé*, *al-Ma'ānī 'l-fā'ilah li-'l-taṣawwur*, § 3.

<sup>30</sup> G = genre, D = différence spécifique.

<sup>31</sup> P = propre, A(s) = accident(s).

<sup>32</sup> E = espèce.

<sup>33</sup> Averroès désigne sans doute par là la formule qui produit la représentation propre à la dialectique.

<sup>34</sup> Cette caractérisation des 'rangs' des diverses sortes de représentation est faite dans *Abrégé*, *al-Ma'ānī 'l-fā'ilah li-'l-taṣawwur*, § 12.

<sup>35</sup> *Abrégé*, *al-Maqūlāt*, § 19.

30 des *Premiers Analytiques*. Averroès, voulant expliciter ici la procédure d'Aristote et lui donner un contenu concret, recourt aux *Topiques*, plus précisément au Livre II de cet ouvrage, qui contient les lieux de l'accident.

En effet, il appert qu'elle [cette partie de la logique contenue dans le *Traité des lieux*] est une partie du discours traitant des syllogismes et qu'il faut qu'elle soit lue après la connaissance des espèces de syllogismes et de leur modes, et avant le *Livre de la Démonstration*<sup>36</sup>.

Le lieu, c'est ce qui nous permet de trouver à la fois les prémisses et la figure du syllogisme adaptées au *quaesitum* donné.

Il est apparent, à propos des lieux en tant que lieux, qu'ils nous donnent la capacité de découvrir les prémisses propres à chaque *quaesitum* [proposé] dans chaque art. Et non seulement ils font ceci, mais ils nous donnent encore la figure de l'énoncé [*šakl al-qawl*] à partir de laquelle le *quaesitum* suit nécessairement. C'est pourquoi on ne tient pas compte de ceux des lieux qui ne donnent pas une figure concluante, tel le lieu sous lequel se compose un syllogisme de la première figure dont la mineure est négative<sup>37</sup>.

J'ai montré ailleurs l'inspiration théophrastienne et thémistéenne de cette doctrine des lieux<sup>38</sup>. Qu'il suffise de dire ici que cette doctrine se présente chez Averroès comme une procédure d'analyse:

L'action que nous menons au moyen de ces lieux, en tant qu'ils sont des instruments, procède de la manière suivante: nous nous rendons présents à l'esprit tous ces lieux, lorsque nous examinons un *quaesitum* donné; puis nous analysons ce *quaesitum* en son prédicat et en son sujet et nous passons en revue (*nas-taqri bihi*) chacun des lieux destinés à l'établissement ou à la réfutation. Si nous trouvons ce *quaesitum* sous l'un des lieux, nous avons du coup trouvé le syllogisme qui nous permet de l'établir ou de le réfuter. C'est du fait de cette action que cette partie de la logique est appelée analyse<sup>39</sup>.

On peut faire trois remarques à propos de l'importance de ce remaniement:

1. Du point de vue de l'*Organon* traditionnel, il intègre dans le premier sous-ensemble de celui-ci, un traité, ou plutôt une partie de traité, du troisième sous-ensemble. Il convient de rappeler ici, avec A. Lloyd, que les *Topiques* d'Aristote n'ont pas reçu, de la part des commentateurs alexandrins tardifs, l'attention qu'ils vont recevoir, à nouveau devrait-on dire, chez les auteurs arabes:

<sup>36</sup> *Abrégé, Mawāḍi'*, § 1.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 3.

<sup>38</sup> A. Hasnawi, *Topic and Analysis*, cit., aux pp. 32-8 et 50-1.

<sup>39</sup> *Abrégé, Mawāḍi'*, § 6.

The *Topics* dealt with only probable inference ('dialectical syllogism'), was not considered central to logic, and was read at the end of the *Organon*, with *Sophistici Elenchi* as a kind of appendix on fallacies ('sophistical syllogism')<sup>40</sup>.

Averroès divise ce traité en deux, procédure analogue à celle qu'il faisait subir aux *Catégories*.

2. a) Cette théorie de l'analyse est liée à la conception *instrumentaliste* de la logique<sup>41</sup>. Pour les adeptes de cette conception, la logique est une «*working logic*»<sup>42</sup>. Elle est destinée d'abord au savant, au praticien de la démonstration. Elle sert aussi à reconnaître et à classer les arguments infra-scientifiques. Le but du praticien de la démonstration est de *prouver* une proposition donnée. Son point de départ, ce ne sont pas les axiomes à partir desquels il déduirait des propositions qui en seraient les conséquences, mais le *problème* à partir duquel il régresse vers les prémisses qui s'y ajustent le mieux. Cette conception *régressive* et *analytique* de la syllogistique est en harmonie avec l'idée d'une logique comme *organon*.

b) Cette théorie a pour corollaire la mise en vedette de la notion de *maṭlūb*, ou *quaesitum*, conçu, ainsi qu'on l'a vu, comme une paire de propositions opposées, dont on cherche à montrer laquelle est vraie, laquelle fausse. C'est l'objet du traité qui correspond au *De interpretatione* d'Aristote de donner la théorie de l'opposition des propositions, de telle manière que l'on puisse déterminer les types de propositions opposées (contradictaires indiquant la simple appartenance et contradictoires en matière nécessaire; contraires en matière nécessaire...) qui «se partagent la vérité et la fausseté déterminément». Car c'est ce type de propositions

<sup>40</sup> A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, p. 6.

<sup>41</sup> En dehors du début de l'*Abrégé* cité plus haut, Averroès affirme le caractère instrumental de la logique en deux endroits au moins de l'ouvrage: dans l'Introduction générale, § 4; et, plus clairement, dans *K. al-burhān*, § 67. Dans ce dernier passage, il indique qu'il y a trois sortes d'arts: ceux dont la fin est l'action seule, telle la médecine; ceux dont la fin est la connaissance seule, telle la science physique; et, enfin, «les arts qui sont adjuvants pour les [deux premières sortes], et ce sont les arts qui dirigent l'esprit (*tusaddid al-dihn*) dans son examen théorétique dans ces deux premières sortes d'arts. [Ces arts adjuvants] sont la logique ou ce qui a parenté avec elle». De façon plus décisive, l'esprit qui anime l'ensemble de l'exposé de l'*Abrégé* répond à la conception instrumentaliste de la logique. Cet esprit se reflète en particulier dans l'exposé de la syllogistique, tout entier orienté vers l'usage de la démonstration dans les sciences, comme en témoigne ce passage: «Notre but, à nous, est de traiter uniquement des sortes de syllogismes qui sont dans les matières du nécessaire et du possible fréquent, parce que ce sont celles qui sont utilisées dans les sciences... Traiter des syllogismes qui sont dans [la matière] du possible égal ne convient pas à notre propos». *Fī 'l-ma'rifah al-fā'ilah li-'l-taṣḍiq*, § 13. Voir sur ce point les remarques d'A. Elamrani-Jamal, *Ibn Ruṣd et les Premiers Analytiques d'Aristote*, cit., pp. 54-5.

<sup>42</sup> La formule est empruntée à S. Toulmin par Tae-Soo Lee pour caractériser le programme des adeptes de la thèse de la logique conçue comme *organon*. Voir Tae-Soo Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen 1984, pp. 44-54.

qui permet la formulation correcte d'une demande. Averroès conclut ainsi son exposé sur ce point:

Telles sont les diverses sortes de [propositions] opposées et les manières dont elles se partagent la vérité et la fausseté dans toutes les matières. Et ce sont les manières dont on peut trouver, parmi [ces propositions], celle qui est susceptible, lorsqu'on formule une demande, d'être partie d'une opposition, d'une disjonction. Or, c'est la première chose que l'on doit établir lorsqu'on entame l'examen d'un *quaesitum*<sup>43</sup>.

3. Enfin, comme il est connu, l'*Abrégé de logique*, en particulier dans cette insertion après le *Traité du syllogisme* d'un traité sur les lieux conçus comme l'outil de l'analyse, s'inspire d'al-Fārābī<sup>44</sup>. Averroès est ici un représentant du milieu philosophique andalou de son époque: le canon des études logiques, dans ce milieu, n'est plus représenté par Aristote, mais par al-Fārābī. Il y avait un déplacement de paradigme.

J'ai essayé de montrer, à propos de la définition et du rôle du lieu, qu'Averroès ne varie pas fondamentalement entre l'*Abrégé* et le *Commentaire moyen*. Mais il varie sur d'autres points, comme nous l'avons vu, par exemple concernant l'importance respective des *Catégories* et de l'*Isagoge*.

La liberté qu'il prend avec la tradition aristotélicienne, dans l'*Abrégé*, devient moindre dans les commentaires moyens. Mais pour ce qui concerne la conception de la théorie des lieux, elle continue à s'exercer.

CNRS - Paris

MIKLÓS MARÓTH

## AVERROES ON THE METHOD OF RESEARCH

(كتاب مناهج الادلة)

Averroes devoted some treatises to the question of religion. In his famous methodological work known under the title of *كتاب مناهج الادلة* he examines the dialectical methodology of the rational theologians (مناهج المتكلمين الجدلية) who discussed the question of the eternity of the world and the question how we can attain certain knowledge in religious sciences. He points out that the rational proves for the createdness of the world adduced by the Aš'arite scholars do not fulfill two requirements: they are not understandable enough for the multitude, and at the same time they are not real demonstrations which correspond to the prescriptions of the philosophers<sup>1</sup>.

We understand how serious this accusation is, if we bear in mind what al-Fārābī wrote both in his *Book of Religion* and *Book of Letters*.

In the former one he says that religion and philosophy are similar to each other, because both of them teach the same truth. The main difference between them is that philosophy contains the principles and demonstrations of the views which are confessed by religion as well<sup>2</sup>. Hence we can understand why he does not see any contradiction between religion and science, except in wording. In the *Book of Letters* he says that expressions and people can contradict each other, but this contradiction is not to be found in the good religion and good science<sup>3</sup>.

If the above mentioned proofs of the createdness of the world in the works of *al-mutakallimīn* are neither real demonstrations, nor understandable for the common people, then they cannot belong neither to philosophy, nor to religion.

<sup>1</sup> Mājid Fakhry, *فيلسوف قرطبة*, ابن رشد - Bayrūt 1960, p. 194: و ايضاً فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً، اعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية، فليس تصحّ لا للعلماء ولا للجمهور.

<sup>2</sup> Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Book of Religion and Related Texts*, Beyrouth, Dar el-Machreq 1968, pp. 46-7: فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة... والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، و تؤخذ في الملة بلا براهين.

<sup>3</sup> Muhsin Mahdi, *Book of Letters*, Beyrouth, Dar el-Machreq 1969, p. 157: و ظاهر في كل ملة كانت معاندة للفلسفة فإنّ صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة، وأهلها يكون معاندين لأهلها، على مقدار معاندة تلك الملة للفلسفة.

<sup>43</sup> *Abrégé*, *Fī 'l-ma'rifah al-muwaṭṭi'ah li-'l-taṣdīq*, § 9.

<sup>44</sup> Voir, pour ce qui concerne la rhétorique, M. Aouad, *Les fondements de la Rhétorique d'Aristote*, cit., pp. 292-304, et, pour ce qui concerne la topique, A. Hasnawi, *Topic and Analysis*, cit., pp. 43-5.

It is well known fact that philosophical demonstrations relied on Aristotle's logic. Every demonstration had to consist in syllogisms, either categorical or hypothetical. The syllogisms of a demonstration consisted either of evidently true, or necessarily true premises, consequently they resulted in necessarily true conclusions<sup>4</sup>.

In the religious sciences of the Islam – as it is witnessed among others by al-Fārābī – another type of inferences were used extensively:

A judgement stems from another [source than sensation], when this other [unsensed] matter is subordinated to the first [i.e. sensed matter]. This is what the people of our time call «inference from evidence to the absent». The manner of this 'transfer' is: that it is known by sensation that a certain 'matter' is in a certain condition, and that a certain 'thing' is present in a certain 'matter'; and so the intellect consequently transfers this condition or thing from this [known] matter to some other [unknown] matter similar to it...<sup>5</sup>.

In this kind of inferences we transfer the judgement of a certain thing known by sense-perception to another similar thing which is unknown by sense-perception.

Thus philosophical and religious sciences resort to different methodological means. The main principle of the philosophical syllogism was the subordination of universal concepts (species and genus) to each other, while theologians strove to establish connection between two similar things.

It was well known to all interested intellectuals, theologians, philosophers, men of literature, etc., that likenesses played a double role in rhetoric and poetics. The first man who expressed this idea was Aristotle who wrote in his *Poetics* as follows:

Etenim quae videmus, cum sit visio eorum naesta, [profecto nos] gaudemus imaginibus eorum et figuris eorum, quando quidem nos videmus eas, sicut (ea) quae sunt maxima diligentia velut imagines et formae animalium despectorum moribundorum. Et causa illius est haec, quod quidem negotium imitationis non solum est iucundum philosopho unice, sed his aliis ratione una, nisi quod ii participes sunt eius exigue. Atque ob hanc causam gaudent, quando vident ima-

<sup>4</sup> Averroes, *Paraphrase de la logique d'Aristote*, ed. G. Jéhamy, II, Beyrouth 1982, p. 389: البرهان فمن شرطه ان تكون مقدماته مع انها صادقة ضرورية ايضاً

<sup>5</sup> N. Rescher, *Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press 1963, p. 93; *Al-manṭiq 'inda 'l-Fārābī*, ed. Rafīq al-'Ajam, II, Bayrūt 1986, p. 45: وهو الذى يسميها أهل زماننا الاستدلال بالشاهد على الغائب

gines et figuras, quoniam accidit, ut, cum videant, discant, et est ratiocinatio de (eo), quid (sit) unicuique homini, ... etc.<sup>6</sup>.

This text says that the discovery of the similarity between two things and the comparison of them is useful, because

1. it is pleasant on the one hand, and
2. it is instructive on the other.

The procedure of comparing two similar things is called *ratiocinatio* or قياس in this passage. Thus the essential basis of a theological syllogism is the similarity, it is a comparison of the structures of two similar things.

The same view is to be found in a different context in al-Fārābī's *جوامع الشعر*<sup>7</sup>. In this abridged version of Aristotle's *Poetics* al-Fārābī speaking of two kinds of the poetical imitation says that imitation is an expression which refers to the thing spoken of by words which mean another thing similar to that one which is under examination. Imitation makes an image of the thing imitated in our mind<sup>8</sup>.

The representation of things by means of imitation can be divided into two kinds: either a representation in itself or a representation of the existence of a thing in another thing<sup>9</sup>.

Representation and imitation in literary works result in knowledge which is similar to our scientific knowledge, because the first kind of the representation makes a thing known in itself, as a definition does, the second one represents the existence of a thing in another thing, as a demonstration does<sup>10</sup>.

Speaking of similarity and the places (مواضع) of similarity Averroes adduces the same two kinds of representation both in his short commentary on Aristotle's *Poetics* and in his short commentary on Aristotle's logic.

In the former one he writes as follows:

<sup>6</sup> J. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, I, Wien-Leipzig 1928, p. 225. The Arabic translation of the same section runs as follows on p. 224: فانا نسر بصورتها و تماثيلها اما اذا نحن رايناها كالتى هي اشد استقصا

مثال ذلك صور وخلق الحيوانات المهيئة المايعة والعلة في ذلك هي هذه وهي ان [ان] باب التعليم ليس انما هو لذيد للفيلسوف فقط لكن لهولا الاخر على مثال واحد الا انه من انهم يشاركونه مشاركة بسيرة فلماذا السبب يسرون اذا ما هم راوا الصور والتماثيل من قبل انه يعرض انهم يرون فيتعلمون وهو قياس من ما لكل انسان انسان.... الخ.

<sup>7</sup> تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر – تأليف ابى الوليد بن رشد – و معه جوامع الشعر، القاهرة ١٩٧١، تحقيق محمد سليم سالم.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 174: والمحاكاة بالقول: هت أن يولف القول الذى يصنعه أو يخاطب به من أمور تحاكي الشيء الذى فيه القول دخلا على أمور تحاكي ذلك الشيء، ويلتمس بالقول المؤلف مما يحاكي الشيء تخييل ذلك.

<sup>9</sup> *Ibid.*: ضرب يخيل الشيء نفسه ضرب يخيل وجود الشيء فى شيء آخر

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, 5-6:

كما تكون الاقاول العلمية فإن أحدهما يعرف الشيء فى نفسه مثل الحد، والثاني يعرف وجود الشيء فى شيء آخر، مثل البرهان.

There are two classes of representations: either (a) the class in which one thing is likened to another by one of the particles of simile or (b) a representation taken as though it was the very thing being represented, and that is by means of substitution and metaphor<sup>11</sup>.

In the short commentary on Aristotle's logic, in the section on *Topics* Averroes treats the [common]place 24 which is taken from similarity in the following way. We know two kinds of similarity: similarity in accident and similarity in structure (مناسبة). The example of the first kind is the following conditional: «If the knowledge of many things is one, then is the opinion of many things one as well».

The example of the similarity in structure is the following conditional: «If the relation of a king to his city is similar to that of a sailor to his ship, then if it is forbidden that a sailor gets drunk, it is forbidden as well, that a king gets drunk<sup>12</sup>».

These two kinds of similarity must have been known in Greek sources as well. We can prove this statement in two ways. One is a reference to an anonymous Greek treatise on rhetoric in which we read that similarity of accidents is source of metaphors, whereas similarity of structures is source of demonstration<sup>13</sup>. Al-Fārābī and Averroes repeat exactly the same view in the above quotations.

The next consideration which makes very likely that the theory of the two kinds of representation goes back on Greek sources is the continuation of Averroes' text on the *topos* of similarity. After having enumerated the two well known and traditional kinds of similarity he adds that Themistius refers to a third type of similarity in his works. In this case we have to speak of substitution or transfer. We resort to this method if we want to prove a certain thing in a certain matter, but it is more perceptible in another, similar matter. In this case we examine the more perceptible item and then we transfer our judgement to the first matter.

This was what Plato did in his *Republic*. He wanted to find out what justice is in human soul. Instead of examining this problem he examined what justice means in a state and having found the right answer he transferred it to human souls<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Averroës' *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, ed. and transl. by Ch.E. Butterworth, Albany 1977, p. 204: «و الخيالات صنفان، إما صنف يشبه فيه شيء بشيء، وإما خيال يؤخذ على أنه نفس التخييل وذلك على جهة التبديل والاستعارة...

<sup>12</sup> Averroes, *Paraphrase*, cit., p. 542: «نسبة والشبيه على ضربين كما تقدم: إما شبيه في عرض، مثل قولنا: إن كان علم واحد يكون بأشياء كثيرة فظن واحد يكون بأشياء كثيرة، وإما شبيه على جهة المناسبة، مثل قولنا: إن كانت نسبة الملك إلى المدينة الملاح إلى السفينة، والملاح لا ينبغي أن يسكر، فالملك لا ينبغي أن يسكر».

<sup>13</sup> Anónymou *tekhne rhētorikē. Tekhnē tou politikou logou*, in *Rhetores Graeci*, II ex L., recognitione L. Spengel, ed. C. Hammer, Lipsiae, Teubner 1894, 383, 10-13: «ὁ δὲ ἐκ τῶν ὁμοίων τόπος καὶ αὐτὸς διπλοῦς· τὸ μὲν γὰρ κατὰ τὴν ποιότητα ὁμοίων ἐστὶ, τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀναλογίαν, ὅπερ εἰς τὰς ἀποδείξεις μᾶλλον ἀρμόττει».

<sup>14</sup> Averroes, *Paraphrase*, cit., p. 542: «و تأمسطيوس يجعل للشبيه موضعًا ثالثًا وهو المأخوذ على طريق

The quotations prove how difficult is to make a distinction between stylistics and logic, especially in the case of similarity, which equally serves as a basis for tropes and reasonings, and even the tropes can be considered as a defective form of reasoning.

Using Averroes' example the line

هو البحر من أى النواحي أتته

means that a certain person is likened to a sea, «for his depth is the good deed, while generosity is his coastline» as the poem continues. In this case the word «sea» contains new information and reading this word and seeing the picture of the vast sea in our imagination we obtain a better knowledge of his generosity<sup>15</sup>.

Al-Fārābī says in his *حوامع الشعر* that a representation is like knowledge in demonstration, belief in dialectics, or conviction in rhetoric<sup>16</sup>.

Let us return to Averroes' example of the structural similarity and examine the conditional «if it is forbidden, that a sailor gets drunk, then it is forbidden as well, that a king gets drunk». In this conditional we can know from experience that a sailor is forbidden to drink. It is the similarity in structure of relations which entitles us to transfer this judgement on the king. The arrangement of this analogy coincides with that of the well known *الشاهد إلى الغائب* inferences.

Ibn Rušd analysing the proof of the createdness of the world from accidents says that this proof is a *الشاهد إلى الغائب* inference. The proof relies on three principles: 1. substances do not exist without accidents; 2. all accidents are created; 3. things not subsisting without accidents are created<sup>17</sup>.

As far as we know all the proofs about the createdness of the world go back on Philoponus' works *De aeternitate mundi contra Aristotelem* and *De aeternitate mundi contra Proclum*<sup>18</sup>.

Knowing this fact if we turn to Philoponus, we do not find this proof and these principles in his writings mentioned just now. Simplicius refers to a similar proof in his commentary on *Physics*<sup>19</sup>, but the proof itself is not among those which are to be found in Philoponus' *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. This proof has been elaborated in a separate treatise edited by S. Pines<sup>20</sup>. Philoponus' text runs as follows:

الابدال والنقلة، وذلك اننا اذا اردنا ان نبيّن شيئاً ما لامرء ما، وكان بيانه في شبيه اظهر نقلنا البيان الى الشبيه الاظهر، فاذا تبيّن ذلك المعنى فيه نقلناه الى الاخفى شبه ما فعل افلاطون في بيان العدل في المدينة والنفس.

<sup>15</sup> Ch.E. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries*, cit., p. 133.

<sup>16</sup> تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، cit., p. 174.

<sup>17</sup> Mājid Fakhry, *ابن رشد - فيلسوف قرطبة*, cit., p. 195.

<sup>18</sup> H. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, «Journal of the American Oriental Society», 89, 1969, pp. 357-91.

<sup>19</sup> Simplicius, *In Aristotelis de Coelo commentaria*, ed. I.L. Heiberg, Berolini 1894, p. 1329.

<sup>20</sup> S. Pines, *An Arabic Summary of a lost work of John Philoponus*, «Israel Oriental Studies», 2, 1972, pp. 320-52.

«If not only the attributes but also the individual substances are generated, and if there is no contrary to substance, as Aristotle himself teaches in the *Categories*, how is everything generated out of contrary? Secondly, if irrational souls, too, are subject to generation, and if not every form of soul is ungenerated and indestructible, let someone tell us out of what kind of the contrary the soul of a horse, a bull, or any other irrational living being is generated, or into what [kind of] contrary they are resolved again when they perish... Thirdly, not only in the case of substances but also in the case of their attributes the Aristotelian hypothesis clearly does not hold true. For a triangle, a circle and the other shapes are generated, and it is evident that none of these are generated out of a contrary, if indeed no shape is contrary to shape, as [Aristotle] held as well. Fourthly, left comes to be from right. But these are relative terms and not contraries. And plainly, in the case of all those categories which do not involve contraries it is evident that individuals belonging to these [categories] are not subject to generation out of contraries» – this he adds as a fifth [argument]. «Sixthly, [the assumption] is not even universally true of the [category of] quality which most of all [involves] contraries, ... for instance 'hot' and 'cold', 'dry' and 'moist'. For these are not necessarily in all cases generated out of contraries»<sup>21</sup>.

Simplicius refuting Philoponus' arguments points out that Aristotle's intention was only to contrast the roles of form and privation, and not that of unqualified contrary qualities. Aristotle's proposition was not equal to the thesis «what is generated is generated out of contraries» in an absolute sense. In this light he quotes Philoponus' argument derived from the qualities of the heavens:

At any rate, [the Grammarian] introduces two premises, one saying that the heavens are characterized by a natural form embedded in the matter..., and the other saying that something characterized by a natural form possesses an opposing privation... The latter premise, being false, he proffers as evident. The former, which says that the heavens are a natural form embedded in matter..., he attempts to prove by many [arguments], despite the fact that it is not really disputed, thus bringing matters of common agreement into dispute by superfluous reasoning<sup>22</sup>.

We can see that the meaning of «opposites» is the matter in dispute between Philoponus and Simplicius. Simplicius is right rejecting Philoponus' words, because Aristotle did not speak of opposites in an unqualified sense, when he described the process of generation. At the same time Philoponus is right while using this expression, because he followed a longer tradition which had been developed in the post-Aristotelian period. A treatise written by Alexandros Aphrodisiensis has been preserved in Arabic translation. Its Arabic title is مقالة الإسكندر الأفروديسي في انه المكون اذا استحالة استحالة من ضده أيضا معا على رأى

<sup>21</sup> Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, transl. by Ch. Wildberg, Duckworth 1987, pp. 81-2.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 84 = Simpl., *De coel.*, 133, 21-28.

أرسطوطاليس<sup>23</sup>. Alexandros explains in this short treatise that every being thing is generated out of not being which is its opposite. He uses the term «opposite» for being which means form (*eidos*), and for not being as well, although the form cannot have an opposite. As a reply to this objection he says that it is the matter which connects being and not being and with respect to the matter we are entitled to use the word «opposites» when we refer both to form and lack of form.

If we overview both the arguments of Philoponus and Simplicius we see that they derive their inferences from the principles of Aristotle's physics. Their method is the well known philosophical demonstration.

H. Davidson pointed out that the refuted argument in Averroes' text is well known from Sa'adia Gaon's *Kitāb al-amānāt wa 'l-i'tiqādāt* and later it turns up in al-Juwaynī's *Kitāb al-iršād*. In this book<sup>24</sup> we find the old argument in a new version. Philoponus speaking of generation referred to form and lack of form by the traditional word of «opposites». Al-Juwaynī speaking of accidents does not mean that they as certain forms are generated from the lack of their form. He means that they are generated from each other. He does not mean that a white object comes to be out of a not coloured object. He means that a white object comes from a black one. This is what Philoponus did not mean, but exactly this is what the first and third principles imply: ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض، منها إثبات الأعراض.

Averroes' other difficulty is that in the philosophical tradition the celestial and sublunar worlds are different. It means that having proved that in the sublunar world accidents are created, nothing exists without accidents, etc., nobody is entitled to transfer these judgements neither to the atoms, nor to the celestial world. We do not know from sense-perception, whether they are really similar to our world or not. In the philosophical tradition the celestial world is eternal, as well as the atoms are eternal, as long as the sublunar world is not eternal. They are not similar, they do not belong to the same genus of things.

Averroes criticizing the way how *al-mutakallimūn* formulate the proof for the createdness of the world does not reject the analogical inference. He has nothing to object against a قياس الشاهد على الغائب as such, although an inference on the grounds of similarity in relation (نسبة) belongs to the dialectical methods in Aristotle's logic. Averroes says in his commentary on Aristotle's *Topics* that similarity in relation is suitable for refutation<sup>25</sup>. In the passage commented upon Aristotle says that

<sup>23</sup> A. Badawī, *Aristū 'inda 'l-'Arab*, Kuwayt 1978, p. 286.

<sup>24</sup> Al-Juwaynī, *Kitāb al-iršād*, al-Qāhira 1950, pp. 17-8: ثم حدث الجواهر يبنى على أصول: ومنها إثبات الأعراض؛ ومنها إثبات حدثها، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها...

<sup>25</sup> Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Topics*, ed. Ch.E. Butterworth and A.A. Haridi, Cairo 1979, p. 156: و موضع من الشبهة على طريق المناسبة، واما المبطل فينظر ان لم تكن إحدى

you must argue from things which stand in a similar relation, and, for destructive criticism, see whether an attribute which is similarly related fails to be a property of the similarly related subject; for then neither will that which is related like the former be property of that which is related like the latter. For example, since the builder stands in a similar relation for the production of a house to that in which the doctor stands for the production of health, but it is not property of a doctor to produce health, it would not be property of a builder to produce a house<sup>26</sup>.

In the following passage speaking of the constructive argument Averroes says with Aristotle that if «a doctor stands in a similar relation as productive of health to that in which a trainer stands as productive of good condition» and this is really the property of a trainer, then it will be the property of a doctor to be productive of health<sup>27</sup>.

In spite of the fact that Averroes faithfully repeats Aristotle's words, he treats the question of similar relations in his paraphrase of Aristotle's logic in a quite independent way and not following his masters' footsteps, but adhering to the rhetorical tradition, as the above quotations show. All this means that Averroes, in spite of the fact that Aristotle ranged the *topos* of similarity with the methods of dialectics, considered it to be different from a real scientific method in form, but similar in validity.

Its proving force, as the proving force of all kinds of syllogisms, depends on the quality of premises. This idea is clearly expressed by al-Fārābī in his paraphrase of Aristotle's *Poetics* when he writes that a representation of a thing in another thing is similar to demonstration in sciences, to opinion in dialectics, to conviction in rhetoric<sup>28</sup>.

Thus Averroes scolds on theologians, because they adopt a scientific method, the understanding of which is beyond the capacity of the common people. This is the scientific method which was largely used by scholars in Islamic sciences. The premises of this inference are, however, not well founded. These two facts result in an inference, which is not amusing enough for the common people (like literary images and similes) and not exact enough for scientists.

The whole complex of passages and expositions is interesting, because the way how the problem has been treated sheds light on Averroes' knowledge of late Antique theory of rhetoric as well.

الحاضرتين المتشابهتين خاصة لأحد الشئتين المتشابهين فليست الأخرى بخاصة للشئ الآخر - مثال ذلك أنه لما كانت نسبة البناء إلى إحداث البيت كنسبة الطبيب إلى إحداث الصحة و لم تكن خاصة البناء إحداث البيت لم تكن خاصة الطبيب إحداث الصحة.

<sup>26</sup> Arist., *Top.*, 136b34-137a2.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 137a2-8; Averroes, *Middle Commentary*, cit., p. 157.

<sup>28</sup> تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، cit., p. 174.

Within the limits of this problem we can say that, in spite the word by word quotations from Aristotle's text, Averroes' commentary does not continue the Aristotelian tradition immediately.

Averroes' problem is not that of Aristotle, to begin with. Aristotle summarized in his *Topics* the rhetorical methods used by Plato, Averroes described the scientific method of the Muslim jurisprudence which was taken over together with its strict rules from late antique scientific methodology<sup>29</sup>. Averroes does not follow Aristotle's line concerning dialectical reasoning. He follows the Neoplatonic doctrine of scientific, dialectical, rhetoric and poetical proofs *versus* sophistical reasoning on the one hand, and the tradition of the late antique rhetorical teaching, which said that rhetoric contains a complete system of definitions and syllogisms parallel to that of logic.

Pazmány Péter Katolikus Egyetem – Budapest

<sup>29</sup> I have treated this question in several lectures, which will be published later.



GIUSEPPE ROCCARO

IL CONCETTO DI ESSENZA NEL *TAFSĪR* DI AVERROÈ  
A *METAFISICA* Z 4 DI ARISTOTELE.  
ESSENZA E PER SÉ

1. *Intentio*

La determinazione del concetto di essenza ha trovato nel testo di *Metafisica* Z l'espressione della sua aporeticità proprio attraverso l'espressione stessa del concetto: ritornare al testo aristotelico però risulta propriamente διαπορεῖν sull'aristotelismo o più esattamente sui molti aristotelismi che sulla riduzione dell'espressione aristotelica ad essenza hanno fondato la metafisica come sistema di ontologia usiologica fino all'essenzialismo più immediato.

Il riferimento critico è orientato per un verso alla significazione della formula aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι, di per sé complessa ed aporetica, in quanto espressione tentativo dell'aporeticità del concetto; e per altro verso alla sua essenzializzazione ovvero alla sua riduzione semantica ad essenza, cioè alla sua riduzione concettuale o concettualizzazione per assunzione tetica.

Il τὸ τί ἦν εἶναι è, infatti, storicamente dato a fondamento come la tesi del concetto di essenza: se a determinare tale tesi essenzialista abbia contribuito e in quale misura tra i molti commentari al testo aristotelico il *tafsīr* di Averroè, questo è qui posto in discussione secondo i limiti segnati dal riferimento agli elementi fondamentalmente strutturali e concettuali di Z 4 e del relativo *tafsīr* di Averroè.

2. Πρώτερον: dall'ente all'essenza

Aristotele, quando dei modi secondo cui si dice l'ente<sup>1</sup> prende a tema in Z il significato secondo le categorie, giunge alla determinazione della primarietà e assolutezza del significato di ente come sostanza<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Lo studio dei significati di accidente e di vero in E 2-4 (Aristotelis *Metaphysica*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii 1957) mostra che i significati principali dell'ente sono quello dato dalle categorie e quello di atto/potenza. I concetti di atto e potenza sono oggetto del libro Θ.

<sup>2</sup> Cfr. *Metaph.*, E 2. 1026a33-b2, a cui corrisponde Averroès, *Tafsīr ma ba'd at-tabi'at*. Texte arabe inédit établi par M. Bouyges. Volumes I-II-III, Beyrouth, Imprimerie Catholique 1938-48, *Hā'*, t[esto] 4 b-d, pp. 714, 15-715, 4 [d'ora in avanti: Aver., *Tafsīr* seguito dalla lettera araba traslitterata indicante il libro]: «(b) Ma poiché l'ente che si dice in modo semplice (*bi-naw'*

Pur dicendosi l'ente in tanti significati, è tuttavia evidente che di questi il primo ente è il che cos'è, che significa la sostanza..., cosicché l'ente primariamente e non qualche ente, ma ente semplicemente sarebbe la sostanza<sup>3</sup>.

Ma come si evince da Δ 8 la sostanza è un πολλαχῶς λεγόμενον e pone l'aporia riguardante la determinazione del suo significato primo e assoluto come πρὸς ἓν degli altri significati<sup>4</sup>.

Sostanza ha due significati di fondo:

1. sostrato ultimo, che è ciò che non viene predicato di altro;
2. forma o struttura formale che è un qualcosa di determinato<sup>5</sup>.

*mabsūt*, immediato) si dice in molti modi e abbiamo detto che il primo di essi si dice per accidente (*bi-naw' al-'araḍ*), l'altro si dice come la verità e ciò che non è ente come il falso e nei modi altri da questi, cioè nel modo delle figure delle categorie, (c) come questa cosa e di loro questo quanto e di loro dove e quando e ciò che è una di quelle [categorie] che significano similmente a questo modo. (d) E anche oltre tutti questi quello che si dice per potenza e per atto». Si tratta dei modi dell'ente come accidente, vero, categorie, potenza/atto, riguardo ai quali così commenta Averroè (*Tafsīr Hā'*, c[ommento] 4 b-d, p. 717, 3-7, 10-12, 14): «(b) [Aristotele] vuol dire che però già è stato chiarito precedentemente che l'ente assoluto (*al-huwiyyah al-muṭlaqah*, semplice) si dice secondo i modi della sua prima divisione ('*alā anwā' iqsāmihā 'l-awwal*): il primo è l'ente che è per accidente (*b 'l-'araḍ*) e quello che è per sé (*bi 'l-ḍāt*). Infatti dapprima la suddivisione (*al-qismah*) è in ente o non ente, che è il falso; poi in ente che è per accidente e quello che è per sé. E quello che è per sé si divide nei dieci predicamenti. (c) Quindi comincia ad enumerare i [dieci] generi di predicamenti... Poiché il nome di ente si dice di tutti essi, è necessario che l'artefice di questa scienza li consideri tutti e li riferisca al primo ente, che è la causa in tutti gli enti (*yansubahā ilā huwiyyah al-ūlā 'llatī hiya 'l-'illah fī jamī' al-huwiyyāt*). (d) E l'ente si divide anche oltre questa divisione in potenza e in atto».

<sup>3</sup> Arist., *Metaph.*, Z 1. 1028a13-15, 30-31: τοσαυταχῶς δὲ λεγόμενον τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὃν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν... ὥστε τὸ πρῶτως ὃν καὶ οὐ τὸ ἄλλ' ὃν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη.

<sup>4</sup> Esattamente sulla linea di determinazione data da Aristotele per τὸ ὄν: cfr. *ibid.*, Γ 2. 1003a33-34: τὸ δὲ ὃν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως.

<sup>5</sup> *Ibid.*, Δ 8. 1017b23-26: «Accade che la sostanza sia detta in due modi: il sostrato ultimo, che non è detto più di altro, e ciò che, essendo questo qualcosa [= un qualcosa di determinato], può anche essere separabile; e tale è la forma e la specie di ciascuna cosa». Il testo in arabo (Aver., *Tafsīr Dāl*, t. 14 i, p. 564, 5-7) distingue due modi: «il primo modo è *al-mawḍū' al-aḥīr* (ὑποκείμενον ἔσχατον, il sostrato o soggetto ultimo) che non si dice di altro (*allaḍī lā yuqālu 'alā ḡayrihī*) e l'altro quello che significa (*yadullu*) questa cosa ed è separato (*munfaṣil* = χωριστόν) dalle cose come forma (*ṣūrah* = μορφή) di ogni cosa e sua specie (*miṭāl* = εἶδος)». Cfr. Aristotele, *La metafisica*, tr., intr. e comm. di G. Reale, 2 voll., Napoli, Loffredo 1968, vol. I, pp. 439-40, nota 10: «Si noti che, qui, ARIST. esplicitamente riduce il τὸδε τι all'eidos. Contrariamente a quanto comunemente si ritiene, τὸδε τι non significa affatto l'individuo empirico, il 'questo qui' come qualcuno traduce; l'espressione indica, invece, un carattere che può applicarsi sia all'individuo o al concreto determinato, sia alla forma, e significa, precisamente, la *determinatezza essenziale o formale*, quindi l'essere un qualcosa di (formalmente) determinato. Riferito all'individuo, esso significherà qualcosa di determinato, come una materia che ha il suggello della sua forma, dalla quale è pienamente determinata; riferito alla forma, esso significherà un qualcosa di determinato-determinante... Non si dimentichi, peraltro, che il τί spesso è usato ad indica-

Da Z 3 è riportata l'opinione (δοκεῖ) che il πολλαχῶς λέγεσθαι della sostanza produca quattro significati principali:

1. essenza – τὸ τί ἦν εἶναι – *al-anniyyah*
2. universale – τὸ καθόλου – *al-kullī*
3. genere – τὸ γένος – *al-jins*
4. sostrato – τὸ ὑποκείμενον – *al-mawḍū' al-awwal*<sup>6</sup>.

Lo schema riassuntivo delle opinioni dei predecessori spinge all'analisi dei concetti che risultano in esso posti in evidenza; cosicché è dall'analisi del concetto di sostanza storicamente determinato che può emergere il campo semantico del concetto di essenza. Aderendo a questo metodo aristotelico, Averroè propone il suo *tafsīr* a Z 2:

(a) Ed esaminiamo queste cose e quale dei discorsi siano stati detti bene oppure al contrario di questo (b) e quali siano le sostanze che sono (c) e se ci siano certe sostanze che siano altre dalle sostanze sensibili oppure no e queste in che modo siano (d) e se ci sia una qualche sostanza separata (*muḥāraq*) e perché e come oppure non ce ne sia nessuna oltre le sensibili<sup>7</sup>.

re la prima categoria, vale a dire l'essenza (o forma), e che, quindi, errano coloro che danno rilievo quasi esclusivo al τὸδε; il rilievo va invece dato al τί».

<sup>6</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 3. 1028b33-36: «La sostanza si dice, se non in più modi, ma almeno in quattro principalmente: infatti, τὸ τί ἦν εἶναι e l'universale e il genere sembra essere sostanza di ciascuna cosa e il quarto [modo] di questi è il sostrato». Cfr. Aver., *Tafsīr Zā'*, t. 7 c-d, p. 767, 14-16. Il δοκεῖ (in ar.: *yuzannu*, «si opina») allude all'estraneità di Aristotele a tale quadripartizione, frutto di opinione diffusa, ma non corretta. Per Aristotele (cfr. *Metaph.*, Z 13. 1038b2-3) sostanza si può dire il sostrato materiale (τὸ ὑποκείμενον, cfr. Z 3), l'essenza o forma (τὸ τί ἦν εἶναι, cfr. Z 4-6; 10-12) e il composto di materia e forma (τὸ ἐκ τούτων, cfr. *ibid.*, *passim*), mentre non può essere detto sostanza l'universale (τὸ καθόλου, cfr. Z 13-16).

<sup>7</sup> Aver., *Tafsīr Zā'*, t. 6 a-d, p. 766, 1-5, che corrisponde ad Arist., *Metaph.*, Z 2. 1028b27-31 e che manca della traduzione di alcune parole nelle rr. 31-32, dove si legge ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστιν. In Z 2. 1028b27-32, infatti, si legge: «Pertanto occorre esaminare intorno a queste [= le affermazioni dei predecessori riguardo al numero e alla natura delle sostanze esistenti] che cosa sia detto esattamente o non esattamente in tutte queste affermazioni e quali siano sostanze e se ce ne siano alcune oltre a (παρά) quelle sensibili o non ce ne siano e in quale modo esse siano e se ci sia qualche sostanza separata [o separabile] e perché e come, oppure [se non ce ne sia] nessuna oltre le sensibili, dopo avere detto in compendio la sostanza primariamente che cosa sia». La traduzione latina dal testo greco di Bessarione suona: «De his igitur quid bene, quidve non bene dicant, et quae substantiae sint: et utrum aliquae praeter sensibiles sint, necne: et hae quomodo sint: et utrum est aliqua separata substantia, et cur, et quomodo, an nulla praeter sensibiles, perscrutandum est, descripta primo substantia, quidnam sit» (Aristotelis *Opera cum Averrois Commentariis* Vol. VIII: Aristotelis *Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome...*, Venetiis apud Iunctas 1562 [d'ora in avanti Arist., *Metaph.* ed. Iunct.], VII, f. 157 B 4-12). Invece la traduzione latina dalla versione araba suona: «Perscrutemur igitur de istis, et qui sermones fuerunt dicti bene, et qui e contrario, et quae substantia est: et utrum sint hic aliquae substantiae aliae a sensibilibus aut non: et istae quomodo

Benché la traduzione araba di Aristotele manchi delle rr. 31-32, nulla impedisce ad Averroè di cogliere correttamente la posizione della doppia domanda che riguarda la sostanza nella prospettiva della determinazione del concetto di essenza:

1. la domanda sulla *māhiyyah* delle sostanze<sup>8</sup>;
2. la domanda sul *wujūd* della sostanza separata<sup>9</sup>.

Due sono, infatti, le questioni per la scienza della sostanza:

a. quali siano le sostanze che sono<sup>10</sup>, che Averroè intende, non come di solito intendono i commentatori in possesso delle righe mancanti in arabo nel senso della qualità delle sostanze, cioè riducendo la questione al problema dell'esistenza delle sostanze sovrassensibili (problema teologico)<sup>11</sup>, ma piuttosto nel senso della *māhiyyah*, cioè del «che cos'è» a partire dall'analisi (*al-fahṣ*) delle sostanze per evidenza, cioè gli individui sussistenti per sé<sup>12</sup>;

b. se ci sia una qualche sostanza separata oltre le sensibili<sup>13</sup>, che Averroè intende nel senso della qualità delle sostanze, ponendo la domanda sull'esistenza della sostanza separata oltre le sostanze sensibili<sup>14</sup>.

L'ordine dato da Averroè secondo la sua interpretazione in chiave di *māhiyyah* della prima domanda di Aristotele rispetta l'ordine dato dallo stesso Aristotele alla ricerca: *πῶτον τί ἐστίν*<sup>15</sup>.

sint: et utrum aliqua substantia sit separabilis et quare et quomodo, aut nulla est praeter sensibilia» (*ibid.*, C 1-9).

<sup>8</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā*, c. 6 b, pp. 766, 16-767, 2: «Poi dice 'e quali siano le sostanze che sono' e intende dire che dobbiamo esaminare la quiddità (*māhiyyah*) delle sostanze che notoriamente [= per evidenza] sono sostanze, cioè gli individui esistenti [= sussistenti] per sé (*al-aṣḥās al-qā'imah bi-dātihā*)».

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, c. 6 d, p. 767, 8-11: «Poi dice: 'E se ci sia una certa sostanza separata e perché e come oppure non ce ne sia nessuna oltre quelle sensibili' e intende dire che insomma occorre esaminare se ci sia una certa sostanza separata dalle sensibili e se sia e perché sia e come sia la sua esistenza (*wujūd*) oppure non ci sia proprio una sostanza oltre le sostanze sensibili».

<sup>10</sup> *Ibid.*, t. 6 b, p. 766, 3: *mā al-jawāhir allatī hiya*.

<sup>11</sup> Come, per esempio, Tommaso d'Aquino: «Ostendit quid circa praedicta dicendum sit; dicens, quod dicendum est quid de praedictis dicitur bene aut non bene, et quae sunt substantiae, et utrum praedicta mathematica et species sint aliquid praeter res sensibiles, aut non. Et illae substantiae si sint praeter sensibiles, quem modum essendi habeant. Et si ista non sunt praeter sensibiles substantias, utrum sit aliqua alia substantia separabilis, et quare et quomodo; aut nulla est substantia praeter sensibiles» (S. Thomae Aquinatis, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editio... cura et studio R.M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti 1964, L. VII l. I *comm.* 1268, p. 318).

<sup>12</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā*, c. 6 b, pp. 766, 16-767, 2: *wa yanbagī an nafḥaṣa 'an māhiyyat al-jawāhir allatī ma'lūm min amrihā annahā jawāhir wa hiya 'l-aṣḥās al-qā'imah bi-dātihā*. Per la traduzione italiana, vedi sopra, nota 8.

<sup>13</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, t. 6 d, p. 766, 4-5: *hal jawhar mā mufāraq* [= che si separa]... *ḥalā 'l-maḥsūṣah*.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, c. 6 d, p. 767, 8-11. Per questo testo, vedi sopra, nota 9.

<sup>15</sup> Arist., *Metaph.*, Z 2. 1028b32.

Ma il rispetto del dettato aristotelico è mantenuto anche riguardo al cominciamento della ricerca così ordinata:

[Aristotele] intende dire che dobbiamo esaminare la quiddità delle sostanze che per evidenza sono sostanze, cioè gli individui sussistenti per sé (*al-aṣḥās al-qā'imah bi-dātihā*)<sup>16</sup>.

Infatti, dalla distinzione dei modi della sostanza la ricerca è determinata sull'essenza della cosa, in quanto il suo metodo è il trascendimento *ad notius* (τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον)<sup>17</sup> ovvero il trasferimento *ex principiis* (*intiḳāl min al-awā'il*)<sup>18</sup>.

Risultano qui posti come *principia al-aṣḥās al-qā'imah bi-dātihā* («gli individui sussistenti per sé») e come *allatī hiya abyān (quae sunt manifestiora)*<sup>20</sup> le possibili sostanze separate (*al-jawāhir al-mufāraqah*)<sup>21</sup>.

Dall'essere sussistente per sé all'essere separato trova dunque esplicazione propriamente l'atto del conoscere determinato come *intiḳāl* («trasferimento»): si tratta di quell'atto che ha inizio da una *ma'rifah* («conoscenza») definibile come imperfetta (*radī'ah*, «cattiva») in quanto parziale (*juz'iyyah*) per trovare il suo compimento in quella *ma'rifah* definibile per privazione come universale (*kulliyyah*).

Se dalla molteplicità dei modi in cui si dice la sostanza emerge come primo il modo dell'essenza della cosa (τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω, *anniyyat al-ṣay'*), la ricerca trova il suo inizio nella sostanza individuale di cui si dà il «che cos'è» mediante la definizione e si avvia così quel percorso che dall'individualità della sostanza conduce all'universalità dell'essenza (il concetto di essenza). È un atto di trasferimento (*intiḳāl*) che conduce il conoscere dal meno conoscibile per natura verso il massimamente conoscibile che è l'ente perfetto (*al-huwiyyah al-tāmmah*): la *ma'rifah juz'iyyah* tende intrinsecamente alla *ma'rifah kulliyyah*, ma questa tensione trova attuazione proprio nell'*intiḳāl*, dalla conoscenza delle sostanze sensibili (*min al-jawāhir al-maḥsūṣah*) verso la sostanza assoluta (*ilā 'l-jawhar al-muṭlaq*) che è termine della conoscenza nella misura in cui raggiunge il modo universale per il quale riesce a comprendere la sostanza come insieme<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, c. 6 b, pp. 766, 16-767, 2.

<sup>17</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 3. 1029b3; Arist., *Metaph.* ed. Iunct., VII, f. 160 D 9-10: «prodest etenim transcendere ad notius» (tr. lat. di Bessarione dal greco).

<sup>18</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā*, t. 10 b, p. 781, 6-7 e inoltre *ibid.*, g, p. 782, 4; Arist., *Metaph.* ed. Iunct., VII, f. 160 F 4-5: «ex principiis... transfertur ad illa, quae sunt manifestiora». E, inoltre, cfr. *ibid.*, G 12-H 5.

<sup>19</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, c. 6 b, p. 767, 1-2 = Arist., *Metaph.* ed. Iunct., VII, f. 157 D 9: «individua existentia per se».

<sup>20</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, t. 10 8 (b), p. 781, 7 = Arist., *Metaph.* ed. Iunct., VII, f. 160 F 5-6.

<sup>21</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā*, t. 6 d, p. 766, 4.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, c. 10 a-g, pp. 782, 5-784, 12, che è il commento ad Arist., *Metaph.*, Z 3. 1029b1-2, 3-12: «(a) Dice [Aristotele]: 'E poiché abbiamo già distinto all'inizio in quanti modi

determiniamo la sostanza e si opina che uno di essi sia quello che significa l'essenza della cosa (*anniyyat al-ṣay*) consideriamolo dapprima, prima di altro'. E intende dire: 'E poiché già abbiamo distinto prima di ciò in quanti modi si dice la sostanza e abbiamo detto che uno di essi è quello con cui si risponde al 'che cos'è' questo individuo suaccennato (*al-mušār ilayhi*, «a cui ci si riferisce») la cui esistenza è data, consideriamo allora questa sostanza che la definizione (*ḥadd*) del 'che cos'è' significa. (b) Quindi adduce il motivo per cui per prima tra di essi incominci con l'esame di questa sostanza che è principio di queste sostanze sensibili e dice: 'Consideriamo prima essa [= questa sostanza] delle altre: infatti quanto ai principi delle operazioni ci si trasferisce (*yuntaqalu*) da essi a quelle che sono più evidenti'. Infatti la situazione nella conoscenza speculativa di queste cose è simile alla situazione nelle conoscenze pratiche; e cioè come dalle cose artificiali che sono eseguite prima ci si trasferisce alle cose artificiali che sono più evidenti per l'arte, dato che quelle sono più evidenti per noi, così è la situazione nella conoscenza speculativa'. (c) E questo è quello che vuol significare quando dice: 'e similmente è l'apprendimento in tutto ciò che ha minor conoscibilità per natura verso ciò che ha maggior conoscibilità' e intende dire: 'E simile è il processo di apprendimento (*maslak al-ta'lim*) in tutte le scienze, eccezion fatta (*mā 'adā*) per le matematiche, ossia in esse si procede da ciò che ha maggior conoscibilità per noi e minor conoscibilità per natura verso ciò che ha maggior conoscibilità per natura. E questo è quello che [Aristotele] dice in apertura del libro primo *Sull'ascolto* [περί φυσικῆς ἀκροάσεως = *de physico auditu*]. (d) Poi dice: 'E così anche nell'azione, poiché le operazioni sono per fare, a partire da ciò che è un certo bene e un bene per le singole cose, ciò che è bene universale ed è bene per ciascuna'. E intende dire: 'E così nelle operazioni umane, cioè nelle arti pratiche come l'arte del regime civile e l'arte della medicina: infatti scoprono il bene universale che è per l'umanità a partire dalle cose che sono bene per ciascuno degli uomini, dato che queste [= le cose buone] sono più note per noi'. (e) Poi dice: 'E similmente [ci si trasferisce] da quelle cose che sono conoscibili per le singole cose a quelle universali che sono conoscibili per natura'. E intende dire che similmente ci si trasferisce (*yuntaqalu*) dalla conoscenza delle singole cose ossia delle particolari in quanto più conoscibili per noi verso le universali che sono più conoscibili per natura. E dice: 'e saranno conoscibili a ciascuno'. E intende dire che in ultimo saranno le universali conoscibili per ciascuno, perché è così come a causa dell'essere delle particolari conosciute per ciascuno. (f) Poi dice: 'E quelle cose che sono conoscibili a ciascuno, cioè anteriori, per lo più sono poco conoscibili e scarsamente'. E intende dire: 'E le cose che sono conoscibili a ciascuno, cioè anteriori nella nostra conoscenza per lo più sono poco conoscibili e scarsamente in confronto a (*bi 'l-iḍāfah*) quelle che sono conoscibili per natura, cioè quelle a cui giungiamo in fine a partire da queste'. E dice: 'oppure non c'è in esse nessuna conoscenza dell'ente (*huwiyyah*)'. E intende dire che nelle conoscenze prime per noi o non c'è nessuna conoscenza dell'ente o, se c'è, è qualcosa di piccolo: tuttavia a partire da esse si trova la via per la conoscenza dell'ente perfetto (*al-huwiyyah al-tāmmah*). (g) E dice: 'Tuttavia è necessario che abbiamo come scopo di conoscere a partire da queste cose di cui c'è cattiva conoscenza (*radī'at al-ma'rifah*, lett.: «che sono cattive per la conoscenza»), poiché per esse c'è una conoscenza parziale (*ma'rifah juz'iyah*) quelle che sono conosciute in modo universale trasferendola (*bi-intiqāliḥā*) [= la conoscenza parziale], come detto, da queste medesime'. E intende dire che tuttavia, dato che non è possibile per noi diversamente, abbiamo allora come scopo di conoscere a partire da quelle cose di cui c'è cattiva conoscenza, perché per esse c'è conoscenza parziale, verso quelle che sono conosciute per conoscenza universale (*bi-ma'rifah kulliyah*) e questo trasferendola (*bi-intiqāliḥā*) dalla conoscenza delle nature di queste sostanze sensibili (*min ma'rifat ṭabā'i' ḥāḍiḥi 'l-jawāhir al-maḥsūsah*) verso la sostanza assoluta (*ilā 'l-jawhar al-muṭlaq*, la sostanza libera-simplex), che è conosciuta in modo universale, ossia che comprende l'insieme delle sostanze (*al-muḥīṭ bi-jamī' al-jawāhir*). Il t. 10 di *Zā*, che corrisponde a *Metaph.*, Z 3. 1029b1-2 (indicheremo questo primo testo greco con Q) e *Metaph.*, Z 4. 1029b3-12 (indicheremo questo testo greco con R), presenta senza soluzione di continuità Q ed R, così come anche si legge in Arist., *Metaph.* ed. Iunct.,

Quindi a cominciamento del conoscere è posta la sostanza sensibile, corrispondente all'oggetto della conoscenza parziale (parzializzazione), cosicché il procedimento accade per astrazione ovvero per formalizzazione dalle sostanze sensibili al «che cos'è» della sostanza come essenza, corrispondente all'oggetto della conoscenza universale (universalizzazione).

L'imperfezione delle cose che fanno da cominciamento alla conoscenza causa una parzialità dell'atto conoscitivo (*ma'rifah juz'iyah*)<sup>23</sup> riscattabile soltanto mediante quell'atto di *intiqāl* che trasferisce l'atto conoscitivo dalle cose imperfette a quelle perfette (*al-huwiyyah al-tāmmah*)<sup>24</sup> guadagnando una universalità (*kulliyah*)<sup>25</sup> della conoscenza mediante il trasferimento del riferimento dalle nature delle sostanze sensibili alla sostanza assoluta (*min ṭabā'i' al-jawāhir al-maḥsūsah ilā 'l-jawhar al-muṭlaq*)<sup>26</sup>.

L'atto di semplificazione o assolutizzazione che è in fondo atto di liberazione dalla sensibilità (*iṭlāq min al-ḥiss*)<sup>27</sup>, consente così un modo universale della conoscenza (*naw' kullī*)<sup>28</sup>, che apre alla conoscenza della sostanza assoluta come *al-muḥīṭ bi-jamī' al-jawāhir* (comprendente l'insieme delle sostanze, ovvero di tutte le sostanze ovvero della sostanza come insieme)<sup>29</sup>.

La struttura stessa di Z espone tale percorso dell'atto conoscitivo attraverso il dato sensibile e a partire dalla sensibilità come liberazione dalla sensibilità stessa ovvero assolutizzazione o semplificazione:

anche secondo la traduzione di Bessarione e anche in Thom., *In Metaph.*, L. VII, l. II *textus Aristotelis* 576-577, p. 320 (tr. lat. di Guglielmo di Moerbeke), e questo diventa tradizionale fino a Spengel e Bonitz che invece, seguiti poi dall'edizione Jaeger, spostano R alla fine di Z 3 dopo 1029a34 e fanno seguire in Z 4 le rr. 1029b1-2 dalle rr. 13 sgg. Cfr. Arist., *Metaph.* (ed. W. Jaeger, cit.), p. 132 nell'apparato critico *ad loc.*; Aristotele, *La metafisica*, ed. G. Reale, cit., vol. I, pp. 571-2, nota 13 e G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero 1961, pp. 185 sgg. Se in Averroè questa collocazione tradizionale cambi qualcosa resta una questione interessante da un punto di vista filologico-testuale, ma qui non appare particolarmente rilevante da un punto di vista concettuale e certamente in una prospettiva di carattere astratto-formale quale è quella legata al tema del concetto di essenza.

<sup>23</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, c. 10 g, p. 784, 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, c. 10 f, p. 784, 5-6.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, c. 10 g, p. 784, 11: *bi-ma'rifah kulliyah*.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 11-12.

<sup>27</sup> Nome deverbale d'azione (*maṣdar*) del verbo di IV forma *aṭlaqa*, da cui deriva pure il nome del paziente (*maṣ'ūl*) *muṭlaq*.

<sup>28</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, c. 10 g, p. 784, 12.

<sup>29</sup> *Ibid.*: *muḥīṭ* è il nome dell'agente (*fā'il*) del verbo di IV forma *aḥāṭa bi-*, che significa «circondare, racchiudere, conoscere a fondo, possedere, capire, comprendere» e da questo verbo deriva il nome *iḥāṭah*, «comprensione».

ἐν ἀρχῇ

1. priorità della categoria della sostanza
2. numero e natura delle sostanze

λογικῶς

- |  |                         |
|--|-------------------------|
| 3. la sostanza come sostrato materiale | ← materia               |
| 4. la sostanza come essenza: per sé    | ← essenza               |
| per definizione                        |                         |
| 5. definizione dei composti            | ← che cos'è la sostanza |
| 6. rapporti tra essenza e cosa singola |                         |

φυσικῶς

- |                             |                       |
|-----------------------------|-----------------------|
| 7.8.9. analisi del divenire | ← sostanza e divenire |
|-----------------------------|-----------------------|

ὁρισμός

- |   |                       |
|---|-----------------------|
| 10. nozione di parte e tutto                      | ← definizione e forma |
| 11. parti della forma                             |                       |
| 12. unità del <i>definiendum</i>                  |                       |
| 13. 14. 15. 16. non-sostanzialità dell'universale | ← universale          |
| 17. sostanza come forma                           | ← forma               |

A conclusione dell'esame delle ragioni per cui la materia avrebbe maggior titolo ad essere considerata sostanza a causa del suo essere sostrato, vengono determinate da parte di Aristotele, per concludere nell'insostenibilità dell'opinione precedente, le altre due caratteristiche del concetto di sostanza accanto all'impredicabilità a cui va ricondotto il concetto di sostrato: la separabilità e la determinatezza.

Per Aristotele infatti il punto di vista costituito dalla caratterizzazione della impredicabilità secondo la quale sostanza è sostrato in quanto è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, ma che non si predica di nessun'altra<sup>30</sup>, rimane ἀδύνατον («non evidente»)<sup>31</sup>; per cui è necessario aggiungervi gli altri due punti di vista, la separabilità e la determinatezza, perché ci sia un discorso «sufficiente» (ικανόν)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 3. 1028b36-37.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, Z 3. 1029a10 = Aver., *Tafsir Zā'*, t. 8 b, p. 771, 3: *hādā bi-'aynihi laysa bi-bayyin* («questo stesso non è evidente»).

<sup>32</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 3. 1029a9 = Aver., *Tafsir Zā'*, t. 8 ac, p. 771, 2-3: *wa dālika an-nahu laysa fihī kifāyah* («e infatti non c'è in essa [= la distinzione, *tafsīl*] sufficienza»). Cfr. *ibid.*, t. 8 n, p. 772, 6-9, che è la traduzione di Arist., *Metaph.*, Z 3. 1029a26-30: «Dunque secondo queste opinioni accade che la sostanza sia la materia (*al-hayūlā*); ma questo non è possibile: infatti è opinione che i concetti separabili (*al-mufāraqah*, che si riferisce ad *al-ma'āni* sottinteso, come intende Averroè nel suo relativo commento, cioè c. 8 n, p. 777, 8) e quello che significa

Dato che alla materia, che possiede la prima caratteristica del concetto di sostanza, cioè quella di essere sostrato, per essere considerata sostanza assolutamente o semplicemente, mancano le altre due caratteristiche, cioè l'essere separabile e l'essere un qualcosa di determinato<sup>33</sup>, l'attenzione di Aristotele si sposta sul concetto di forma<sup>34</sup> che, quale secondo elemento costitutivo del composto, per la sua anteriorità, preclude al composto di essere considerato sostanza in senso primario ed assoluto.

La determinazione del concetto di sostanza che si fonda sulla corrispondenza alle tre caratteristiche dell'impredicabilità [= essere sostrato], della separabilità e della determinatezza conduce il discorso alla determinazione del concetto di essenza, perché né il concetto di materia né, tanto meno, il concetto di composto sono adeguatamente corrispondenti [= per equivalenza] al concetto di sostanza così tri-determinato.

Chiedere *che cos'è* la sostanza apre un'evidenza dell'aporia della determinazione che esclude dalla risposta ogni altra determinatezza che non sia *equivalente* all'essere della sostanza, e perciò pone la crisi del concetto stesso quale mezzo di determinazione, e cioè il *determinabile*<sup>35</sup>.

Così chiedere *che cos'è* la sostanza equivale alla crisi del *determinabile*, quale possibile assoluto con l'esclusione dell'indeterminatamente indeterminato (la materia) e del determinatamente determinato (il composto o individuo): crisi vuol dire, infatti, pensare il determinabile, cioè ricondurre il determinabile al pensare ovvero al pensare puro<sup>36</sup>.

l'essenza (*anniyah*: è il complemento) secondo il discorso [definitorio] (*qawl*) di questa cosa siano per la sostanza di più di questa [= la materia come sostrato]. E perciò è opinione che la forma (*al-ṣūrah*) e ciò che è da entrambe (*allaḍi min kilayhimā*) siano sostanza più della materia». Per il commento di Averroè, cfr. *ibid.*, c. 8 n-o, p. 777, 7-17.

<sup>33</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 3. 1029a26-30.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, 30-34: «Si deve trascurare per ora la sostanza composta da entrambe, dico cioè dalla materia e dalla forma: infatti è posteriore ed è evidente; è manifesta anche in certo qual modo la materia. Si deve indagare però sulla terza [sostanza]: essa, infatti, è molto aporetica». Questo brano corrisponde ad Aver., *Tafsir Zā'*, t. 9 a-d, p. 778, 1-5: «Tralasciamo per ora questo richiamo alla sostanza che è da entrambe, cioè dalla materia e dalla forma (*miṭāl*), poiché è una sostanza ultima ed è anche evidente (*bayyin*) e anche la materia [lo] è in certo modo e indaghiamo sulla terza [sostanza] in cui c'è grande smarrimento (*taḥayyur*)». Per terza sostanza come forma, cfr. Aver., *Tafsir Zā'*, c. 9 c, p. 779, 8 (*al-ṣūrah*) e Thom., *In Metaph.*, L. VII, l. II *comm.* 1294-1296, pp. 323-4, con riferimento al testo 574.

<sup>35</sup> Il determinabile è posto perciò alla confluenza di una doppia esclusione e di una doppia inclusione: né determinato determinatamente né indeterminatamente indeterminato, ma sia indeterminatamente determinato sia indeterminato determinatamente.

<sup>36</sup> Che la materia sia l'indeterminatamente indeterminato e l'individuo il determinatamente determinato non è un dato, ma il punto di tensione del discorso e della conoscenza, che insieme costituiscono la capacità determinante del soggetto conoscente.

In Z 4 ha inizio la θεωρία περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι<sup>37</sup> e il modo dell'inizio viene detto λογικῶς<sup>38</sup>, manifestando della teoria il perimetro come essere (εἶναι: τὸ τί ἦν εἶναι, infatti, è ciò che è per sé) e il modo come logico, cioè relativo al *logos* (λογικῶς: dire logicamente, *qawl<sup>an</sup> mantiqiyy<sup>an</sup>*)<sup>39</sup>.

Leggere un *tafsir* a Z 4 occupa l'orizzonte della ricerca sull'essere fino ad imporsi come necessario per ogni lettore di Z 4, perché *esclude* la facilità di via in quanto possibile occultamento di aporia e perciò pregiudizio invincibile per ogni lettura ed *include* la difficoltà di via in quanto evidenza di aporia, e perciò crisi di ogni lettura possibile: una sorta di grande smarrimento o disorientamento (*kaṭīr taḥayyur*)<sup>40</sup>.

Il *tafsir* risulta essere la necessità imposta dall'aporia in quanto concetto, dal determinabile cioè quale possibile assoluto: il possibile assolutamente pensato riconduce il conoscere dall'immediatezza del dato sensibile all'immediatezza del dare e perciò ad una sua possibile potenza che è l'atto del pensare in quanto pensare.

Λογικῶς, dunque, è il modo possibile del conoscere, al di qua e identicamente al di là del φυσικῶς, cioè del περὶ φύσεως<sup>41</sup>: è la necessità del *tafsir* quale determinazione razionale, cioè formale e formalizzata [= secondo la sola forma] dell'ente, poiché il *tafsir* riesce ad aprire all'aporia dell'essere, cioè all'aporia che è la determinazione dell'essere tra ὄνομα e λόγος, tra molteplicità e unità, per esclusione di equivocità e di univocità.

Se il *tafsir* è quello di Averroè, la lettura di Z 4 viene esposta alla dialessi stessa dell'atto conoscitivo, alla sua potenza di privazione ('*adam*) che è esattamente atto di indeterminazione verso il principio: λογικῶς è il modo del λόγος che sta alla radice della dialessi stessa dell'atto conoscitivo. È come se mediante il *tafsir* ruṣḍiano la lettura di Z 4 venisse restituita alla sua difficoltà radicale, che è l'aporia dell'essere ovvero l'aporia del πολλαχῶς λεγόμενον in quanto tale.

<sup>37</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 4. 1029b1-2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>39</sup> Cfr. Aver., *Tafsir Zā'*, t. 11 a, p. 784, 14.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, c. 9 c, p. 778, 4.

<sup>41</sup> Cfr. Aristotele, *La metafisica*, ed. G. Reale, cit., vol. I, p. 573, nota 3: «Dopo una nutrita rassegna di passi, A. Schwegler (*Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen*, 4 voll., Tübingen 1847-48 [Frankfurt 1960], vol. IV, pp. 50 sgg.) spiega come segue. Λογικόν è ciò che è ἐκ λόγων, tutto ciò che si deduce da puri concetti *ex abstracto*, in opposizione all'indagine empirica dei fenomeni e alle considerazioni atinte direttamente dalla realtà: procedimento, questo, che viene chiamato φυσικῶς σκοπεῖν. In quanto il λογικῶς σκοπεῖν si basa su considerazioni generali e non corrisponde al concreto in maniera precisa ed esaustiva, spesso, in Aristotele, ha significato peggiorativo e, comunque, implicante una limitata validità. Quando le considerazioni generali da cui muove il λογικῶς σκοπεῖν possono essere le comuni convinzioni del buon senso, allora λογικῶς vale διαλεκτικῶς. Quando, invece, Aristotele vuol sottolineare il distacco totale dalla realtà proprio del λογικῶς σκοπεῖν, allora λογικῶς vale κενῶς, cioè ragionare a vuoto». Cfr. oltre, nota 58.

Il modo del *logos* è tradotto in arabo come modo *mantiqī*, cioè della parola in quanto atto di articolare suoni, cosicché il *tafsir* ruṣḍiano riesce a mettere in luce come il modo dell'inizio manifesti il luogo immediato della θεωρία-nazar riguardante l'essenza, cioè il linguaggio ovvero l'espressione, secondo il suo stesso articolarsi rispetto all'essere, e dunque rispetto a sé stesso.

Nel *tafsir* di Z 1, che può considerarsi una sorta di quadro sinottico, la scienza come sapienza, dato che la sua *intentio* è costituita innanzi tutto dall'esame dei modi dell'ente, risulta secondo Averroè divisa in tre parti principali:

- I. la divisione dell'ente in sostanza e accidente;
- II. la divisione dell'ente in potenza e atto;
- III. la divisione dell'ente in uno e molti<sup>42</sup>.

Il libro Z viene ad essere dunque il primo in cui si inizia l'esame della sostanza<sup>43</sup> secondo il suo concetto, ovvero del concetto di sostanza: se τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς<sup>44</sup>, la sostanza è posta quale πρῶτον ὄν:

τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν  
Pur essendo detto l'ente in tanti modi, è evidente che di questi il primo ente  
*fa-id tuqālu al-huwiyyah 'alā hādīhi 'l-anwā' fa-bayyin anna 'l-huwiyyah*  
E poiché l'ente si dice in questi modi, è chiaro che l'ente

τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.  
è il che cos'è<sup>45</sup>, il quale significa la sostanza.

*al-ūlā min hādīhi hiya 'llatī tadullu bi-mādā huwa<sup>46</sup> wa hādā*  
primo tra questi è quello che significa che cos'è, e questo  
*huwa 'l-dalīl 'alā 'l-jawhar*  
è il segno della sostanza<sup>47</sup>.

Il rapporto dato tra primarietà dell'ente e significazione pone il segno della sostanza quale πρὸς ἕν per tutti i modi possibili dell'ente come πολλαχῶς λεγόμενον e il *tafsir* ruṣḍiano propone una lettura radicale, poiché parte dalla traduzione araba in cui dalla primarietà dell'ente come che cos'è, segno della sostan-

<sup>42</sup> Cfr. Aver., *Tafsir Zā'*, [Proemio] a, p. 744, 4-8.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 744, 8-9.

<sup>44</sup> Arist., *Metaph.*, Z 1. 1028a10; cfr. *ibid.*, Δ 7. 1017a7-b9.

<sup>45</sup> Non sarebbe corretto tradurre τὸ τί ἐστίν con «essenza», perché si rischierebbe di non lasciar trasparire la forza espressiva dell'astratta determinazione del «che cos'è», certamente meno tradita dal termine *quidditas*.

<sup>46</sup> Dalla regge *bi-*, se segue una cosa.

<sup>47</sup> Arist., *Metaph.*, Z 1. 1028a13-15 = Aver., *Tafsir Zā'*, t. 2 b-c, p. 746, 17-18. Cfr. la traduzione latina dall'arabo in Arist., *Metaph.* ed. Iunct., VII, f. 153 E 1-5: «Et, cum ens dicitur multis modis, manifestum est, quod primum ens istorum est, quod significat quid, et hoc est illud, quod significat substantiam».

za (πρῶτον ὃν τὸ τί ἐστὶν ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν)<sup>48</sup>, si passa alla primarietà dell'ente significante il che cos'è, cioè il segno della sostanza (*al-huwiyyah al-ūlā* ... *hiya 'llatī tadullu bi-māḍā huwa wa hādā huwa 'l-dalīl 'alā 'l-jawhar*)<sup>49</sup>.

L'ente in quanto primo è il «che cos'è» (πρῶτον ὃν τὸ τί ἐστὶν), ovvero significa il «che cos'è» (*al-huwiyyah al-ūlā*... *hiya 'llatī tadullu bi-māḍā huwa*): tra l'identità espressa nel testo greco e la significatività espressa nel testo arabo il rapporto tra ente e «che cos'è» – sempre secondo il suo essere primo – esprime la dialessi dell'atto conoscitivo, cioè la capacità che l'atto conoscitivo ha di porre in rapporto l'ente e il «che cos'è».

L'identità greca tenta di esprimere l'unità dell'ente, mentre la significatività araba tenta di esprimere la molteplicità dell'ente: nel modo greco, infatti, se l'ente è il «che cos'è», l'atto conoscitivo vive il successo del tentativo di esprimere l'ente secondo se stesso; mentre, invece, nel modo arabo, se l'ente significa il «che cos'è», l'atto conoscitivo vive la propria inevitabile mancanza di fronte al tentativo di esprimere l'ente secondo se stesso.

Ma modo greco e modo arabo sono solo i possibili modi differenti per tentare di cogliere la difficoltà del concetto, determinato e indeterminato identicamente, secondo se stesso, perché tra ente e «che cos'è» ad essere espresso per identità o per significazione è solamente o semplicemente il concetto, certamente determinato come concetto di sostanza, ma in questa determinazione tentato come *concetto per sé*, perché altro non è la primarietà della sostanza ricondotta alla sua fondamentalità che primarietà dell'essenza, cioè il concetto di essenza come assunzione del «che cos'è», ma ricondotto al principio per privazione o indeterminazione (τὸ τί ἦν εἶναι)<sup>50</sup>.

La *dalālah* [= *assignatio*, atto del dare significato] costituisce l'ente quale *dalīl*, segno di fronte al fatto che l'ente risulta essere σημείον della sostanza, perché è il «che cos'è»: solo in quanto è *dalīl* del «che cos'è», l'ente risulta essere *dalīl* della sostanza.

Se l'essere è considerato come rapporto tra ente e «che cos'è», per il *tafsīr* tale rapporto è espresso radicalmente, cioè λογικῶς e quindi secondo il modo secondo cui esso è, non un modo ontico, ma logico, perché ontologico non significa altro che radicamento del rapporto ontico nel rapporto logico.

Ed è il λογικῶς, in arabo *qawl<sup>an</sup> mantiqiyy<sup>an</sup>*, il punto di vista da cui è possibile cogliere la primarietà dell'ente: è l'unico punto di vista, e perciò reso assoluto, da cui l'ente è condotto alla difficoltà del principio, cioè al *concetto di essenza*.

Concetto da questo punto di vista è solamente aporia e, perché aporia del principio, aporia al principio e nel principio, *aporia come concetto*.

<sup>48</sup> Arist., *Metaph.*, Z 1. 1028a14-15.

<sup>49</sup> Aver., *Tafsīr Zā*, t. 2 a-b, p. 746, 17-18.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, c. 2 a-b, pp. 747, 6-18.

La partizione di Z 4 verte sul «che cos'è» l'essenza:

1. ciò che è per sé e definizione;
2. definizione non delle altre categorie, ma solo della sostanza;
3. definizione e che cos'è come πολλαχῶς λεγόμενα;
4. il fondamento dell'essenza delle altre categorie;
5. l'essenza del concetto.

Il percorso di *al-qawl al-mantiqī* è il seguente: ente-categorie-sostanza-essenza, perché a partire dai molti modi in cui si dice l'ente:

1. il modo primo dell'ente è quello delle categorie;
2. il modo primo delle categorie è quello della sostanza;
3. il modo primo della sostanza è l'essenza.

Questo è il percorso logico ovvero il percorso che il concetto fa dall'ente all'essenza in parallelo al percorso dell'atto conoscitivo che dall'ente determinato giunge o tende a giungere all'ente indeterminato o essenza: il percorso è logico perché solo dal punto di vista in qualche modo esterno o logico è possibile passare dall'ente all'essenza, cioè dall'assoluta determinatezza all'indeterminazione possibile di fronte a cui l'atto conoscitivo dalla φύσις giunge al λόγος:

E dapprima diciamo alcune cose su di questo [= τὸ τί ἦν εἶναι] logicamente, che τὸ τί ἦν εἶναι di ciascuna cosa è (ἐστὶ) ciò che è detto per sé<sup>51</sup>.

Il correlativo testo arabo mette in evidenza lo spostamento (*intiqāl*)<sup>52</sup> nel discorso logico su τὸ τί ἦν εἶναι, reso come *anniyyah*<sup>53</sup>, dall'ἦν allo *yadullu*:

E prima abbiamo già detto su di questo<sup>54</sup> in alcuni nostri discorsi con discorso logico che esso è quello che significa (*yadullu*) una cosa in quanto è l'essenza della cosa, cioè ciò che è detto per sé (*bi-dātihi*)<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Arist., *Metaph.*, Z 4. 1029b13-14. Sarebbe errato tradurre ὁ λέγεται καθ'αὐτό come «ciò che quella cosa è per se stessa», perché si trasferirebbe τὸ τί ἦν εἶναι dal piano del dire al piano dell'essere.

<sup>52</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā*, t. 10 g, p. 782, 4. Per questo testo, vedi sopra, nota 22.

<sup>53</sup> *Anniyyah* è un termine che tenta di esporre quello che l'essenza dice, mediante l'astrazione dalla congiunzione *anna*, che serve ad introdurre l'oggettiva dipendente dal *verbum dicendi*: dunque, il «che» ovvero τὸ ὅτι greco. Cfr. A.-M. Goichon, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer 1939, s.v. «Inn», pp. 1-2, e la voce «anniyya» (S. Van den Bergh) in *El*, vol. I, pp. 528-9.

<sup>54</sup> Cioè il modo che significa l'essenza della cosa, *al-naw' al-dālīl 'alā anniyyat al-šay'* (cfr. Aver., *Tafsīr Zā*, t. 10 a, p. 781, 5-6).

<sup>55</sup> *Ibid.*, t. 11 a, p. 784, 14-15: *wa-qad qulnā awwal<sup>an</sup> hādā fī ba'd aqāwīlinā qawī<sup>an</sup> mantiqiyy<sup>an</sup> annahu šay' yadullu 'alayhi bi-mā anniyyat al-šay' wa huwa 'lladī yuqālu bi-dātihi*. Cfr. Arist., *In Metaph.*, ed. Iunct., VII, f. 161 B 4-8: «Et iam diximus prius hoc in quibusdam







L'essenza è il modo primario della sostanza ed è, dunque, nell'ambito del «che cos'è» della sostanza che si deve cercare la determinazione del «che cos'è» dell'essenza<sup>63</sup>.

E poiché l'essenza della cosa viene data nel discorso logico come significato della cosa, il luogo più evidente dell'essenza è costituito dal discorso come definizione.

E Averroè riesce in tal modo a condurre la *teoria dell'essenza* ad un suo inizio<sup>64</sup> che, essendo λογικῶς, cioè secondo il *modo logico*, non può trovare la sua espressione se non nell'arte della logica e in quell'enunciato fondamentale che riguarda la sostanza come risposta al «che cos'è» l'ente determinato<sup>65</sup>.

Dunque *essenza* logicamente è ciò che è sostanza ossia ciò che della sostanza prima (τόδε τι) è significato dalla sostanza seconda (καθόλου, universale): questo significato espresso dal discorso definitorio è l'essenza della cosa.

### 3. Per sé e definizione

Se il modo che significa l'essenza della cosa è segno di una cosa in quanto è l'essenza della cosa<sup>66</sup>, resta da determinare quale sia il campo di riferimento di tale segno o essenza e Aristotele indica come inizio della ricerca l'esame di «ciò che è

<sup>63</sup> La formula aristotelica include la domanda τί ἐστὶ alludendovi per astrazione rispetto all'εἶναι ἐκάστω, mentre in arabo il nome derivato per astrazione *anniyyah* si riferisce alla domanda *mā huwa* mediante la risposta *annahu huwa šay*; per cui immediatamente corrispondente alla formula aristotelica risulta il termine arabo *māhiyyah*, equivalente per struttura e per significato a quello latino *quidditas*.

<sup>64</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 4. 1029b1-2: «Poiché in principio (ἐν ἀρχῇ) distinguiamo (διελόμεθα) in quanti modi definiamo (ὀρίζομεν) la sostanza, e di questi uno (ἐν τῷ) sembra essere τὸ τί ἦν εἶναι, è necessaria una θεωρία su di esso (θεωρητέον περὶ αὐτοῦ)». Questo testo è tradotto così in Aver., *Tafsir Zā*, t. 10 a-b, p. 781, 5-6: «E poiché abbiamo già distinto all'inizio (*fī 'l-ibtidā*) in quanti modi definiamo (*naḥuddu*) la sostanza e si opina che uno di essi è quello che significa l'essenza della cosa (*al-dāll 'alā anniyyat al-šay*), teorizziamo (*li-nanzur*) su di esso prima che su di altro». È evidente dal confronto greco-arabo come il testo aristotelico sulla *teoria dell'essenza* (θεωρία περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι) venga espresso in arabo come teoria del *significante l'essenza della cosa*, cosicché viene alla luce la differenza dell'essenza, che in greco è l'astrattezza della domanda sull'εἶναι ἐκάστω; mentre in arabo è l'astrattezza della risposta alla domanda. In arabo il nome dell'astrattezza si presenta, dunque, come il significato di un modo significante ovvero come uno dei significati a cui tende la significatività della sostanza.

<sup>65</sup> Cfr. Aver., *Tafsir Zā*, c. 11 a, p. 785, 9-12: «... la maggior parte di ciò che è esaminato in questa scienza riguarda le proposizioni logiche, tra le quali una è quella che si dice nell'arte della logica (*fī šinā'at al-manṭiq*) riguardo al fatto che la sostanza della cosa è quella con cui si risponde nella risposta al «che cos'è questa cosa» (*mā ḥādā 'l-šay*), cioè l'individuo della sostanza». Cfr. Aristotelis *Categoriae et liber de interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio Paluello, Oxford 1966: *Cat.*, 5. 2a11-b6: sostanza come τόδε τι («questo qualcosa») e sostanza come καθόλου («universale»), cioè risposta al «che cos'è» di τόδε τι: *sostanza prima* è assoluta e *sostanza seconda* come l'unica *predicabile* di fronte all'impredicabile che la sostanza prima è.

<sup>66</sup> Cfr. Aver., *Tafsir Zā*, t. 10 a, p. 781, 5-6; t. 11 a, p. 784, 14-15.

detto per sé»<sup>67</sup>: Averroè intende il λέγεται aristotelico nel suo senso logico-formale, cioè di atto di costituzione dell'enunciato e legge *alladī yuqālu bi-dātihi* come *alladī yuḥmalu bi-dāt*<sup>68</sup>.

Aristotele, allora, secondo Averroè con il λέγεται

accenna alla prima classe dei predicabili essenziali (*al-šanf al-awwal min al-maḥmūlāt al-dātiyyah*)<sup>69</sup>, cioè quella in cui il predicabile è esistente (*mawjūd*) nella sostanza del soggetto (*al-mawḍū'*), cioè la definizione (*ḥadd*), poiché già è risultato chiaro che questi predicabili sono tre: genere (*jins*), differenza (*faṣl*) e definizione (*ḥadd*), che raccoglie entrambi.

Ciò che significa questa definizione è la sostanza della cosa che è la stessa unica cosa, e in generale i predicabili essenziali (*al-maḥmūlāt al-dātiyyah*) ossia sostanziali (*al-jawhariyyah*) sono quelli che sono uniti (*tattaḥidu*)<sup>70</sup> al soggetto e sono uniti tra di loro a vicenda, mentre gli accidenti (*al-a'rād*) sono al contrario di questo<sup>71</sup>.

Per Averroè il modo della sostanza che significa l'essenza della cosa finisce per essere determinato come «ciò che è detto per sé», cioè «ciò che è predicato per essenza»: in arabo «per sé» è *bi-dātihi*, per cui l'essere del «per sé» implica il suo riferimento al *dāt*, che è «ciò che una cosa possiede», nel senso di «quanto una cosa possiede di sé per se stessa»: dire *per sé* significa dunque predicare di una cosa *quanto la cosa possiede di sé*.

In questo senso i predicabili sono o secondo *possesso di sé* o secondo *possesso di altro*, cosicché l'essenza, se è per sé, è un «predicabile esistente *nella* sostanza del soggetto, cioè la *definizione*»<sup>72</sup>.

Gli accidenti invece vengono esclusi dai predicabili per sé, cioè da quelli che sono sostanziali (genere, differenza e definizione), perché non sono uniti al definito (*al-maḥdūd*) né sono uniti a vicenda<sup>73</sup>:

i discorsi che significano la cosa a cui ci si riferisce per via estrinseca alla sua essenza (*bi-amr ḥārij 'an dātihi*) con cui si risponde nella risposta al «che cos'è» né sono definizioni né parti di definizioni<sup>74</sup>.

<sup>67</sup> Arist., *Metaph.*, Z 4. 1029b14: ὁ λέγεται καθ' αὐτό.

<sup>68</sup> Aver., *Tafsir Zā*, t. 11 b, p. 784, 15; c. 11 b, p. 785, 16.

<sup>69</sup> *Dāt* è un aggettivo relativo, derivato da *dāt*, che indica ciò che è relativo a quanto appartiene all'essere di una cosa: per questo significa «essenziale».

<sup>70</sup> *Ittaḥada* è l'VIII forma di *waḥada*: mentre la I forma significa «essere solo, unico», l'VIII, indicando il senso riflesso, significa anche la reciprocità dell'azione, e cioè «essere uno, formare unità, risultare uno dall'unione di più parti» e, con la prep. *bi-*, significa «essere unito, congiunto, connesso, combinato con».

<sup>71</sup> Aver., *Tafsir Zā*, c. 11 b, pp. 785, 16-786, 5.

<sup>72</sup> *Ibid.*, c. 12 b, p. 786, 1: *al-maḥmūl mawjūd fī jawhar al-mawḍū' wa huwa 'l-ḥadd*.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, 4-5.

Per Aristotele, secondo la presentazione che della teoria dei predicabili essenziali (genere, differenza e definizione) egli dà negli *Analitici Posteriori*, le determinazioni che entrano a far parte dell'enunciato che faccia da principio di dimostrazione<sup>75</sup> sono:

1. determinazioni immanenti all'essenza<sup>76</sup>;
2. determinazioni in cui è immanente l'essenza<sup>77</sup>;
3. il soggetto che non si dice di un sostrato<sup>78</sup>;
4. determinazioni che appartengono a causa di sé<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> [a p. 89] *Ibid.*, c. 12 b, p. 786, 9-10.

<sup>75</sup> Cfr. Aristotelis *Analytica priora et posteriora*. Recensuit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Oxford 1968: *APo.*, A 4. 73a21-27.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, 73a34-37: ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστίν... ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστίν ἐνυπάρχει.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, 73a37-b3 (5): καὶ ὅσοις τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστίν δηλοῦντι.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, 73b5-10, in particolare 5-6: ὁ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός. Qui Aristotele non tenta di descrivere il *modus essendi* della sostanza rispetto al *modus essendi* degli accidenti, contrapposto al *modus praedicandi* delle due precedenti determinazioni essenziali, cosicché l'essere della sostanza risulterebbe determinato come *non essere in altro*. Ad Aristotele interessa piuttosto mettere in evidenza, accanto alle due determinazioni che toccano l'essenza, il «che cos'è», cioè la determinazione per la quale la cosa è quello che è: mentre nella sostanza la determinazione è la cosa stessa [= essere per sé «il che cos'è», poiché la sostanza è per sé quello che è], nell'accidente la determinazione non è la cosa stessa a cui l'accidente inerisce [= essere non per sé «il che cos'è», poiché l'accidente non è per sé quello che è]. Il soggetto impredicabile ovvero sostanza, se è determinazione per sé non patisce la distinzione essenziale, poiché proprio in quanto impredicabile esclude la predicazione indifferentemente perciò all'essenzialità: esso, se è determinazione essenziale, lo è in quanto condizione di predicabilità, e per questo condizione della differenza dell'essenzialità [= ciò che fa da punto di riferimento alla predicabilità di altro, e perciò essenza rispetto alle determinazioni essenziali o non], condizione dunque della possibilità della scienza stessa (cfr. M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi. I*, Padova, Antenore 1975, p. 70). Ecco perché Aristotele dice: «E inoltre [è per sé] ciò che non si dice di un qualche altro soggetto, come il camminante è camminante essendo qualcosa'altro e il bianco è bianco; mentre la sostanza, e quanto questo qualcosa significa, non essendo qualcosa'altro è proprio ciò che è» (Arist., *APo.*, A 4. 73b5-8).

<sup>79</sup> Cfr. *APo.*, A 4. 73b10-16: τὸ μὲν δι' αὐτὸ ὑπάρχον ἐκάστῳ καθ' αὐτό, τὸ δὲ μὴ δι' αὐτὸ συμβεβηκός. La distinzione tra determinazione di qualcosa a causa di sé [= per sé] e determinazione di qualcosa non a causa di sé [= non per sé, accidente, che comprende sia la causa accidentale sia la non causa o concomitante, la determinazione cioè a causa di altro, e sia in quanto è altro assolutamente sia in quanto è la cosa stessa considerata relativamente ad un altro punto di vista] corrisponde alla distinzione tra ciò che risulta essere, per quello che esso è, causa capace di giustificare il correlativo effetto (come nel caso dello sgozzamento che risulta essere causa sufficiente del correlativo effetto che è la morte), cosicché per sé è la relazione tra ciò che fa da causa e l'effetto; e ciò che non risulta essere causa per quello che esso è (come sia nel caso dello scavare una fossa che è causa accidentale del trovare un tesoro sia nel caso del passeggiare che risulta essere semplicemente concomitante con il lampeggiare, per cui il passeggiare non è causa del lampeggiare), cosicché la relazione tra ciò che fa da determinazione sia come causa accidentale

Solo, però, le determinazioni immanenti al «che cos'è» e quelle in cui è immanente il «che cos'è», per relazione essenziale o πρὸς τί ἐστίν sono predicabili per sé essenziali, mentre il soggetto impredicabile e le determinazioni che appartengono a causa di sé, pur essendo per sé, non sono necessariamente predicabili essenziali.

sia come non causa o concomitante e qualcosa sia in quanto effetto accidentale sia come non effetto o concomitante è non per sé. Il δι' αὐτό, se esprime la relazione di causalità, non coincide esattamente con il per sé, perché comprende non soltanto le determinazioni relative al τί ἐστίν, ma anche quelle non relative al τί ἐστίν: dunque il concetto «determinazione che appartiene a causa di sé» eccede sia rispetto alle determinazioni immanenti all'essenza sia alle determinazioni in cui è immanente l'essenza, cioè le cosiddette determinazioni essenziali. Infatti la determinazione essenziale appartiene all'essenza per l'essenza stessa, tanto se è immanente all'essenza (il genere è immanente nell'essenza della specie: animale in uomo) quanto se è ciò in cui è immanente l'essenza (il proprio è ciò in cui è immanente l'essenza della specie: pari o dispari è ciò in cui è immanente il numero, in quanto è solo perché «numero» è contenuto nella definizione del predicato «pari o dispari» che il predicato «pari o dispari» appartiene a numero, e dunque in definitiva per il fatto di essere numero). Più avanti Aristotele per difendere la sua scelta secondo la quale solo i primi due per sé sono predicabili essenziali dirà: «Infatti non è possibile non appartenere o assolutamente o come contrapposti» (73b18-19: οὐ γὰρ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν ἢ ἀπλῶς ἢ τὰ ἀντικείμενα). Secondo Zabarella (J. Zabarella *Opera logica*. Herausgegeben von W. Risse, Hildesheim, Olms 1966. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Köln 1597, *In duos Aristotelis libros Posteriores Analyticos Commentarii*, col. 709 C-D), sulla linea di Averroè (Aristotelis *Posteriorum resolutiorum libri duo cum Averrois magnis commentariis...*, Venetiis apud Iunctas 1562, I, c. 35, ff. 77 C-78 F) Aristotele con ἀπλῶς raccoglie tutti i predicati καθ' αὐτό del primo modo e quelli del secondo modo che non si predichino disgiuntivamente e con τὰ ἀντικείμενα distingue, tra i predicati καθ' αὐτό del secondo modo, quelli che possono essere predicati solo *cum disiunctione*. Questi ultimi, infatti, sono καθ' αὐτό, ma non appaiono immediatamente necessari: per esempio «pari» si dice per sé di «numero», in quanto predicato nella cui definizione ricade il soggetto, ma tuttavia non necessariamente, in quanto resta possibile per il numero essere pari o dispari. Per Aristotele (*APo.*, A 4. 73b18-24) del soggetto di un per sé *cum disiunctione* non è determinato necessariamente quale dei due ἀντικείμενα si predichi, ma è necessario che se ne predichi uno (principio di bivalenza). La determinazione che appartiene a causa di sé non significa invece una relazione essenziale, ovvero intrinsecamente data dal «che cos'è».

E per determinare la necessità delle determinazioni per sé essenziali, Aristotele ridefinisce τὰ λεγόμενα καθ'αὐτὰ in riferimento alla scienza in senso assoluto (ἐπὶ τῶν ἀπλῶς ἐπιστητῶν)<sup>80</sup>:

Dunque le [determinazioni] dette per sé riguardo alle cose conosciute in modo assolutamente scientifico, così da essere immanenti ai soggetti della predicazione o a cui sono immanenti [i soggetti della predicazione] sono a causa di sé e di necessità<sup>81</sup>.

Ne risulta che le prime due determinazioni per sé (immanenti all'essenza e in cui è immanente l'essenza) sono predicabili essenziali in quanto entrano come predicabili a far parte dell'enunciato che faccia da principio di dimostrazione [= sillogismo fondato su premesse necessarie]<sup>82</sup>, l'una come immanente all'essenza, l'altra come soggetto di immanenza dell'essenza.

Le altre due determinazioni per sé (soggetto impredicabile e determinazione che appartiene a causa di sé) non sono predicabili essenziali in quanto non entrano come predicabili a far parte dell'enunciato che faccia da principio di dimostrazione, ma l'una come soggetto impredicabile di cui i predicabili possono essere predicati, l'altra come espressione non intrinsecamente essenziale di una relazione causale, e dunque per sé sì, ma non essenzialmente (per causalità essenzialmente sufficiente, ma non essenzialmente necessaria).

La determinazione per sé che fa da soggetto impredicabile e, per questo, da condizione di predicabilità significa la relazione tra sostanza (che è ciò che è per sé e, dunque, non per altro) e sue determinatezze (che sono quello che sono non per sé e, dunque, per altro), cosicché l'enunciato che esprime tale relazione non rientra nell'ambito della scienza considerata in modo assoluto come principio di dimostrazione, ma neanche come conclusione.

La determinazione per sé che appartiene a causa di sé secondo Averroè è esclusa dall'ambito della scienza considerata in modo assoluto, perché questo modo di scienza aristotelicamente ha come condizione imprescindibile l'assunzione di cause non solo sufficienti, ma anche necessarie<sup>83</sup>.

Posto che in un enunciato il «per sé» si riferisca al soggetto e non al predicato, i due predicabili per sé essenziali si riferiscono secondo Aristotele:

<sup>80</sup> Cfr. Arist., *APo.*, A 4. 73b16-17.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 73b16-24. Per i problemi esegetici e le principali possibili interpretazioni, cfr. M. Mignucci, *L'argomentazione*, cit., pp. 75-6.

<sup>82</sup> Cfr. Arist., *APo.*, A 4. 73a21-27.

<sup>83</sup> Cfr. Aver., *In Post. Resol.*, I, cc. 34-35, ff. 74 E-78 F; Zabarella *Opera logica: De propositionibus necessariis*, II, c. XIV: «an quartus modus dicendi per se ad demonstrationem utilis sit», coll. 400 F-403 C. Per una possibile critica anti-Averroè cfr. M. Mignucci, *L'argomentazione*, cit., p. 77.

1. alla relazione del predicabile definitorio al soggetto [= predicabile immanente nel soggetto o *predicabile costitutivo*]<sup>84</sup>;

2. alla relazione al soggetto del predicabile nella cui definizione è immanente il soggetto stesso [= predicabile del soggetto immanente nel predicabile o *predicabile non costitutivo* ovvero *accidente essenziale*]<sup>85</sup>.

Se un predicabile in un enunciato viene attribuito al soggetto (per es. B appartiene per sé ad A, cioè A è per sé B), esso è per sé attribuito al soggetto se e soltanto se il predicabile rientra nella definizione del soggetto.

Infatti, soltanto se c'è identità tra la cosa e se stessa, il predicabile immanente nel soggetto in quanto rientra nella definizione del soggetto appartiene per sé al soggetto [= 1° modo di per sé: predicabili costitutivi (*muqawwimah*) immanenti nel soggetto]<sup>86</sup>.

Se l'immanenza nell'essenza caratterizza le determinazioni per sé come predicabili essenziali costitutivi, la non immanenza nell'essenza apre ai predicabili accidentali, cioè a quelle determinazioni non costitutive, che per questo possono essere dette immediatamente τὰ συμβεβηκότα [= 2° modo di per sé: predicabili non costitutivi o accidenti propri in cui è immanente il soggetto].

<sup>84</sup> Cioè in «A è per sé B» B è immanente in A.

<sup>85</sup> Cioè in «A è per sé B» A è immanente in B. Per i concetti di accidente, essenziale, costitutivo e concomitante, cfr. Avicenne, *Livre des directives et remarques*. Trad. avec intr. et notes par A.-M. Goichon, Beyrouth-Paris 1951, *Première perspective: Le but de la logique*, pp. 79-96. In particolare per il concetto di «costitutivo» (*al-muqawwim*), cfr. pp. 87-90. Sui due predicabili essenziali per sé cfr., inoltre, Arist., *APo.*, A 22. 84a11-17, che distingue:

1. ὅσα τε γὰρ [ἐν] ἐκείνοις ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι

2. καὶ οἱς αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς (*ibid.*, 13-14).

<sup>86</sup> Per quanto riguarda la tesi dell'identità della cosa per sé con se stessa, cfr. Arist., *Metaph.*, Z 6. 1031a15-1032a11, dove Aristotele in chiave anti-platonica discute della questione «se è lo stesso o altro τὸ τί ἦν εἶναι e ciascuna cosa» (*ibid.*, 1031a15-16). In riferimento alla questione del «che cos'è τὸ τί ἦν εἶναι», che implica l'esame del rapporto di τὸ τί ἦν εἶναι alla definizione (cfr. *ibid.*, Z 4-5), Aristotele incorre nella questione del rapporto tra τὸ τί ἦν εἶναι e cosa singola (ἕκαστον), che egli chiude attraverso argomentazioni, spesso anche dialettiche, nel senso dell'evidenza dell'identità nel caso delle cose per sé: «Uno e lo stesso, non secondo accidente, [è] ciascuna stessa cosa e τὸ τί ἦν εἶναι» (*ibid.*, Z 6. 1031b19-20; cfr. anche l'argomentazione per esteso alle rr. 18-28), cosicché «è evidente che riguardo alle cose prime e dette per sé l'essenza di ciascuna cosa [= lett.: l'essere a ciascuna cosa] e ciascuna cosa sono lo stesso ed uno» (*ibid.*, 1032a4-6). Ne risulta che per Aristotele la tesi dell'identità riesce a sciogliere ogni confutazione contraria come sofistica (*ibid.*, 1032a6-7), se è ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ'αὐτὰ λεγομένων (*ibid.*, 1032a5), così escludendo τὰ κατὰ συμβεβηκός (*ibid.*, 1031b19). Allora essenza dell'accidente ed accidente non sono lo stesso ed uno, poiché accidente significa insieme la determinatezza accidentale e il suo relativo soggetto (*ibid.*, 1031b22-25); mentre, invece, essenza della sostanza e sostanza sono lo stesso e di conseguenza sono lo stesso anche i predicabili per sé costitutivi della sostanza stessa, cioè le determinazioni immanenti all'essenza, tanto che «conoscere ciascuna cosa è lo stesso che conoscere τὸ τί ἦν εἶναι» (cfr. *ibid.*, 1031b18-28, e in particolare rr. 20-21).

Ma quale è la loro relazione all'essenza?

Senza dubbio sia ontologicamente<sup>87</sup> sia gnoseologicamente<sup>88</sup> τὰ συμβεβηκότα sono in relazione di dipendenza dalla sostanza-essenza, che costituisce il presupposto di inerenza:

Tutti i predicabili (κατηγορούμενα) sono, infatti, accidenti (συμβεβηκότα), ma alcuni per sé, altri secondo altro modo. Questi ultimi, poi, noi diciamo che si predicano tutti di un qualche sostrato, ma che l'accidente (τὸ συμβεβηκός) non è un qualche sostrato: infatti, poniamo che di tali [accidenti] nessuno che si dica, non essendo qualcos'altro, sia quello che si dice, ma quello [si dice] di altro e questo secondo altro<sup>89</sup>.

L'essenza della sostanza aristotelicamente è determinata come condizione della predicazione di ogni predicabile e, quindi, oltre che dei predicabili immanenti all'essenza, anche dei predicabili non immanenti all'essenza. Ma rispetto a questi predicabili non immanenti all'essenza (τὰ συμβεβηκότα), se la loro relazione all'essenza è immediata così da essere intrinseca all'essenza stessa, allora la predicazione sarà καθ'αυτό e il predicabile sarà σὶ συμβεβηκός, non costitutivo della definizione dell'essenza, ma pur sempre καθ'αυτό; se invece la loro relazione all'essenza è mediata da altra relazione così da essere estrinseca all'essenza stessa, allora la predicazione sarà κατὰ συμβεβηκός e il predicabile sarà non solo συμβεβηκός, ma anche non καθ'αυτό, pienamente κατὰ συμβεβηκός.

Il predicabile, che è συμβεβηκός καθ'αυτό, non sarà immanente all'essenza, ma sarà ciò a cui l'essenza è immanente, ovvero ciò nella cui definizione è presupposta l'essenza di ciò di cui è determinazione (cfr. per es. il rapporto tra «pari» o «dispari» e «numero»).

Il predicabile, infine, che è συμβεβηκός κατὰ συμβεβηκός né sarà immanente all'essenza né sarà ciò a cui l'essenza è immanente, cosicché l'essenza non sarà presupposta né come luogo di immanenza né come immanente rispetto a questo predicabile: irrelato all'essenza per sé, sarà relativo soltanto per altro (come per es. il rapporto tra «bianco» e «uomo», nel quale l'altro con funzione di mediazione è «superficie»).

Dei quattro καθ'αυτά determinati secondo *APo.*, A 4, solamente le determinazioni immanenti all'essenza, in quanto contenute nel discorso definitorio che esprime il «che cos'è» della cosa, cioè nella definizione [= predicabili costitutivi: *genere* e *differenza*], e le determinazioni in cui è immanente l'essenza, in quanto la loro definizione contiene l'essenza della cosa [= predicabili non costitutivi con-

<sup>87</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 1. 1028a13-20.

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, Z 1. 1028a35-36; Z 13. 1038b27-28; Θ 1. 1045b29-32.

<sup>89</sup> Arist., *APo.*, A 22. 83b19-24. Cfr. Aver., *In Post. Resol.*, I, c. 151, ff. 323 D sgg.; Zabarella *In Post. An.*, I, coll. 915 C-917 A.

vertibili: *proprio*]<sup>90</sup>, possono essere considerate come predicabili essenziali, in quanto in relazione immediata con l'essenza o «che cos'è». Restano così escluse le determinazioni, la cui definizione non contiene l'essenza della cosa [= predicabili non costitutivi accidentali: *accidente*].

Gli altri due καθ'αυτά non possono essere considerati predicabili essenziali in quanto il soggetto impredicabile è essenziale come lo stesso della sua essenza, ma non è predicabile assolutamente [= *sostanza*], mentre la determinazione che appartiene a causa di sé è predicabile, ma, non essendo in relazione immediata all'essenza della cosa, è non necessariamente e quindi non essenzialmente predicabile [= *causa di sé*].

Che il terzo significato di καθ'αυτό, quello espresso da Aristotele come «ciò che non si dice di qualche altro soggetto»<sup>91</sup>, sia da non considerare rispetto alla ricerca sull'essenza<sup>92</sup> risulta evidente: infatti, il «per sé» come l'impredicabile di altro soggetto è il segno della relazione tra sostanza e predicabili, secondo la quale la sostanza risulta determinata come ciò che è quello che è non mediante altro.

Questo «per sé» esclude dalla considerazione del «per sé» tutto ciò che ha determinazione da altro, ciò che si potrebbe indicare come estrinseco, cosicché non può dire nulla rispetto al rapporto sostanza-definizione mediante il quale ad essere tentato è il concetto di essenza: si potrebbe dire che l'impredicabilità svolge una funzione apofatica e, dunque, per negazione e privazione, rispetto a tutto ciò che essenza non è, lasciando per ciò stesso intatto il nodo della determinazione del «che cos'è» proprio dell'essenza, o meglio intrinseco all'essenza.

Tὸ τί ἔστι, infatti, è intrinseco a τὸ τί ἦν εἶναι, mentre «ciò che non si dice di qualche altro soggetto» resta fuori da τὸ τί ἦν εἶναι, chiuso ad ἕτερόν τι<sup>93</sup>, ma nulla dicendo (μὴ... λέγεται, 73b5-6)<sup>94</sup> della sostanza se non che non è un λεγόμενον καθ'ὑποκειμένου ἄλλου τινός e nulla dicendo del suo essere ὑποκείμενον ἄλλου τινός, e più precisamente del suo essere tale da essere ὑποκείμενον ἄλλου τινός.

Escluso resta pure il quarto significato di καθ'αυτό, quello che Aristotele esprime come «ciò che appartiene a causa di sé»<sup>95</sup>, perché secondo Averroè *condicio sine qua non* per il sapere dimostrativo aristotelicamente è costituita dall'as-

<sup>90</sup> Per la convertibilità quale carattere esclusivo del proprio, cfr. Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum regiae Borussiae edidit A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, Berolini 1887: *Isag.*, 12 e 21: ἀντιστρέφειν ed ἀντικατηγορεῖσθαι; Aristotelis *Topica et Sophistici elenchi*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford 1970: *Top.*, A 5. 102a18-30.

<sup>91</sup> *Ibid.*, A 4. 73b5-6.

<sup>92</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 4. 1029b13-14: «E dapprima diciamo alcune cose su di questo [= τὸ τί ἦν εἶναι] logicamente, che τὸ τί ἦν εἶναι di ciascuna cosa è ciò che è detto per sé».

<sup>93</sup> Cfr. Arist., *APo.*, A 4. 73b6.

<sup>94</sup> Cfr. *ibid.*, 5-6.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 10.

sunzione di cause non solo sufficienti, ma anche necessarie, giusto il modello scientifico-formale dato dalla matematica contemporanea ad Aristotele<sup>96</sup>.

Se ciò che aristotelicamente esprime τὸ τί ἦν εἶναι è ciò che la cosa è per sé, data l'equivocità del termine «per sé», pur secondo la riduzione ai due significati che possono essere considerati predicabili essenziali, è necessario precisare il valore della relazione tra τὸ τί ἦν εἶναι e «per sé» verso la determinazione del concetto di essenza secondo il *tafsīr* di Averroè.

Il πολλαχῶς λέγεσθαι διὰ καθ' αὐτό<sup>97</sup> mette in evidenza la relazione delle determinazioni alla cosa che trova fondamento nella cosa stessa secondo il suo essere determinata per sé:

1. se, infatti, il primo modo del «per sé» è costituito da τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ<sup>98</sup>, in quanto espressione del «che cos'è» della cosa [= essenza];

2. il secondo riguarda ὅσα ἐν τῷ τί ἔστιν ὑπάρχει<sup>99</sup>, cioè ciò che costituisce la cosa e risponde al «che cos'è» della cosa [= genere e differenza, e quindi specie],

3. mentre il terzo è determinato dalla condizione εἰ ἐν αὐτῷ δέδεκται πρῶτον ἢ τῶν αὐτοῦ τινί [= accidente per sé o proprio]<sup>100</sup>.

Per quanto riguarda le determinazioni che appartengono originariamente alla cosa, pur non rientrando nell'essenza, Averroè nel *tafsīr* a Z 4 ha notato l'avvedutezza aristotelica di fronte alla possibilità di *errare* nel considerarli come per sé che esprimono l'essenza.

Infatti, dice Aristotele: «né ciò che è per sé è secondo questa disposizione (*hāl*) come il bianco della superficie».

<sup>96</sup> Cfr. Aver., *In Post. Resol.*, I, c. 35, ff. 76 D-77 A; Zabarella *De prop. necess.*, II, c. XIV, f. 400 F sgg.

<sup>97</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Δ 18. 1022a24-36 = Aver., *Tafsīr Dāl*, t. 23 g-m, pp. 631, 13-632, 7, con il relativo commento a pp. 634, 3-636, 17.

<sup>98</sup> Arist., *Metaph.*, Δ 18. 1022a26 = Aver., *Tafsīr Dāl*, t. 23 g, p. 631, 13-14: *allaḍī yadullu 'alā anniyyat huwiyyah [wa] kull wāḥid min al-ašyā'* («quello che significa l'essenza di ente [e] di ciascuna delle cose»). Cfr. la terza determinazione del «per sé» secondo Arist., *APo.*, A 4. 73b5-10.

<sup>99</sup> Arist., *Metaph.*, Δ 18. 1022a27-28: «Le cose che sono nel 'che cos'è'» = Aver., *Tafsīr Dāl*, t. 23 g, pp. 631, 14-632, 2. Nella versione araba non viene tradotto il testo greco di Aristotele qui citato, mentre viene tradotta l'esemplificazione aristotelica al riguardo: Averroè nel relativo commento tiene conto dei primi due significati insieme e confusamente (*ibid.*, c. 23 g, pp. 634, 17-635, 3). Il secondo significato corrisponde alla prima determinazione di Arist., *APo.*, A 4. 73a34-37.

<sup>100</sup> Arist., *Metaph.*, Δ 18. 1022a30: «Se [la cosa] riceve in sé primariamente [una determinazione] o in qualcuna delle sue parti» = Aver., *Tafsīr Dāl*, t. 23 h, p. 632, 2-3: *iḍā kāna 'l-šay' qad zahara fihī awwal' aw annahu li-šay' mā* («se c'è la cosa in cui appare primariamente o è per una certa cosa»). Questo terzo significato di Δ 18 corrisponde alla seconda determinazione di Arist., *APo.*, A 4. 73a37-b3. Sull'accidente per sé, cfr. *ibid.*, A 7. 75b1; 22. 83b19-20; Aristotelis *Physica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford 1966, B 2. 193b27-28; Γ 4. 203b33; *Metaph.*, B 1. 995b20, 25-26; 2. 997a20; M 3. 1078a5-6, etc.

E commenta Averroè:

Poiché dei discorsi composti dagli accidenti per composizione di legame (*ta'lif taqyīd*) alcuni sono legati (*muqayyad*) per accidente (*bi 'l-'araḍ*) e altri per sé (*bi 'l-ḍāt*, per essenza), ossia secondo il *secondo modo* dei predicabili essenziali (*al-mahmūlāt al-ḍāṭiyyah*, per sé) che sono enumerati nel *Libro della dimostrazione*, cioè quelli in cui il soggetto è ricevuto nella sostanza del predicato [= proprio] e aveva già reso noto che quello che significano quelli [= i discorsi] che sono per accidente non è una sostanza; incomincia a rendere noto che neanche i discorsi composti di accidenti essenziali (*a 'rād ḍāṭiyyah*, «accidenti per sé») significano questa cosa che è la quiddità (*māhiyyah*) delle sostanze sensibili<sup>101</sup>.

Dato che nella definizione che dà l'essenza rientra ciò che è per sé, Averroè mette in rilievo una *distinzione aristotelica* fondamentale rispetto al «per sé»: infatti il «per sé» non è solamente l'essenza, ma può essere anche l'accidente, in quanto legato per sé all'essenza (*muqayyad*)<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Aver., *Tafsīr Zā'*, t. 11 f, p. 785, 2-3; c. 11 f, pp. 787, 18-788, 3. Riguardo ai due modi di dire l'accidente – uno essenzialmente, l'altro accidentalmente –, cfr. Aver., *Tafsīr Jim*, c. 14 f-h, pp. 378, 20-379, 11. Aristotele ha iniziato la confutazione degli avversari del primo principio e sta conducendo la seconda argomentazione (*Metaph.*, Γ 4. 1007a20-b18): l'avversario del primo principio annulla la sostanza e l'essenza, riducendo tutto all'accidente. «Ma se tutte le cose si dicono per accidente, non ci sarà nulla di primo come il [soggetto] 'di cui' [si diranno gli accidenti], anche se sempre l'accidente significa la categoria di qualche soggetto. Allora necessariamente si andrà all'infinito. Ma è impossibile: infatti, non più di due [accidenti] si intrecciano insieme. Infatti, l'accidente non è accidente di un accidente, a meno che entrambi non siano accidenti di una stessa cosa: dico, per esempio, che il bianco è musico e questo è bianco, in quanto entrambi sono accidenti dell'uomo. Ma musico è accidente di Socrate non in questo modo, in quanto entrambi siano accidenti di qualcos'altro» (*ibid.*, 1007a33-b6). Averroè, commentando il testo che segue quello appena citato, «Ora, poiché alcuni accidenti si dicono in questo modo e altri nel secondo, per tutti quelli che si dicono come si dice bianco di Socrate non è possibile che ci sia infinito oltre di essi, come l'accidente che accade a Socrate riguardo al bianco, ed esso è un'altra cosa; e non ci sarà un'unica cosa dall'insieme» (Aver., *Tafsīr Jim*, t. 14 f-h, p. 376, 11-15, che è la traduzione dalla versione araba di Arist., *Metaph.*, Γ 4. 1007b6-10), dice: «Gli accidenti si predicano in due modi, dei quali uno è per essenza (*bi 'l-ḍāt*), per esempio la nostra espressione 'Socrate è bianco', e l'altro per accidente (*bi 'l-'araḍ*), per esempio la nostra espressione 'il bianco è musico'. Quelli infatti che sono per essenza è impossibile che nessuno di essi si predichi di un'altra cosa all'infinito o inoltre; per quelli che sono invece per accidente è possibile questo, come accade a Socrate di essere musico e bianco e molte altre cose. E questo è quello che significa [Aristotele], dicendo 'come l'accidente che accade a Socrate riguardo alla bianchezza, ed esso è un'altra cosa', cioè che uno di essi è predicato dell'altro per accidente, come la bianchezza che esiste in Socrate e un altro accidente che accade a lui, per esempio che è medico o musico. Poi dice: 'e non ci sarà una cosa dall'insieme' e intende dire che non ci sarà dal soggetto e dall'accidente una cosa unica e dagli accidenti esistenti in ciascuna cosa, se non si dice di essi uno per accidente» (Aver., *Tafsīr Jim*, c. 14 f-h, pp. 378, 20-379, 11).

<sup>102</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā'*, c. 11 f, p. 787, 19. Il *tafsīr* di Averroè al testo di Aristotele che precede «e neanche questo è universale (*kullī*)» (*ibid.*, t. 11 e, p. 785, 2) mette in luce alcuni riferimenti decisivi per l'intendimento del terzo significato di «per sé»: «Né similmente questi predi-

Allora non è soltanto l'accidente puro, *non per sé*, a non significare la quiddità della sostanza sensibile<sup>103</sup>, ma anche l'accidente per sé, cioè il predicabile essenziale (*dātī*, «per sé»): «Né ciò che è per sé (*bi-dātīhi*) è secondo questa disposizione, cioè il bianco per la superficie: infatti, l'essenza (*anniyyah*) della superficie non è l'essenza del bianco<sup>104</sup>».

Se è corretto dire che la superficie bianca è per sé bianca, non è corretto dire che l'essenza (*anniyyah*) della superficie bianca è l'essenza del bianco, dato che

la determinazione significata dalla definizione della sostanza, cioè quella che esiste per sé, non è come la determinazione significata dalla nostra espressione «superficie bianca»<sup>105</sup>.

Questo vuol dire che la definizione di superficie è possibile senza implicare la determinazione significata da «bianca», anche se non vale il reciproco:

infatti il bianco non è la quiddità (*māhiyyah*) della superficie nella nostra espressione «superficie bianca», come la razionalità è la quiddità dell'animale nella nostra espressione «animale razionale»<sup>106</sup>.

#### 4. Ὑστερον: prospettive di discorso

In conclusione l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι, *anniyyah*) per riuscire ad esprimere il «che cos'è» della cosa deve prendere in considerazione della cosa solamente il «per sé» in modo assoluto: la domanda espressa da τὸ τί ἦν εἶναι significa la necessità di privare il soggetto, che la cosa è rispetto alla capacità di determinazione del discorso che pone la domanda, di ogni determinazione non solo assolutamente accidentale, ma anche di ogni altra determinazione relativamente accidentale, mantenendo solamente le determinazioni essenziali, cioè quelle immanenti all'essenza e quelle in cui è immanente l'essenza.

Alla domanda di τὸ τί ἦν εἶναι corrisponde, dunque, un atto di privazione che il *logos* è chiamato ad esercitare nei confronti della cosa determinata λογικῶς: questo atto ha avuto inizio mediante la determinazione del concetto di «per sé»,

cabili, quando sono predicati della sostanza, sono tra i predicabili universali (*al-mahmūlāt al-kullīyyah*), che sono descritti nel *Libro della dimostrazione*. Oppure intende dire che non sono tra gli universali sostanziali (*al-kullīyyāt al-jawhariyyah*) secondo quanto è descritto nel *Libro delle categorie* (*Tafsīr Zā'*, c. 11 e, p. 787, 14-17).

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, c. 11 f, p. 788, 1-3: «E [poiché] aveva già reso noto che quello che significano quelli [= i discorsi composti dagli accidenti] che sono per accidente non è una sostanza, incomincia a rendere noto che neanche i discorsi composti di accidenti essenziali (*a'rād dātīyyah*) significano questa cosa che è la quiddità (*māhiyyah*) delle sostanze sensibili».

<sup>104</sup> *Ibid.*, t. 11 f-g, p. 785, 2-3.

<sup>105</sup> *Ibid.*, c. 11 f, p. 788, 4-6.

<sup>106</sup> *Ibid.*, c. 11 g, p. 788, 7-9.

ma sarà necessario d'ora in poi, secondo il dettato aristotelico, tentare la determinazione anche del concetto di definizione (ὁρισμός), perché è nella definizione che il *logos* trova il modo di esprimere τὸ τί ἦν εἶναι di una cosa, includendone tutti gli elementi ad esclusione di quegli elementi ad esso [= τὸ τί ἦν εἶναι] estrinseci.

Se Aristotele dice che «la definizione in cui non c'è lo stesso, per chi dice che cos'è, questa è la definizione per ciò che la cosa è per sua essenza in ciascuna cosa»<sup>107</sup>, per Averroè

la definizione perfetta (*al-tāmm*) è il discorso in cui una volta completo (*wafā'uhu muwaff*, «la cui completezza è completa»), non rimane [nessun] ente in atto (*huwiyyah bi 'l-fi'l*), di cui ci si domandi che cos'è, poiché già in esso è data la quiddità (*al-māhiyyah*) che è lo stesso essere (*nafs wujūd*) di quella cosa e non c'è in esso [nessun] ente aggiunto (*huwiyyah zā'idah*, «eccedente», «che si aggiunge») al suo ente.

E questa è la differenza tra definizioni delle sostanze e definizioni degli accidenti. E quasi dice che il discorso in cui non c'è [nessun] ente su cui ci si domandi che cos'è è la definizione perfetta che dà la causa della cosa che è la quiddità (*māhiyyah*) in ciascuna cosa<sup>108</sup>.

La perfezione della definizione è una completezza senza necessità di aggiunta né possibilità di eccedenza in quanto per un verso essa è esclusione di ogni ente in atto, altro dall'ente definito, e per altro verso essa è inclusione di tutto l'ente definito, secondo la sua attualità, cioè secondo il suo essere definito stesso.

Qui definizione è letteralmente posizione di fine, chiusura all'interno dell'essere detto e per questo assunzione dell'essere in atto ed esclusione dell'essere in potenza: in essa, infatti, viene espresso il «che cos'è» quale causa dell'ente definito.

Definizione come esclusione di potenza implica allora che propriamente definizione ci sia soltanto delle sostanze e non degli accidenti che richiederebbero sempre l'inclusione della potenza.

Infatti, l'ente definito nella definizione è in atto senza la domanda del «che cos'è», perché il «che cos'è» è tutto già dato, mentre una definizione incompleta è quella che mantiene l'ente in atto attraverso la domanda del «che cos'è»: perché l'atto dell'ente definito nella definizione perfetta è l'ente *tutto* compiutamente dato mediante il suo «che cos'è», mentre l'atto dell'ente definito non nella definizione perfetta è l'ente *per accidens* dato, che manca del suo «che cos'è» *nella misura* in cui il suo «che cos'è» risulta essere non per sé, ma *per altro*, per il soggetto appunto nella cui definizione non può rientrare.

Resterebbe impossibile, dunque, una definizione propria degli accidenti, in quanto gli accidenti non sono determinazioni essenziali: è così impossibile una de-

<sup>107</sup> *Ibid.*, t. 11 k, p. 785, 5-6.

<sup>108</sup> *Ibid.*, c. 11 k, p. 789, 2-8.

finizione dei composti secondo le categorie altre dalla sostanza, in quanto il composto categoriale (σύνθετον) non è un *esistente per sé* e, dunque, non ha essenza, poiché è qualcosa che accade alla sostanza che è uno degli elementi del composto categoriale, cioè il soggetto o sostrato (*mawḍūʿ*), cosicché è per altro rispetto al «per sé».

Infatti, la relazione tra essenza (τὸ τί ἦν εἶναι, *anniyah*) ed ente determinato (τόδε τι, *hādā 'l-šay'*, «questo qualcosa»), se è fondamentale in quanto intrinseca, lo è proprio nei confronti della definizione rispetto alla sostanza: tale relazione per ciò stesso esclude la possibilità di una definizione del composto categoriale a causa dell'estrinsecità della relazione tra soggetto e determinazione categoriale.

La conseguenza di questa impossibilità è che

τὸ τί ἦν εἶναι                      ἐστίν                      ὅσων                      ὁ λόγος ἐστίν  
*fa-iḍan mā huwa bi 'l-anniyah huwa huwa li-jamī' al-ašyā' allatī kalima-*  
*tuhā*

ὁρισμός<sup>109</sup>  
*ḥadduhā*<sup>110</sup>.

Si prospetta, dunque, un'aporia che riguarda la definizione in quanto espressione del «che cos'è» della cosa: per Averroè questa è aporia perché riguarda la *misura* della definizione (*miqdār*)<sup>111</sup>. È necessario superare l'immediatezza del *logos* che esclude per assolutezza l'ὁρισμός e τὸ τί ἦν εἶναι per altro da sostanza verso una molteplicità di punti di vista del *logos*, dei modi cioè dell'essere detto:

*fa-inna 'l-ḥadd ayd<sup>an</sup> yuqālu bi-anwā' kaṭīrah miṭla mā yuqālu mā huwa*<sup>112</sup>.

Il concetto di essenza pone, dunque, la necessità di una discussione ulteriore che, a partire dall'esame dei rapporti tra «per sé» e definizione, riesca a determinare, secondo la misura della definizione, la possibilità del πολλαχῶς λέγεσθαι del «che cos'è» verso la prospettiva di una determinazione definitiva dell'essenza del concetto mediante la traduzione nel *tafsīr* ruṣḍiano di τὸ τί ἦν εἶναι come *anniyah*.

<sup>109</sup> Arist., *Metaph.*, Z 4. 1030a6-7: «l'essenza è di quelle cose la cui nozione è una definizione».

<sup>110</sup> Aver., *Tafsīr Zā'*, t. 13 a, p. 795, 10: «Dunque ciò che è per essenza è lo stesso per tutte le cose la cui nozione (espressione, *logos*) è la loro definizione».

<sup>111</sup> *Ibid.*, c. 14 a, p. 799, 5.

<sup>112</sup> *Ibid.*, t. 14 f, p. 798, 6-7: «E infatti anche la definizione si dice in molti modi come si dice 'che cos'è'». L'arabo traduce la domanda aristotelica ἢ καὶ ὁ ὁρισμός ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶ πλεοναχῶς λέγεται; (Arist., *Metaph.*, Z 4. 1030a17-18: «Anche la definizione come anche il 'che cos'è' si dice in più modi?») in un'assunzione per evidenza di una possibile crisi dell'assolutezza del *logos*.

Il discorso che ha tentato il concetto di essenza attraverso la relazione tra essenza e «per sé» si apre verso l'essenza del concetto.

1. Τὸ τί ἦν εἶναι conserva la sua *intentio* vera e propria solamente riguardo a ciò che è per sé in senso pieno e, dunque, riguardo a quel «per sé» il cui *logos* è pienamente ὁρισμός.

Per sé in tale limite sono per esempio le specie ultime del genere [= sostanze seconde] e quindi i determinanti delle specie ultime, cioè le differenze ultime [= differenze specifiche o sostanziali].

2. Accanto a questa *intentio* prima, τὸ τί ἦν εἶναι ne presenta una derivata (*muštaqq*)<sup>113</sup>, perché è possibile un'*intentio* derivata dell'ὁρισμός: solo così è possibile parlare di ὁρισμός e τὸ τί ἦν εἶναι delle altre categorie e quindi di quei composti (σύνθετα) secondo le altre categorie.

Le altre categorie e i relativi composti non sono per sé, ma non sono neanche non per sé in senso assoluto: essi hanno una partecipazione («comunanza», *ištīrāk*) dell'essere o all'essere, ma né in modo univoco né in modo puramente equivoco (*ištīrāk mahḍ*)<sup>114</sup>.

Occorre a tali composti l'unità, ma la loro unità (*al-wāḥid*) è data non dall'uno immediatamente, ma dal riferimento all'uno mediatamente.

3. Definizione non è possibile di ciò che è significato da un nome corrispondente a un *logos*, che esprima la stessa cosa, ma che sia un *logos* qualunque: è necessario che il nome significante la cosa sia, infatti, corrispondente a un *logos*, espressione ben precisa, cioè a quello che esprime l'uno.

Il *logos* non deve esprimere molti che sono gli accidenti non per sé di un soggetto, perché tali molti sono uno nel *logos* o per il *logos* solo *per accidens* (cioè appunto solamente in quanto accidenti in senso stretto di un soggetto, ma non sono uno, essi per sé): tale *logos* presta unità ai molti in riferimento ad un ἔν che è il soggetto di inerenza e dice un'unità estrinseca non propria, ma solo apparente.

Allora il nome è uno, cosicché il *logos* è uno, ma al di qua del nome non c'è né l'unità della sostanza [= per sé] né l'*unità derivata* delle categorie [né per sé né non per sé], ma semplicemente *unità estrinseca* [= non per sé in assoluto].

Definizione c'è solo di ciò che è uno o in quanto immediatamente sostanza o in quanto mediatamente un'altra categoria in riferimento alla sostanza<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Cfr. Aver., *Tafsīr Zā'*, c. 15 h, p. 806, 11.

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*, c. 15 d, p. 804, 11-12: «Dato che è stato chiarito che l'ente in assoluto è della sostanza e che a questa [appartengono] certi enti, allora è conveniente che non si dica il nome di ente di essi per comunanza pura (*bi-ištīrāk mahḍ*) [del nome]» [= equivocità].

<sup>115</sup> Cfr. Arist., *Metaph.*, Z 4. 1030b4-13; Aver., *Tafsīr Zā'*, t. 16 a-e, pp. 807, 5-808, 2: «Comunque questo è evidente che la definizione in modo primo e anche semplice e ciò che è per l'essenza appartengono alle sostanze e anche per le altre cose è simile a questo [= modo], ma non in modo primo. E infatti non è necessario che, se noi poniamo un certo soggetto, ci sia la sua definizione che significhi come la significazione dell'espressione, ma anche una certa espressione;



Dunque, solo la definibilità fonda necessariamente il concetto di τὸ τί ἦν εἶναι, perché solo di τὸδε τι c'è definizione primariamente e secondariamente delle altre categorie in quanto πρὸς τὸδε τι.

Se la definizione c'è soltanto quando il definito è ἔν τι, un'unità ovvero un intero (*kullī*), e l'essere ha tanti significati quante le categorie, altrettanti ne avrà l'uno e in altrettanti sensi saranno possibili la definizione e l'essenza, cosicché dell'essenza ci sarà concetto, ma un *concetto πολλαχῶς λεγόμενον* e perciò significativa πρὸς ἔν: ἔν per i molteplici significati di essenza, aristotelicamente, è l'essenza della sostanza, cioè la *sostanza come essenza*.

È evidente che essenza e sostanza sono reciprocamente determinabili, perché reciprocamente determinati, questa come evidenza del *che è (anniyyah)*, quella come evidenza del *determinato (jawhar)* che fa da sostrato (*mawḍū'*) alle altre categorie per tutti i piani di considerazione, sia esistenziale sia logico sia altro possibile.

Ma la polivocità della sostanza inchioda alla polivocità l'essenza, e anzi all'*indefinizione* della significazione, tanto che l'essenza è aristotelicamente il risultato di un'assunzione astrattiva che conduce l'indefinizione alla definitezza mediante il principio di determinazione: in greco τί ἦν εἶναι diventa allora τὸ τί ἦν εἶναι, astratto certamente, ma assunto nella sua indefinibilità.

Altra cosa è l'*anniyyah* araba, che non solo è il risultato dell'astrazione e dell'assunzione come definizione, ma è anche l'abolizione dell'indefinizione, perché del domandare greco pone una sorta di assoluta inquestionabile risposta: la *anniyyah* è concetto, cioè concetto di essenza, ma identicamente *essenza del concetto*.

Il *tafsīr* ruṣḍiano paradossalmente dà il concetto di essenza come definito con l'*anniyyah*, ma letto in riferimento al testo aristotelico riesce ad aprire verso la difficoltà del concetto di essenza e dunque del concetto stesso.

Non solo è polivoco il concetto di essenza, ma la polivocità è determinata come l'essenza stessa del concetto al di qua e al di là di ogni possibile ἀντιστρέφειν: infatti, se non è polivoco, il concetto non è.

Università di Palermo

e anche quando questo [= soggetto] è uno, non per il fatto che è un contiguo come il *Libro della gente* e un insieme che è contiguo per un collegamento di riunione, ma quando è uno secondo i modi in cui si dice l'uno. Infatti l'ente è ciò che per un verso significa questa sostanza e per altro verso significa la quantità e per altro la qualità; e perciò anche di uomo bianco ci saranno espressione e definizione, ma in altro modo e della sostanza in un modo».

HENRI HUGONNARD-ROCHE

# REMARQUES SUR LES COMMENTAIRES D'AVERRÔES A LA *PHYSIQUE* ET AU *DE CAELO* D'ARISTOTE

Les Grands Commentaires d'Ibn Ruṣḍ sur les traités physiques d'Aristote frappent, dès le premier abord, par leur style même. Les raisonnements s'y enchaînent les uns aux autres, comme tendus vers une concaténation rigoureuse de tous les arguments employés dans la connaissance des choses physiques. Les énoncés du Stagirite n'y sont pas seulement explicités, mais aussi justifiés, le plus souvent, par des raisons qui les font apparaître comme les conséquences nécessaires d'autres énoncés physiques, voire métaphysiques.

Quelle est la forme littéraire prise par cet effort vers la rigueur démonstrative de la consécution des énoncés? Quelle description peut-on donner des moyens utilisés par le Commentateur pour rendre manifeste le caractère nécessaire de la science des choses naturelles qu'il expose, à partir du texte aristotélicien? Telles sont les questions auxquelles répondre dans un premier temps. C'est seulement lorsqu'une typologie des procédés logiques de l'exposition aura été faite que l'on pourra évaluer, si possible, la portée de cette mise en forme et s'interroger sur ce qu'elle est susceptible de nous apprendre touchant la compréhension même de la science dans son organisation rationnelle, selon Averroès. M'attachant ici à la première étape d'une telle recherche, j'examinerai donc les procédés logiques mis en œuvre par Averroès, dans ses Grands Commentaires à la *Physique* et au *De Caelo*, pour rendre compte des thèses du Stagirite<sup>1</sup>.

\*\*\*

<sup>1</sup> Comme on sait, ces deux Grands Commentaires sont perdus en arabe, à l'exception d'un fragment du commentaire au *De caelo* (correspondant aux chapitres A 7. 274b22-II 7. 289a19 du texte d'Aristote); voir la reproduction de ce fragment, conservé dans un manuscrit unique, à Tunis, Bibliothèque nationale, ms 11821, dans: Ibn Rushd, *Commentary on Aristotle's Book on the Heaven and the Universe, Sharḥ Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*, with an introduction by G. Endress, Frankfurt am Main (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, series C, Facsimile Editions, vol. 57) 1994. Pour l'essentiel, notre étude s'appuie donc sur les versions latines, attribuées à Michel Scot, des grands commentaires, telles qu'elles sont données dans l'édition des Junta, Venise 1562-64 (réimpr. Frankfurt am Main 1962; nos références aux versions latines des œuvres d'Ibn Ruṣḍ seront faites au moyen de la numérotation des commentaires et de la pagination figurant dans cette édition).



À dire vrai, par l'emploi qu'il fait de procédés logiques pour formuler, ou reformuler, les exposés et argumentations du Stagirite, Averroès n'occupe pas une position singulière dans la tradition savante. Depuis longtemps, les savants ou philosophes se sont préoccupés de restituer aux écrits de tels ou tels de leurs prédécesseurs la rigueur démonstrative qu'ils leurs supposaient, en les reformulant dans le langage logique qu'ils estimaient approprié. L'histoire de cet emploi de la logique pour valider des argumentations scientifiques ou philosophiques resterait à écrire. Pour l'exemple, nous pourrions mentionner les remarques d'Alcinoos, dans l'*Enseignement des doctrines de Platon*, selon lequel Platon présente souvent ses raisonnements selon les figures syllogistiques. La volonté de donner une formulation syllogistique aux dialogues de Platon semble avoir été particulièrement répandue chez les exégètes médio-platoniciens, et elle a été reprise par des néoplatoniciens comme Jamblique<sup>2</sup>. Les œuvres d'Aristote ont suscité une semblable entreprise de reformulation, de la part de Proclus, par exemple, dans son commentaire sur la *Physique*, comme aussi dans la tradition alexandrine. Un bel exemple en est fourni par les toutes premières lignes de la *Physique*, où Aristote assigne comme première tâche à la science de la nature la recherche des principes, et justifie cette assignation en ces termes:

Connaissance et science se produisant, dans tous les ordres de recherches dont il y a principes ou causes ou éléments, quand on a pénétré ces principes, causes ou éléments..., il est donc clair que, dans la science de la nature, il faut s'efforcer de définir d'abord ce qui concerne les principes<sup>3</sup>.

Jean Philopon reconstruit sous forme d'une déduction logique l'argument d'Aristote, de la manière suivante: la science de la nature a des principes, causes et éléments; toute science qui a des principes ou causes ou éléments est connue, une fois connus les principes et causes et éléments; et donc la science de la nature sera connue, une fois connus les principes et causes et éléments<sup>4</sup>. Philopon précise ensuite que, par concision, Aristote avait omis la prémisse mineure, et il signale que Théophraste déjà avait reformulé l'argument sous forme d'un syllogisme

<sup>2</sup> Voir, par exemple, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. J. Whittaker, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) 1990, pp. 11-2; D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived, Mathematics and Philosophy in late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press 1989, pp. 41-2.

<sup>3</sup> Cf. Arist., *Ph.*, A 1. 184a1-16, cité dans la traduction (légèrement modifiée) de H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) 1961, t. I, p. 29.

<sup>4</sup> Cf. Philp., *In Ph.*, p. 3, 25-30 Vitelli. À son habitude, Philopon énonce la mineure avant la majeure. On trouvera un sommaire du commentaire de Philopon au premier chapitre du livre I de la *Physique*, dans: P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, with an edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's *Commentary on the Physics*, Leiden (Aristoteles Semitico-Latinus, 7) 1994, pp. 35-7.

complet dans son propre traité sur la *Physique*<sup>5</sup>. Lorsqu'il commente le passage en question d'Aristote, Averroès observe, à son tour, qu'Aristote a posé, dans son raisonnement, la prémisse majeure, mais qu'il a omis la mineure, et il restitue le syllogisme entier<sup>6</sup>.

Cette reconstruction d'une argumentation d'Aristote, par Averroès et ses prédécesseurs grecs, nous paraît imposer une remarque préliminaire à l'examen des procédés logiques utilisés par les exégètes. Il ne s'agit pas, en effet, dans le cas que l'on vient de voir, d'une thèse de physique qui serait établie en conclusion d'une déduction logiquement vérifiée, mais d'une argumentation relative à la constitution de la science de la nature, autrement dit d'une formulation appartenant à ce que l'on peut appeler des énoncés méta-scientifiques. Il ne semble pas qu'Averroès distingue clairement, dans ses commentaires, les arguments qui relèvent d'un langage méta-scientifique des arguments qui constituent proprement la science physique. Mais, notre projet n'étant pas d'analyser la pratique discursive d'Averroès dans son ensemble, il nous paraît utile, pour délimiter notre objet d'examen, au moins provisoirement, de nous reporter aux premières pages du Grand Commentaire à la *Physique*, où l'auteur précise la visée et les moyens de son enquête. Dans la mesure où ces pages se rapportent à la science physique en général, les remarques de méthode faites par Averroès peuvent s'appliquer aussi, très largement, à la constitution de son Grand Commentaire au *De caelo*.

\*\*\*

Le Grand Commentaire d'Averroès à la *Physique*, conservé seulement en traduction latine<sup>7</sup>, est précédé d'un proème par lequel l'auteur se rattache explicitement à la tradition antique des commentateurs. Son intention, expose-t-il d'emblée, est de commenter le traité d'Aristote, parce qu'aucun commentaire *ad litteram* de ce texte ne lui était connu, qui fût complet – celui d'Alexandre, tel

<sup>5</sup> Cf. Philp., *In Ph.*, pp. 3, 30-4, 9. Philopon rapporte aussi (pp. 4, 10-5, 6) l'explicitation de la mineure proposée par Théophraste, qu'il critique.

<sup>6</sup> Cf. *GC Physique* [= Grand Commentaire sur la *Physique*, éd. Junta], I, c. 1, fol. 6 G-H.

<sup>7</sup> La traduction latine du Grand Commentaire sur la *Physique*, avec les lemmes du texte aristotélicien, est communément attribuée à Michel Scot, actif comme astrologue auprès de l'empereur Frédéric II. Le proème a été traduit par Théodore d'Antioche, philosophe à la cour du même Frédéric II. Une seconde traduction fut réalisée, dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, par Jacob Mantino, à partir d'une traduction hébraïque. Voir Ch. Burnett-A. Mendelsohn, *Aristotle and Averroes on method in the Middle Ages and Renaissance: The "Oxford Gloss" to the Physics and Pietro d'Afello's Expositio Proemii Averrois*, in *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*, ed. D.A. DiLiscia, E. Kessler, Ch. Methuen, Aldershot 1997, pp. 53-111 (aux pp. 53-60, où l'on trouvera la bibliographie récente sur ces traductions).

qu'il était parvenu à sa connaissance, ne concernant qu'une partie des huit livres de la *Physique*.

Aussitôt après s'être référé à Alexandre d'Aphrodisias, qui apparaît implicitement comme l'autorité première touchant l'interprétation de la *Physique*, Averroès place la composition de son proème dans le cours de la tradition antique des prologues aux commentaires philosophiques, en mentionnant les huit *capitula* qui introduisent, selon l'usage, à l'étude exégétique de tout ouvrage savant<sup>8</sup>.

Par ces deux traits – la référence à Alexandre et la mention des *capitula* dont la source première se trouve dans les commentaires grecs tardo-antiques –, Averroès semble se reporter directement à la tradition exégétique antique, par delà les divers travaux que les philosophes de langue arabe ont pu consacrer à l'élucidation de la physique aristotélicienne. On sait pourtant que l'ouvrage d'Aristote a suscité, chez les auteurs de langue arabe antérieurs à Averroès, un certain nombre de traités se rapportant à tel ou tel point de la *Physique*, ou même des commentaires suivis. On pourrait citer, à ce propos, les noms d'Abū Bakr al-Rāzī (dont la *Maqālah fī mā ba'd al-ṭabī'ah* vise à élucider la notion de nature), d'Abū Bišr Mattā, de Yahyā ibn 'Adī, d'Ibn al-Samḥ, d'Abū 'l-Faraj ibn al-Ṭayyib<sup>9</sup>, ou d'al-Fārābī. Ces auteurs appartiennent à la tradition arabe d'Orient et il n'est pas certain qu'Averroès ait eu connaissance d'eux tous. Il est bien clair, en revanche, que le commentaire d'Ibn Bājjah a influencé, à l'occasion, celui d'Averroès. Pourtant les modèles qu'Averroès se revendique, dès le début de son ouvrage, à travers les mentions d'Alexandre et des *capitula*, sont les philosophes de la tradition grecque antique.

À l'adoption de ce parti, nous paraissent se rattacher au moins deux motifs aisément décelables. L'un se rapporte évidemment à la forme littéraire même du commentaire. Averroès prend pour modèle le commentaire antique, de type lit-

<sup>8</sup> Nous laisserons de côté, ici, la question des sources d'Averroès touchant ces *capitula*, qui renvoient bien évidemment aux *kephalaia* grecs, c'est-à-dire aux points à examiner avant la lecture d'un ouvrage dans la tradition de l'École. Notons cependant que le commentaire de Philopon *In Ph.*, qui fut connu en traduction arabe dès le IX<sup>e</sup> siècle et constitua la principale source d'accès en arabe à la tradition grecque des commentaires sur ce traité, ne comporte pas d'introduction selon le schéma des *kephalaia*. Sur cette littérature d'introduction aux commentaires exégétiques, dans la tradition grecque, la littérature est abondante; voir, notamment, les remarques de I. Hadot dans: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. commentée sous la dir. de I. Hadot, fasc. 1, Leiden (Philosophia Antiqua 50) 1990, pp. 21-47; voir aussi Ph. Hoffmann, *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*, in *Entrer en matière. Les prologues*, éd. J. Dubois-B. Roussel, Paris, Éditions du Cerf (Patrimoines. Religions du livre) 1998, pp. 209-45, où l'on trouvera la bibliographie récente. Pour la tradition arabe, voir ci-dessous note 11.

<sup>9</sup> Des commentaires de ces quatre derniers auteurs ont été réunis par une tradition d'École, et se trouvent de ce fait copiés dans un même manuscrit (Leiden Or. 583), avec la traduction de la *Physique* par Ishāq ibn Ḥunayn; voir l'édition de ces textes dans: Aristūṭālīs, *al-Ṭabī'ah*, éd. 'A. Badawī, 2 vol., Al-Qāhirah 1964-65; voir aussi les résumés ou analyses qu'en donne P. Lettinck, *Aristotle's Physics*, cit.

téral, dont chaque unité, appelée par un lemme du texte original d'Aristote, est généralement constituée de deux éléments, la *theōria* qui envisage le passage commenté dans son unité doctrinale, et la *lexis* qui en explicite les difficultés dans le détail. De manière semblable, dans le Grand Commentaire d'Averroès, le texte d'Aristote est découpé en lemmes (*textus* dans les éditions latines), dont chacun est accompagné d'un commentaire (*commentum*, en arabe *al-tafsīr*) plus ou moins élaboré. Dans une première séquence, Averroès présente l'intention (*intentio*) d'Aristote dans le lemme commenté, en liaison avec ce qui a été exposé auparavant. Puis, dans une seconde partie du *commentum*, Averroès reprend phrase par phrase le texte d'Aristote, dans la traduction arabe qu'il commente, en explicitant chaque phrase ou portion de phrase qui requiert, à ses yeux, explication ou précision<sup>10</sup>.

Un second motif du 'retour à l'antique' d'Averroès est sans doute la volonté de restituer au plus près la pensée originale d'Aristote. Il s'agit donc de revenir, par delà la tradition exégétique, au texte même d'Aristote, et d'en mettre au jour les thèses et les argumentations qui les soutiennent. C'est alors l'exposé de celles-ci, en toute rigueur, qui va imposer, en quelque sorte, son style au commentaire. Les traits premiers qui caractérisent ce style se tirent du contenu même des *capitula* qui font l'objet du proème d'Averroès – ou du moins de certains d'entre eux.

La liste des huit *capitula* mentionnés par Averroès est celle-ci: *intentio libri, utilitas, ordo, divisio, proportio, via doctrinae, nomen libri, nomen auctoris*<sup>11</sup>. Le premier de ces *capitula*, l'*intentio libri*, fixe d'emblée un trait essentiel de la science physique: celle-ci, déclare Averroès, vise à connaître les causes des espèces sensibles et les causes des accidents qui sont en elles, c'est-à-dire les causes des choses sensibles soumises à la génération et à la corruption, en tant qu'elles ont en elles un principe de mouvement et de repos, et les causes de leurs accidents par soi<sup>12</sup>. Le traité de physique d'Aristote, et par voie de conséquence le commentaire d'Averroès, s'attacheront donc à la connaissance des causes communes à toutes les choses naturelles et à leurs accidents inséparables. Cette caractérisation s'applique évidemment à la science physique dans son ensemble, incluant

<sup>10</sup> Tel est du moins le cas général, qui souffre quelques exceptions, l'une des deux parties pouvant être réduite jusqu'à disparaître, ou se confondre avec l'autre.

<sup>11</sup> Cette liste se retrouve, avec quelques variantes, dans divers commentaires arabes, notamment parmi les ouvrages d'al-Fārābī: voir les références données par S. Harvey, *The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to his Long Commentary on Aristotle's Physics*, «American Academy for Jewish Research, Proceedings», 52, 1985, pp. 55-84 [texte hébreu et traduction anglaise], à la p. 72, note 4. Pour une vue d'ensemble sur les schémas d'introduction aux commentaires, dans la littérature arabe, voir C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie, von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main 1985.

<sup>12</sup> Le terme latin *consequentia*, par lequel ces accidents sont désignés, renvoie très probablement à l'arabe *lawāḥiq*, employé par Averroès pour désigner les «concomitants» ou accidents inséparables.

notamment le *De caelo*, et non pas seulement au contenu du traité qui porte le nom de *Physique*. Averroès assigne donc à la science physique une connaissance des quatre causes, par quoi il adopte le procès fondamental d'explication de la science de la nature selon Aristote, qui constitue la pierre de touche de toute explication adéquate dans cette science. Notons que les quatre causes sont bien le lot du physicien, et qu'Averroès, en les lui assignant, considère la science physique dans sa constitution générale, et non point la recherche des principes de cette science. Lorsqu'il s'agit, en effet, des causes premières, la matière première et le moteur premier sont les seules causes accessibles à la connaissance du physicien, la forme et la fin relevant de la connaissance du métaphysicien. Ainsi le premier *capitulum* caractérise la visée de la science physique comme connaissance des causes, en même temps qu'il fournit les critères de sa démarcation par rapport à la métaphysique.

D'autres *capitula* ne concernent pas notre propos. Ainsi en est-il de l'*utilitas*, qui ordonne l'utilité de toute science spéculative à la perfection de l'homme<sup>13</sup>, ou de l'*ordo* et de la *proportio*<sup>14</sup>, qui situent la science physique dans ses relations aux autres sciences théoriques (*speculativae*). Le *capitulum* nommé *via doctrinae*, en revanche, caractérise à son tour, de manière essentielle, la science de la nature, en ce qu'il précise sa méthode. Dans cette science, la connaissance est atteinte selon les trois modes en usage dans les disciplines scientifiques:

Via doctrinae huius libri sunt species doctrinae usitatae in hac scientia; et sunt modi omnium disciplinarum<sup>15</sup>, scilicet demonstratio signi, et demonstratio causarum, et demonstratio simpliciter, quamvis signum et causa sint plus usitata in hac scientia, et aliquando est usitata demonstratio simpliciter.

<sup>13</sup> Notons que, sur ce point, Averroès fait référence au prologue d'Alexandre, dont il s'inspire explicitement. La même conception de l'utilité de la physique, à savoir qu'elle contribue, en raison de son statut de science spéculative, à la perfection de l'homme, est formulée par Averroès, de manière très concise, dans la première version de l'Épitomé de la *Physique*, mais omise dans la seconde version de l'Épitomé; voir Averroès, *Epitome in Physicorum libros*, ed. J. Puig, Madrid (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Series Arabica) 1983, pp. 7-8 (et l'apparat critique où figure la première version). Cf. aussi J. Puig Montada, *Les stades de la philosophie naturelle d'Averroès*, «Arabic Sciences and Philosophy», 7, 1997, pp. 115-37 (à la p. 121).

<sup>14</sup> L'*ordo* place le traité aristotélicien de la *Physique* au premier rang des traités portant sur la science de la nature, tandis que la *proportio* (par quoi il faut entendre le terme arabe *nisbah*, «relation») place la physique aux côtés de la science divine, comme visant l'une et l'autre quelque perfection, par opposition aux mathématiques qui visent l'exercice.

<sup>15</sup> Le mot *disciplinae* est très probablement la traduction de l'arabe *ta'ālim*, que nous interprétons comme signifiant les disciplines susceptibles d'être enseignées, en ce qu'elles sont scientifiques, c'est-à-dire susceptibles de démonstration, comme le montre d'ailleurs la suite du texte.

De là ressort que la science de la nature est de type démonstratif, et qu'elle est produite selon l'un des trois modes de démonstration énumérés par Averroès. Ce dernier ne précise pas autrement le but et la méthode de la science physique dans son proème. Pourtant les deux *capitula* de l'*intentio* et de la *via doctrinae* ont déjà permis de fixer deux caractères fondamentaux du commentaire à venir: il s'agira pour Averroès de mettre en évidence, dans les traités d'Aristote, la recherche des causes et le mode de leur démonstration.

Des précisions sur les questions de méthode sont apportées par le premier commentaire sur le premier chapitre de l'ouvrage d'Aristote. Les premières lignes de ce commentaire peuvent être lues, en effet, comme une explicitation programmatique du travail à accomplir pour Averroès. L'état de science certaine ou sûre (*dispositio scientiae certae*)<sup>16</sup>, expose-t-il, s'acquiert dans les disciplines démonstratives par la connaissance des causes – l'une ou plusieurs des quatre causes –, ainsi qu'il est déclaré dans les *Seconds Analytiques*<sup>17</sup>.

Deux doctrines se conjuguent donc pour caractériser la science physique, en tant qu'elle est connaissance scientifique: elle est connaissance des quatre causes conformément à la doctrine énoncée dans la *Physique*, elle est aussi connaissance de la cause conformément à la doctrine des *Seconds Analytiques*, c'est-à-dire selon le mode démonstratif qui est exposé dans ce traité. La référence aux *Seconds Analytiques*, pour ce qui touche la recherche de la cause et la méthode démonstrative, devrait conduire à une exigence forte à l'égard des démonstrations admises en physique. On connaît, en effet, les conditions énoncées au second chapitre du traité:

il est nécessaire que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes<sup>18</sup>.

C'est bien la science produite selon ces règles qu'Averroès décrit dans ces termes:

doctrina ordinata est incipere a cognitione causarum primarum rei cognoscendae perfectae, deinde intendere ad cognitionem aliarum causarum remotarum secundum ordinem, donec perveniamus ad causas propinquas<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cet état de science sûre, procuré par la connaissance des causes, est un état de science parfaite selon Averroès, par opposition à une science imparfaite qui n'est pas fondée sur la connaissance des causes: *GC Physique*, I, c. 1, fol. 6 A.

<sup>17</sup> La référence va évidemment à *APo.*, A 2. 71b9-13. Pour une analyse remarquablement détaillée du commentaire d'Averroès au premier chapitre de la *Physique*, voir S. Donati, *Physica I, 1: L'interpretazione dei commentatori inglesi della Translatio Vetus e la loro recezione del commento di Averroè*, «Medioevo», 21, 1995, pp. 75-255 (*passim* aux pp. 98-180).

<sup>18</sup> Cf. *APo.*, A 2. 71b20-22 (trad. Tricot).

La connaissance scientifique, qui est connaissance des causes, est ainsi produite par déduction à partir de prémisses antérieures au moyen d'un mode de preuve qu'Averroès n'a pas encore spécifié, mais qui n'est autre que la théorie syllogistique, comme le sous-entend le renvoi aux *Seconds Analytiques*. Pourtant la méthode déductive de la *doctrina ordinata* n'est pas la seule que reçoit la science physique. À cette méthode, en effet, s'oppose une autre voie conduisant à la connaissance des causes en physique – voie qui mène des propositions reçues à partir des choses postérieures dans l'être, qui sont plus connues de nous, à des conclusions touchant des choses antérieures dans l'être, qui sont plus connues du point de vue de la nature<sup>20</sup>. Inspirée par un thème récurrent de l'épistémologie aristotélicienne, cette analyse, qui oppose la voie de la recherche (*via inducens ad cognitionem*) à celle de la science ordonnée (*doctrina ordinata*), spécifie, par voie de conséquence, un mode de démonstration plus particulièrement adapté à la recherche des causes en physique: le mode qui est dit signe (*signum*).

C'est en somme la confrontation de l'ordre épistémique de l'acquisition de la connaissance et de l'ordre ontologique des choses naturelles qui conduit, dans l'exposé d'Averroès, à la distinction et à la classification des différents modes de démonstration. Lorsque les deux ordres sont de même sens, il y a démonstration tout à la fois de la cause et de l'état de chose (*causae et esse*); lorsque les deux ordres sont de sens opposés, la démonstration est du nombre des signes. Dans la science mathématique, les deux ordres sont inévitablement les mêmes et la démonstration est toujours celle de la cause et de l'état de chose; en physique, les deux ordres peuvent être ou non les mêmes, et donc deux types de démonstrations peuvent se rencontrer, la démonstration de la cause et de l'état de chose ou la démonstration dite du signe<sup>21</sup>.

\*\*\*

<sup>19</sup> [p. 109] *GC Physique*, I, c. 1, fol. 6 F.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, I, c. 2, fol. 6 L.

<sup>21</sup> Cf. *GC De caelo*, II, c. 35. Il vaudrait la peine de comparer la position d'Averroès sur le sujet des modes de démonstration dans les sciences théorétiques avec ce que Jean Philopon (*In Ph.*, p. 9, 11 sq.) dit des modes de la connaissance scientifique, d'après sa lecture des *Seconds Analytiques*. Philopon distingue, en effet, deux modes, l'un appelé apodictique, l'autre didactique (δύο τρόποι εἰσι τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως, πρῶτος μὲν ὁ ἀποδεικτικός, δεύτερος δὲ ὁ διδασκαλικός), chacun de ces modes correspondant à une démarche épistémique distincte et opposée à celle de l'autre mode; le mode apodictique procède ἐκ τῶν πρώτων τῇ φύσει, tandis que le mode didactique procède ἐκ τῶν ὑστέρων τῇ φύσει. Le mode didactique, qui est aussi apodictique d'une certaine manière (ὁ δὲ διδασκαλικός, ἀποδεικτικός τις ὢν καὶ αὐτός), est aussi appelé «tekmeriôdique» (τεκμηριώδης): il s'agit donc là d'un mode de connaissance qui compte au nombre des modes du signe. Notre propos n'est pas d'étudier ce mode de connaissance pour lui-même, pas plus chez Averroès que chez Philopon, mais nous renvoyons pour ce dernier auteur à l'article de D. Morrison, *Philoponus and Simplicius on Tekmerodic Proof*, in *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature*, cit., pp. 1-22.

Le but et la méthode de la science de la nature étant caractérisés comme il a été dit, au début du Grand Commentaire sur la *Physique*, une part importante de ce commentaire (comme du Grand Commentaire sur le *De caelo*) consistera dans l'explicitation des arguments du Stagirite et notamment dans la mise en évidence de leur structure démonstrative, c'est-à-dire syllogistique, par la restitution de leurs prémisses et articulations manquantes. La tradition de l'École, en effet, s'est de tout temps accordée à souligner la concision des textes du Stagirite, devenue un lieu commun de ses exégètes grecs, puis syriaques et arabes. Pour une part, donc, le travail des commentateurs a consisté à expliciter les arguments trop concis d'Aristote. Suppléer les assomptions inexprimées et arranger les prémisses et la conclusion dans la forme logique adéquate, telle est bien l'une des tâches qu'Averroès s'assigne dans ses commentaries. La logique est l'instrument de cette reconstruction des inférences en physique, et nous allons passer en revue les formes qu'elle prend dans les commentaries d'Averroès.

Le *corpus* logique dont Averroès fait usage pour reformuler les arguments aristotéliens comporte les procédures syllogistiques décrites par le Stagirite dans les *Premiers Analytiques*, c'est-à-dire les figures du syllogisme catégorique, auxquelles s'ajoutent les figures du syllogisme hypothétique, mises en œuvre par les successeurs d'Aristote et reprises par la tradition logique commune, dès le II<sup>e</sup> siècle de notre ère. La majeure part du recours explicite à la logique, dans les Grands Commentaires à la *Physique* et au *De caelo*, se présente donc comme la reformulation d'arguments du Stagirite selon les canons de la déduction syllogistique.

L'un des exemples les plus remarquables des reconstitutions de syllogismes non exprimés dans le texte aristotélicien se rapporte à la critique formulée à l'encontre de la thèse d'Anaxagore touchant l'infinité des principes, dont le texte est le suivant:

Cependant, si l'infini, en tant qu'infini, ne peut être connu, l'infini selon le nombre et selon la grandeur étant une quantité inconnaissable, l'infini selon l'espèce étant une qualité inconnaissable, il s'ensuit que, du moment que les principes sont infinis selon le nombre et selon l'espèce, il est impossible de connaître les combinaisons qu'ils forment, puisque nous ne pensons connaître un composé que lorsque nous connaissons l'espèce et le nombre de ses éléments<sup>22</sup>.

On remarquera qu'Aristote exprime sa critique de l'opinion d'Anaxagore, que les principes sont infinis, dans un énoncé conditionnel, dont le conséquent est que l'on ne peut avoir aucune connaissance de ce qui dérive de ces principes. Averroès, pour sa part, reconstruit la réfutation d'Aristote sous la forme de trois syllogismes catégoriques successifs, dont les prémisses sont des propositions universelles vraies (ou démontrées à partir des propositions précédentes). Il serait ici trop long de décrire dans le détail cette reconstruction. Disons sommairement

<sup>22</sup> *Ph.*, A 4. 187b7-13 (notre traduction).

qu'il s'agit successivement de deux syllogismes de la première figure et d'un syllogisme de la deuxième figure, qui partant de l'énoncé que tout ce qui est infini est inconnaissable, conduisent à la conclusion que tout composé de principes infinis est inconnaissable<sup>23</sup>. Au lieu donc que l'inconnaissabilité de l'infini soit, comme chez Aristote, le point de départ d'un raisonnement hypothétique, ayant pour conséquent la non connaissance de ce qui dérive des principes (sans que la validité de la consécution soit 'formellement' établie), elle est dans la reconstitution d'Averroès le point de départ d'une suite de syllogismes catégoriques dont les prémisses sont tenues pour vraies (ou démontrées), et dont la conclusion est la suite nécessaire des prémisses d'Anaxagore, à savoir que tout composé de principes infinis est un composé inconnaissable. Des six énoncés qui forment les trois syllogismes, trois seulement sont explicitement exprimés par Aristote, selon Averroès, tandis que les trois autres sont tus, à savoir les deux conclusions des deux premiers syllogismes dans la première figure, et la mineure du deuxième syllogisme dans la première figure. On ne s'étonnera donc pas qu'Averroès puisse s'exclamer, au terme de sa reconstruction:

Vois combien est bref le discours de cet homme éminent et peut-être en va-t-il ainsi de chacune de ses paroles (*Et vide quomodo est sermo huius boni hominis brevis et forte est ita de quolibet verbo eius*)<sup>24</sup>.

Deux aspects retiennent l'attention dans cette reconstruction par Averroès d'un argument aristotélicien. L'un d'eux est l'aspect syntaxique de la reconstruction, qui a trait à la validité des diverses déductions qui composent un argument. L'autre est l'aspect épistémique: il s'agit de la nature des arguments commentés par Averroès. On vient de voir que ce dernier a substitué tacitement, à un discours de style conditionnel chez Aristote, un discours catégorique, comme représentant probablement à ses yeux la véritable portée épistémologique du discours d'Aristote. Deux analyses se superposent donc, à l'occasion, nous semble-t-il, dans les commentaires d'Averroès. L'une est d'ordre syntaxique, qui aboutit à proposer une reformulation dans un langage canonique de la syllogistique (catégorique ou hypothétique): les prémisses, de ce fait, sont marquées ou restituées, la conclusion est isolée ou soulignée, les articulations sont durcies et les consécutives explicitées. Cette analyse a pour objet de montrer (ou de vérifier) la validité d'une argumentation. Une autre analyse, ou un effet de l'analyse précédente, est de dévoiler la valeur épistémique des argumentations du Stagirite, en montrant éventuellement ce que sa rhétorique argumentative, souvent trop concise, avait occulté.

<sup>23</sup> Cf. *GC Physique*, I, 4, c. 35, fol. 23 C-I.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 4, c. 35, fol. 23 I.

Pour approfondir cette dernière remarque, il faudrait dresser une typologie complète des procédés syntaxiques utilisés par Averroès dans ses *commenta* (*al-tafāsīr*), et confronter ses reformulations avec le discours original d'Aristote. Autant que nous avons pu nous en rendre compte, par un survol rapide du Grand Commentaire au *De caelo*<sup>25</sup>, qui n'a pris en compte que les reformulations logiques explicitement signalées par Averroès lui-même, les deux premières figures seules de la syllogistique catégorique sont utilisées par Averroès, dans sa reformulation des arguments d'Aristote. Ce qui ne saurait étonner, puisque la troisième figure ne produit que des conclusions particulières, qui comme telles sont *a priori* de peu d'utilité dans une science qui vise, par nature, à des conclusions universelles. Quant au syllogisme hypothétique, on trouve les deux premières figures utilisées par Averroès, c'est-à-dire celles dont la forme peut être symbolisée par les deux formules suivantes: «si p, alors q; p, donc q», et «si p, alors q; non q, donc non p» (c'est-à-dire, respectivement, le *modus ponendo ponens* et le *modus tollendo tollens* de la scolastique latine).

Considérons, en premier lieu, les syllogismes catégoriques. Une différence simple, d'ordre syntaxique, sépare d'abord l'emploi de la seconde figure de celui de la première. En effet, la seconde figure ne conclut que négativement. Elle sert donc à dénier l'attribution d'un prédicat à un sujet, au lieu que l'affirmation d'un prédicat ne peut se faire que par le premier mode de la première figure<sup>26</sup>. Un exemple d'emploi, par Averroès, de la seconde figure se rencontre à propos de la démonstration de l'impossibilité d'un corps infini. Le Commentateur présente l'argumentation d'Aristote sous la forme d'une déduction syllogistique du premier mode de la seconde figure (*Cesare*), comme suit:

tout corps est agent ou patient (ou il participe des deux)  
aucun corps infini ne peut agir ou pâtir  
aucun corps n'est infini<sup>27</sup>.

Un autre caractère de la deuxième figure est spécifié par Averroès dans son Grand Commentaire sur les *Seconds Analytiques*: elle est l'instrument par excellence de la démonstration qui relève du signe (*dalīl*)<sup>28</sup>. Dans les commentaires qui

<sup>25</sup> Notre lecture du Grand Commentaire sur la *Physique* ayant été partielle, nous évitons ici de prendre ce traité comme fondement de nos remarques.

<sup>26</sup> C'est-à-dire le mode *Barbara*, selon l'appellation de la scolastique, alors que les autres modes concluent soit négativement (*Celarent*, *Ferio*), soit particulièrement (*Darii*).

<sup>27</sup> *GC De caelo*, I, 7, c. 63; le lemme d'Aristote commenté correspond aux lignes 274b33-275a7 Bekker.

<sup>28</sup> Cf. *GC Seconds Analytiques*, I, 13, c. 99, fol. 221 C; Ibn Rušd, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, ed. 'A. Badawī, Kuwayt 1984, pp. 359-60: la première figure n'exprime une démonstration du signe que par accident (*bi 'l-'araḍ*), alors que c'est par soi (*bi 'l-ḍāt*) que la deuxième figure exprime une telle démonstration.

se rapportent au chapitre A 13, où Aristote distingue la connaissance du fait (*hóti*) de la connaissance du pourquoi (*dióti*), Averroès reprend la distinction aristotélicienne en la reformulant en termes de démonstration de l'esse (*wujūd*)<sup>29</sup> et de la cause (*sabab*)<sup>30</sup>. La «démonstration de la cause» (*burhān al-sabab*), par quoi il faut entendre la déduction de l'état de chose à partir de prémisses exhibant sa raison d'être, fait apparaître cette raison d'être, ou cause, en position de moyen terme dans la déduction, et explique ainsi (en termes de logique) pourquoi le prédicat appartient au sujet; la démonstration de l'esse est celle dans laquelle l'état de chose est plus connu de nous que sa raison d'être, et qui, partant de cet état de chose, montre sa raison d'être, laquelle apparaît en position de prédicat dans la conclusion.

La «démonstration de la cause», qui vise le plus souvent à montrer l'appartenance essentielle d'un prédicat à un sujet (pour parler en termes de logique)<sup>31</sup>, s'exprime donc normalement dans un mode affirmatif, c'est-à-dire dans la première figure syllogistique. C'est ce qu'exprime Aristote en disant que, dans la plupart des cas, c'est par cette figure que procède le syllogisme du pourquoi, et que, pour ce motif, la première figure est la plus scientifique – le caractère le plus propre de la science étant de considérer le pourquoi<sup>32</sup>. En revanche, la démonstration de l'esse, ou «démonstration du signe», peut se formuler dans l'une ou l'autre des deux premières figures syllogistiques. Un exemple de démonstration du signe dans la première figure est celui, fameux, qui montre la proximité des planètes par le fait qu'elles ne scintillent pas:

les planètes ne scintillent pas  
ce qui ne scintille pas est proche  
les planètes sont proches.

<sup>29</sup> Nous avons choisi de traduire *wujūd* par le terme latin *esse*, utilisé dans deux des trois traductions latines (celles d'Abraham de Balme et de Jacob Mantino, la traduction de Burana portant *existentia*), afin de ne pas conférer au mot arabe une valeur ontologique qu'il n'a pas nécessairement en toutes ses occurrences – étant entendu qu'il n'est pas dans notre propos de discuter ici cette question. Nous emploierons aussi, parfois, les expressions «état de chose» ou «fait».

<sup>30</sup> *GC Seconds Analytiques*, I, 13, c. 95 et suivants; p. 348 sq. Badawi. Nous laissons de côté, ici, une autre sorte de démonstration distinguée par Averroès dans ses commentaires, à savoir la démonstration «absolue» (*al-burhān al-muṭlaq*, en latin *demonstratio simpliciter*). Cette démonstration, qui peut d'ailleurs être conçue comme une spécification de la «démonstration de la cause», est d'emploi rare dans la physique. Et les distinctions établies par Averroès (en plusieurs de ses ouvrages) entre les différents types de causes demanderaient une étude propre, qui déborderait notre projet limité, ici, à un premier survol des procédés logiques de la formulation par Averroès des arguments d'Aristote.

<sup>31</sup> Il est clair que, dans le cas de la «démonstration de la cause», les propriétés logiques que le syllogisme révèle sont inhérentes à l'ordre ontologique des choses. Sur la relation entre théorie syllogistique et conception métaphysique du monde chez Aristote, cf. par exemple D.W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Oxford, Clarendon Press 1987, pp. 43-6.

<sup>32</sup> Cf. *APo.*, A 14. 79a21-24 (nous avons repris librement les termes de la traduction Tricot).

Cet exemple, qui est utilisé par Aristote pour montrer comment un syllogisme du simple fait (*hóti*) peut être formé sur la base de deux termes réciprocaux (proche, non-scintillant)<sup>33</sup>, est repris par Averroès comme illustration d'une démonstration du signe par la première figure<sup>34</sup>. Cette démonstration du signe est possible dans cette figure, précisément parce que les prédicats sont réciprocaux, mais selon Averroès, la première figure ne permet une démonstration du signe que par accident (*bi 'l-'araḍ*).

Dans d'autres cas, en revanche, qui sont les plus nombreux, la «démonstration du signe» se fait par la seconde figure. L'exemple d'Aristote, repris par Averroès, est celui-ci:

un mur n'est pas un animal  
tout ce qui respire est animal  
un mur ne respire pas<sup>35</sup>.

Une telle démonstration, dans laquelle le moyen terme est prédicat des extrêmes, en tant qu'il désigne une cause éloignée du fait – ne pas être un animal n'est pas la cause proche de la non respiration du mur, l'animalité n'étant que la cause éloignée de la respiration – est, selon Averroès, une démonstration du signe qui s'exprime par soi (*bi 'l-dār*) dans la seconde figure.

Il est remarquable que, dans le Grand Commentaire au *De caelo*, Averroès mentionne assez fréquemment, de manière explicite, que la démonstration d'Aristote, qu'il expose, doit être composée dans la deuxième figure syllogistique. La connaissance que procurent ces démonstrations par la deuxième figure, encore qu'elle soit certaine, pourvu que les prémisses soient vraies, est une connaissance négative – la négation d'une attribution – et une connaissance non causale, en ce sens que l'analyse part d'un état de chose ou d'un fait pour en rechercher la cause au moyen d'un syllogisme de l'esse, et ne déduit pas d'une cause connue un effet de cette cause.

Ce dernier caractère explique la remarque d'Averroès selon laquelle la démonstration menant à l'absurde (*al-burhān al-sā'iq ilā 'l-muḥāl*) appartient au genre des «démonstrations du signe»<sup>36</sup>. Ainsi qu'Averroès le précise, en effet, dans son Grand Commentaire aux *Seconds Analytiques*<sup>37</sup>, le syllogisme menant à l'absurde est composé de catégorique et de conditionnel. Lorsque

<sup>33</sup> Cf. *APo.*, A 13. 78a28-38.

<sup>34</sup> *GC Seconds Analytiques*, I, 13, c. 96; p. 353 Badawi.

<sup>35</sup> Cf. Arist., *APo.*, A 13. 78b13-28; Averroès, *GC Seconds Analytiques*, I, 13, c. 99, fol. 221 F-222 A-B; et p. 360 Badawi (où les termes arabes sont *ḥā'it*, *ḥayawān*, *mutanaḥḥis*).

<sup>36</sup> *GC De caelo*, I, 9, c. 95, fol. 64 D (le passage manque dans le texte arabe conservé).

<sup>37</sup> *GC Seconds Analytiques*, I, 26, c. 176, fol. 368 E (le passage manque dans le texte arabe conservé).



l'une des deux prémisses d'un syllogisme est incertaine, et que la conclusion est plus connue de nous, nous prenons, pour garantir la conclusion à l'intention de celui qui ne connaît pas sa vérité, la contradictoire de cette conclusion et la prémisse la plus connue, et nous en tirons une impossibilité, d'où résulte la vérité de la conclusion initiale<sup>38</sup>. Une démonstration par l'absurde renverse donc l'ordre déductif qui va des choses premières ou les plus connues par nature vers les choses les moins connues par nature, pour lui substituer un ordre déductif allant de choses plus connues pour nous vers des choses plus connues par nature: en cela, la démonstration par l'absurde est bien une «démonstration du signe», comme le dit Averroès. Et les nombreux emplois de telles démonstrations par l'absurde qu'il relève, ou met en évidence, dans ses Grands Commentaires à la *Physique* et au *De caelo*, viennent, en s'ajoutant aux démonstrations de la deuxième figure, accroître encore le nombre des «démonstrations du signe» dans les œuvres physiques du Stagirite.

Un autre procédé logique de l'exposition, utilisé par Averroès, est le syllogisme hypothétique. Dans son Grand Commentaire sur les *Seconds Analytiques*, Averroès note que le syllogisme hypothétique n'est pas véritablement un syllogisme, car le *quesitum* n'y est montré que si un syllogisme catégorique est adjoint à l'hypothétique<sup>39</sup>.

Si l'on parcourt les Commentaires d'Averroès aux œuvres physiques du Stagirite, on constate aisément que le syllogisme hypothétique est utilisé tout spécialement dans des argumentations qui se rapportent à des entités dont l'existence suscite le doute – tel le lieu ou le vide –, ou bien dans des argumentations qui concernent l'attribution de prédicats mettant en jeu l'infini. Dans tout les cas, l'hypothétique, qui s'exprime dans une proposition conditionnelle, est effectivement accompagné d'un ou plusieurs syllogismes catégoriques, dont l'usage est divers. Il peut s'agir de montrer que la consécution (ou «conséquence») exprimée dans le conditionnel est bien fondée, ou de montrer que le conséquent du conditionnel est impossible, d'où l'on conclut alors à la fausseté de l'antécédent.

Les syllogismes hypothétiques, lorsqu'ils sont tels que le conséquent de la proposition conditionnelle est faux ou impossible, peuvent s'assimiler à des démonstrations du signe, puisqu'il s'agit de conclure à partir d'un état de chose (ou d'un fait) faux ou impossible à la négation de la cause hypothétique de l'état de chose (ou du fait) en question. Considérons, en effet, un exemple simple de syllogisme hypothétique restitué par Averroès à partir du texte d'Aristote<sup>40</sup>; il peut s'énoncer ainsi: si les étoiles se mouvaient par elles-mêmes, elles se mouvraient soit en roulant soit d'un mouvement circulaire, mais elles ne se meuvent ni d'un

mouvement circulaire ni en roulant, donc elles ne se meuvent pas par elles-mêmes<sup>41</sup>. Dans les étoiles, l'absence de mouvement par soi est bien la cause de l'absence de mouvement circulaire ou de rotation, mais ce qui est montré par l'argument, c'est précisément l'inverse, à savoir l'absence de la cause en raison de l'absence de l'effet. C'est là la caractéristique de la démonstration du signe, à laquelle s'apparente donc la démarche hypothétique, du moins lorsqu'elle procède par l'impossible, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'un syllogisme hypothétique de la deuxième figure.

\*\*\*

Dans le proème de son Grand Commentaire à la *Physique*, Averroès annonce le but visé par toute recherche portant sur la science de la nature, à savoir la connaissance des causes. Il indique aussi quelle est la méthode (*via doctrinae*) à suivre pour atteindre ce but: il s'agit d'une méthode démonstrative, dont le modèle est la démonstration décrite par Aristote dans les *Seconds Analytiques*, au livre premier, chapitre deux. On peut donc attendre, à bon droit, que le commentaire mette en évidence des suites de déductions – restées implicites dans le texte aristotélicien – entre des énoncés décrivant des causes et des énoncés décrivant des faits ou des états de choses, ces déductions étant conduites selon les procédés de la syllogistique qui garantissent la validité des démonstrations dans les *Premiers Analytiques*.

Tel n'est pas pourtant le programme effectivement réalisé par Averroès. Un survol rapide des procédés logiques utilisés par le Commentateur, dans son exposition ou sa reformulation des énoncés aristotéliciens, montre que la théorie du syllogisme catégorique est insuffisante à exprimer les argumentations du Stagirite. Tout d'abord, si les démonstrations sont envisagées sous leur aspect syntaxique de déduction selon des règles, plusieurs types de formules sont explicitement mentionnées par Averroès: les syllogismes catégoriques des première et deuxième figures, mais aussi les syllogismes hypothétiques et les démonstrations conduisant à l'absurde. Peut-être la théorie syllogistique suffirait-elle à exprimer ce qu'Averroès nomme, en passant, la *doctrina ordinata*, comme on l'a vu plus haut. Mais s'agissant de la science des livres de physique du Stagirite, Averroès fait appel à des types de déductions ou d'argumentations dont Aristote n'a pas donné d'exposé formel, mais auxquels il a fait place dans son analyse des procédés d'inférences et de leur réduction – possible ou non – aux figures de la syllogistique. Les moyens logiques utilisés par Averroès, dans la reformulation des arguments

<sup>41</sup> *GC De caelo*, II, 8, fol. 131 K: «Si stellae moverentur per se, moverentur aut titubando aut circulariter; sed non moventur circulariter vel titubando; ergo non moventur per se». Le sens du terme *titubando* n'est pas assuré, mais cela n'est d'aucune importance quant à la structure de l'argument.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, I, 26, c. 176, fol. 368 F-369 A (manque en arabe).

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, 26, c. 177, fol. 372 D-E (manque en arabe).

<sup>40</sup> *Cael.*, B 8. 290a24-29: il s'agit de montrer que les astres n'ont pas de mouvement de rotation sur eux-mêmes, comme l'indice en est fourni par le fait que la lune nous présente toujours la même «face» (πρόσωπον).

d'Aristote, débordent donc les procédés qui seraient admis dans la constitution de la science, si l'on s'en tenait aux conditions strictes énoncées dans les premiers chapitres des *Seconds Analytiques*.

Cette extension des procédés syntaxiques utilisés par Averroès, qui va de pair avec un assouplissement des conditions imposées à la formulation des démonstrations, fait écho à la question débattue, de nos jours, de la relation, dans l'œuvre d'Aristote, entre la théorie de la science des *Seconds Analytiques* et la pratique effective des traités physiques. L'érudition récente a tout d'abord souligné les différences de méthode qui semblaient opposer les deux types de textes, et proposé de voir, par exemple, dans les *Seconds Analytiques*, les règles de présentation d'une science à enseigner<sup>42</sup>, ou encore le mode de description des résultats d'une science achevée<sup>43</sup>, les traités physiques n'offrant qu'une organisation provisoire du savoir. Plus récemment, on a tenté de montrer que l'argumentation des traités physiques n'était pas en opposition avec les schémas argumentatifs des *Seconds Analytiques*<sup>44</sup>. On a fait observer, par exemple, que la démonstration syllogistique paraissait se présenter sous des formes 'plus faibles' dans certains textes, les conditions requises des prémisses étant moins restrictives que celles énoncées au début des *Seconds Analytiques*<sup>45</sup>. On a aussi porté une attention renouvelée aux chapitres des *Premiers Analytiques* dont la visée est heuristique, et aux chapitres qui traitent de l'analyse des arguments: on a lu ainsi dans les *Analytiques* une

<sup>42</sup> Cf. l'article de J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, «Phronesis», 14, 1969, pp. 123-52 (version révisée in: *Articles on Aristotle*, ed. J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji, vol. 1, London 1975, pp. 65-87), qui a été au point de départ d'une abondante littérature, dont on trouvera un bon nombre de références dans l'étude de G.E.R. Lloyd, *The theories and practices of demonstration*, in *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, ed. J.J. Cleary and D.C. Shartin, Lanham 1992, pp. 371-401, réimpr. avec additions dans G.E.R. Lloyd, *Aristotelian explorations*, Cambridge, Cambridge University Press 1996, pp. 7-37.

<sup>43</sup> Cf. M.F. Burnyeat, *Aristotle on Understanding Knowledge*, in *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics"*, ed. E. Berti, Padova, Editrice Antenore (Proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum) 1981, pp. 97-139.

<sup>44</sup> Une critique de l'opinion qui considère comme antinomiques la théorie de la science des *Seconds Analytiques* et la pratique des traités physiques se trouve, notamment, dans les articles de R. Bolton, *Definition and scientific method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*, in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. A. Gotthelf and J.G. Lennox, Cambridge 1987, pp. 120-66, et *Aristotle's Method in Natural Science: Physics I*, in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson, Oxford, Clarendon Press 1991, pp. 1-29. Voir aussi W. Wians, *Aristotle, Demonstration, and Teaching*, «Ancient Philosophy», 9, 1989, pp. 245-53.

<sup>45</sup> C'est le résultat auquel parvient, après une étude du concept clé d'*apodeixis* et des diverses modalités de son emploi dans les traités d'Aristote, G.E.R. Lloyd, *The theories and practices of demonstration*, cit.

théorie générale de l'argument déductif, dont le système des syllogismes catégoriques n'est qu'une partie<sup>46</sup>.

Par ses reformulations logiques des arguments d'Aristote, Averroès prend parti, à sa manière, dans l'interprétation à donner à la théorie de la science et à sa relation aux écrits physiques. Ainsi qu'on l'a vu, en effet, l'analyse syntaxique des arguments aristotéliens en termes de syllogismes catégoriques ou hypothétiques recouvre, dans les commentaries d'Averroès, une partition, de nature non syntaxique, entre «démonstration de la cause» et «démonstration du signe», cette dernière étant exprimée soit par un syllogisme catégorique (éventuellement de la première figure, mais le plus souvent de la deuxième figure), soit par une démonstration menant à l'absurde ou par un syllogisme hypothétique. Et, de l'aveu même d'Averroès, les syllogismes du signe sont les plus nombreux dans la science de la nature<sup>47</sup>. La tension vers la démonstration, que manifestent les textes d'Averroès, n'est donc pas orientée principalement vers un enchaînement de démonstrations du *propter quid*, pour reprendre l'expression consacrée par le Moyen Âge latin héritier d'Averroès lui-même, mais elle propose plutôt à lire, dans le texte d'Aristote, l'élaboration de démonstrations *quia*, qui manifestent la complexité de la recherche scientifique en acte.

Averroès pourrait ainsi prendre sa place dans le débat, qu'a suscité parmi les érudits contemporains l'opposition supposée entre la théorie de la science exposée dans les *Seconds Analytiques* et la pratique scientifique des traités physiques. À lire Averroès, on est amené à penser que la théorie des *Seconds Analytiques* n'est pas si éloignée de la pratique scientifique des traités physiques, à condition de ne pas s'en tenir aux premiers chapitres des *Seconds Analytiques*, et de ne pas chercher dans les traités physiques l'exposé d'une science achevée composée de seules démonstrations *propter quid*, mais d'y voir plutôt la tentative de constituer cette science à partir de démonstrations *quia*, dont la validité syntaxique n'est pas moindre que celle des précédentes, et dont la théorie se trouve précisément dans les *Seconds Analytiques* eux-mêmes.

C.N.R.S., E.P.H.E. IV<sup>e</sup> section – Paris

<sup>46</sup> Cf. G. Striker, *Aristotle and the Uses of Logic*, in *Method in Ancient Philosophy*, ed. J. Gentzler, Oxford, Clarendon Press 1998, pp. 209-26; selon la description des *Premiers Analytiques* que donne l'auteur, les méthodes heuristiques sont introduites par Aristote aux chapitres 27-31 du premier livre, cependant que les chapitres 32-46 traitent de l'analyse des arguments, c'est-à-dire de leur réduction aux formes syllogistiques.

<sup>47</sup> Cf., par exemple, le Commentaire Moyen sur la *Physique*, éd. Junta, fol. 434 F-G: «Genera demonstrationum, quibus nanciscimur causas, quae in hac scientia quaeruntur, sunt demonstrationes quia, seu signa nominatae... Causa autem, ob quam maior pars demonstrationum ducentium in notitiam causarum, quae in hac expectantur scientia, sunt de genere signorum, est quia quae cognita sunt in hac scientia non sunt priora, quemadmodum fit in Mathematicis scientiis».



ABDELALI ELAMRANI-JAMAL

AVERROÈS, DE L'ÉPITOMÉ  
AU COMMENTAIRE MOYEN DU DE ANIMA,  
QUESTIONS DE MÉTHODE

Objet d'un intérêt particulier, le *Traité de l'âme* d'Aristote a, comme on le sait, bénéficié chez Averroès de l'ensemble des genres de commentaires que celui-ci a consacrés à l'œuvre du Stagirite: *Épitomé*, *Commentaire* dit *Moyen* ou *Paraphrase*, *Grand Commentaire*, auxquels s'ajoutent, des *Questions* et *Opuscles*<sup>1</sup>.

Si le troisième genre, le grand commentaire est plus aisément spécifiable, puisqu'il consiste en une exégèse littérale du texte d'Aristote rapporté sous forme de lemmes, la question mérite d'être posée d'identifier les méthodes du commentaire dans les deux premiers genres et les différences qui les caractérisent.

Dans ce qui suit, je voudrai présenter quelques remarques préliminaires pour un travail comparatif d'ensemble entre les méthodes de commentaire dont use Ibn Rušd dans son *Épitomé* et son *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote.

On pourrait d'abord poser ou reposer la question relative au motif général qui a appelé dans l'œuvre d'Averroès le modèle paraphrastique, ou commentaire moyen à partir de 1170/565H (avec le commentaire au traité des *Catégories*) après la rédaction plus de dix ans auparavant (1159/554H) de l'ensemble des *Épitomés* de l'œuvre d'Aristote, de la Logique à la Métaphysique en passant par tous les traités de Physique. Outre la réponse conjoncturelle qui attribue l'entreprise du genre du commentaire paraphrastique à la demande faite par le Khalife Abū Ya'qūb Yūsuf à Ibn Rušd par l'intermédiaire d'Ibn Ṭufayl<sup>2</sup>, il convient, dans les cas où cela est possible, comme pour le *De Anima*, de comparer les démarches suivies vis-à-vis du texte aristotélicien dans l'*Épitomé* et le *Commentaire Moyen* pour apprécier la différence de perspective entre les deux genres.

<sup>1</sup> Sur les travaux d'Averroès consacrés au *De Anima*, voir Ph.W. Rosemann, *Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings From 1821 Onwards*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 30, 1988, pp. 153-221; H.A. Davidson, *Averroes on the Material Intellect*, dans *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press 1992, pp. 258-314, part. pp. 262-4; sur les genres littéraires du commentaire chez Averroès, voir A. Elamrani-Jamal, *Averroès, le Commentateur d'Aristote?*, dans *Penser avec Aristote, Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur*, Toulouse, UNESCO/Erès 1991, pp. 643-51.

<sup>2</sup> D'après la célèbre version de l'historiographe al-Marrākuṣī.

Notre enquête s'attachera d'abord à relever quelques caractéristiques de la démarche suivie dans l'*Épitomé*. Puis nous comparerons les résultats de cette recherche à la démarche suivie dans le *Commentaire Moyen*. Nous nous limiterons dans cette étude à comparer les textes seulement pour la partie relative à la faculté rationnelle dans les deux traités.

### I. La démarche analytique dans l'*Épitomé* au De Anima

Dans l'esprit d'Averroès et dans la forme qu'il donne à son exposé des thèses du *De Anima*, ce traité fait partie intégrante du *corpus* des livres relatifs à la Physique. L'objectif qui lui est assigné est de justifier les conclusions obtenues dans la science naturelle, dans la perspective voulue par Aristote. Le but de l'*Épitomé* est d'«établir à partir des propos des commentateurs de la science de l'âme ce que nous trouvons être le plus conforme à ce qui a été montré dans la science Physique et qui convient le mieux au but d'Aristote»<sup>3</sup>.

Le prologue de l'*Épitomé* est construit sur le problème physique général de savoir: «de quel point de vue est-il possible qu'une forme séparée existe dans la matière»<sup>4</sup>. Spécifiquement appliqué à l'âme, le problème, devenu central dans l'*Épitomé* et pour lequel la recherche est «le plus ardemment désirée» est celui de savoir si l'âme se sépare ou non.

Pour remplir le programme de l'enquête Averroès procède d'une part au recensement d'un certain nombre de propositions considérées comme des conclusions obtenues dans les traités de la science naturelle déjà étudiés qui serviront de principes posés ou de postulats (*aṣl mawḍū'*) pour l'enquête en cours et à la mise en œuvre d'autre part de certaines règles établies par Aristote dans le prologue du *Traité de l'âme* propres à identifier les traits spécifiques à l'âme qui permettraient de conclure son caractère séparé.

En ce qui concerne la dernière partie de l'ouvrage, relative dans la tradition des commentateurs à «la faculté rationnelle» de l'âme, la partie dans laquelle on reviendra sur le problème le plus fondamental annoncé dans le prologue, savoir si l'âme se sépare ou non, et par suite savoir si elle est éternelle ou générable et corruptible, Averroès affirme vouloir user, pour l'acquisition des résultats, d'une démarche déductive. Concernant cette partie,

les choses, dit-il, que nous allons considérer comme des prémisses pour cette enquête sont de deux sortes: ou bien ce sont des conclusions de syllogismes

<sup>3</sup> Ibn Rušd, *Talḥiṣ Kitāb al-naḥs* (Épitomé du traité de l'âme), éd. A.F. al-Ahwānī, Le Caire 1950, p. 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8, ll. 16-17.

que nous avons démontrés dans ce qui précède dans cette science, ou bien des choses certaines par elles-mêmes<sup>5</sup>.

C'est à cette partie que nous nous limiterons pour rechercher les éléments de comparaison entre les méthodes de commentaire dans l'*Épitomé* et le *Commentaire Moyen*.

#### 1) Les propositions acquises comme conclusions de parties précédentes de la science physique

Pour aborder la question de l'âme dans la continuité de l'étude de la philosophie naturelle, un certain nombre de conclusions acquises dans les livres précédant le *Livre de l'âme* dans le *corpus* aristotélicien de la science physique doivent être rappelées pour servir selon Averroès de postulats à l'enquête sur l'âme.

Dans le prologue de l'*Épitomé* ces conclusions sont rappelées dans l'ordre progressif de leur acquisition dans les traités précédents le *Traité de l'âme* du *corpus*: *Physique*, *Traité du Ciel*, *Génération et Corruption*, *Météorologiques*, *Parties des Animaux*<sup>6</sup>.

##### a) *La Physique*, livre I, 1:

- tous les corps générables et corruptibles sont composés de matière et de forme; ni la matière ni la forme ne sont chacune un corps;
- la matière première n'est pas douée de forme par essence, ni n'existe en acte; l'être qui lui est propre vient du fait qu'elle est capable de recevoir les formes;
- la puissance ne constitue pas sa substance;
- la matière première ne peut être dépourvue de formes.

##### b) *Le Traité du Ciel*:

- les corps dont les formes existent en premier dans la matière première et dont celle-ci ne peut être dépourvue sont les quatre corps simples: le feu, l'eau, l'air et la terre.

##### c) *Le traité de la Génération et de la Corruption*:

- ces quatre corps simples sont les éléments à partir desquels tous les corps dont les parties sont semblables (homéomères) sont générés; l'agent ultime de ce mélange sont les corps célestes.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>6</sup> Le rappel progressif des résultats acquis dans l'ensemble des livres antérieurs et dans l'ordre de ces traités dans le *corpus* de la science physique montre que ce traité bien que désigné parfois par le terme *muḥtaṣar* fait bien partie des *Épitomés*, *jawāmi'* de la science naturelle et qu'il ne constitue pas un genre particulier des genres littéraires qu'Averroès consacre aux traités d'Aristote, indépendant du genre des *épitomés* comme le suggérait Jamāl al-Dīn al-'Alawī, *Al-matn al-ruṣḍī*, al-Dār al-Bayḍā', Dār Tubqāl 1986, pp. 52-3.

d) *Les Météorologiques*, livre IV:

– le vrai mélange et le tempérament relatifs aux corps dont les parties sont semblables qui existent dans l'eau et sur la terre, résultent du bouillonnement; celui-ci a lieu par la chaleur qui convient à la chose bouillie; les différences de ces corps ne peuvent être rapportées qu'au tempérament;

– les éléments et les corps célestes suffisent (pour expliquer) l'existence de ces corps et de fournir les choses par lesquelles ils subsistent.

e) *Les Parties des Animaux*:

– les compositions sont de trois espèces:

la composition qui résulte des éléments simples dans la matière première qui, par essence, n'est pas douée de forme; la composition qui résulte de ces éléments simples: ce sont les corps dont les parties sont semblables; la composition des organes fonctionnels tels que le cœur ou le foie dont l'existence la plus parfaite appartient à l'animal achevé;

– le générateur le plus proche de ces corps n'est pas la chaleur des éléments, mais une puissance semblable à la technique de l'art qu'accompagne la chaleur convenable à la préformation et à la formation (*al-tahliq wa 'l-taṣwīr*);

– la nutrition dans le corps n'a lieu que par une puissance nutritive; cette puissance nutritive et sensitive est générée dans l'animal par ce qui lui est semblable; elle a un agent extrême séparé. C'est ce qu'on appelle intellect. Mais son agent le plus proche est la puissance animale qui est dans le corps;

– les puissances de l'âme sont un par le sujet qui leur est le plus proche – la chaleur fondamentale (*al-ḥarārah al-ḡarīziyyah*) –, multiples par leurs facultés.

Toutes ces propositions peuvent servir de prémisses pour l'enquête sur l'âme et sur le problème d'ordre physique qu'elle suscite, savoir si l'âme peut être séparée.

Averroès conclut en effet: «telles sont les choses qui, si elles sont retenues, nous permettent d'atteindre la connaissance de la substance de l'âme<sup>7</sup>» et ajoute pour bien marquer le lien et la cohérence entre les différents traités qui composent le *corpus* de la Physique:

Ceux sont des choses qu'Aristote, même s'il ne les mentionne pas au début de son livre [le *Traité de l'âme*], sont nécessairement admises par lui en puissance, suivant son habitude de la brièveté (*al-ijāz*).

Si le problème de la séparation de l'âme relève d'un problème physique plus général, savoir comment une forme séparée peut-elle exister dans la matière, les interrogations pourront d'abord concerner le rapport de la forme à la

<sup>7</sup> *Épit.*, cit., p. 8, 11-15.

matière dans les substances matérielles. L'un des principes que le physicien pose comme évident par lui-même est que la forme naturelle subsiste par la matière. En outre, la plupart des formes sont matérielles. On ne peut donc, pour la relation de la forme à la matière se représenter la séparation dans le cas d'une forme matérielle. S'il y a séparation pour des choses en rapport avec des formes matérielles, l'union (*ittiṣāl*) de la forme à la matière ne serait pas substantielle à la forme<sup>8</sup>.

Pour le physicien, il est admis que la plupart des formes sont matérielles. Mais c'est à lui qu'il revient aussi d'examiner le cas des formes dont on doute si elles subsistent ou non par une matière.

2) *Règles pour conduire l'enquête*

Pour cette science qu'est la physique, il y a un principe de méthode, susceptible de faire acquérir les prémisses propres à cette recherche. Il est emprunté au prologue méthodologique d'Aristote dans le *Traité de l'âme* et mis en œuvre par Ibn Ruṣd dans l'*Épitomé*.

Le point de vue du naturaliste était le suivant chez Aristote:

Par ailleurs, on est aussi embarrassé avec les affections de l'âme: est-ce que toutes appartiennent également en commun à l'être animé ou bien en est-il encore quelqu'une qui soit propre à l'âme elle-même? Il est en effet nécessaire mais difficile d'en avoir une idée, bien qu'il apparaisse que, dans la majorité des cas, l'âme ne subit ni ne fait rien sans le corps. Ainsi se mettre en colère, s'emporter, désirer ou, d'une manière globale, sentir. Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à un phénomène propre. Néanmoins, si cette dernière constitue encore une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation, il ne saurait être question d'admettre non plus qu'elle se passe du corps.

Donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare, mais dans le cas où aucune ne lui est propre, elle ne peut être séparée<sup>9</sup>.

Ibn Ruṣd entend mettre en œuvre ce principe d'enquête suivant une règle inductive:

Il faudra – dit-il – recenser tous les prédicats qui s'appliquent aux formes matérielles en tant qu'elles sont matérielles. Puis nous les examinerons dans le cas de l'âme rationnelle (puisque c'est elle qui parmi les facultés de l'âme est dite se séparer). Si nous trouvons que l'un de ces prédicats s'applique à elle, il apparaîtra qu'elle ne se sépare pas. De même nous passerons en revue les prédicats essentiels propres aux formes en tant que formes, non en tant que for-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 9, 2-7.

<sup>9</sup> Arist., *De An.*, A 1. 403a3-12, trad. de R. Bodéüs, Paris 1993.

mes matérielles; si on lui trouve [à l'âme rationnelle] un prédicat propre à la forme en tant que forme, alors il aura été montré qu'elle se sépare<sup>10</sup>.

Et Averroès ajoute, citant Aristote: «Si l'on trouve à l'âme ou à une partie de ses parties, un acte qui lui est propre, il devient possible qu'elle soit séparée<sup>11</sup>».

Ibn Rušd met en réserve ces règles pour les appliquer le moment venu dans l'ouvrage – au chapitre propre à la faculté rationnelle – pour exposer et résoudre le problème de la séparation de l'âme en isolant la propriété qui lui serait spécifique.

Une autre règle issue des interrogations méthodologiques du prologue du traité d'Aristote permettra de déterminer l'objet propre auquel s'appliquera l'enquête telle qu'elle a été définie plus haut.

Aristote s'était interrogé, pour l'efficacité de l'enquête «s'il fallait prendre pour objet de recherche les parties ou leurs opérations. Ainsi, l'acte d'intellection ou l'intelligence<sup>12</sup>. Ibn Rušd, dans l'*Épitomé* choisit de traiter des *opérations* plutôt que des *parties*. En traitant des produits de l'intellect, que sont les intelligibles spéculatifs (*al-ma'qūlāt al-naẓariyyah*) il fait le choix de traiter plutôt du produit de la représentation intellectuelle que de la partie de l'âme qu'est l'intellect.

C'est l'examen des «intelligibles spéculatifs» et leur nature, dans le chapitre sur la faculté rationnelle qui permettra de reformuler et de tenter de résoudre le problème principal au sujet de l'âme: la possibilité de sa séparation.

### 3) Enquête sur les intelligibles spéculatifs

L'enquête sur les intelligibles spéculatifs est menée à partir des facultés internes à l'âme qui président à leur production. C'est l'acquisition des concepts universels et leurs compositions dans des propositions et des raisonnements, c'est-à-dire le procès de la pensée discursive qui est l'enjeu de la recherche pour faire ressortir les traits distinctifs de la faculté rationnelle.

Le point de départ d'Ibn Rušd est la répartition usuelle des significations ou «intentions» (*ma'ānī*) saisies par l'âme en singulières (*ṣaḥṣī*) et universelles (*kulī*). L'«intention» singulière est la saisie d'une signification dans une matière. Elle est le propre de la perception par le sens et l'imagination. L'universel est la saisie de la signification abstraite de la matière et est donc l'objet d'une autre faculté, distincte des facultés antérieurement étudiées dans le traité, le sens et l'imagination<sup>13</sup>.

Les deux opérations propres à cette autre faculté, qui est précisément la faculté rationnelle (*quwwat al-nuṭq*) sont d'une part la saisie des significations abstraites de la matière, opération que l'on nomme «conception» (*taṣawwur*) et

d'autre part la combinaison de ces significations dans des énoncés et des jugements, que l'on nomme «assentiment» (*taṣḍīq*)<sup>14</sup>.

Cette faculté en outre, différente de toutes les facultés précédemment étudiées, se divise en deux parties, appelées respectivement «intellect pratique» et «intellect spéculatif».

Les intelligibles se répartissent en pratiques et spéculatifs selon qu'ils sont requis pour l'art et l'action pratique ou pour les sciences spéculatives qui ne sont pas indispensables à la survie de l'homme, mais dont la nature lui fournit les principes en vue d'une existence meilleure<sup>15</sup>.

L'étude des premiers ne présente pas de grande difficulté. Ils sont communs à tous les êtres humains, et sont acquis par expérience. Celle-ci requérant la faculté sensible et l'imagination, ces intelligibles sont donc conditionnés par ces deux facultés, et sont par conséquent générables et corruptibles.

Le problème, continue Ibn Rušd, concerne l'intellect spéculatif qui semble, lui, une faculté éminemment divine<sup>16</sup>.

L'enquête sur la nature des «intelligibles spéculatifs» et le procès de leur engendrement permettra de répondre à la question essentielle, savoir si l'âme par une de ses parties se sépare ou non.

Comme il l'avait annoncé dans le prologue à l'*Épitomé*, Ibn Rušd va mettre en œuvre les règles susceptibles de déterminer les caractères des intelligibles spéculatifs, ceux qu'ils ont en commun avec les formes matérielles et ceux qui leur sont propres et par où l'on montre qu'ils sont ingénérables et incorruptibles.

Pour cela, il examinera, comme annoncé aussi précédemment, les caractères des formes matérielles, comment ils se rapportent aux intelligibles spéculatifs et montrer par là qu'une partie en eux est générable et corruptible.

Ibn Rušd établit quatre caractères communs à toutes les formes matérielles en tant que formes matérielles<sup>17</sup>:

- leur existence suit nécessairement d'un changement par essence;
- elles sont multipliées essentiellement, par la multiplication de leur sujet;
- elles sont composées de quelque chose qui en elles joue le rôle de forme et de quelque chose qui joue le rôle de matière;
- ce qui en est intelligé n'est pas ce qui en est doué d'existence.

Si l'on recense maintenant les caractères des intelligibles spéculatifs, nous les établissons comme suit<sup>18</sup>:

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 68, 3-6.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 68-9.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 82, 7-9.

<sup>10</sup> *Épit.*, cit., p. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *De An.*, A 1. 402b10-12, trad. cit., p. 80.

<sup>13</sup> *Épit.*, cit., pp. 67-8.

- ils suivent d'un changement;
- ils sont multipliés par la multiplication de leurs sujets;
- ils ont une matière;
- ils sont générables et corruptibles.

Les intelligibles spéculatifs partagent donc des caractères avec les formes des substances matérielles en tant que formes matérielles.

Nous aurons ainsi établi, conformément à la règle énoncée qu'une part des intelligibles spéculatifs est matérielle et par suite générable et corruptible.

Du troisième caractère établi des intelligibles spéculatifs, savoir qu'ils ont une matière nous pouvons nous interroger naturellement, comme vis-à-vis de toute substance matérielle, sur la nature de ce qui en eux constitue la matière et ce qui constitue la forme<sup>19</sup>.

Ibn Rušd énumère alors cinq prémisses qui permettront de montrer que par leur forme, les intelligibles spéculatifs relèvent d'un sujet immatériel et par suite ne sont ni générables ni corruptibles. Ces prémisses sont les suivantes:

- a) toute forme intelligible est soit matérielle soit immatérielle;
- b) toute forme matérielle n'est intelligible en acte que si elle est intelligée, sinon elle est intelligible en puissance;
- c) toute forme immatérielle est intellect; qu'elle soit ou non intelligée.

Les quatrième et cinquième sont les opposées de ces deux dernières propositions:

- d) toute forme susceptible d'être intelligée, si elle est intelligée est matérielle;
- e) toute forme qui est en elle-même intellect, même si elle n'est pas intelligée est immatérielle.

Les formes des intelligibles spéculatifs sont nécessairement immatérielles, car elles sont intellect en elles-mêmes. Que nous les intelligions par ailleurs ou non, elles sont en effet formes d'une chose qui par son existence est intellect. La

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 82, 11. Le long passage qui suit (pp. 82, 11-83, 9) dans lequel Ibn Rušd va montrer que par leurs formes, les intelligibles spéculatifs sont ni générables, ni corruptibles, figure dans le ms de Madrid et est omis dans celui du Caire. L'hypothèse d'H.A. Davidson, *op. cit.*, pp. 265-6 selon laquelle le ms du Caire représente en gros la version originelle de l'*Épitomé*, et celui de Madrid la version révisée et qui comporte le plus grand nombre d'ajouts par rapport à tous les autres mss ne peut être que provisoire. La proximité précisément de ce passage avec l'exposition de la même doctrine avec la même argumentation dans le chapitre de «la faculté rationnelle» du *Traité de l'âme* d'Ibn Bājjah pourrait le ramener à la rédaction originelle de l'*Épitomé*. Celui-ci présente une grande dépendance pour la doctrine et la conduite de l'argumentation à l'égard des travaux d'Ibn Bājjah, particulièrement son livre sur le *De Anima*. Nous procéderons, dans un travail à part à la comparaison terme à terme de l'*Épitomé* d'Averroès avec les deux textes d'Ibn Bājjah, *L'épître de la conjonction* et *Le traité de l'âme*.

démonstration de cette proposition repose sur la nécessité de s'arrêter à un terme où la forme de l'intelligible spéculatif est intellect en acte et dont la quiddité est sa propre existence<sup>20</sup>. Si l'on supposait la forme des intelligibles spéculatifs intelligible en acte d'un côté et intelligible en puissance de l'autre, il faudrait admettre l'existence d'un autre intellect générable et corruptible par lequel cette forme serait devenue intelligible en acte, après qu'elle l'ait été en puissance. La question se poserait de nouveau pour cet intellect: est-il d'un côté en puissance et d'un autre côté en acte? Si la réponse est affirmative, nous passerons à un troisième intellect et ainsi à l'infini. Il faut donc s'arrêter à un terme où: «l'intelligible de l'intellect en acte soit ce qui existe par lui, non autre chose, comme c'est le cas des formes matérielles, intelligibles en puissance<sup>21</sup>».

Au terme de cette analyse Ibn Rušd semble avoir justifié sa démarche à partir de prémisses et l'application de règles et avoir montré que les intelligibles spéculatifs d'une part partagent quelques caractères avec les formes matérielles en tant que formes matérielles et donc qu'ils sont pour une part générables et corruptibles, et d'autre part possèdent des caractères propres qui les rattachent à une entité immatérielle qui leur assure l'incorruptibilité. Il peut conclure que ces intelligibles: «comportent une partie qui subsiste et une partie qui périclité<sup>22</sup>».

À ce niveau de l'*Épitomé*, Ibn Rušd peut affirmer avoir répondu positivement à la question posée dans le prologue du *De Anima* d'Aristote (A 402b10-12), savoir que l'âme, par sa partie intellectuelle, se sépare<sup>23</sup>.

#### 4) Conséquences sur les conditions de l'intellect matériel

Ayant prouvé que les intelligibles spéculatifs sont en partie générables et corruptibles, l'examen de leur matière et de sa préparation pour leur passage de la puissance à l'acte s'impose comme pour toute substance générable et corruptible<sup>24</sup>.

La préparation est quelque chose qui ne peut être séparée d'un sujet. Cette préparation est donc dans un sujet. On examine alors les trois natures possibles de ce sujet qui serait soit un corps, soit un intellect, soit une âme. L'on montre qu'il ne peut être un corps, du fait que les intelligibles ne sont pas d'ordre matériel; il ne peut être non plus un intellect, puisque ce qui est en puissance une certaine

<sup>20</sup> La démonstration de cette thèse dans ce qui suit est très proche de celle d'Ibn Bājjah dans le chapitre relatif à «la faculté rationnelle» de son *De Anima*; voir ce chapitre dans les «Cahiers du groupe de recherche sur la philosophie islamique», 2, Centre d'Études Ibn Rušd, Fès 1999, pp. 211-32, part. pp. 227-8.

<sup>21</sup> *Épit.*, *cit.*, p. 83, 4-5.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 83, 8-9. Ibn Rušd utilise les mêmes termes de *bāqī* et *fānī*, qu'Ibn Bājjah, dans son *Épître de la conjonction*. Cf. *Risālat al-ittiṣāl*, éd. A.F. al-Ahwānī, Le Caire 1950, p. 109, 9-10.

<sup>23</sup> Pour continuer d'exposer la démarche analytique suivie par Ibn Rušd dans l'*Épitomé* et ses conclusions, je ne m'arrêterai pas aux différences entre les différentes recensions du texte qui seront étudiées dans un travail à part (voir note 19).

<sup>24</sup> *Épit.*, *cit.*, p. 83, 10.

chose ne peut contenir en acte une chose qu'il est susceptible de devenir. Il est donc nécessaire que le sujet de cette préparation soit une âme. Or parmi les puissances de l'âme rien n'est plus proche pour servir de sujet à ces intelligibles que les formes de la faculté imaginative puisqu'il a été montré que les intelligibles spéculatifs existent en relation avec ces formes, qu'ils existent par leur existence et qu'ils disparaissent par leur disparition.

Cette conclusion permet d'identifier l'intellect matériel comme: «La préparation qu'il y a dans les formes imaginatives à recevoir les intelligibles»<sup>25</sup>. Mais cette affirmation semble conduire à une contradiction, immédiatement relevée: une chose, en l'occurrence l'intelligible spéculatif dont le sujet est une forme imaginative, se recevrait lui-même et il y aurait identité du recevant et du reçu, l'intention imaginée étant elle-même l'intention intelligible. Aussi: «l'intellect qui est en puissance doit être autre chose»<sup>26</sup>. Et Ibn Rušd de s'interroger: «Mais que pourrait-il bien être?» et de répondre:

Sans doute, comme le dit Aristote, c'est une substance qui est en puissance tous les intelligibles et qui n'est en lui-même aucune chose. Car s'il était une chose en lui-même, il ne pourrait penser toutes les choses<sup>27</sup>. L'intellection est en effet une réception. Et la chose ne se reçoit pas elle-même<sup>28</sup>.

Nous sommes donc devant une difficulté qui n'est pas résolue au niveau de l'*Épitomé*.

La conclusion qui est tirée de l'enquête conduite sur les intelligibles spéculatifs est qu'ils contiennent une partie matérielle et une partie non matérielle<sup>29</sup>:

... qu'ils sont reliés à deux sujets: l'un éternel, dont le rapport aux intelligibles est comme le rapport de la matière première aux formes sensibles; le second générable et corruptible: ce sont les formes imaginatives, qui sont par un aspect sujet et par un aspect moteur<sup>30</sup>.

À la fin de l'*Épitomé* Averroès, semble-t-il, n'a pas identifié la nature de l'intellect matériel, bien qu'il ait admis que l'intellection est contenue dans la pré-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 86, 14-15. La thèse affirmée ici, est la thèse attribuée à Ibn Bājjah qu'Ibn Rušd réfutera dans une révision ultérieure à la rédaction de son *Grand commentaire* au *De Anima*. Voir l'affirmation d'Ibn Bājjah dans *L'épître de la conjonction*, éd. M. Fakhry, Beyrouth 1992, p. 160: «L'intelligible... est une forme dont la matière [est constituée] par les formes pneumatiques imaginatives moyennes».

<sup>26</sup> *Épit.*, cit., p. 86, 20-21.

<sup>27</sup> *De An.*, Γ 4. 429a18-22.

<sup>28</sup> *Épit.*, cit., p. 86, 18-20.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 88, 5-6.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 86, 20-87, 2.

paration des formes imaginatives<sup>31</sup>. Il précise seulement que cette préparation pour recevoir les intelligibles est une préparation qui n'est pas mêlée à ces formes, car s'il en était ainsi, l'intellect matériel ne pourrait penser les formes imaginatives que l'on a admis, à la suite d'Ibn Bājjah, être les substrats des intelligibles spéculatifs.

L'analyse qui cherche à identifier l'intellect matériel se termine après cette objection par l'exposé des solutions au problème chez les commentateurs, Alexandre, selon lequel cet intellect est une simple disposition de l'âme sans statut ontologique propre, Themistius et les autres commentateurs qui en font une disposition existant dans une substance séparée. Ibn Rušd s'abstient de trancher entre les deux solutions, renvoyant son jugement à une recherche future plus approfondie<sup>32</sup>.

Ce qui semble admis à la fin de l'*Épitomé* est que l'intellect matériel, relativement aux individus est générable et corruptible, étant lié comme à son substrat aux formes de la faculté imaginative des individus.

## II. La méthode du commentaire dans le *Commentaire Moyen*

Le texte du *Commentaire Moyen* (CM) semble procéder d'une autre méthode dans son examen de la «faculté rationnelle». Conçu comme la paraphrase du texte d'Aristote, il en suit de près l'évolution suivant le plan des chapitres 4 et 5 du livre III sans chercher à le réduire en prémisses desquelles procèdent des raisonnements déductifs. Les solutions en outre doivent émaner du texte commenté lui-même.

Nous pouvons établir quelques éléments de comparaison pour mesurer l'écart entre l'organisation des deux types de commentaires.

### 1) Recherche sur une partie de l'âme

Aristote s'était interrogé au début du *Traité de l'âme* (402b14) s'il fallait prendre pour objet de recherche les parties de l'âme ou leurs opérations, ainsi l'acte d'intellection ou l'intelligence.

Ibn Rušd, nous l'avons vu, avait opté dans l'*Épitomé* pour l'étude des opérations de l'intellect ou son produit. Toute l'enquête sur la faculté rationnelle avait procédé de l'analyse des «intelligibles spéculatifs», de leur genèse et de ce que leur composition impliquait: par un aspect qu'ils étaient générables et corruptibles, par un autre éternels.

L'enquête CM se déroule, à la suite du texte d'Aristote du reste (*De An.*, Γ, chap. 4-5) dans le sens de l'étude de la faculté intellectuelle, non de ses opérations.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 87, 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 87, dernière ligne.

Cela est net dès le début du chapitre relatif à la faculté rationnelle qui commence ainsi:

Il [Aristote] dit: relativement à la partie de l'âme par laquelle nous percevons suivant le type de perception nommé intellection et compréhension... notre objet en premier lieu est de rechercher en quel sens et comment [cette partie de l'âme] est séparée du reste des facultés de l'âme<sup>33</sup>.

L'étude concerne la «faculté intellectuelle» non spécialement ses produits que sont les «intelligibles spéculatifs». L'expression «intelligibles spéculatifs» du reste n'a aucune occurrence dans le chapitre de la «faculté rationnelle» du *CM*.

Ce que l'on examine, ce sont les conditions requises pour l'existence de «cette faculté»:

– elle ne doit pas être passive:

Nous disons: il faut que cette faculté qui reçoit les intelligibles ne soit nullement passive, je veux dire qu'elle ne reçoive pas le changement qui advient aux puissances passives du fait de leur mélange avec le sujet dans lequel elles existent<sup>34</sup>;

– elle ne doit pas être mélangée au corps, aux facultés psychiques dépendant du corps ou plus généralement aux formes matérielles:

Quant à cette faculté, il faut qu'elle ne soit absolument pas mélangée à l'une des formes matérielles... elle ne doit être mélangée à aucune des formes c'est-à-dire ne pas être mélangée au sujet dans lequel elle existe, comme c'est le cas pour les autres puissances matérielles... S'il est de la nature de l'intellect de recevoir les formes des choses, leurs natures étant conservées, alors il faut que cette faculté soit une faculté absolument sans mélange avec l'une des formes<sup>35</sup>.

La faculté intellectuelle de l'homme est désignée par Ibn Rušd, c'est ce «que l'on nomme l'intellect matériel»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Ibn Rušd, *Talḥiṣ kitāb al-naḥs*, éd. A. Ivry, Le Caire 1994, p. 121; trad. A. Elamrani-Jamal, dans *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au De anima d'Aristote. Présensation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: De la faculté rationnelle*, dans *Langages et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, édité par A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Paris, Vrin 1997, pp. 281-307.

<sup>34</sup> A. Elamrani-Jamal, *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel*, cit., § 3.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

Une fois nommée la faculté intellectuelle en l'homme: l'intellect matériel, le commentaire prend alors une orientation nette. Il s'agira de déterminer la nature de cet intellect.

Dans l'*Épitomé*, Ibn Rušd avait réservé son jugement pour trancher entre les doctrines en présence sur la nature de l'intellect matériel, ayant reconnu que l'enquête sur ce sujet devait être approfondie et que l'*abrége* que constituait l'*Épitomé* ne pouvait supporter<sup>37</sup>.

Le *Commentaire Moyen*, en paraphrasant le texte d'Aristote va donner une première interprétation aux chapitres 4-5 du livre III. Ibn Rušd n'explique plus la genèse d'un «intelligible spéculatif», comme dans l'*Épitomé*, mais sa réception – ce qui permet d'identifier l'intellect matériel –, et sa production – ce qui permet d'identifier l'intellect agent.

## 2) La nature de l'intellect matériel<sup>38</sup>

Aristote avait affirmé (*De An.*, Γ 4. 429a21-22) que l'intelligence «ne peut avoir la moindre nature en dehors de celle qui consiste à être un possible»<sup>39</sup>. Le débat qui va s'engager entre les commentateurs, Alexandre d'une part, Themistius et les autres commentateurs d'autre part, d'après Averroès, voudra déterminer la nature ontologique de cet intellect: est-il une simple disposition à recevoir les intelligibles, sans réalité ontologique propre selon Alexandre:

... suivant la doctrine d'Alexandre, l'intellect en puissance n'est que la disposition seulement. Quant à son substrat, il est d'un autre genre, appartenant aux parties de l'âme, ou l'âme entière<sup>40</sup>.

A-t-il une consistance ontologique propre? Est-il «quelque chose», en l'occurrence une substance douée de la disposition à recevoir les intelligibles, suivant l'opinion de Themistius et des autres commentateurs:

Quant aux autres commentateurs, ils ont compris son propos selon lequel l'intellect matériel doit être sans mélange, qu'il est une disposition existant dans une substance séparée, l'intellect matériel devant être une substance<sup>41</sup>?

<sup>37</sup> *Épit.*, cit., p. 87.

<sup>38</sup> Voir A. Elamrani-Jamal, *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel*, cit., pp. 283-9. Je ne reprendrai pas ici mon analyse et les conclusions, que je confirme, de cet article, notamment sur l'hypothèse de H.A. Davidson quant à l'éventuelle interpolation de ce qu'il est convenu d'appeler dans ses travaux l'*excursus*, où Ibn Rušd expose, après avoir discuté les interprétations des commentateurs, Alexandre et Themistius notamment, sa solution sur la nature de l'intellect matériel. Je soulignerai seulement des points relevant de la méthode du commentaire qui confirment me semble-t-il les conclusions de l'article cité.

<sup>39</sup> Aristote, *De l'âme*, trad. cit., p. 223.

<sup>40</sup> *CM*, trad. A. Elamrani-Jamal, dans *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel*, cit., § 5.

La discussion par Averroès des deux doctrines en présence était annoncée dans l'*Épitomé*. Il semble aussi que le type du commentaire, d'après l'orientation que nous avons pu y remarquer par l'option prise d'enquêter sur la faculté intellectuelle, non sur ses produits, les intelligibles spéculatifs, appelait une explication sur la nature de l'intellect matériel.

La solution que propose Averroès dans le passage qu'il est convenu d'appeler l'*excursus* du *Commentaire Moyen* semble une pièce nécessaire dans la perspective même de la paraphrase. Celle-ci doit éclairer les propos d'Aristote tels qu'ils se présentent dans les chapitres 4 et 5 du livre III, non de construire suivant un raisonnement déductif les étapes qui conduisent à l'affirmation des propositions contenues dans ces chapitres, comme cela a été le cas dans la démarche de l'*Épitomé*, avec l'enquête progressive menée sur les «intelligibles spéculatifs».

La solution du *CM* est, on le sait, la détermination de l'intellect comme «quelque chose» et pas seulement comme une simple disposition dans autre chose, en l'occurrence les autres facultés de l'âme. Ce quelque chose est une substance séparée à laquelle du fait de sa jonction à l'individu humain, il advient d'être une disposition à produire et recevoir les intelligibles<sup>42</sup>.

La solution est ainsi exposée:

La part de doute que suscite chacune de ces doctrines ayant été suffisamment explorée, il apparaît que l'intellect est d'un côté, comme le dit Alexandre, une disposition dépouillée des formes matérielles et d'un autre côté une substance séparée revêtue (*mutalabbis*) de cette disposition, je veux dire que cette disposition existant en l'homme est une chose qui advient à cette substance séparée du fait de sa jonction (*ittiṣālihi*) à l'homme. Cette disposition n'est pas quelque chose qui appartient à la nature de cette [substance] séparée comme le prétendent les commentateurs, ni une disposition pure (*isti'dād maḥḍ*) comme le prétend Alexandre<sup>43</sup>.

... Il a donc été montré que l'intellect matériel est une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect joint à cette disposition. Du fait qu'il est joint à cette disposition, il est intellect disposé, non intellect en acte; du fait qu'il n'est pas joint à cette disposition il est intellect en acte. Cet intellect est l'intellect agent même, dont on montrera plus tard l'existence. Du fait qu'il est joint à cette disposition, il est nécessaire qu'il soit intellect en puissance, ne pouvant pas se penser soi-même, mais pouvant penser autre chose, je veux dire les choses matérielles. Mais du fait qu'il n'est pas joint à cette disposition, il faut qu'il soit un intellect en

<sup>41</sup> [p. 133] *Ibid.*

<sup>42</sup> Il semble ainsi que par la méthode même de la paraphrase, l'*excursus* se justifie comme une partie originelle dans le *CM*, contrairement à l'hypothèse d'H.A. Davidson. Voir note 38.

<sup>43</sup> *CM*, trad. A. Elamrani-Jamal, *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel*, cit., § 7.

acte, se pensant soi-même et ne pensant pas ce qui est ici-bas, je veux dire qu'il ne pense pas les choses matérielles<sup>44</sup>.

Pour déterminer la nature de l'intellect matériel, l'argumentation d'Averroès repose sur sa conviction qu'il est une «certaine chose». Cette «chose» n'est cependant pas identifiable en terme de substance absolument. Aussi, plutôt que l'intellect, c'est l'intellection en l'homme qui est définie. Selon le *CM* l'intellect en effet est un seul intellect qui, «joint» à l'homme est intellect en puissance et disposé à penser les intelligibles, et qui libre de cette jonction est intellect en acte – l'intellect agent même – substance séparée se pensant soi-même. Il y a une réalité ontologique de l'intellect en l'homme de part la jonction de l'intellect unique, l'intellect agent, substance séparée, avec l'individu humain producteur et récepteur des intelligibles.

La solution que propose Averroès pour déterminer la nature de l'intellect matériel dans le *CM* résulte, nous semble-t-il, de l'interprétation du texte même du *De Anima*, certaines de ses parties éclairant d'autres.

L'argument personnel d'Averroès qui s'ajoute à ceux des commentateurs, pour rejeter la thèse d'Alexandre repose en fait nous semble-t-il sur le texte du *De Anima* en 430b20-25 relatif à la connaissance des contraires et des indivisibles privés. C'est l'interprétation de ce texte reconnaissant à l'intellect matériel la capacité de penser les formes matérielles à l'état de privation qui est à l'œuvre dans l'argument principal exposé dans l'*excursus* contre la thèse d'Alexandre:

Ce qui prouve que cet intellect n'est pas une disposition pure est que nous constatons que l'intellect matériel perçoit cette disposition dépouillée (*hulwan*) de formes et perçoit les formes. C'est pourquoi il peut penser les privations (*al-a'dām*), je veux dire du fait de la perception de son essence dépouillée des formes.

S'il en est ainsi, la chose qui perçoit cette disposition et les formes acquises de son fait (*al-ḥāṣilati fīhi*) est nécessairement autre chose que la disposition<sup>45</sup>.

L'interprétation du texte d'Aristote en 429a21-22 est solidaire dans l'esprit d'Averroès, voir même appelée nécessairement par le passage ultérieur en 430b20-25 et son interprétation. La paraphrase de ce passage fonde le rejet de la thèse d'Alexandre dans le *CM*:

Il dit: il faut que l'intellect qui connaît les formes et les privations de ces formes soit une faculté une et la même – comme est une et la même la faculté qui connaît la blancheur et la noirceur –, et que la puissance appartienne à sa substance. En effet l'intellect ne pense les privations que par ce qu'il y a en lui de puissance, je veux dire que si à son essence s'attache la puissance, c'est-à-dire

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 9.

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 8-9.



que cette essence est dépouillée de la forme, alors la privation de la forme lui est attachée. C'est pourquoi si à un existant à l'état de privation est attachée la privation de son contraire, qui était advenu en cet existant auparavant, alors l'intellect se représente les existants dont l'existence est à l'état de privation (*al-latī wujūdihā fī 'l-'adam*). Ceci prouve, par ce que dit Aristote, que, de son point de vue, l'intellect en puissance est une certaine chose, autre que la puissance et la disposition. Il a été montré dans ce qui a précédé de nos propos comment il entendait cela<sup>46</sup>.

La démarche d'Averroès semble plus répondre au genre de la Paraphrase dans le CM. Une identité de l'intellect matériel se dégage des conditions de l'exercice de la perception.

### Conclusion

Il semble que des «règles d'interprétation» différentes aient été suivies par Averroès pour expliquer le contenu du *De Anima* d'Aristote dans l'*Épitomé* et le *Commentaire Moyen* de ce traité.

Alors que l'*Épitomé* use d'une méthode analytique et 'déductive' pour approcher la spécificité du phénomène de la pensée, et établir la nature de ses composantes, le *Commentaire Moyen* suit le texte pour en établir la cohérence et en déduire l'identité de l'intellect humain.

De l'étude de l'intelligible spéculatif dans l'*Épitomé* à celle de la nature de l'intellect matériel dans le CM, nous retrouvons encore deux méthodes annoncées par Aristote à propos de l'intelligence: l'étudier à travers ses opérations, ou l'étudier en elle-même<sup>47</sup>.

Ces deux méthodes semblent avoir guidées Averroès respectivement dans ses deux ouvrages qui montrent chacun la maîtrise de la leçon du Premier Maître par le «Commentateur».

CNRS – Paris

ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

### AVERROES, LECTOR DEL *PERI PSYKHĒS* ARISTOTÉLICO

El filósofo andalusí Abū 'l-Walīd Muḥammad ibn Rušd, el Averroes de los latinos, debió sentirse fascinado por el tratado aristotélico *Peri Psykhēs*, pues le dedicó tres comentarios, entendiendo este término en sentido amplio: un *yāmi'* o *mujtaṣar*, es decir, un *Compendio* o *Epítome*, redactado antes del año 1159; un *Taljīs* o *Paráfrasis*, escrito hacia el 1173; y un *Tafsīr* (al-'Alawī prefiere llamarlo *al-ṣarḥ al-kabīr*) o *Comentario literal*, cuya redacción puede fecharse hacia el año 1190. Además, en su obra más ambiciosa y donde polemiza con el teólogo islámico al-Ġazālī, o sea, en el *Tahāfut al-tahāfut* (cuya reciente traducción italiana del profesor Massimo Campanini hay que saludar como una valiosa aportación filológica y filosófica), aborda algunas cuestiones psicológicas centrales, como el problema del intelecto. También escribió Ibn Rušd algunos opúsculos sobre la actividad intelectual humana, en su mayor parte perdidos<sup>1</sup>.

El entusiasmo del filósofo cordobés por la Psicología de Aristóteles tuvo, paradójicamente, una calurosa recepción no en el mundo islámico sino en la Escolástica cristiana que descubrió, a través de las traducciones latinas de sus comentarios, el naturalismo aristotélico y la riqueza especulativa del aristotelismo árabe. El primer pensador cristiano que asimiló la Psicología aristotélica fue Tomás de Aquino, quien sigue a Averroes en casi todas las grandes cuestiones.

En el presente trabajo intentaré hacer ver cómo interpreta Averroes el *Peri Psykhēs* en una original lectura que incluye no sólo una profunda comprensión de las doctrinas aristotélicas sino también la reelaboración personal de ellas, no exenta de dudas y rectificaciones. Me centraré, pues, en los textos rušdianos más que en su recepción escolástica. Algunas cuestiones polémicas, y que me parecen de indudable interés, serán abordadas al final.

#### 1. Evolución de la noética árabe hasta Averroes

Averroes es, en mi opinión, quien mejor asimila la Psicología de Aristóteles y quien más la desarrolla desde una concepción racionalista de la filosofía que hunde sus raíces en el naturalismo griego. Pero no fue el primer pensador que se

<sup>46</sup> *Ibid.*, § 30. Le dernier renvoi de la citation est à la solution exposée dans l'*excursus*.

<sup>47</sup> *De An.*, 402b12-14.

<sup>1</sup> Sobre las obras de tema psicológico escritas por Averroes, cf. S. Gómez Nogales, *Problemas alrededor del Compendio sobre el alma de Averroes*, «Al-Andalus», 32, 1967, pp. 1-14.

interesó en el Islam medieval por los problemas psicológicos y, en especial, por la noética.

En efecto, los filósofos musulmanes prestaron pronto atención a la Psicología, debido, sobre todo, a la permanente influencia de Aristóteles. Así, al-Kindī nos ha dejado entre sus obras, además de un resumen del *Peri Psychhēs*, estos tres tratados: *Epístola sobre el intelecto*, *Risālah fī 'l-'aql*, *Epístola sobre la doctrina del alma compendiada del libro de Aristóteles y Platón y que conduce a los filósofos*, y un *Discurso sobre el alma, compendio breve*, *Kalām fī 'l-nafs, mujaṣṣar wa'yīz*. En su *Risālah fī 'l-'aql* distingue al-Kindī estos cuatro intelectos: intelecto primero, intelecto en potencia, intelecto adquirido e intelecto segundo. Como ha sugerido E. Tornero, el proceso del conocimiento se produciría de este modo:

el intelecto primero dispensa al alma, que está en potencia de conocer – intelecto en potencia –, las formas inteligibles que se hallan en acto en él, a las cuales formas se une el alma. Estas formas, entonces, en cuanto propiedad del alma, constituyen el intelecto adquirido de ésta. Este intelecto adquirido, a su vez, en cuanto se manifiesta en su despliegue operativo, se constituye en el intelecto segundo<sup>2</sup>.

Es probable la influencia aquí de la doctrina de Juan Filopón sobre el *noūs*<sup>3</sup>.

Más tarde, al-Fārābī subrayó esta orientación como lo demuestran tanto sus Comentarios al *Peri Psychhēs* de Aristóteles y de Alejandro de Afrodísia como su *Epístola sobre los significados de intelecto*, *Risālah fī ma'ānī 'l-'aql*, traducida al latín medieval bajo el título *De intellectu*, y su *Epístola sobre la esencia del alma*, *Risālah fī māhiyyat al-nafs*. Con al-Fārābī se enriquece el concepto de *'aql* que, siguiendo los diversos planteamientos que ofrece el *Corpus aristotelicum*, es vinculado no sólo a los principios del conocimiento científico y a la dirección de la acción moral sino también al movimiento del universo como «motor del primer cielo». Se concentra, sin embargo, en el intelecto especulativo que diversificará en estos cuatro aspectos: intelecto en potencia o material, que «es una disposición... para recibir las impresiones de los inteligibles»; intelecto en acto, que se alcanza «cuando adquiere las formas de los seres», proceso en el que se identifican intelecto e inteligible; intelecto adquirido, que consiste en la reflexión sobre los inteligibles en acto, y mediante el cual pueden conocerse las formas puras e inmateriales; intelecto agente, que es separado, causa de la inteligibilidad y de la intelección, y cuya relación con el intelecto en potencia es como la del sol con el

<sup>2</sup> Al-Kindī, *La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid 1992, p. 212.

<sup>3</sup> Cf. J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leiden 1971, pp. 50-73.

ojo, según la gráfica expresión farabiana<sup>4</sup>. Además, planteó un nuevo problema que sería de gran fecundidad en la filosofía islámica: la unión del hombre con el intelecto agente, es decir, lo que los escolásticos latinos llamarían «coniunctio».

Las teorías psicológicas aristotélicas fueron asimiladas también por Ibn Sīnā, pero de un modo más personal que le llevó a introducir puntos de vista platónicos e incluso doctrinas escatológicas religiosas. Aparte de algunos importantes desarrollos acerca del alma en sus obras enciclopédicas *al-Šifā'* («La curación») y *al-Nayāt* («La salvación»), escribió dos tratados independientes sobre el tema: *Maqālah fī 'l-nafs* («Tratado sobre el alma»), y una *Risālah sobre el conocimiento del alma racional y su condición*. Avicena distingue un intelecto práctico, propio del ámbito ético, y un intelecto especulativo que se subdivide a su vez en: intelecto en potencia o material; intelecto en acto; intelecto en hábito; e intelecto adquirido, que representa el grado más alto del conocimiento humano. Para él, el intelecto agente es extrínseco al hombre y actualiza al intelecto especulativo haciéndolo pasar de la potencia al acto<sup>5</sup>.

Pero el filósofo islámico que especuló más a fondo y con más sutileza sobre la noética antes de Averroes, fue el andalusí Ibn Bāṣṣāh, es decir, el Avempace de los latinos. El número de obras que escribió sobre cuestiones psicológicas es amplio. Dentro de ellas hay que destacar *El Régimen del solitario*, *Kitāb tadbīr al-mutawaḥḥid*, donde le dedica algunos capítulos<sup>6</sup>, el *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*<sup>7</sup>, así como una serie de pequeños pero interesantísimos tratados editados en fecha no lejana<sup>8</sup>.

Distingue Avempace entre razón, *nutq*, e intelecto, *'aql*. Define a la primera como la potencia por la que el hombre conoce o aprende, y mediante la cual se alcanza el conocimiento científico. Por encima de este nivel están las formas del intelecto, el cual es estructurado según una cuádruple división de procedencia farabiana. El intelecto agente sería, según él, único, eterno y separado; contendría en sí las esencias de todas las cosas y, en última instancia, se identificaría con la divinidad, que es concebida por Avempace más como el Dios intelectual aristotélico del libro A de la *Metafísica* o el *Noūs* de Plotino que como el Dios único islámico. El grado máximo de perfección que el hombre puede lograr consiste en el *ittiṣāl* o unión con el intelecto agente:

<sup>4</sup> Farabi, *Epístola sull'intelletto*, traduzione, introduzione e note di F. Lucchetta, Padova 1974; y R. Ramón Guerrero, *La recepción del De Anima de Aristóteles: al-Kindī y al-Farabī*, Madrid 1992, pp. 177-207.

<sup>5</sup> Cf. F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford 1952; I. Bakōs, *Psychologie d'Ibn Sīnā, d'après son oeuvre As-Sifā'*, Praga 1956, 2 voll.

<sup>6</sup> Cf. *El Régimen del solitario*, introducción, traducción y notas de J. Lomba, Madrid 1997.

<sup>7</sup> Cf. M. Asín Palacios, *Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, «Al-Andalus», 7, 1942, pp. 1-47.

<sup>8</sup> *Rasā'il falsafīyyah li-ben Bāṣṣāh*, ed. J.D. 'Alawī, al-Dār al-Bayḍā'-Bayrūt 1987.

Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. Así pues, el que tiene sabiduría es necesariamente un ser virtuoso y divino<sup>9</sup>.

En el mundo cristiano medieval, sin embargo, el *Peri Psychhēs* aristotélico fue ignorado hasta el siglo XIII, sin duda alguna por sus implicaciones ideológicas, ya que con este tratado se inicia en la historia del pensamiento el estudio del alma humana como un fenómeno biológico, al margen de las viejas concepciones religiosas. Como ha escrito en nuestra época un estudioso de Aristóteles,

si se valora la doctrina del alma de Aristóteles desde el punto de vista de la Psicología moderna, aquélla puede parecer primitiva. Pero si la confrontamos con lo que sabemos de sus predecesores, incluido Platón, debemos considerarla un enorme progreso. Aristóteles es el primero que plantea biológicamente el problema; sólo con él la Psicología se convierte en ciencia independiente... El tratado *Sobre el alma* es concebido como una investigación de ciencia natural sobre los procesos psicofísicos. El pensamiento, sin embargo, no es comprensible biológicamente<sup>10</sup>.

## 2. El naturalismo de Averroes en Psicología

Aristóteles teoriza siempre sobre el alma con mirada de naturalista. Por ello, toda explicación mítica o espiritualista que prescinda de la corporeidad del ser humano cuyas raíces se hunden de lleno en el reino animal, la desprecia como cháchara o *Keinologeîn*. Desde las primeras líneas con que se inicia el tratado, Aristóteles insiste en estas dos ideas básicas de su teoría sobre el alma: la inseparabilidad de cuerpo y alma («las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales», *Peri Psychhēs*, 403b17) y la imposibilidad de reducir la Psicología general a la psicología humana, pues sin el estudio del género animal al que pertenece nuestra especie, carecería de sentido hablar del hombre.

Averroes, por su parte, no sólo asimila profundamente el naturalismo aristotélico sino que lo hace avanzar al introducir en sus Comentarios los progresos de la medicina galénica y árabe, fecundando de este modo la herencia recibida. Un ejemplo significativo de ello lo encontramos en el reconocimiento por Averroes de la importante función que ejercen los nervios y el cerebro en la vida psíquica. Veamos esto con más detalle en sus propios textos.

<sup>9</sup> El Régimen del solitario, cit., p. 153. Cf. A. Altmann, *Ibn Bājja on man's ultimate felicity*, in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp. 73-107; y J. Lomba, *Tratado del Entendimiento Agente de Avempace*, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, U.C.M. 1996, pp. 265-74.

<sup>10</sup> I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, pp. 571-2.

En su *Epítome del Peri Psychhēs* se refiere al papel de los nervios en la sensación, a su naturaleza semejante a la del cerebro («los nervios únicamente provienen del cerebro, porque son semejantes en su sustancia») y a que «parece que estos nervios sean únicamente los que se dan en el animal perfecto a causa de su superioridad»<sup>11</sup>.

En el *Tafsīr* Averroes afirma que en la época de Aristóteles no se conocía la existencia de los nervios y que por eso hacía de la carne el instrumento de la sensación: «tunc enim adhuc nesciebat nervos... et hoc convenit ei quod post apparuit per anatomiam, scilicet quod nervi habent introitum in tactu et motu»<sup>12</sup>.

Critica consecuentemente a aquellos peripatéticos que no reconocían la función sensorial de los nervios, a pesar de haberse descubierto su existencia ya en la época de Alejandro de Afrodisia<sup>13</sup>.

Por lo que se refiere al cerebro, reelaborando el fragmento aristotélico de 408b11-17 y utilizando una segunda traducción árabe, considera Averroes en el *Tafsīr* que quizá sea aquél la sede del recuerdo<sup>14</sup>. Se opone, sin embargo, a la novedosa afirmación de Platón de que la razón reside en el cerebro mediante el argumento aristotélico de que ninguna función sensorial o cognitiva tiene su sede en un órgano concreto sino que es el hombre como totalidad quien ejerce las diversas funciones, pues el alma humana es única en cada individuo y es ella la que unifica al cuerpo, y no al revés<sup>15</sup>.

En *Tahāfut al-tahāfut* volvió Averroes a estudiar este problema planteado por al-Ġazālī a propósito de la semejanza entre la atribución al hombre de la percepción sensible (que se produce en una parte del cuerpo) y el conocimiento. Su respuesta es muy sugestiva porque, además de sintetizar el argumento que acabamos de ver, reconoce que no es evidente cómo conoce el hombre y afirma que «no es en absoluto manifiesto que exista un órgano especial» para el intelecto, al tiempo que defiende, de acuerdo con la medicina de su época, que algunas facultades como la imaginación, la memoria y la cogitativa están localizadas en diversas partes del cerebro<sup>16</sup>. Escribe Averroes en este interesante paso del *Tahāfut*:

<sup>11</sup> *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, trad. de S. Gómez Nogales, Madrid 1987, p. 159.

<sup>12</sup> *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge Mass. 1953, p. 298.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>16</sup> La cogitativa no es el intelecto material ni en acto, sino una «virtud particular material» sin la cual el intelecto material no puede entender, y que Averroes identifica con el *noûs pathetikós*, es decir, el intelecto pasivo o receptivo de Aristóteles. Cf. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, cit., pp. 476-7.

Una vez admitido que el intelecto no está relacionado con un órgano específico del [cuerpo] humano..., se sigue de esto que su sustrato no es un cuerpo, y que la afirmación de que un hombre conoce no es análoga a la afirmación de que ve. Desde el momento que es obvio que el hombre ve gracias a un órgano específico, está claro que si le reconocemos en sentido absoluto la capacidad de ver, [la frase será significativa] según el común uso lingüístico de los árabes o de los otros pueblos. Pero desde el momento en que no hay un órgano particular para el intelecto, es igualmente claro que, cuando decimos de un hombre que conoce, no entendemos que esto suceda sólo a causa de una parte de él. En todo caso, cómo conozca el hombre no es automáticamente evidente, ya que no es en absoluto manifiesto que exista un órgano especial o una parte especial de un órgano [en la que residiera esta específica facultad], como, al contrario, sucede con las facultades imaginativa, cogitativa y reminiscible, cuya localización en las diversas partes del cerebro es bien conocida<sup>17</sup>.

### 3. El proceso de intelección: realidad y conocimiento

Para Averroes el fundamento del conocimiento científico es la realidad ontológica. Continúa así la línea realista u objetivista de Aristóteles. El proceso de intelección arranca de la percepción sensible de objetos individuales y culmina en el universal, que no existe fuera del alma. El universal se obtiene a partir de la experiencia sensible:

... es evidente que nos vemos obligados en su obtención a *sentir primero, a imaginar después*, y solamente entonces podemos *captar el universal*. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los sentidos, le abandona un inteligible.

Los sentidos necesitan, además, de la memoria, que — como hemos visto — tiene su sede para Averroes en el cerebro. «Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal»<sup>18</sup>.

El tema de los universales, que tanto interesaría a los escolásticos latinos, es formulado de modo magistral por Averroes, y con la visión propia de un hombre de ciencia que sabe desvelar su dialéctica interna: «... el universal únicamente tiene la existencia en cuanto universal por aquello que es particular. Así como el padre únicamente es padre en cuanto tiene un hijo»<sup>19</sup>. Después de aludir a Platón, añade: «Y es una de las cosas evidentes el que estos universales no tienen existencia fuera del alma... Y lo que de ellos existe fuera del alma no es nada más

<sup>17</sup> Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, introduzione, traduzione e note di M. Campanini, Torino 1997, p. 513.

<sup>18</sup> *La Psicología de Averroes*, cit., p. 202, cursiva mía.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 203.

que sus individuos»<sup>20</sup>. En el *Tafsīr*, de un modo más amplio y articulado, repetirá el mismo pensamiento: «universalia nullum habent esse extra animam»<sup>21</sup>.

Averroes avanza más en su reflexión sobre este problema y formula en *Tahāfut* una tesis que sorprende por su modernidad y que podría suscribir hoy cualquier científico. La ciencia necesita adecuarse a la realidad concreta y particular, pues ni basta la mera corrección formal, ni puede existir conocimiento directo de los universales:

La ciencia no es conocimiento del concepto universal sino conocimiento de los seres concretos particulares de un modo general propio del intelecto, cuando éste abstrae la naturaleza única y común que reside particularmente en las cosas materiales. Así pues, la naturaleza del universal se diferencia de la de las cosas concretas en que es [por esencia] universal... No es objeto [directo] del conocimiento, sino lo que permite tener conocimiento de las cosas. Así, es algo que existe en potencia en la naturaleza de las cosas pues si no fuera tal, la percepción intelectual de los entes particulares en tanto que [poseen notas comunes] universales, sería falsa<sup>22</sup>.

### 4. Estructura del intelecto humano

Averroes distingue entre *intelecto especulativo*, que es prerrogativa de los sabios, e *intelecto práctico*, que es común a todos los seres humanos. A su vez, el intelecto especulativo se divide en:

1) *Intelecto material*: está en potencia; constituye la potencialidad de pensar que poseemos.

2) *Intelecto adquirido o en hábito*: es la actualización del intelecto material, o sea, el intelecto en cuanto que ya ha adquirido la capacidad para pensar.

3) *Intelecto agente*: gracias a él el intelecto potencial o material pasa a intelecto en ejercicio o adquirido.

Así podemos leer en el *Epítome del Peri Psychēs*:

... Aristóteles supone que hay aquí tres clases de intelecto [entendimiento], uno de ellos es el intelecto material, el segundo es el intelecto en hábito, que es el perfeccionamiento de este [intelecto] material, y el tercero el que lo educe de la potencia al acto, que es el intelecto activo [o agente]...<sup>23</sup>.

Es necesario advertir ya que, del mismo modo que en Aristóteles el *noūs pathetikós* o intelecto receptivo y el *noūs poiētikós* o intelecto creativo no son dos

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 204, cursiva mía.

<sup>21</sup> *Commentarium Magnum*, cit., p. 440.

<sup>22</sup> *L'incoerenza*, cit., pp. 110-1.

<sup>23</sup> *La Psicología de Averroes*, cit., p. 209.

intelectos diferentes sino dos procesos del conocimiento humano, uno receptivo y otro creativo, en Averroes los tres intelectos representan las diversas fases por la que atraviesa el intelecto humano en la génesis o desarrollo del conocimiento. En el *Tafsir del Peri Psykhēs*, libro tercero, los llama muy expresivamente «estas tres diferencias» del intelecto humano: «... necesse est inveniri in parte anime que dicitur intellectus istas tres differentias»<sup>24</sup>.

En el *Epítome*, y dentro del capítulo VIII dedicado a la potencia especulativa, encontramos un interesante análisis sobre los inteligibles. En primer lugar, los inteligibles son eternos: «... los inteligibles existen siempre en acto y... no son engendrados. Puesto que todo lo engendrado es corruptible por estar dotado de materia»<sup>25</sup>.

Más adelante, Averroes distingue al inteligible en sí del inteligible en un sujeto concreto:

... la existencia de estas formas en un sujeto individualizado es distinta de su existencia como inteligible. Y esto porque esas formas son una en cuanto que son inteligibles, y son múltiples en cuanto que son individuales y están en la materia<sup>26</sup>.

Siguiendo a Aristóteles, afirma también la identidad entre intelecto e inteligible:

Otra cosa que también es peculiar de esta percepción intelectual es el que la percepción en ella sea idéntica al percipiente. Y por eso se dice que el intelecto es lo inteligible en sí mismo... Y no sucede esto en el sentido de la misma manera<sup>27</sup>.

Por otra parte, interpretando fielmente la concepción aristotélica del *noūs*, más allá de la terminología, el filósofo cordobés destaca el carácter activo del intelecto, a diferencia de la sensación: «Y lo que también es peculiar de estos inteligibles es el que su percepción no se realiza por una pasión, como es el caso del sentido»<sup>28</sup>.

### 5. Aporías de la noética de Averroes

El capítulo 5º del L. III del *Peri Psykhēs* es el texto más polémico de todo el *Corpus aristotelicum*. Las dieciséis líneas del original griego han provocado tal cantidad de comentarios que constituyen por sí mismas un importante apartado en la Historia de la filosofía. ¿Cómo explicar el excepcional interés que han despertado en épocas y pensadores tan distintos? Creo que ello se debe a un conjunto de factores de muy diversa índole. De un lado, porque representan la cul-

<sup>24</sup> *Commentarium Magnum*, cit., p. 437.

<sup>25</sup> *La Psicología de Averroes*, cit., p. 197.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 200.

minación de la Psicología aristotélica, y de otro, por ser el más serio intento de desvelar el funcionamiento de la mente humana en una noética radicalmente nueva. Pero también por sus implicaciones metafísico-teológicas: por ejemplo, la relación entre el intelecto y la divinidad, la inmortalidad del *noūs* desde la perspectiva del viviente, la individualidad o no del intelecto, etc.

En Averroes encontramos una creciente complejidad de la noética, que se deriva de la viva polémica postaristotélica sobre el intelecto, tan rica en la filosofía islámica.

Podemos resumir en tres grandes líneas interpretativas la concepción helenística del intelecto creativo o agente:

1) *Inmanentista*, defendida por Teofrasto, Temistio y Simplicio para quienes el intelecto creativo o agente radica en el alma humana.

2) *Materialista*, formulada por Estratón de Lámpsaco, sucesor de Teofrasto en la dirección del Liceo, según el cual no sólo no hay diferencia esencial entre sensación y pensamiento, sino que el intelecto creativo está vinculado al cuerpo.

3) *Transcendentalista*, propuesta por Alejandro de Afrodisia y apoyada después por Plotino, según la cual el intelecto creativo se identifica con Dios.

Averroes, por su parte, se adhiere a la concepción inmanentista: el intelecto agente no es extrínseco al ser humano sino un principio activo interno. Postura similar adoptará después Tomás de Aquino, quien considera al intelecto agente parte del alma humana.

Veamos algunos textos de Averroes en relación con este punto. En el *Epítome* la formulación es en forma negativa, o sea, contra un intelecto agente extrínseco al hombre, y su expresión lingüística resulta oscura: «Y tampoco se necesita aquí hacer intervenir a un modo extrínseco, que sea de la misma especie que el móvil, sólo que distinto de él»<sup>29</sup>. En el *Tafsir del Peri Psykhēs* se avanza considerablemente tanto respecto a su formulación como, sobre todo, respecto a su explicación. Averroes acude a la teoría hilemórfica para mostrar cómo son las relaciones entre el intelecto agente y el intelecto adquirido:

Puesto que aquello por lo cual algo realiza su propia acción es una forma, y pues nosotros realizamos nuestra propia acción a través del intelecto agente, es necesario que el intelecto agente sea una forma en nosotros [sit forma in nobis].<sup>30</sup>

Por consiguiente, el intelecto agente es no sólo la causa eficiente de nuestro conocimiento sino, al mismo tiempo, también su causa formal. Por no admitir esta doble atribución, critica a al-Fārābī<sup>31</sup>.

Por otra parte, en un importante paso para desentrañar la noética de Averroes, que encontramos en el *Tafsir de la Metafísica*, libro *lām*, nuestro filósofo, en

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 208-9.

<sup>30</sup> *Commentarium Magnum*, cit., pp. 499-500.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 502.

polémica con Alejandro de Afrodisia, defiende que el intelecto agente es como la forma en el intelecto material

y que es él que por una parte crea los inteligibles y por otra los recibe, quiero decir, que es él [el intelecto agente] quien los crea en tanto que es forma y los recibe en tanto que intelecto material<sup>32</sup>.

En consecuencia, Averroes sitúa en el alma humana las funciones intelectivas llevada a cabo por el intelecto material y el intelecto agente, hasta el punto de atribuir a nuestra libre voluntad el ejercicio de ambas operaciones:

Et fuit necesse attribuire has duas acciones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne, propter hoc quia hee due acciones reducte sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea<sup>33</sup>.

Salvador Gómez Nogales, cuyo estudio de la noética de Averroes ha sido excepcional tanto por la penetración que mostró como por el largo esfuerzo a ella dedicado (¡casi 30 años!), valoró en su justa importancia la novedosa concepción averroísta del intelecto agente, llegando a escribir:

Averroes creo que es el primer comentarista que elimina al Entendimiento Agente extrínseco al hombre, y pone como único entendimiento agente al principio activo intrínseco al hombre<sup>34</sup>.

Conviene precisar más, sin embargo, en qué consistió su novedad desde una perspectiva histórica. En efecto, el primer comentador en sentido absoluto que tiene una concepción semejante del intelecto agente, fue Temistio. Aubert Martin ha recordado muy oportunamente en su valiosa traducción del *Tafsir de la Metafísica, libro lám*, la doctrina de Temistio: *hēmeis oūn ho poiētikós noūs*, «el intelecto agente es, pues, nosotros mismos». El propio Averroes lo sabía, y así lo podemos leer en su *Tafsir del Peri Psychēs*: «Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens»<sup>35</sup>. La afirmación de Gómez Nogales mantiene pues su validez, pero limitada al mundo medieval: nadie antes de Averroes consideró al intelecto agente intrínseco al hombre ni entre los filósofos islámicos, ni tampoco entre los cristianos.

<sup>32</sup> *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre lám-lambda*, traduction et notes de A. Martin, Paris 1984, p. 125.

<sup>33</sup> *Commentarium Magnum*, cit., p. 439.

<sup>34</sup> *La Psicología de Averroes*, cit., Introducción, p. 91.

<sup>35</sup> *Commentarium Magnum*, cit., p. 406.

No puedo detenerme ahora en la compleja y a veces oscura concepción averroísta del intelecto material, pero debo subrayar, a la luz de las recientes ediciones, la evolución de su pensamiento a este respecto, incluida la autocrítica de sus interpretaciones anteriores. En la revisión del *Epítome*, que está contenida en el manuscrito árabe de Madrid editado por S. Gómez Nogales<sup>36</sup>, Averroes rectifica su propia posición, reflejada en el manuscrito de El Cairo, y se remite a la explicación detallada del problema que ha realizado en el *Tafsir del Peri Psychēs*<sup>37</sup>. El filósofo cordobés culpa en estas páginas a Ibn Bāyṣah de haberle conducido antes al error de definir al intelecto material como una disposición presente en la facultad imaginativa, en vez de concebirlo, como hace ahora, como una sustancia inmaterial y eterna que en sí misma no es nada aunque potencialmente representa todos los inteligibles. En el *Tafsir* deja claro que el intelecto material «no es algo particular, ni un cuerpo, ni una facultad en un cuerpo»<sup>38</sup>.

La explicación que ofrece de él es bastante compleja en la misma obra de madurez, que representa el punto culminante de la Psicología de Averroes. Un estudioso marroquí ha elaborado esta inteligente síntesis del denso paso del *Tafsir*: el intelecto material pertenece a las facultades pasivas y no es un cuerpo, ni una facultad en un cuerpo; es una sustancia que acepta todas las formas, sin ser ella misma ninguna de las formas. Esto sucede porque las formas materiales no son separadas, mientras que el intelecto material es simple y separado. Está desprovisto de una naturaleza específica, excepto en tanto que existe *in potentia*; tiene un modo particular de existencia y no puede existir en acto<sup>39</sup>.

Creo que lleva razón al-'Alawī cuando apunta al origen de la polémica con Ibn Bāyṣah: las correcciones de Averroes proceden de «su ulterior desarrollo intelectual, que experimentó un cambio profundo en su posición sobre el problema del intelecto»<sup>40</sup>. Se impone, pues, una minuciosa investigación de los tres Comentarios al *Peri Psychēs*, incluidas las modificaciones introducidas *a posteriori*, que tenga muy presente la respectiva cronología de los textos.

Una última cuestión, aunque sólo pueda apuntarla: ¿es único el intelecto humano para Averroes? Así lo pensaron algunos averroístas latinos, y así intentaron rebatirlo en el propio Averroes muchos escolásticos cristianos. El filósofo andaluz, sin embargo, nunca afirmó explícitamente que el intelecto fuera único para la especie humana, aunque algunas de sus expresiones sobre este tema sean poco claras. Averroes defiende la unidad de los inteligibles, pero no la del intelecto humano: al

<sup>36</sup> *Epítome de Anima*, Madrid 1985. Incluye texto árabe acompañado de aparato crítico, índice trilingüe (árabe-griego-español) e Introducción. Su traducción española está contenida en el ya citado *La Psicología de Averroes*.

<sup>37</sup> Cf. *Commentarium Magnum*, cit., pp. 398-413, y *La Psicología de Averroes*, cit., pp. 213-4.

<sup>38</sup> *Commentarium Magnum*, cit., p. 388.

<sup>39</sup> J.D. Al-'Alawī, *The philosophy of Ibn Rushd. The evolution of the problem of the Intellect in the works of Ibn Rushd*, in *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1994, vol. II, pp. 822-3.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 809.

alcanzar la verdad, los inteligibles son idénticos aunque los intelectos sean diversos. La verdad de la ciencia es, por tanto, única y de validez universal, pero cada sabio ejerce su propio intelecto. «Nuestro intelecto en acto está sujeto a generación y corrupción, por estar mezclado con la materia, mientras que lo por él entendido es eterno e inmaterial», escribió en uno de sus *yāwāmi*<sup>41</sup>. Más tarde, en el *Tahāfut*, explicaría de modo preciso la naturaleza del inteligible:

Esta entidad [el inteligible] debe ser no generable e incorruptible, y no se destruye por la desaparición de uno de los individuos por los que existe. Y las ciencias, por tanto, son eternas y no son corruptibles sino accidentalmente, es decir, por su conexión con Zayd y Amr<sup>42</sup>.

En definitiva, para Averroes el intelecto es uno en un sentido y múltiple en otro. O, como afirmó él mismo en su principal obra polémica:

Nuestro intelecto es único [en su género], teniendo la propiedad universal de saber englobar a todas las especies de existentes en el [individuo] que conoce, y multiplicándose, en consecuencia, según la multiplicación de la especie<sup>43</sup>.

U.N.E.D. – Madrid

<sup>41</sup> *Compendio de Metafísica*, edición y traducción de C. Quirós, Madrid 1919, p. 238; hay reimpresión, Sevilla 1998.

<sup>42</sup> *Tahāfut al-tahāfut. (The Incoherence of the Incoherence)*, traduction of S. Van den Bergh, London 1954, p. 356.

<sup>43</sup> *L'incoerenza*, cit., pp. 377-8.

PAOLO COSENZA

## IL RIDICOLO NEL *COMMENTO MEDIO* DI AVERROÈ ALLA *POETICA* DI ARISTOTELE

### I.

Mi propongo in questo mio intervento di porre a confronto con la *Poetica* di Aristotele alcuni riferimenti al tema del ridicolo reperibili nel relativo *Commento medio* d'Averroè. Le conclusioni che andrò esponendo non vogliono essere nulla di definitivo ma semplicemente una serie di impressioni su alcuni particolari di questo commento che, non avendo io una sufficiente conoscenza della lingua araba, è stato da me studiato in traduzione<sup>1</sup>.

Prenderò avvio dal riferimento al ridicolo contenuto nella definizione della commedia proposta nel c. 5 della *Poetica*, che citerò, salvo diversa indicazione, secondo l'edizione curata dal Gallavotti<sup>2</sup>. L'intero passo (*Po.*, 5. 1449a32-37) si può suddividere nelle seguenti tre sezioni:

Prima sezione: ἡ δὲ κωμῳδία ἐστίν, ὥσπερ εἶπομεν, μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ<sup>3</sup>.

Per quanto concerne la seconda, che costituisce l'immediato prosieguito della prima, essa, secondo l'integrazione <τε> proposta dal Gallavotti, così si configura: ἔστι <τε> τὸ γελοῖον μῶριον<sup>4</sup>. Ora il cod. A, *Par. Gr.* 1741 (cioè il più antico dei manoscritti della *Poetica* a noi pervenuto) ha la lezione ἔστι τὸ γελοῖον μῶριον. D'altra parte il cod. B, *Ricc.* 46, la cui importanza per lo studio della tradizione manoscritta della *Poetica*, dopo i celebri studi del Margoliouth<sup>5</sup> e del

<sup>1</sup> Ringrazio la prof. Carmela Baffioni, che diede notizia del progetto del Convegno al Dipartimento di Filosofia e Politica dell'allora Istituto Universitario Orientale. Sono inoltre particolarmente grato al prof. Charles E. Butterworth, dell'University of Maryland, che a mia richiesta mi ha fornito numerose informazioni.

<sup>2</sup> Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Milano 1974. Per alcuni particolari della storia del tema del ridicolo nella tradizione retorica da Gorgia sino all'epoca di Plutarco mi permetto di rimandare al mio lavoro *L'eloquenza politica e l'arma del ridicolo secondo i Praecepta gerendae reipublicae di Plutarco*, «Studi filosofici», 20, 1997, pp. 7-30.

<sup>3</sup> «... la commedia, come dicevo, è imitazione di soggetti piuttosto volgari, ma non volgari di ogni specie di bassezza, sibbene del brutto».

<sup>4</sup> «< e di ciò > è elemento il ridicolo».

<sup>5</sup> *The Poetics of Aristotle. Translated from Greek into English and from Arabic into Latin*, with a Revised Text, Introduction, Commentary by D.S. Margoliouth, London-New York-Toronto 1911.

Tkatsch<sup>6</sup> sulla versione araba della *Poetica* eseguita da Abū Bīšr, è comunemente riconosciuta<sup>7</sup>, ha la lezione: ἔστι γελοῖον μῦθον. La prima delle due suddette lezioni manoscritte (ἔστι τὸ γελοῖον μῦθον) appare manchevole di un qualche elemento di trapasso dalla prima alla seconda sezione. La seconda (ἔστι γελοῖον μῦθον) è priva di senso. L'integrazione proposta dal Gallavotti (cioè <τε>) è, d'altra parte, una mera congettura. Parimenti è una mera congettura l'emendazione proposta, subito dopo κακίαν, dal Rostagni: ἀλλ' ὁ τοῦ αἰσχροῦ ἔστι τὸ γελοῖον μῦθον («ma in quanto il ridicolo è un elemento del brutto»)<sup>8</sup>. Il luogo dunque, che, come già osservava il Valgimigli<sup>9</sup>, induce a sospetto di lacuna, non appare emendabile in modo univoco. Inoltre – anche ammesso che il luogo sia emendabile secondo l'integrazione del Gallavotti, che tra tutte quelle proposte è, senz'altro, la più cauta – rimane oscuro se il ridicolo (τὸ γελοῖον) è elemento (μῦθον) del brutto (αἰσχρόν) oppure se esso è elemento della commedia (κωμῳδία). Comunque stiano le cose, è chiaro però che in questa sezione del passo è implicata l'idea che nella commedia non manca mai l'imitazione del ridicolo<sup>10</sup>.

La sezione conclusiva, che è in stretta continuità con le due precedenti, è la seguente: τὸ γὰρ γελοῖον ἔστιν ἀμάρτημά τι, καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, οἷον εὐθύς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης<sup>11</sup>.

Procedendo ad un confronto delle tre sezioni, risulta che il riferimento al ridicolo ricorre per tre volte nell'intero passo. Una prima volta ricorre nella seconda sezione, cioè in un luogo che, pur essendo, nel suo complesso, difficilmente emendabile, certamente comporta l'idea che non è concepibile un'arte della commedia in cui non si cerchi l'imitazione del ridicolo. La seconda volta il riferimento ricorre nella terza sezione, e, più precisamente, in un luogo ove del ridicolo, considerato in generale, si afferma una complessa determinazione attributiva, quale l'essere qualcosa di sbagliato e di difettoso, ma non doloroso né esiziale. La terza volta il riferimento è al ridicolo in quanto qualità caratterizzante la maschera comica, addotta, a sua volta, quale esempio di ciò che deve intendersi in generale per γελοῖον. Anche questa volta il riferimento cade nell'ambito della terza sezione ma

<sup>6</sup> J. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, Wien-Leipzig 1928 (1. Band)-1932 (2. Band).

<sup>7</sup> Cfr. Aristotele, *Poetica*. Introd. testo e comm. di A. Rostagni, Torino 1945, pp. XCIV-C.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> Aristotele, *Poetica*, Intr., tr. e comm. di M. Valgimigli, Bari 1946, p. 64, nota 2.

<sup>10</sup> Cfr. Aristotele, *Rhetorique*, livre I, texte ét. ... par M. Dufour, Paris 1938, A 11. 1371b34-1372a2; livre III, texte ét. ... par M. Dufour et A. Wartelle, Paris 1973, Γ 18. 1419b3-7.

<sup>11</sup> «Ora il ridicolo è qualcosa di sbagliato e di difettoso, ma non doloroso né esiziale, come per l'appunto la maschera ridicola è qualche cosa di brutto e sgraziato che non desta sofferenza».

in un luogo di tale sezione successivo a quello in cui si afferma, come già riferito, che il ridicolo è qualcosa di sbagliato e di difettoso, ma non doloroso né esiziale<sup>12</sup>.

V'è un passo del *Commento medio* di Averroè alla *Poetica* che presenta elementi di parziale corrispondenza con il passo aristotelico. Riporto il passo nella traduzione di Carmela Baffioni<sup>13</sup>, ma ho tenuto conto anche della traduzione inglese di Charles E. Butterworth<sup>14</sup>. Il passo è composto da due sezioni ognuna delle quali ha inizio con il verbo «Disse» riferito ogni volta ad Aristotele<sup>15</sup>. Esso è il seguente:

Disse: «E con l'arte della satira non ci si prefigge solo la rappresentazione di tutto ciò che è male e turpe, ma anche di tutto ciò che è cosa ridicola, cioè vile [e] turpe [ma] non [tale da] causare dolore». Disse: «E la prova del fatto che è necessario che il ridicolo comprenda questi tre tipi, è che nel volto di chi è ridicolo si trovano questi tre stati, cioè la bruttezza del volto, la sembianza dell'inferiorità e la scarsa preoccupazione di esser posto in ridicolo, e ciò al contrario del volto di chi è adirato, nel quale ci sono bruttezza e ansietà, e quella è la situazione dell'anima di chi è adirato rispetto alla cosa per la quale è adirato»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Tenuto conto che la commedia richiedeva l'uso di maschere e che le maschere per tale tipo di spettacolo erano appunto quelle comiche, è chiaro che l'esempio addotto da Aristotele era quanto mai specificamente appropriato ad un discorso sulla commedia, ancorché breve e sommario, quale è quello del passo aristotelico citato.

<sup>13</sup> Averroè, *Commento al "Peri poietikês"*, a cura di C. Baffioni, Milano 1990.

<sup>14</sup> Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, transl. ... by Ch.E. Butterworth, Princeton 1986.

<sup>15</sup> Per quanto concerne il metodo seguito da Averroè nella composizione dei suoi commenti medi ad Aristotele, cfr. A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972, II, pp. 743-4: «Ibn Rushd est connu surtout comme commentateur des œuvres d'Aristote... Le commentaire moyen (*talkhîs*) commente le texte paragraphe par paragraphe sans en reproduire chaque fois que les premiers mots, en suivant l'ordre du texte original. Mais le commentateur ne manque pas de consigner quelques réflexions personnelles et des exemples tirés de la tradition arabe et musulmane. Dans le commentaire moyen on ne peut pas distinguer ce qui est d'Aristote et ce qui est d'Ibn Rushd, tant la composition est faite d'un seul trait comme s'il s'agissait d'un ouvrage composé».

<sup>16</sup> Averroè, *Commento al "Peri poietikês"*, cit., p. 58. Riporto anche del passo di Averroè la traduzione medievale latina di Hermannus Alemannus e quella inglese del Butterworth. *Averrois Expositio Poeticae interprete Hermannus Alemanno seu Poetria Ibinrosdin*, in *Aristoteles Latinus*. XXXIII Editio altera... Edidit L. Minio-Paluello, Bruxelles-Paris 1968, p. 46: «DIXIT. Per artem autem vituperandi non solum intenditur representatio omnis eius quod malum est et despicabile et quasi subsannabile, id est quod abiectum est et de quo quasi non curatur. DIXIT. Et signum, quoniam oportet ut in malo, quasi non curato vel abominato, iste tres determinationes concurrant, est quoniam in facie abominantis ipsum reperiuntur iste tres dispositiones, scilicet feditas corrugativa vultus, et dispositio despectiva, et paucitas correctiva sollicitudinis; et hoc secundum diversitatem eius quod accidit in vultu iracundi, scilicet torvus aspectus, et angustia quedam et quasi ignis stridor adversus eum qui ipsum provocavit». Averroes' *Middle Commentary*, cit., pp. 71-2: «18. He said: in the art of satire, the intention is not to represent only everything that is evil and base but rather everything that is ridiculously evil – that is,



Non mi soffermerò sul significato in arabo dell'espressione «arte della satira» e la scarsa corrispondenza che tale espressione ha con il greco κωμωδία. Che il significato di tale espressione non risponda a pieno a ciò che Aristotele intendeva per *commedia* è stato nella letteratura già ampiamente segnalato ed esaminato<sup>17</sup>.

Inoltre farò astrazione dalla spiccata impostazione moraleggiante con cui il passo di Averroè appare concepito<sup>18</sup>, impostazione che non trova preciso e puntuale riscontro nel passo aristotelico. Anche questo aspetto del passo di Averroè è stato già ampiamente studiato nella letteratura<sup>19</sup> e comunque una sua trattazione esula dai confini entro cui intendo tenere ristretto il tema di questo mio intervento.

everything that is vicious and ugly but does not cause grief. 19. He said: a sign that what is ridiculous must combine these three characteristics is that these three conditions are found in the face of the ridiculous person – I mean, the ugliness of the face, its misshapeness, and indifference to its ridiculousness. This is in contrast to the face of the angry man – I mean, that there is something ugly and anxious about it, this being the disposition of the soul of the angry man with respect to the thing he is angry about». Per un giudizio in generale sulla traduzione di Hermannus Alemannus cfr. Butterworth in Averroes' *Middle Commentary*, cit., p. XII: «The inadequacies of the Latin translation can be immediately perceived... Hermannus Alemannus having admitted that he neither fully understood nor accurately rendered Averroes' text, no subsequent translation of his version can overcome those failings without recourse to the Arabic original».

<sup>17</sup> Cfr. Averroè, *Commento al "Peri poietikês"*, cit., pp. 32-3. Cfr. inoltre Averroes' *Middle Commentary*, cit., pp. 13-4, 48. Per un giudizio in generale sul commento di Averroè alla *Poetica* e sulla tradizione di questo testo aristotelico nel mondo arabo sino all'epoca di Averroè, cfr. F. Gabrieli, *Intorno alla versione araba della "Poetica" di Aristotele*, «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Ser. VI, 5, 5-6, 1929, pp. 234-5: «... a che si deve se la *Poetica* fu prima tradotta e poi parafrasata e deformata giù giù per i secoli del Medioevo islamico? La risposta a noi par chiara, e sta nel nome, anzi nel mito di Aristotele... Della parte di sua produzione che fu nota agli Orientali, quella che ad essi parve più congeniale, più viva e utilizzabile per la loro cultura, fu certo l'*Organon*..., a cui già erano state aggregate *Retorica* e *Poetica*. L'istinto di sistematicità e l'assenza quasi totale di senso storico... trasse Siri e Arabi al primo, decisivo passo della traduzione siro-arabica, che dette un'apparenza di cittadinanza nel nuovo mondo all'astruso trattatello. Una volta entrato anch'esso (formalmente) nel patrimonio di *at-ta'lim al-awwal*, era ormai fatale che gli interpreti posteriori, il volgarizzatore Avicenna, Averroè dal gran commento, per non parlare dei minori, si sentissero in dovere... di non lasciare quella lacuna nei loro rimaneggiamenti e interpretazioni dell'opera dello Stagirita. Solo chi ignorasse la forza della tradizione in ogni aspetto anche scientifico e culturale della vita d'Oriente... potrebbe stupirsi di questo fenomeno... del trascinarsi di generazione in generazione di un peso morto, estraneo alla qualsiasi via seguita in effetto dall'arte indigena...».

<sup>18</sup> Tale impostazione del passo risulta tanto dal contesto quanto da qualche particolare del passo stesso. Basta, per quanto concerne il primo punto, tener presente che l'oggetto dell'arte della satira vien fatto consistere nel biasimo degli atti turpi (cfr. Averroè, *Commento al "Peri poietikês"*, cit., p. 57). Per quanto concerne il contenuto del passo stesso, dati assai significativi della suddetta impostazione moraleggiante sono sia l'affermazione che l'arte della satira si prefigge la rappresentazione di ciò che è male e turpe sia il fatto che si adduce, a precisazione della natura della cosa ridicola, l'essere il ridicolo qualcosa di vile e turpe che non causa dolore.

<sup>19</sup> Cfr. Averroes' *Middle Commentary*, cit., p. 49; Averroè, *Commento al "Peri poietikês"*, cit., pp. 32-4, 43.

Mi limito a proporre piuttosto i seguenti raffronti tra il passo aristotelico e quello di Averroè:

1) Quando per la prima volta ricorre la menzione del ridicolo nel passo di Averroè (cioè in quella sezione del passo introdotta dal primo «Disse»), il ridicolo è inteso come oggetto di rappresentazione artistica, ed analogamente, quando per la prima volta ricorre la menzione del ridicolo nel passo aristotelico, del ridicolo si parla in quanto oggetto di corrispondente rappresentazione artistica.

2) Quando per la seconda volta ricorre la menzione del ridicolo nel passo di Averroè (cioè nella sezione del passo di Averroè introdotta dal secondo «Disse»), il ridicolo non è inteso come contenuto di corrispondente rappresentazione artistica, ma è piuttosto il ridicolo in quanto tale; così come analogamente, quando il termine γελοῖον ricorre per la seconda volta nel passo aristotelico, del ridicolo si parla in generale e senza riferimento a quell'attività artistica che ha ad oggetto la rappresentazione del ridicolo.

3) Nel passo di Averroè, per chiarire la definizione della natura in generale del ridicolo, si fa riferimento ad un esempio e così analogamente nel passo aristotelico si fa ricorso ad un esempio per spiegare il senso della definizione proposta in generale del ridicolo.

4) L'esempio di ridicolo addotto nel passo di Averroè è il viso di chi è ridicolo ed è perciò chiaro che l'esempio non è tratto dalla sfera degli oggetti di cui si avvale, per i suoi propri scopi artistici, quell'arte a cui spetta la possibilità di rappresentazione del ridicolo. Invece nel passo aristotelico l'esempio addotto (cioè la maschera comica) è tratto dallo strumentario proprio della rappresentazione artistica del ridicolo.

5) Nel passo di Averroè è riferito al ridicolo in generale un complesso di tre determinazioni, assunte come già precedentemente menzionate. Ciò non si riscontra nel passo aristotelico, perché leggiamo sì nel passo della *Poetica* che del ridicolo si predica l'essere «qualcosa di sbagliato e di difettoso, ma non doloroso né esiziale», ma queste determinazioni non sono nel passo aristotelico indicate come se fossero state già menzionate.

6) Nel luogo di Averroè si adduce, a giustificazione della tesi che sostiene che nel ridicolo sono compresenti tre distinte determinazioni, la considerazione che «nel volto di chi è ridicolo si trovano... la bruttezza del volto, la sembianza dell'inferiorità e la scarsa preoccupazione di esser posto in ridicolo, e ciò al contrario del volto di chi è adirato, nel quale ci sono bruttezza e ansietà, e quella è la situazione dell'anima di chi è adirato rispetto alla cosa per la quale è adirato». Tale considerazione di Averroè ha riscontro solo parziale nel passo aristotelico. L'osservazione, nel passo aristotelico, secondo cui la maschera comica è «qualche cosa di brutto e sgraziato che non desta sofferenza» è interpretabile, certamente, come il riferimento a qualcosa che valga a comprovare la verità della tesi secondo cui il ridicolo è «qualcosa di sbagliato e di difettoso, ma non doloroso né esiziale».

le», sicché il fatto che Averroè nel suo commento si sente in obbligo di addurre una riprova della compresenza nel ridicolo di più distinte determinazioni è un qualcosa che, sotto un certo aspetto, trova riscontro nel testo aristotelico. Però dei tre stati del volto di chi è ridicolo addotti da Averroè, cioè «la bruttezza del volto, la sembianza dell'inferiorità e la scarsa preoccupazione di esser posto in ridicolo», non trova sicuramente riscontro nel testo aristotelico l'ultimo di questi tre stati, cioè «la scarsa preoccupazione di esser posto in ridicolo». Tanto meno trova riscontro nel passo aristotelico l'osservazione finale del passo di Averroè, cioè che, al contrario di ciò che si verifica in relazione al volto di chi è ridicolo, nel volto di chi è adirato non si riscontra scarsa preoccupazione, ma che piuttosto nel volto di chi è adirato ci sono bruttezza e ansietà.

## II.

Come è noto, Averroè non conosceva il greco<sup>20</sup>. Al tempo di Averroè la *Poetica* era già stata tradotta dal siriano ad opera di Abū Bišr<sup>21</sup>. Che Averroè si sia servito della versione di Abū Bišr non è però del tutto certo<sup>22</sup>. Comunque, poiché quella di Abū Bišr è l'unica non posteriore ad Averroè in nostro possesso, non ve ne è altra d'epoca anteriore al *Commento* di Averroè con cui tale *Commento* si possa confrontare.

Fatta questa premessa, riporto il passo della traduzione di Abū Bišr corrispondente al passo aristotelico sopra citato di *Po.*, 5, che cito secondo la versione latina del Tkatsch<sup>23</sup>:

Et genus convicii est, sicut diximus, adsimulatio et imitatio maioris falsatione et adulteratione et non in omni improbitate et vitiositate, sed solum est res derisa in specie (eius) quod est foedum eaque est pars et derisa. Etenim derisio est defectus aliquis et turpitudinis non difficilis et non corrupta velut facies derisi est statim turpis (et) foeda et est ingrata sine difficultate<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> A. Badawi, *Averroès face au texte qu'il commente*, in *Multiple Averroès*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850<sup>e</sup> anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976, Paris 1978, p. 60.

<sup>21</sup> Per quanto concerne la versione siriana su cui fu condotta la versione araba di Abū Bišr, cfr. J. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung*, cit., I, p. 125.

<sup>22</sup> Cfr. F. Lasinio, *Il commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele, Parte prima. Il testo arabo con note e appendice*, Pisa 1872, p. XV: «Quale versione egli (Averroè) per la *Poetica* adoperasse non posso decidere». Cfr. inoltre Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 20.

<sup>23</sup> Sulla versione latina del Tkatsch e su quella precedente, pure in latino, del Margoliouth, cfr. F. Gabrieli, *Intorno alla versione araba della "Poetica"*, cit., pp. 224-35.

<sup>24</sup> Cfr. J. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung*, cit., I, p. 229: «E il genere dello scherno consiste, come abbiamo detto, nel paragone e imitazione di ciò che ha un grado piuttosto grande di falsificazione e alterazione, non d'ogni forma però di perversità e difettosità, ma che è soltanto ridicolaggine di quella particolare specie (del ridicolo) che è il brutto ed è cosa ridicola. Infatti la derisione è una manchevolezza e una deformità non difficoltosa e non guasta, così come il viso di chi è ridicolo è senz'altro deforme (e) brutto e spiacevole senza difficoltà».

Ai fini del confronto tra il passo di Averroè e il corrispondente testo di Abū Bišr, mette conto soprattutto rilevare che non hanno alcuna rispondenza, nemmeno parziale, con il passo di Abū Bišr i seguenti punti di Averroè:

1) l'affermazione che nel volto di chi è ridicolo si riscontra «scarsa preoccupazione di esser posto in ridicolo»;

2) l'affermazione che, al contrario di ciò che si verifica nel volto di chi è ridicolo, invece nel volto di chi è adirato c'è piuttosto congiuntamente bruttezza<sup>25</sup> e ansietà.

Questi punti sono ora quegli stessi in cui – come si è già mostrato – non si riscontra alcuna rispondenza, nemmeno parziale, tra il passo aristotelico e il passo di Averroè. In seguito dunque al confronto del testo di Averroè con la versione di Abū Bišr, risulta che, nell'ipotesi che Averroè abbia letto la *Poetica* proprio nella traduzione di Abū Bišr, la presenza nel passo di Averroè di affermazioni che non hanno alcuna rispondenza nel passo aristotelico, non può essere fatta risalire ad un qualche particolare della versione di Abū Bišr.

Come sono spiegabili tali divergenze?

Per quanto concerne il primo punto, cioè il riferimento alla «scarsa preoccupazione di esser posto in ridicolo», è probabile – salvo che non mi sfugga qualche dato che consenta una diversa spiegazione – che ciò sia frutto di una personale illazione di Averroè, che, sulla base del presupposto che, se qualcuno teme fortemente di sembrare ridicolo, non si comporta mai ridicolmente, ne avrebbe concluso che dunque chi è ridicolo è una persona che scarsamente si preoccupa del ridicolo.

Vengo ora all'altro di quei due punti del passo di Averroè che non hanno alcun riscontro, nemmeno parziale, con il passo aristotelico. Come si ricorderà, esso consiste nell'affermazione che, a differenza di ciò che si riscontra nel volto della persona ridicola, invece nel volto di chi è adirato c'è bruttezza e ansietà.

Prescindo soltanto momentaneamente dal confronto che in tale affermazione si istituisce tra il volto della persona ridicola e quello della persona adirata e per ora mi limito a prendere in considerazione la sola osservazione che nel volto di chi è adirato c'è ansietà. Mi propongo di mettere a confronto questo secondo dato, cioè appunto l'osservazione che nel volto di chi è adirato c'è ansietà, con un luogo

<sup>25</sup> Poiché tanto nel testo di Averroè quanto nella versione di Abū Bišr si fa riferimento alla bruttezza del volto della persona adirata, la divergenza tra il testo di Averroè e la versione di Abū Bišr è limitata, per quanto riguarda il secondo dei due summenzionati punti, al solo fatto che, mentre in Abū Bišr la bruttezza (*foedum*) non è associata all'ansietà, invece in Averroè si dice che questi due aspetti compaiono ambedue nel volto della persona adirata. Per quanto poi concerne la nota della bruttezza, che, come si è detto, compare in ambedue i testi, è opportuno tenere presente che non si può escludere che tanto nell'uno quanto nell'altro testo la bruttezza sia intesa in un senso affine a quello di bruttezza morale. Cfr. Averroes' *Middle Commentary*, cit., p. 72, nota 6, per quanto concerne nel testo di Averroè tale specifica accezione. Il Butterworth, *ibid.*, fa inoltre osservare che nel testo aristotelico il termine corrispondente è l'aggettivo αἰσχροῦς, che – come è noto – non solo può significare «brutto», «deforme», ma anche «obbrobrioso», «ignominioso».

della *Retorica* di Aristotele, che – come cercherò di mostrare – può forse consentirci di risalire a ciò che ha dato occasione affinché Averroè istituisse il suddetto confronto tra il volto di chi è ridicolo e il volto di chi è adirato.

Gli estremi del luogo della *Retorica* che prendo in considerazione sono *Rh.*, B 2. 1379a31-33. Il brano è il seguente: Αὐτοὶ μὲν... οὕτως ἔχοντες εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν, ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελῶσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν ὑβρίζουσι γάρ<sup>26</sup>.

Premetterò una breve nota di commento al passo or ora citato della *Retorica*, al solo scopo di inquadrare il brano nel suo proprio contesto. Come è noto, nel II libro della *Retorica* (cioè in quello stesso a cui appartiene il passo or ora citato) Aristotele espone quali sono quei mezzi retorici dai quali, nel corso di un agone oratorio tenuto dinanzi a ascoltatori il cui giudizio sia facilmente influenzabile da fattori d'ordine passionale, l'oratore può trarre profitto per ottenere che gli ascoltatori respingano la tesi sostenuta dall'avversario di chi parla e rimangano invece persuasi da quanto sostenuto dall'oratore stesso. Orbene il motivo per cui nel citato brano della *Retorica* si fa riferimento al sentimento di ira che si prova nei confronti di coloro che – come dice Aristotele – *ridono di noi, ci motteggiano e ci deridono* sta nella considerazione che il retore può, quando ricorrano particolari circostanze, trarre vantaggio dall'inserimento nella propria orazione di discorsi con cui si tenda a far credere al destinatario del discorso che la parte avversa avrebbe posto o cercato di porre in ridicolo appunto il destinatario del discorso. Come scrive Aristotele in *Rh.*, B 1. 1377b31-1378a1<sup>27</sup>: οὐ γὰρ ταῦτά φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ' ὀργιζόμενοις καὶ πράως ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα<sup>28</sup>. Ed infatti il retore, suscitando in un ascoltatore particolarmente emotivo un sentimento di ira nei confronti di colui che nell'agone oratorio sia l'avversario di chi parla, può indurre l'ascoltatore a rifiutare l'opinione dell'avversario e ottenere così che l'ascoltatore sia spinto ad ammettere quanto sostenuto dal retore stesso.

È noto che Averroè è stato autore sia di un *Commento medio* sia di un *Commento breve* alla *Retorica*. Non ho potuto consultare il *Commento medio* alla *Retorica*<sup>29</sup>. Ho però avuto in visione ed ampiamente scorso la traduzione in inglese del *Commento breve* alla *Retorica*, nell'eccellente edizione commentata pubblica-

<sup>26</sup> «Queste sono dunque le disposizioni d'animo in cui si è portati all'ira. Ci si adira contro coloro che ridono di noi, che ci motteggiano e ci deridono; essi infatti ci oltraggiano».

<sup>27</sup> Tale luogo è solo di poco precedente quello sopra riportato di *Rh.*, B 2.

<sup>28</sup> «Le cose non sembrano le stesse a chi vuol bene e a chi odia, né a chi è adirato ed a chi se ne sta calmo, bensì appaiono del tutto differenti o di importanza differente».

<sup>29</sup> Un'edizione integrale del testo arabo di tale opera è stata curata da 'Abd al-Rahmān Badawī, nel 1960. Per notizie bibliografiche più complete sul *Commento medio* alla *Retorica* cfr. Averroës' *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, ed. and transl. by Ch.E. Butterworth, Albany 1977, p. 86, nota 2.

ta dal Butterworth<sup>30</sup>. Ho potuto così constatare che Averroè in questo suo commento ha fatto esplicitamente riferimento a quella sezione della *Retorica* aristotelica in cui Aristotele diffusamente tratta del modo in cui il retore può trarre profitto, nel senso sopra indicato, dall'emotività dell'uditorio<sup>31</sup>. Ora il primo dei passi della *Retorica* che ho poc'anzi riportato (cioè quello in cui Aristotele osserva che «... ci si adira contro coloro che ridono di noi, che ci motteggiano e ci deridono; essi infatti ci oltraggiano»<sup>32</sup>) fa parte appunto di tale sezione della *Retorica*. Non è perciò affatto priva di fondamento la supposizione che Averroè fosse a conoscenza del contenuto di questo passo<sup>33</sup>. Ecco quindi che non è affatto impossibile che egli, ai fini del commento relativo a quella parte del c. 5 della *Poetica* che, secondo ciò che egli pensava di sapere di questo capitolo, concerneva il volto di chi è ridicolo, abbia creduto di poter trarre vantaggio da quanto Aristotele, relativamente allo stato in cui si trovano coloro che sono oltraggiati, ebbe occasione di esporre appunto in *Rh.*, B 2. 1379a31-33<sup>34</sup>. Il sentimento di ira che, secondo quanto osservato da Aristotele in tale passo della *Retorica*, caratterizza l'atteggiamento di coloro che sono oltraggiati, è un forte stato emotivo, di senso contrario a quell'atteggiamento di scarsa preoccupazione che, secondo l'interpretazione di Averroè, caratterizzerebbe la persona ridicola. Averroè, partendo dal presupposto che, per favorire la comprensione della peculiarità di una data cosa, può essere utile porla a confronto con la cosa ad essa contraria, potrebbe perciò aver pensato che il senso di ciò che a suo parere era stato detto da Aristotele a proposito del volto di chi è ridicolo poteva essere ottimamente lumeggiato facendo leva, ai fini del confronto, sull'emotività della persona adirata, richiamata alla sua attenzione per mera associazione mentale dall'osservazione di *Rh.*, B 2. 1379a31-33. Non importa che egli, al momento in cui nel suo *Commento medio* alla *Poetica* stava commentando *Po.*,

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 73 (33. 2): «Among them is bringing the listeners around to assent by means of the passions; for example, strengthening the passions in the soul of the listener so that he must assent because of fanaticism, mercy, fear, or anger. Now it is evident that this also inclines a man to assent».

<sup>32</sup> *Rh.*, B 2. 1379a31-33.

<sup>33</sup> Debbo alla cortesia del prof. Butterworth una sua traduzione, in inglese, del passo del *Commento medio* alla *Retorica* corrispondente al citato passo della *Retorica* (nell'edizione del Badawī, p. 139, 3-18). Vi trovo un riferimento all'ingiuria e alla beffa. Tale presenza è forse un segno di una diretta lettura del passo in questione, ancorché – per quanto mi è parso di capire – Averroè nel suo commento a questo passo della *Retorica* non operi affatto una parafrasi ma svolga in gran parte proprie personali considerazioni.

<sup>34</sup> Vedo che – come mi risulta da Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 59 – nel *Commento medio* alla *Poetica* è contenuto un riferimento alla *Retorica* di Aristotele, che trova, a sua volta, riscontro in vari luoghi della *Retorica*, e, più in particolare, in *Rh.*, B 20. 1393a23-31 (cfr. *ibid.*, p. 181, nota 145). La presenza di tale riferimento penso che possa costituire un buon argomento per sostenere che, al tempo della redazione di tale commentario alla *Poetica*, Averroè avesse già letto con una certa attenzione il II libro della *Retorica*.

5. 1449a32-37, si ricordasse che l'osservazione è di Aristotele e si può leggere nel II libro della *Retorica*. Egli, al momento in cui componeva il *Commento medio* alla *Retorica*, potrebbe aver fatto, già da un pezzo, mentalmente proprio il contenuto dell'osservazione aristotelica, ma senza più rammentarsi della sua appartenenza alla *Retorica* o della sua paternità aristotelica.

Da quanto esposto mi sembra che si possa concludere che, a parte la sostituzione della «commedia» con «arte della satira», la spiccata impostazione moraleggiante, nonché alcune personali illazioni che hanno peraltro un preciso aggancio all'interno dello stesso passo sopra citato della *Retorica*, ed altre minori difformità, Averroè non si discosta per il resto molto dalle linee principali del passo aristotelico.

Vorrei aggiungere che, nell'ipotesi che effettivamente Averroè abbia letto la *Poetica* nella versione di Abū Bišr, v'è anzi motivo, confrontando il luogo di Averroè con la traduzione di Abū Bišr del passo aristotelico, per ritenere che Averroè non è stato condizionato da un errore della traduzione di Abū Bišr che avrebbe potuto metterlo fuori strada.

Come rilevo tanto dalla traduzione latina del Margoliouth<sup>35</sup> quanto dalla traduzione latina del Tkatsch<sup>36</sup>, la versione di Abū Bišr rendeva il γελοῖον di *Po.*, 5. 1449a34 con un'espressione araba, tradotta dal Margoliouth con «irrisio» e dal Tkatsch con «derisio». Naturalmente, poiché tanto «irrisio» quanto «derisio» sono portatori dell'idea dell'atto del *deridere*, la traduzione di Abū Bišr non è in questo punto esatta, perché nel contesto di *Po.*, 5 il γελοῖον sta piuttosto a significare ciò che, per certe sue oggettive caratteristiche, si presta ad essere fatto oggetto di derisione. Nel commento di Averroè non c'è traccia di questa disformità dal testo aristotelico, perché certe caratteristiche che nella versione di Abū Bišr sono riferite all'atto del *deridere* sono invece riferite al ridicolo inteso come ciò che è suscettibile di essere preso ad oggetto dell'arte della satira<sup>37</sup>.

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

<sup>35</sup> *The Poetics of Aristotle*, cit., p. 243.

<sup>36</sup> *Die arabische Übersetzung*, cit., I, p. 229.

<sup>37</sup> Mi chiedo: l'assenza nella parafrasi di Averroè di una tale disformità rispetto al testo aristotelico non potrebbe forse essere spiegata sulla base della supposizione che Averroè avrebbe letto la *Poetica* in una traduzione diversa da quella di Abū Bišr? Cfr. Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., pp. 20-1.

CARMELA BAFFIONI

FURTHER NOTES  
ON AVERROES' EMBRYOLOGY  
AND THE QUESTION OF THE «FEMALE SPERM»

1. Introduction

This paper gives a further account on my work in progress on Averroes' embryology, within the framework of wider research on Muslim physicians, scientists and philosophers from the IX to the XIII century<sup>1</sup>. It is essential to specify that «embryology» is here understood in a wider sense than that of contemporary science, in that it comprises the agents of generation, the development of the foetus from conception till birth and its viability and mortality. The sources examined so far deal with all, or part of, these topics.

A special feature of embryological research is the well-known question of the «two sperms». Historically, it has its roots in Hippocrates, who might have postulated the existence of both male and female sperm in order to clarify phenomena such as the birth of both male and female children, resemblance between parents and children and so on<sup>2</sup>.

On a theoretical basis, this theory was fully stated by Galen. He spoke of female sperm as distinct from male sperm, and saw it as the second active principle in the formation of life. This theory ran counter to Aristotle, who had ascribed the female role in generation to the menstrual blood. In his view, a human being originated from the formative action of male seed upon menstrual blood, which supplied the matter. Galen, on the other hand, states that the woman also produces sperm and has an active role in the formation of the human being.

From a physiological starting point, the idea of the existence of female as well as male sperm may have originated from the female secretion that occurs during coitus<sup>3</sup>. Aristotle discussed this matter himself in the *De generatione*

<sup>1</sup> I shall describe the results obtained up to now, after an as yet incomplete examination of the texts related to this topic, and point out the questions that they raise. Other results of my research up to now will be published in the *Proceedings* of the Conference on Averroes held in Cordoba, Dec. 9-11 1998, with the title *Averroes' contribution to embryology*. The data and topics discussed in this paper are complementary to those addressed at the Cordoba Conference.

<sup>2</sup> These and similar questions are addressed in Hippocrates' work on seed.

<sup>3</sup> It is due to Bartolino's glands. Cf. already Hipp., *Genit.*, 2.

*animalium*, dealing with the role of the female in generation<sup>4</sup>. He begins by asking whether women produce sperm or contribute to generation in some other way<sup>5</sup>. Female secretions during coitus could in fact look like a sort of sperm<sup>6</sup>, and Aristotle even says that without male seed and female secretion conception cannot occur<sup>7</sup>. Generally, however, he denies that the secretion is sperm<sup>8</sup>, and, remarking that sperm is a residue<sup>9</sup>, states that menstrual blood is the female residue<sup>10</sup>, which is then assimilated to the male seed<sup>11</sup>. On the other hand, the emission of female sperm would be useless, because the role of the womb is to attract seed to itself; if it emitted sperm, it would attract what it had just emitted<sup>12</sup>. The *De generatione animalium* also mentions the role of warmth and moisture in generation<sup>13</sup>, another topic in the Arabic embryological tradition.

## 2. Aristotle's zoological heritage among the Arabs

As we know, the main sources for Arabic embryology are the Aristotelian works on animals. But it is not easy to determine what information the Arabic (and Latin) scholars had at their disposal on this matter. As Remke Kruk justly remarked, it came only from translations<sup>14</sup>. For instance, it would be hazardous to say anything definite about Averroes' use of the Arabic translations of the *De partibus*, with only the Latin texts available to us<sup>15</sup>, and the remark is valid in relation to many other writings.

<sup>4</sup> The *De partibus animalium* also deals sometimes with embryology, though often referring to the *De generatione*.

<sup>5</sup> Cf. Arist., *De gen. an.*, 721a30-b2; 726a20-b1. A kind of «female sperm» seems to be hinted at in 723a26-31 (I give here the pages corresponding to the passages of the Arabic translation referred to later).

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 716a7-13.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 739a26-28.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 727b34-728a2; 771b20.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 725a3; 737a18; 766b19; at 766b8 it is said περιττωμα τροφή. Cf. also *De part. an.*, 689a5-11.

<sup>10</sup> Cf. *De gen. an.*, 728b21-22, and *De part. an.*, 689a11-15.

<sup>11</sup> Cf. *De gen. an.*, 727a2-4. Menses are non-pure seed, cf. 737a27-29; 738b9-10. Women do not emit sperm because they have menses, cf. 727a25-30.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 739b18-20.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 728b14-21 and, for the Arabic translation, Aristotle *Generation of Animals*. The Arabic Translation commonly ascribed to Yahyā ibn al-Biṭrīq ed. with Introduction and Glossary by J. Brugmann and H.J. Drossaart Lulofs, Leiden, Brill 1971, p. 42, 5-6.

<sup>14</sup> And, she says, this is an especially interesting aspect of the research on Aristotle's zoological treatises; cf. R. Kruk, *The Arabic version, of Aristotle's Parts of Animals, Book XI-XIV of the Kitāb al-Hayawān*, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Company 1979, p. 15.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pp. 38-9.

The starting point of our reflections remains the Syro-arabic tradition of the *corpus aristotelicum de animalibus*, which has been translated in its entirety into Latin by Michael Scot<sup>16</sup>.

The main Aristotelian source on the matters in question is, of course, the *De generatione animalium*. This treatise deals with various topics linked to embryology. I note, among other things: the seed<sup>17</sup>, conceiving without pleasure<sup>18</sup>, various features of the embryo<sup>19</sup>, menses<sup>20</sup>, necessity of the male for generation<sup>21</sup>, defeats and teratology<sup>22</sup>, feeding of the embryo<sup>23</sup>, infertility<sup>24</sup>, twins<sup>25</sup>, multiple pregnancies<sup>26</sup>, resemblance to parents and ancestors<sup>27</sup>, times of pregnancy<sup>28</sup>, viability and mortality of the foetus<sup>29</sup>, single or multiple generation<sup>30</sup>, generation of complete or non-complete offspring<sup>31</sup>, seventh month delivery<sup>32</sup>, dangerous deliveries<sup>33</sup>, difficult pregnancies<sup>34</sup>, beauty of pregnant women<sup>35</sup>, moles<sup>36</sup>, milk<sup>37</sup> and birth positions<sup>38</sup>.

I have already discussed the *corpus aristotelicum de animalibus* in my *Averroes' contribution to embryology*. We now refer more widely to the embryological contents of Books IX-X of the *Historia animalium*<sup>39</sup>, to the treatise on

<sup>16</sup> Probably in 1210, cf. F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*, New York-London, New York U.P.-University of London Press 1968, p. 48; Aristotle *Generation of Animals*, cit., pp. 1-2; R. Kruk, *The Arabic version*, cit., p. 14. All these works contain indications about the spreading of the *corpus de animalibus* in Muslim culture in general.

<sup>17</sup> Cf. Aristotle *Generation of Animals*, cit., pp. 20, 7ff.; 60, 7ff.; 62, 8ff.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 38, 9ff.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, pp. 46, 13ff.; 71, 12ff.; 79, 9-12; 88, 1ff.; 134, 6ff.; 137, 13ff.; 142, 11ff.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 67, 6ff.; menses during pregnancy at p. 162, 3ff.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 75, 1ff.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, pp. 81, 8ff.; 149, 15ff.; 157, 23-159, 21.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, pp. 87, 10ff.; 171, 20ff.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, pp. 89, 14ff.; 143, 17ff. Sexual intercourse among members of the same species is fertile (p. 92, 14ff.).

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 135, 19ff.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pp. 150, 19ff.; 153, 1ff.; 156, 5ff.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, pp. 136, 19ff.; 144, 5ff.; 148, 10ff.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, pp. 157, 11ff.; 170, 6ff.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 157, 18-20.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 160, 1ff.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 162, 18ff.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, p. 164, 1ff.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 164, 5ff.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 165, 8ff.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 166, 5-7.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, p. 166, 8ff.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. 167, 7ff.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, p. 170, 3-5.

<sup>39</sup> Cf. *Tafsīr al-qawl al-tāsi' min Kitāb «Ṭabā'i' al-ḥayawān» li-Aristāṭālīs; Al-qawl al-'āšir min tafsīr Kitāb «Ṭabā'i' al-ḥayawān» li-Aristāṭālīs al-faylasūf and Aristūṭālīs, Ṭabā'i' al-*

the *Nature of animals*<sup>40</sup>, and to the *compendia*, one of which is ascribed to Themistius<sup>41</sup> and the other, mistakenly, to Maimonides<sup>42</sup>.

These contents are extremely various. The topics dealt with in the *Historia animalium* are, in Book IX, sexual maturity in man and woman (Ch. 1), menses (Ch. 2), signs of pregnancy (Ch. 3), twin and multiple deliveries (Ch. 4), milk (Ch. 5 and Ch. 11), resemblance between children and their parents (Ch. 6), corruption of the sperm (Ch. 7), the embryo (Ch. 8), birth (Ch. 9), afterbirth (Ch. 10) and infant convulsions (Ch. 12). In Book X, we find the causes of infertility (Ch. 1), examination of the menses and womb in relation to pregnancy (Ch. 2-3), other causes of infertility (contractions of the womb, tumors, etc.) (Ch. 4), causes connected with sexual intercourse (Ch. 5), the female in pregnancy and childbirth and the mole<sup>43</sup> (Ch. 6)<sup>44</sup>.

The treatise on the *Nature of animals* deals, among other things, with the organs of generation<sup>45</sup>.

The *compendium* ascribed to Themistius addresses in its 20 chapters various questions about sperm and the womb, taken together or individually<sup>46</sup>. It also discusses the origin of sperm from the whole body or otherwise<sup>47</sup>, warmth and moisture at the base of life<sup>48</sup>, length of pregnancy<sup>49</sup>, description of sexual

*ḥayawān*. Tarjama Yuḥannā ibn al-Biṭrīq ḥaqqaqahu wa šarraḥahu wa qaddama lahu al-Duktūr 'Abd al-Raḥmān Badawī, al-Kuwayt, al-Nāšir wikalāt al-maṭbū'āt 1977.

<sup>40</sup> Cf. *Maqālah al-rābi'ah 'ašrah min Kitāb ṭabā'i' al-ḥayawān al-baḥrī wa 'l-barri li-Aristūṭālīs*, taḥqīq wa ta'liq 'Azzah Muḥammad Salīm Sālim, Mišr, al-Ha'yah al-mišriyyah al-'āmmah li-'l-kitāb 1984.

<sup>41</sup> Cf. *Kitāb fihi jawāmi' Kitāb Aristūṭālīs fī ma'rifat ṭabā'i' al-ḥayawān li-Ṭāmiṣiūs tarjama Ishāq ibn Hunayn*, in *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, publiés et annotés par Dr. 'A. Badawi, Beyrouth, Dar el-Machreq Éditeurs 1971. For doubts on its authorship cf. R. Kruk, *The Arabic version*, cit., p. 40.

<sup>42</sup> Cf. *Maqālah tashtamil 'alā Fuṣūl min Kitāb al-ḥayawān li-Aristū* [Tract Comprising Excerpts from Aristotle's Book of Animals] Attributed to Mūsā b. 'Ubaid Allāh al-Qurṭubī al-Isrā'īlī, Edited and Translated with Introduction, Notes and Glossary by J.N. Mattock, Cambridge, Heffer & Sons 1966, Intr.; Aristotle *Generation of Animals*, cit., pp. 51-2.

<sup>43</sup> Gr. μύλη, a hard formation in a woman's womb.

<sup>44</sup> Cf., especially, the mention of the attractive and retentive power of the womb at p. 491, 10-12; conditions of mortality in the embryo at p. 491, 18ff.; the statement that sperm comes from the whole body and contributes form at pp. 496, 22-497, 1.

<sup>45</sup> Cf. *Maqālah al-rābi'ah 'ašrah*, cit., pp. 40, 3 and 120, 1-7.

<sup>46</sup> Cf. *Kitāb fihi jawāmi'*, cit., pp. 196, 5-10; 205, 14-16; 215, 23-216, 3; 217, 5-6; 244, 12-13; 246, 21-247, 1; 250, 3-12; 251, 12-16; 256, 16-18; 264, 3-5.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, pp. 245, 14-246, 2, cf. 246, 6-7 and 9-15. The sperm potentially contains all the organs, and the difference between sexes, cf. p. 251, 6-11. The origin of the sexes, also in reference to the ancients, is treated at pp. 262, 15-264, 15. On the perfection of the male against the imperfection of the female cf. p. 263, 12-13. The resemblance of the male to the father and of the female to the mother is treated at p. 264, 16.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, pp. 253, 24-254, 1 and, from a different point of view, 247, 16.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 267, 10 (nine months).

organs<sup>50</sup>, menses<sup>51</sup>, the best time for conceiving<sup>52</sup>, sexual intercourse and generation<sup>53</sup>, the origin of the embryo<sup>54</sup> and formation of its organs<sup>55</sup>, delivery<sup>56</sup>, twins<sup>57</sup>, milk<sup>58</sup>, superfoetation<sup>59</sup> and infertility<sup>60</sup>. Even the roles of the sun and moon in generation are mentioned<sup>61</sup> – quite an unusual theme in Aristotle, though addressed by many Muslim writers on embryology<sup>62</sup>. We also find references to human longevity<sup>63</sup>. Finally, the question of why the woman cannot generate life alone is treated in this work<sup>64</sup>. Comparisons with the *De partibus* and the *De generatione animalium* are also possible and ideas which are certainly Aristotelian are frequently quoted – for example that humans are generated by humans<sup>65</sup> or that the intellect is formed only after birth<sup>66</sup>.

In the *compendium* mistakenly ascribed to Maimonides, too, embryology is variously treated: seed<sup>67</sup>, menses in relation to conception and the age of conception<sup>68</sup>, sexual intercourse<sup>69</sup> and excess in it<sup>70</sup>, pregnancy<sup>71</sup>, men's capacity for generation<sup>72</sup>, generation of males or females<sup>73</sup>, explanation of the forms of animals<sup>74</sup>, multiple conception<sup>75</sup>, delivery<sup>76</sup>, false conception<sup>77</sup> and superfoetation<sup>78</sup>.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, p. 201, 6-13.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, pp. 216, 20-21; 251, 19-252, 1.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, p. 226, 14-16.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, pp. 223, 9-12; 225, 3-5.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, pp. 225, 14-16; 252, 19-253, 4.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pp. 254, 1-255, 16. About the time of the formation of the organs, the text says that they are formed all together, but appear one after another (pp. 249, 15-250, 2).

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, p. 267, 5-6. About defective and non-defective offspring cf. p. 247, 2-3.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, p. 263, 2.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, pp. 217, 6-218, 3.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, pp. 266, 2-267, 3.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p. 256, 8-12.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, p. 267, 11-19.

<sup>62</sup> Cf. my articles *L'influenza degli astri sul feto nell'Enciclopedia degli Iḥwān al-Šafā'*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 23, 1997, pp. 409-39; *L'embriologia araba fra astrologia e medicina. Abū Ma'sar al-Balḥī e Muḥammad ibn Zakariyā' al-Rāzī*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, a cura di R.B. Finazzi e A. Valvo, Alessandria, Edizioni dell'Orso 1998, pp. 1-20; *L'inizio del concepimento in scienziati greci e musulmani*, in *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, a cura di L. Cagni, Napoli, I.U.O. (Dip. di Studi Asiatici) 1999, pp. 1-15.

<sup>63</sup> Cf. *Kitāb fihi jawāmi'*, cit., p. 267, 7-9.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, p. 253, 10-17.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, p. 197, 2-3; cf. p. 249, 7-14.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, pp. 250, 15-251, 5.

<sup>67</sup> Cf. *Maqālah tashtamil 'alā Fuṣūl*, cit., pp. 55, 4-6 and 67, 3-8, respectively.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, pp. 21, 16-17; 55, 2-3, and 57, 13-18, respectively.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, p. 31, 6; sexual intercourse and conception are treated at p. 55, 16-18.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, p. 53, 12-14; excess in sexual intercourse as a cause of infertility at pp. 65, 14-67, 2.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, p. 55, 7-10.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, p. 59, 1-3.

We come now to the main topic of this paper: the existence of «two sperms». The Arabic version of the *De generatione animalium* deals, of course, with the role of the female in generation<sup>79</sup>. A kind of seed seems to be produced by women<sup>80</sup>, but, as has been stated, sperm is a residue<sup>81</sup>, like menstrual blood; menses are thus similar to sperm<sup>82</sup>. These are non-pure seed<sup>83</sup>; inasmuch as they have menses, women cannot emit sperm<sup>84</sup>, while secretion from the womb is not seed<sup>85</sup>. As we have seen, female sperm would not have any use because it would be emitted and then again attracted into the womb<sup>86</sup>. In this way Aristotle arrives at his position that menstrual blood is the matter of the embryo, while male seed gives it form and that consequently the male has an active, the female a passive role in generation<sup>87</sup>.

The XIV treatise on the *Nature of animals* appears not to accept the existence of female semen; it too sees male seed and menstrual blood as similar<sup>88</sup>. The *compendium* mistakenly ascribed to Maimonides only speaks of a «moisture» inside women during sexual intercourse, which does not even occur in every woman<sup>89</sup>.

In the *compendium* ascribed to Themistius, on the other hand, the theory of the two sperms is widely echoed<sup>90</sup>. Above all, it is stated in Book X of Yuhannā

<sup>73</sup> [on p. 163] Cf. *ibid.*, pp. 53, 15-55, 1.

<sup>74</sup> [on p. 163] Cf. *ibid.*, p. 31, 11-12.

<sup>75</sup> [on p. 163] Cf. *ibid.*, p. 57, 8-12; twins and multiple deliveries at p. 55, 11-15.

<sup>76</sup> [on p. 163] Cf. *ibid.*, p. 59, 9-12.

<sup>77</sup> [on p. 163] Cf. *ibid.*, pp. 59, 14-61, 6.

<sup>78</sup> [on p. 163] Cf. *ibid.*, p. 57, 1-7.

<sup>79</sup> Cf. Aristotle *Generation of Animals*, *cit.*, pp. 20, 7-15 and 35, 10-16.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, p. 4, 6 or 26, 14-15. Female secretion is considered necessary to conceiving, cf. p. 70, 12-13.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, pp. 31, 11-12; 64, 23; 141, 11ff.; 142, 2.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, pp. 37, 6ff. and, somewhat differently, 42, 9.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, p. 65, 8 and also 68, 12.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, p. 38, 1 ff.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, pp. 39, 18-40, 2 and 155, 10-11.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, p. 71, 8-10.

<sup>87</sup> The first assertion in this sense is at p. 4, 3-4; cf. also *ibid.*, pp. 39, 16-17; 41, 3-5; 42, 22-43, 2; 44, 12-13; 46, 5-10; 55, 18; 68, 20-21; 74, 9-10; 139, 1-2; 141, 11-18; 144, 20ff.; male and female are contrary one another (p. 140, 15-16).

<sup>88</sup> Cf. *Maqālah al-rābi'ah 'aṣṣārah*, *cit.*, pp. 127, 1-128, 3.

<sup>89</sup> Cf. *Maqālah tashāmīl 'alā Fuṣūl*, *cit.*, p. 67, 9-12.

<sup>90</sup> Cf. *Kitāb fihī jawāmi'*, *cit.*, pp. 252, 9-13; 264, 22-23; 242, 18-243, 2 (important because it seems to reconcile the Aristotelian and the Galenic positions); 246, 16-21 (which also considers male and female generation according to the ancients); cf. also p. 248, 17-19 (humans are generated from the primary matter, which is in the woman); p. 252, 2-3 (the soul is potentially in the male semen, the body in the female); p. 262, 20-21 (there are two sperms: the first agent and the passive matter); p. 264, 18-19 (the form is not actually in the seed, but in the *mizāj*).

ibn Bīṭrīq's translation of the *Historia animalium*<sup>91</sup>, as has been recalled by Drossaart Lulofs<sup>92</sup>, who also notes that it is not authentic. But the genuineness of a work is not so important as the fact that it can have actually influenced later theories. As a matter of fact, Ch. 5-7 *passim* clearly state, among other things, that conception cannot occur if the male and the female sperms are not compatible. This is actually a major cause of infertility: women produce fertile seed<sup>93</sup>.

### 3. The Arabic background

In the Arab-Muslim world, the existence of «two sperms» was accepted early on by *al-ṭibb al-nabawī*, the «prophetic medicine», as a number of *ḥadīṣ* demonstrate<sup>94</sup>, probably moved by the same questions asked in Hippocratic medicine.

And *al-ṭibb al-nabawī* alone could have influenced the most ancient 'Arabic' physician, 'Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (IX cent.), who, speaking of the formation of the embryo in his *Firdaws al-ḥikmah fī 'l-ṭibb* («The paradise of wisdom in medicine»), says that the male sperm, which comes from the whole body, mixes with the female sperm<sup>95</sup>.

The later tradition, on the contrary, appears more in line with Aristotle. I have already remarked in my *Averroes' contribution to embryology* that later Muslim physicians like Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (d. 926), 'Alī ibn al-'Abbās al-Majūsī (d. 982-995 ca.) and 'Arib ibn Sa'd al-Qurṭubī (d. 980 ca.), do not even seem to hint at the theory of the two sperms.

This is also evident in philosophy. I have already mentioned the positions of the Iḥwān al-Ṣafā'<sup>96</sup> and of al-Fārābī<sup>97</sup> in the X century. The former do not even

<sup>91</sup> Cf. Aristūṭālīs, *Ṭabā'i' al-ḥayawān*, *cit.*, pp. 495, 1-2 and 7-16; 499, 1-2, 9-11 and 17-20; 500, 6-9; 501, 7; on the female sperm cf. p. 496, 9-10.

<sup>92</sup> Cf. Aristotle *Generation of Animals*, *cit.*, p. 45.

<sup>93</sup> For this last assertion cf. Aristūṭālīs, *Ṭabā'i' al-ḥayawān*, *cit.*, p. 497, 18-19.

<sup>94</sup> Cf. C. Elgood, *Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet*, «Osiris», 14, 1962, pp. 166 and 171.

<sup>95</sup> Cf. *Firdawsu 'l-ḥikmah or Paradise of Wisdom of 'Alī b. Rabban-al-Ṭabarī* edited by M.Z. Siddiqi ..., Berlin ... 1928, Part II, ch. 1, p. 31, 7-9.

<sup>96</sup> On them see my articles *L'Epistola sul concepimento nell'Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafā'*, «Medicina nei secoli, Arte e scienza», 6, 1994, pp. 365-76; *L'influenza degli astri sul feto nell'Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafā'*, *cit.*; *L'inizio del concepimento in scienziati greci e musulmani*, *cit.*

<sup>97</sup> To the doctrines recalled there we can add that, according to al-Fārābī, the psychical faculties, identical for male and female, come after full maturity in human beings. Contrary to what could be noticed, for instance, in some plants or animals, in the human genus male and female qualities are well differentiated. The organs proper to both sexes, like the motor organs, are hotter in the male, where also the physical characteristics inclining to strength are more marked; the reverse is noted in the female, even if one can meet with males endowed with female characteristics and *vice-versa*. This last topic was also addressed in the *compendium* on the nature of animals ascribed to Themistius (cf. *Kitāb fihī jawāmi'*, *cit.*, p. 256, 13-16; the



hint at the question, while al-Fārābī leans towards Aristotle. In Ch. 21 of his *Madīnah al-fāḍilah*, in fact, he clearly states that sperm is the generative power of the male. In human generation, women produce the matter of the embryo through menstrual blood. Al-Fārābī's aristotelianism is evident, however, from his cardiocentrism<sup>98</sup>, which was also maintained by the Stoics, whose forerunner was Empedocles (31 A 84 D.-K.). This allows a comparison between al-Fārābī and the Iḥwān al-Ṣafā'. Al-Fārābī's «perfect state» is compared to a perfect and healthy body in which the heart, or ruler, is the dominant organ, that is, the most virtuous, like the ruler of a state. Like the heart in the body, the ruler organizes the state and heals its illnesses; he is neither dominated by nor subject to anybody. On the contrary, when the Iḥwān al-Ṣafā' introduce the ruler of their «perfect state», they compare him to the head of the body and soul, represented by the inhabitants of that state<sup>99</sup>, following the ideas of Alcmeon (24 A 13 D.-K.) and Anaxagoras (59 A 108 D.-K.).

At the time of Ibn Sīnā (Avicenna), in the XI century, scientific progress had substantially increased the contrast between Aristotle and Galen in medicine. As a consequence, in comparison to his forerunners Ibn Sīnā's knowledge of Galen's anatomy was emphasized by scholars<sup>100</sup>, as was his «updating» of Aristotle<sup>101</sup>. The more marked 'galenism' of Ibn Sīnā appears in general to be related to his 'medical' treatment of embryology.

In spite of this, embryology still appears to be linked to the Aristotelian position. Even Ibn Sīnā had based himself, as Albertus Magnus was to do later in the Latin world, on the *canon* constituted from the Arabic translation of the *Kitāb al-ḥayawān*. He widely debates Aristotelian ideas in his *Kitāb al-Ṣifā'*, where the section devoted to zoology is said to mark a milestone for the later embryological theories. Here<sup>102</sup>, Aristotle is interpreted as saying that sperm is mixed with the formed body in that it is an agent, not matter; it spreads in the members as the moving principle and the origin

distinction of the organs according to the sexes is treated at p. 243, 4-10). Again according to al-Fārābī, males and females do not differ in the sensitive, imaginative and rational faculties.

<sup>98</sup> Cardiocentrism is an other important matter dealt with in the *De generatione animalium* (on which cf. also *De part. an.*, 665a32-b2 and 666a15-b1). Cf., for the Arabic translation, Aristotle *Generation of Animals*, cit., pp. 57, 1ff.; 60, 1; 72, 21; 76, 14; 82, 15-16; 131, 2-3. Themistius also states that the heart is the first and most important organ. Cf. *Kitāb ṣiḥi jawāmi'*, cit., p. 233, 6-234, 2; on cardiocentrism cf. also pp. 249, 13-15; 253, 7-9 and 18; 254, 17-18.

<sup>99</sup> Cf. Epistle 47 *On the divine Law*, ed. Bayrūt 1957, vol. IV, p. 134, 9-15.

<sup>100</sup> Cf. R. Kruk, *The Arabic version*, cit., p. 37.

<sup>101</sup> Cf. B. Musallam, *The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought*, in *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter, University of Exeter Press 1990, pp. 32-46, at p. 34.

<sup>102</sup> What follows is the result of my personal reading of Ibn Sīnā's medical and philosophical works, while in my *Averroes' contribution to embryology* I was able to rely only on second-hand literature. Further and closer researches on this matter, of course, are still to be continued.

of spirit together with matter, which comes from the female<sup>103</sup>. But, in spite of these facts, Ibn Sīnā was not so servile in following the Stagirite's ideas on embryology<sup>104</sup>: in contrast to the clear Aristotelian position that to man belongs only sperm, to woman only menstrual discharge, he states that we cannot speak of «sperm» (*minan*) for man and woman in a single sense, but that in woman a sort of modified blood is found, *different* from menstrual discharge. The woman is able to attract sperm, which gives her pleasure<sup>105</sup> and consequent secretion. In this sense, Ibn Sīnā can speak of female and male sperm<sup>106</sup>. As warmth acts on moisture<sup>107</sup>, menstrual blood feeds the embryo<sup>108</sup>, which is why women in general have no menses when pregnant<sup>109</sup>.

#### 4. Averroes' embryological theories

As we know, Averroes' naturalistic theories, widely illustrated by Manuel Alonso more than half a century ago<sup>110</sup>, are considered to be especially important as they appear to separate Averroes from Aristotle. Göllner, for instance, in stating that Averroes was not a mere commentator on the Stagirite, points to the prologue of the *Physics* as a proof of the further development of his materialistic tendencies with reference to Aristotle<sup>111</sup>. Inasmuch as the most original developments of Averroes'

<sup>103</sup> Cf. Ibn Sīnā *Al-Shifa, La Physique – VIII<sup>e</sup> – Les Animaux (Fī ṭabā'ī' al-ḥayawān)*, Texte Établi et Édité par... 'Abd el-Halim Montasid Sa'id Zayed 'Abdallah Isma'il... Introduction par... Ibrahim Madkour... Organisation Générale Égyptienne pour l'Édition et la Publication 1970 [s.l.], IX, 1, pp. 145, 20-146, 5.

<sup>104</sup> On Ibn Sīnā's commentary cf. R. Kruk, *The Arabic version*, cit., p. 37.

<sup>105</sup> Cf. Ibn Sīnā *Al-Shifa*, cit., IX, 1, p. 145, 2-19.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, IX, 4, p. 165, 4.

<sup>107</sup> Cf. *ibid.*, p. 167, 5.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, pp. 165, 11-13; IX, 5, p. 174, 1.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, IX, 1, p. 143, 5-8. Other relevant themes are treated in IX, 5 and 6; X, 1; XII. Embryology is also dealt with in the *Qānūn fī 'l-ṭibb*. Cf. Book III, Ch. 2 (signs of pregnancy and why males or females are born; how to give birth to a male; the causes of twins and superfoetation) and Ch. 3 (birth at the seventh month, viability and mortality of the new born; care during pregnancy and childbed, desires and troubles of pregnant women; abortion and its signs; protection of the embryo from abortion; pessaries and other abortive means; how to bring out a dead foetus; how to bring out the placenta; how to hinder pregnancy; womb tumours [*raḥā*], their causes and treatment; natural and non-natural birth positions; difficulties in delivery; labour pains, childbirth and connected questions; treatment of women in childbed).

<sup>110</sup> Cf. M.A. Alonso, *Averroes, observador de la naturaleza*, «Al-Andalus», 5, 1940, repr. in *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, coord. A. Martínez Lorca, Barcelona, Anthropos 1990, pp. 440-60 *passim*, and esp. pp. 26 and 35.

<sup>111</sup> Cfr. C. Göllner, *On the XV<sup>th</sup> century Venitian edition of Ibn Ruṣd Abul-Valid Muḥamad's (Averroes) works*, «Studia et acta orientalia», 5-6, 1967, pp. 361-4, on p. 362. Miguel Cruz Hernández remarks Averroes' independence also from the «eastern» *falāsifah* and their neoplatonism in his naturalistic theories, cf. his *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., Madrid, Bermejo 1957, vol. II, pp. 136-7 and my *Averroes' contribution to embryology*, note 3.



thought are seen in his naturalistic doctrines, research on his embryology and consequent evaluation of his 'aristotelianism' or rather his 'galenism' with regard to the question of «female sperm» seems to me to be especially relevant. In spite of this, as far as I know Averroes' embryology has not yet been extensively explored, though it has a place within his naturalistic theories.

Having discussed some data on the «controversy of the two sperm» as they are found in the writings which have, or could have been, known to Averroes, we may now turn to the Arabic writings of Averroes himself.

As I have already recalled, this topic is mainly dealt with in Averroes' medical work, the *Kulliyāt fī 'l-ṭibb*<sup>112</sup>. This work was translated into Latin under the title of *Libro de la Salud*<sup>113</sup>. Let us consider these contexts more broadly. Anatomy and diseases of the womb and penis, the roles of the penis, the womb and the breasts are dealt with. A major topic is, of course, the «controversy of the two sperms». In opposition to Galen, Averroes states that although they fabricate sperm, the testicles are only a secondary instrument of generation because they need a «spirit» sent by the heart, quantitatively and qualitatively balanced. The heart is thus the primary instrument of generation and is considered, potentially, at the origin of all the organs. The importance of cardiocentrism in Averroes, once more in line with Aristotle, has already been widely remarked<sup>114</sup>.

Still in contrast to Galen, Averroes denies any role in generation to the female sperm, though he addresses at the same time the possibilities of pregnancy without sexual intercourse and pregnancy without pleasure or consequent «spermatic» (?) secretion during sexual intercourse. After a long discussion, Averroes states that man and woman both cooperate in generation, not because of the encounter of male and female sperm, but because the man gives the form, and the woman the matter – the embryo will in fact be fed by the female blood. These statements appear to confirm Aristotle's position. The female sperm has no role in generation, like the ovaries, which Galen thought to be the female's testicles,

<sup>112</sup> On the date of this work cf. my *Averroes' contribution to embryology*, note 17.

<sup>113</sup> Cf. its analysis and translation made by E. Torre, *Averroes y la ciencia medica. La doctrina anatomofuncional del «Colliget»*, Madrid, Ediciones del Centro 1974, pp. 233-7 (Latin text in the Appendix), and his paraphrasis at pp. 139 and 169-73. In the Juntine ed., the text is in Suppl. 1. Cf. *Aristotelis opera... cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Juntas, Venice 1562-74, repr. Minerva, Frankfurt am Main 1962. Cf. also Ibn Rušd *Kitāb al-Kulliyāt fī 'l-ṭibb* [sic], 1. Edición crítica J.M. Fórneas Besteiro y C. Álvarez de Morales, Madrid, CSIC-Granada, Escuela de Estudios Árabes 1987; *Qitāb el Culiāt (Libro de las Generalidades)*, Cópia manuscrita de Aisa Ben Ahmed Ben Mohamed Bem Kader El Qortobī, Tomada del original, bajo la dirección de su autor, Año 583 de la Hégira, Reproducción fotográfica, Larache, Artes Gráficas Boscá 1939 and C. Álvarez de Morales, *El Kitāb al-Kulliyāt de Ibn Rušd: problemática de su edición*, «Quaderni di Studi Arabi», 5-6, 1987-88, pp. 12-9.

<sup>114</sup> On the importance of this theory in Averroes cf. E. Torre, *Averroes y la ciencia medica*, cit., p. 169 and my *Averroes' contribution to embryology*, note 16.

because it is only a residue that flows when the woman feels pleasure and hence cannot have nutritive properties either, unlike menstrual blood.

Organs are fed by the natural heat of the heart, which occurs in the hot and moist sperm. The womb has an attractive power on the male sperm and collects the non-clotting menstrual blood produced by the woman; the female constitution is hence cold and humid. Women lack the heat necessary for blood-clotting and menses have the function of expelling the excess of non-clotting blood.

The male sperm also has the function of conveying generative heat. The womb, in contrast, has a retentive and an expulsive function. The transformative function is, once again, proper to the sperm, which is protected by the womb from corruption consequent upon contact with air. The menstrual blood not expelled after pregnancy is conveyed to the breasts and becomes milk. In fact, women who give milk have no menses and cannot become pregnant.

\*\*\*

As we have seen, in the *Kulliyāt* Averroes seems quite Aristotelian in his description of conception and development of the embryo. As a philosopher, in dealing with this matter and especially with the controversial topics in Aristotle and Galen, he explicitly refers to Aristotle's *Book on animals*<sup>115</sup>.

In spite of this, no Averroistic commentary on the *Historia animalium* has reached us, as we know, and I have already spoken in my *Averroes' contribution to embryology* about the extant Latin and Jewish versions of the commentaries on the *De partibus* and the *De generatione animalium*. Another basic idea in Aristotle's embryology – that warmth and moisture are at the beginning of life – is echoed in Averroes' *jāmi'* of the *De longitudine et brevitate vitae*<sup>116</sup>, which I have already discussed both in its Arabic and Latin editions<sup>117</sup>, and in the small section on embryology which is found in the remaking of Aristotle's treatise by Qusṭā ibn Lūqā<sup>118</sup>. Here, too, natural heat is seen as an agent operating on moisture: when this happens in the womb, it is a *conditio sine qua non* for generation.

<sup>115</sup> A further reference is in his commentary to the *De sensu*, cf. R. Kruk, *The Arabic version*, cit., p. 16. We can also remark that a *Kalām 'alā 'l-ḥayawān* is quoted in the *Barnāmaj* of Averroes' works (MS Escorial 884, cf. *Commentaria Averrois in Galenum* edidit M.C. Vazquez de Benito, Madrid, CSIC 1984, pp. 284-5).

<sup>116</sup> On which cf. my *Averroes' contribution to embryology*.

<sup>117</sup> The Latin version of the passage corresponds closely to the Arabic, cf. Averrois *Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur* [Latin text], pp. 138 (*versio vulgata*) and 143 (*versio parisina*, slightly different; the *versio parisina* is often quite different from the *vulgata* which, in contrast, corresponds to the Arabic text).

<sup>118</sup> Cf. M. Pelster, *Die Abhandlung des Qusṭā ibn Lūqā über die Länge und Kürze des Lebens und die Physiognomie der Langlebigen. Erstedition, Übersetzung und Kommentar*, In. Diss., Mainz 1985, part. pp. 48-61 and my *Averroes' contribution to embryology*.

This is why the human body is warm and humid. No hint at the concept of the two sperms is found in these works.

Embryology is also discussed in Averroes' commentaries on Galen, and, in particular, in the *talhīṣāt* of the *Kitāb al-mizāj*, *maq.* II; of *Al-quwā al-ṭabī'īyyah*, *maq.* II-III; of the *Kitāb al-'ilal wa 'l-a'rād*, *maq.* IV; and of the *Maqālat al-ṭirīāq*<sup>119</sup>. In these works, Averroes speaks at large about the question of the «agents of generation» rather than about the development of the foetus or its birth. He emphasizes, however, the roles of sperm and menstrual blood in animal generation. To complete my exposition, I quote here a passage on the formation of organs, which is added to the texts concerning the development of the embryo, where the idea of warmth and moisture at the base of life is echoed again:

Animals form, firstly, in the womb, as they come from blood and sperm; they are both warm and humid, so it is necessary that animals are, in the early stage of their formation, at most warm and humid. Later, these two mixtures will dry to some extent. From this, are created the membranes, the layers, the intestines, the blood vessels and the veins. Finally the bones, the cartilages, and the nails are created; all this happens at an early [stage]; the other members, like the bones, are formed from solidification; and all this happens at the end. When these members are completely formed in the embryo, then it is born. For this reason the bones are initially moist in new-born children; so midwives straighten them out and give them the [proper] form, just like wax<sup>120</sup> vessels (TKM, II<sup>121</sup>).

### 5. Conclusions

Let us proceed now to some provisional conclusions. It is clear from the foregoing argument that even if the contents of the *corpus aristotelicum de animalibus* widely influenced the later Muslim developments, the Aristotelian heritage cannot be postulated separately from the knowledge of Galen's works.

In the case of Averroes, we can say that he maintained a strict 'aristotelianism' with regard to embryology, though he displayed knowledge of Galen's positions. We have also recalled the importance of cardiocentrism in his system.

On the other hand, we know that Averroes charged the Eastern *falāsifah*, and especially Ibn Sīnā, with having completely misunderstood the Stagirite's ideas. It has been remarked, too, that he polemicized against the latter even in embryology<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> Cf. my *Averroes' contribution to embryology*. Averroes' commentaries on Galen's medical works are translated by M.C. Vázquez de Benito in Averroes, *Obra Médica*, Sevilla-Málaga, Universidad de Córdoba-Universidad de Málaga-Universidad de Sevilla-Fundación El Monte 1998.

<sup>120</sup> It should be read *al-ma'mūlah min al-šam* instead than *al-ma'lūmah min al-šam*.

<sup>121</sup> Cf. *Commentaria Averrois in Galenum*, cit., p. 56, 21-28.

<sup>122</sup> Traces of his polemic have been already pointed out by scholars, for instance by Drossaart Lulofs (cf. Aristotle *Generation of Animals*, cit., pp. 50-1: according to him, moreover,

Actually, in view of the more relevant 'galenism' of Ibn Sīnā's embryology, Averroes seems quite 'Aristotelian'. But how could we reconcile this consideration with F. Rodríguez Molero's statement that Averroes preferred Galen to Aristotle on medical topics, rather following the latter in philosophical matters<sup>123</sup>? The statement was also supported by Basim Musallam's remark during discussion of my paper at the Cordova Conference on Averroes, when he observed that at the time of Averroes one had no choice but to be Galenist in medicine.

One could suppose that Averroes, in view of his medical and philosophical forerunners, could have considered Aristotle's ideas more valid than Galen's from the scientific point of view alone. On the other hand, the uncertainty concerning the status of Averroes' knowledge of the Aristotelian *corpus de animalibus*, and the rare survival of his commentaries on the Stagirite's zoological works, give us problems of a different order: the historical and textual relations of these works with the originals and their own content. The Greek *compendia* – or, rather, their Arabic translations – should also constitute an important part of the research on Averroes' embryology, because once all Averroes' texts on the matter have been thoroughly explored, they could provide further indications as to the sources that might have influenced him. Let us add now that the statements of the *Kullīyyāt* prove that Averroes might himself have questioned the genuineness of Book X of the *Historia animalium*. On the other hand, the fact that the existence of a female seed is hinted at in other texts belonging to the Aristotelian zoological tradition testifies to Averroes' critical insight in addition to his deep knowledge of both Aristotle and Galen.

A more complete examination of contemporary medicine and philosophy could confirm my hypothesis in future. Averroes probably did not feel obliged by new scientific demands and discoveries to revise Galen's ideas, which he retains first and foremost in the philosophical debate, inasmuch they entail a polemic against Aristotle. On the other hand, we have to recall Torre's opinion that Averroes' embryology, exactly because of its 'Aristotelian flavour', cannot belong either to medicine or to the modern idea of embryology or ontogenesis<sup>124</sup>.

There is no doubt that the question of the two sperms has been emphasized by philosophers rather than by physicians. It is actually a philosophical rather than a scientific or medical question in that it considers the possibility that the

Ibn Sīnā must have been acquainted only with the translation of the *De partibus* being edited; cf. also p. 44) and Remke Kruk (*The Arabic version*, cit., p. 38).

<sup>123</sup> F.J. Rodríguez Molero, *Un maestro de la medicina árabe: Averroes*, «Miscelanea de estudios árabes y hebraicos», 11, 1962, pp. 55-73, at pp. 72-3 notes Averroes' independence of judgement, in spite of his being a reliable commentator on Aristotle, and shows his preference for Galen in medicine, for instance on the number of the ventricles of the heart. Cf. also my *Averroes' contribution to embryology*, note 1.

<sup>124</sup> Cf. E. Torre, *Averroes y la ciencia médica*, cit., p. 169. Cf. also my *Averroes' contribution to embryology*, note 2.

woman might have an active role in the formation of the new creature. The question of the origin of the soul within the human being, whether from man or woman, is linked to this issue<sup>125</sup>. This topic will be the subject of a future paper, together with the examination of the extant Latin versions of Averroes' commentaries on the *De partibus* and the *De generatione animalium*.

*Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*

## The Later Tradition

<sup>125</sup> It is a multifaceted question. Some relevant texts in the Arabic version of the *De generatione animalium* can be read, e.g., in Aristotle *Generation of Animals*, cit., pp. 51, 4; 59, 8; 62, 21-63, 6; 64, 13-22; 69, 2ff.; 75, 6-76, 13.

GIOVANNA LELLI

IL COMMENTO MEDIO DI AVERROÈ  
ALLA POETICA ARISTOTELICA.  
ELEMENTI DI POETICA MEDIEVALE COMPARATA  
ARABO-ISLAMICA E LATINO-CRISTIANA

«I *muazzin* chiamavano alla preghiera della prima luce quando Averroè fece ritorno alla biblioteca... Con ferma e curata calligrafia aggiunse al manoscritto queste righe: 'Aristù [Aristotele] chiama tragedia i panegirici e commedia le satire e gli anatemi. Mirabili tragedie e commedie abbondano nelle pagine del Corano e nelle iscrizioni del santuario'.

Senti sonno, e provò freddo. Scioltosi il turbante, si guardò in uno specchio di metallo. Non so quel che videro i suoi occhi, perché nessuno storico ha descritto la forma del suo volto. So che scomparve bruscamente, come folgorato da una vampa senza luce...».

(Jorge Luis Borges, *La ricerca di Averroè*<sup>1</sup>)

Prenderemo in considerazione, nella prospettiva di una comparatistica arabo-islamica e latino-cristiana<sup>2</sup>, la maniera in cui Averroè, nel suo *Commento medio* alla *Poetica* aristotelica (*Talḥiṣ kitāb al-ṣi'r*)<sup>3</sup>, interpreta le nozioni di «tragedia» e di «commedia». È noto che, dal punto di vista filologico, Averroè non

<sup>1</sup> In *L'Aleph*, Milano, Feltrinelli 1959, p. 99 (ed. orig.: *El Aleph*, Buenos Aires, Losada 1952).

<sup>2</sup> In questa sede ci limitiamo a prendere in considerazione alcuni elementi di poetica comparata arabo-islamica e latino-cristiana, ma in realtà gli orizzonti a cui, almeno idealmente, ci riferiamo sono più vasti, e comprendono da un lato le tradizioni poetiche islamiche (al cui interno includiamo, oltre a quelle arabe, sia musulmane che cristiano-orientali, quelle persiane, quelle turche e quelle ebraiche sviluppatesi in terra di Islām), e dall'altro le tradizioni poetiche cristiane (al cui interno includiamo quelle greco-bizantine, quelle latine occidentali, quelle romanze medievali, oltre a quelle ebraiche sviluppatesi nella cristianità). La base comune di entrambi questi grandi insiemi è costituita dalle poetiche ellenistiche e tardo-antiche.

<sup>3</sup> Abū 'l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ruṣd, Cordova 520H/1126-Marrakech 595H/1198. Per il testo arabo si è fatto riferimento all'edizione di Charles Butterworth: *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber*, Textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Ch.E. Butterworth adjuvante A.A. al-Magid Haridi, Cairo, The General Egyptian Book Organization 1986. Per il testo italiano si è fatto riferimento alla traduzione di Carmela Baffioni: *Averroè, Commento al "Peri poietikēs"*, a cura di C. Baffioni, Milano, Coliseum 1990.

restituisce il 'vero' Aristotele. Appartenendo a un contesto storico-culturale che ignorava l'istituzione storica del teatro come genere colto, il filosofo di Cordova rese «tragedia» con «encomio» e «commedia» con «satira», trasformando di fatto il commento al testo aristotelico in un trattato di poetica araba<sup>4</sup>. Quello che ci proponiamo di mostrare è che l'infedeltà di Averroè alla *Poetica* aristotelica, per lungo tempo oggetto delle critiche della filologia di stampo ottocentesco, apre ormai un ampio varco agli studi comparatistici. Infatti lo spostamento delle nozioni di «tragedia» e di «commedia» dal significato scenico che avevano nel testo aristotelico a un significato encomiastico-letterario, retorico ed etico-parenetico che assumono nel testo averroista, non si spiega tanto come un 'errore' filologico o come un fraintendimento dovuto a profonde differenze culturali che separerebbero l'Islām dall'Occidente, quanto come un mutamento di paradigma più generale rispetto all'antichità, che riguarda non solo la civiltà arabo-islamica, ma tutte le civiltà sviluppatesi, su comuni basi ellenistiche, intorno al bacino del Mediterraneo nel Medio Evo (e cioè le civiltà greco-bizantina, arabo-islamica e latino-cristiana, poi romanza).

Prima di esaminare più dettagliatamente il mutamento semantico subito dalla «tragedia» e dalla «commedia» aristoteliche nel *Commento medio*, è opportuno accennare al quadro teorico e metodologico in cui la nostra analisi si inserisce. Benché l'oggetto della nostra riflessione sia un testo medievale e quindi lontano nel tempo, l'esigenza di adottare una prospettiva comparatistica nasce dal nostro essere nel mondo contemporaneo.

Nel corso degli ultimi decenni, la crisi della modernità, correlata all'accelerarsi del processo di globalizzazione del sistema mondiale, ha prodotto una molteplicità di nuovi atteggiamenti culturali, molti dei quali, al di là della loro eterogeneità, sono comunemente definiti come «postmoderni»<sup>5</sup>. Brevemente, si può dire che i tratti essenziali del pensiero postmoderno consistano nel rifiuto di legittimazioni assolute di tipo metafisico (la «Religione» del Medio Evo, la «Ragione» dei Lumi o il «Progresso» del Positivismo), nella critica delle visioni lineari della storia (critica che giunge talora ad affermare la dissoluzione e la fine della storia stessa<sup>6</sup>), e nell'impossibilità di ridurre la frammentata molteplicità del reale a qualunque tipo di unità. Non intendiamo qui approfondire il significato del postmoderno dal punto di vista filosofico. Ai fini della nostra riflessione comparatistica, vorremmo attirare l'attenzione sulla nozione-chiave di «differenza», attraverso la quale nei campi più disparati la postmodernità esprime la sua rinuncia alle ambi-

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 27 sgg.

<sup>5</sup> In campo filosofico, le basi del pensiero postmoderno furono gettate da Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Felix Guattari, Michel Foucault e Jean Baudrillard. In Italia, questo orientamento è autorevolmente rappresentato da Gianni Vattimo.

<sup>6</sup> Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti 1998, p. 17 (1ª ed. 1985).

zioni universaliste del passato. In particolare, nel campo della teoria della cultura, negli ultimi decenni si è andata sempre più diffondendo la nozione di «differenza culturale», introdotta dapprima da alcune correnti di pensiero legate ai *cultural studies* nord-americani, e poi affermata in maniera eterogenea anche in Europa e nel resto del mondo. A chiunque è agevole osservare come alla dimensione planetaria dell'economia e della finanza faccia riscontro, tanto nel Nord che nel Sud del mondo, un generalizzato ripiegamento provinciale (a seconda dei casi etnico, religioso, linguistico, culturale, etc.), nel nome di vere o presunte identità culturali metastoricamente intese. I sostenitori della «differenza culturale», dunque, si fanno in qualche modo interpreti di questi fenomeni sociali. Nella regione mediterranea, dove come nel resto del pianeta si manifestano queste tendenze provinciali, sembra aver trovato nuovo vigore l'idea di un'eterna e irriducibile contrapposizione tra Islām e Occidente. Non si tratta, beninteso, di un'idea nuova, ma, nella sua forma attuale, essa è relativamente recente. Il XIX secolo positivista, infatti, è in gran parte l'artefice di questo pregiudizio storiografico, che la maggior parte delle reazioni antipositivistiche del Novecento non ha ancora seriamente scalfito<sup>7</sup>. Valore emblematico può avere a questo proposito l'opera del politologo americano Samuel Huntington, intitolata *Lo scontro fra civiltà*<sup>8</sup>, dove si teorizza che dopo la fine della Guerra fredda l'asse dei conflitti si sarebbe spostato dal piano dell'ideologia e dell'economia al piano della cultura. Secondo Huntington, nell'ambito della cultura, particolare risalto sarebbe destinato ad assumere lo scontro tra la civiltà islamica e la civiltà occidentale. Questo autore, dunque, può essere a sua volta considerato un teorico della differenza culturale.

Nel proporre alcuni elementi di politica comparata, l'obiettivo della nostra riflessione è quello di capire se la nozione di differenza culturale sia storiograficamente pertinente e utile a comprendere i meccanismi di evoluzione delle civiltà della regione euro-araba nei tempi lunghi della storia. Il fatto che le culture siano fra loro diverse costituisce un'incontestabile evidenza. Ma in base a quali criteri è opportuno stabilire i confini tra una cultura e un'altra? Esaltando le specificità culturali (foss'anche nel meritevole intento di difendere il diritto dei popoli a salvaguardare la propria identità) non si rischia forse di cadere preda di un provincialismo senza limiti? Lungi dal voler negare l'esistenza di evidenti specificità culturali, intendiamo piuttosto situare queste ultime all'interno di un quadro culturale comune al Mediterraneo medievale. La regione euro-araba infatti ha costituito, per tutto il Medio Evo, un sistema culturale unitario di origine ellenistica, spezzatosi

<sup>7</sup> Cfr. per es. E. Renan, «La funzione dei popoli semitici nella storia delle civiltà», lezione inaugurale di lingue ebraica, caldaica e siriana tenuta al Collège de France il 21 febbraio 1862, in *Che cos'è una nazione? e altri saggi*, Roma, Donzelli 1993. Per il testo originale cfr. *Œuvres complètes de Renan*, éd. H. Psichari, Paris, Calmann-Lévy 1947 e sgg.

<sup>8</sup> S. Huntington, *Lo scontro fra civiltà*, Milano, Garzanti 1997 (ed. orig. 1991).

definitivamente intorno al 1500. In seguito alla scoperta dell'America, infatti, l'asse del commercio internazionale si sposta dal Mediterraneo all'Atlantico, e la mercantile civiltà islamica si avvia al declino (pur sopravvivendo brillantemente nell'Impero ottomano, in Persia e nell'India musulmana), mentre l'Europa nord-occidentale si volge verso la modernità e il capitalismo. L'analisi comparata delle tradizioni poetico-retoriche 'euro-arabe' medievali si presta proprio a mettere in luce l'esistenza di questo quadro culturale comune. La poetica comparata arabo-islamica e latino-cristiana ha molteplici linee di sviluppo possibili. Nell'economia del nostro discorso ci limitiamo ad indicarne alcune, che ci sembrano peraltro fondamentali. Crediamo che l'asse portante di una poetica comparata arabo-islamica e latino-cristiana sia costituito dall'esistenza, nel mondo musulmano come nell'Europa latina, di un approccio retorico, grammaticale e logico alla poetica. Questo mutamento di paradigma, che inizia a prodursi in epoca ellenistica, è in gran parte dovuto al ruolo della Parola e della Scrittura in civiltà dominate da una metafisica religiosa. Ad esso si accompagna l'assegnazione di una funzione etico-parenetica all'arte poetica.

In questa sede mostreremo come avviene, nell'uno e nell'altro Medio Evo, lo slittamento in senso retorico ed etico-parenetico del campo della poetica.

*Le nozioni di «tragedia» e di «commedia» nel Commento medio di Averroè alla Poetica aristotelica*

I grandi maestri dell'orientalismo, eredi della tradizione filologica ottocentesca e ancora profondamente intrisi di romanticismo idealista, non hanno mancato di mettere in luce, sulle solide basi della critica testuale, l'inadeguatezza filologica delle letture arabe della *Poetica*. Francesco Gabrieli, maestro dell'arabismo in Italia, per esempio, considerava «fatalmente negativi» i risultati delle traduzioni della *Poetica* compiute da una civiltà come quella musulmana «per ogni lato straniera» alla classicità greca<sup>9</sup>. L'idea di una profonda estraneità culturale tra Islām e Occidente doveva sembrare tanto più fondata in quanto il Medio Evo musulmano ignorava non solo la letteratura greca, ma anche la stessa istituzione storica del teatro come genere colto. Tuttavia, l'ipotesi che avanziamo qui è che il *décalage* esistente tra la *Poetica* aristotelica e il *Commento medio* di Averroè alla stessa non è dovuto ad una metastorica distanza culturale tra Islām e Occidente, ma alla distanza storica esistente tra Antichità classica e Medio Evo globalmente inteso (bizantino, islamico e latino). Spesso sono stati confrontati Islām e Occidente prendendo in considerazione l'Islām medievale da un lato (molti aspetti del quale sopravvivono, è vero, fino ad oggi) e l'Occidente moderno dall'altro. Dal canto nostro, intenderemmo piuttosto il comparatismo come lo studio di civiltà, simili o diverse,

<sup>9</sup> Cfr. F. Gabrieli, *Estetica e poesia araba nell'interpretazione della "Poetica" aristotelica presso Avicenna e Averroè*, «Rivista degli Studi Orientali», 12, 1929-30, pp. 291-331, alle pp. 330-1.

ma comunque giunte allo stesso grado di sviluppo. Per questo ci interessa qui confrontare la poetica arabo-islamica medievale con quella latina della stessa epoca. Nell'economia del nostro discorso, tuttavia, ci limitiamo ad esaminare il modo in cui Averroè, conformemente alla propria tradizione culturale, interpreta le nozioni aristoteliche di «tragedia» e di «commedia».

Averroè rende dunque «tragedia» con «encomio» o «panegirico» (*al-madiḥ*) e «commedia» con «satira» (*al-hijā'*). Era questa del resto l'interpretazione corrente che la tradizione musulmana ellenizzante, sulla base delle prime traduzioni siriane del *Peri poietikēs*, aveva dato della tragedia e della commedia aristoteliche. Averroè fa infatti dire ad Aristotele: «Ogni poesia, e ogni discorso poetico, o è una 'satira' o è un 'encomio'»<sup>10</sup>, dove l'encomio, o panegirico (*al-madiḥ*), rende l'epopea e, soprattutto, la tragedia aristoteliche, mentre la satira (*al-hijā'*) ne rende la commedia. A partire di qui, l'intero *Talḥiṣ* è incentrato sulle nozioni di encomio e di satira, e laddove Aristotele tratta della tragedia, Averroè tratta del panegirico, che egli identifica in sostanza con la *qaṣīdah* araba. Averroè opera dunque uno spostamento dalla dimensione teatrale alla dimensione encomiastico-letteraria della poetica (anche se, tenendo conto del ruolo ancora importante dell'oralità nel Medio Evo, non è sorprendente il fatto che la rappresentazione scenica aristotelica potesse essere associata dai filosofi musulmani alla declamazione poetica<sup>11</sup>). Questo spostamento dal teatrale all'encomiastico-letterario produce due conseguenze.

In primo luogo, la nozione aristotelica di *mimesis* subisce uno spostamento semantico in senso retorico. Dal significato di «rappresentazione scenica» che esso aveva in Aristotele, la *mimesis* diventa presso Averroè «rappresentazione immaginativa» (*al-taḥyīl*), e dunque «rappresentazione verbale» o «racconto», «narrazione» (*al-muḥākāh*) e «paragone» o «metafora» (*al-tašbīh*). La «rappresentazione immaginativa» è un termine che rimanda alla dottrina della conoscenza, la «facoltà immaginativa» (*al-quwwah al-mutaḥayyilah*) è quella attraverso cui le cose sensibili, dopo essere state percepite, vengono conservate nella memoria e associate tra loro. La «rappresentazione verbale» (*al-muḥākāh*) è invece la rappresentazione e l'espressione di quelle immagini (o di altri tipi di percezioni: suoni, etc.) da parte dell'uomo. Il «paragone» (*al-tašbīh*, termine tecnico della retorica che indica la similitudine e, in senso lato, la metafora) è la tecnica retorica attraverso cui la rappresentazione immaginativa viene espressa e rappresentata a livello verbale. Ma quella verbale non è la sola rappresentazione possibile, dato che ci

<sup>10</sup> Cfr. Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 48. L'ipotesi che avanziamo è quella di uno spostamento in senso retorico della poetica aristotelica da parte di Averroè. È possibile che il filosofo di Cordova, e gli altri filosofi musulmani che commentarono Aristotele, leggesse la *Poetica* attraverso la *Retorica* aristotelica.

<sup>11</sup> Cfr. Arist., *Rh.*, 1368a23-35 (trad. di Armando Plebe, Bari, Laterza 1991, p. 40).

sono anche quella armonica e quella ritmica. È quanto deduciamo, per esempio, dal seguente passo:

l'arte imitativa (*al-ṣinā'ah al-muḥayyilah*) o il risultato dell'atto dell'imitazione (*aw allatī taf'al fi'l al-taḥyīl*) è di tre [specie]: [1]) l'arte dell'armonia, [2]) l'arte del ritmo e [3]) l'arte del creare discorsi che rappresentino [qualcosa], e questa è l'arte logica studiata in questo libro<sup>12</sup>.

Il significato retorico della *mimesis* averroista è particolarmente evidente dove Averroè descrive i tipi di *mimesis* (*al-taḥyīl wa 'l-taṣbīh*, letteralmente «la rappresentazione immaginativa e il paragone») come diversi tipi di metafora: «I discorsi poetici, invece, sono discorsi fondati sull'imitazione (*al-aqāwīl al-muḥayyilah*); e i tipi di imitazione (*taḥyīl*) e di comparazione (*taṣbīh*) sono tre...<sup>13</sup>», e di seguito elenca alcuni tipi di metafora (intendiamo il termine in senso lato).

In secondo luogo, alla poesia viene assegnata una funzione eminentemente etico-parenetica: la poesia di lode ha il compito di esortare alla virtù, mentre la poesia di biasimo ha il compito di distogliere dal vizio<sup>14</sup>:

... E dato che ogni paragone e narrazione verte sul buono o (*wa*) sul malvagio, è evidente che con ogni paragone e narrazione ci si prefigge d'invitare al bene e al male, e a ciò consegue di necessità che coloro che rappresentano le cose buone siano inclini per natura alla rappresentazione delle virtù, e che coloro che rappresentano le cose cattive siano per natura più difettosi di quelli e più vicini al vizio; e da questi due tipi di persone vengono l'encomio e la satira, cioè la lode della virtù e la critica dei vizi<sup>15</sup>.

Sulla base dell'evidente distanza tra il testo aristotelico e il commento averroista, l'approccio orientalistico filologico tradizionale constataba con rammarico i risultati «fatalmente negativi» delle traduzioni arabe della *Poetica*<sup>16</sup>. Diversi orientalisti di più giovane generazione, tuttavia, non hanno mancato di sottolineare

<sup>12</sup> Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 50.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>14</sup> Su questo aspetto, sulla scorta di Butterworth (cfr. Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, translated, with introduction and notes by Ch.E. Butterworth, Princeton, Princeton University Press 1986) insiste anche Baffioni, in Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 42.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>16</sup> «Basterà qui soltanto accennare, a rapida esemplificazione del giudizio generale, come tutti i punti fondamentali e vitali della *Poetica* siano andati per gl'interpreti arabi irrimediabilmente perduti» (F. Gabrieli, *Estetica e poesia araba*, cit., p. 330).

che il *Commento medio* di Averroè si distingue dalle altre letture arabe del *Peri poietikēs* per la sua intenzione critica nei confronti del testo aristotelico<sup>17</sup>.

Quanto mai eloquente è l'esordio del libro:

Scopo di questa trattazione è il commento a quel che [è contenuto] nel libro di Aristotele *Sulla poesia*, relativamente alle leggi universali comuni a tutti o alla maggior parte dei popoli; infatti, molto di ciò che vi [è scritto] concerne leggi proprie alle loro poesie e al loro modo di farle, sia che esista un legame [di quanto esposto in quel libro] col parlare degli Arabi, sia che esista [un legame] con altre lingue<sup>18</sup>.

Come ricordavamo sopra, grazie a questa scelta Averroè trasforma il commento al testo aristotelico in un trattato di poetica araba. Coloro che hanno voluto privilegiare una lettura storico-filosofica del testo averroista rispetto a una lettura più rigidamente filologica, hanno messo in evidenza il fatto che Averroè, rendendo «tragedia» con «encomio» e «commedia» con «satira», compie una scelta coerente con il suo proposito dichiarato nell'esordio di trarre dalla *Poetica* aristotelica le leggi universali della poesia: egli sostituisce infatti quelli che gli sembrano essere i due generi principi della letteratura greca con i due generi principi della letteratura araba. Questo tipo di prospettiva, di tipo storico-filosofico, deriva dall'esigenza di situare Averroè prima di tutto all'interno della propria *Weltanschauung* arabo-islamica<sup>19</sup>. Del resto, ferma restando l'imprescindibilità degli strumenti filologici nello studio dei testi, la variegata reazione novecentesca allo scientismo positivista e al valore romantico dell'originalità e del 'nuovo' ha proposto inediti approcci alla lettura e alla traduzione, prendendo in considerazione il fatto che la cultura, in ogni epoca, è sempre rilettura, reinterpretazione, rivisitazione<sup>20</sup>. La molteplicità inesauribile di letture di cui è stata oggetto la *Poetica* aristotelica dal commento di Ludovico Castelvetro (1570) fino a tutto il Novecento mostra che la lettura di un testo non è ripetibile come un esperimento in laboratorio ma è sempre storicamente determinata<sup>21</sup>. Con riferimento all'odierna lettura di Averroè, oltre agli studiosi ricordati sopra, che insistono sulla necessità di leggere il testo averroista alla luce del suo contesto storico-culturale (l'Islām medievale),

<sup>17</sup> Cfr. Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 27, dove si fa riferimento a Butterworth, *Averroes' Middle Commentary*, cit., ma anche lo stesso Gabrieli, *Estetica e poesia araba*, cit.

<sup>18</sup> Averroè, *Commento al "Peri poietikēs"*, cit., p. 47.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> La letteratura sulla traduzione è abbondante. Ricordiamo G. Steiner, *Dopo Babele*, Firenze, La Nuova Italia 1992 (ed. orig. 1948).

<sup>21</sup> Il dibattito sui generi letterari, che ha percorso tutto il Novecento, si è svolto proprio a partire dalla *Poetica* aristotelica. La teoria letteraria del nostro secolo, lungi dal preoccuparsi di restituire un Aristotele filologicamente autentico, si è servita della *Poetica* per riflettere sulla letteratura moderna. Per un panorama generale sulla questione dei generi letterari cfr. P. Bagni, *Genere*, Firenze, La Nuova Italia 1997.

ve ne sono altri, intellettuali e artisti sia arabi che occidentali, che hanno manifestato l'esigenza di rileggere Averroè per meglio comprendere le contraddizioni del mondo contemporaneo, e di considerare il filosofo di Cordova come un imprescindibile punto di riferimento per una riflessione sulla modernità<sup>22</sup>. Questa prospettiva, che noi qui adottiamo, non esclude ma integra le altre (quella filologica e quella storico-filosofica). Rilevando lo slittamento in senso retorico ed encomiastico-letterario della *Poetica* aristotelica nella lettura averroista, abbiamo voluto da un lato mettere in secondo piano la prospettiva che considera il rapporto tra i due testi da un punto di vista rigidamente filologico, e dall'altro spostare la prospettiva storico-filosofica verso un approccio morfologico e strutturale di lungo periodo che permetta di inquadrare il *Commento medio* di Averroè alla *Poetica* all'interno di un *Medio Evo globale*, di cui siano parti integranti la civiltà greco-bizantina, la civiltà arabo-islamica e la civiltà latino-cristiana (poi anche romanza). Questo mutamento di prospettiva vorrebbe integrare l'approccio storicista e storico-filosofico che ha sì il merito di mettere in luce la legittima specificità della lettura musulmana della *Poetica*, ma che continua a considerarla in qualche modo 'straniera' rispetto all'autenticità greca. La prospettiva che qui adottiamo intende piuttosto riconoscere nella lettura averroista del *Perì poiètikês* una variante di quello che fu in generale l'approccio medievale alla poetica come disciplina, approccio che, al di là delle sue diverse varianti, fu fondamentalmente unitario.

Abbiamo sino a qui esaminato come il *Commento medio* di Averroè alla *Poetica* aristotelica possa essere letto nei termini di uno slittamento in senso encomiastico-letterario, retorico ed etico della poetica nel Medio Evo musulmano. Alcuni riferimenti a quanto di analogo accade nell'Occidente latino ci permetteranno di cogliere il senso della nostra prospettiva comparatistica con maggiore chiarezza.

<sup>22</sup> M. Arkoun, *Actualité d'Ibn Rushd musulman*, in *Multiple Averroès*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850<sup>e</sup> anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976, Paris, Les Belles Lettres 1978, pp. 55-6; Mohammad Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte 1994; A. Martínez Lorca, *Ibn Rušd como historiador de la filosofía*, Separata de «La Ciudad de Dios», 306, 3, 1993 (Real Monasterio de El Escorial); *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, a c. di A. Illuminati, Roma, Manifestolibri 1996. Cfr. anche il film del cineasta egiziano Youssef Chahine intitolato *Al-mašīr* («Il destino») (1998).

### *L'asse comune della poetica arabo-islamica e della poetica latino-cristiana*

Nell'Occidente medievale la *Poetica* aristotelica è ignota fino al XIII secolo, quando essa viene tradotta per la prima volta in latino<sup>23</sup>. In seguito al movimento di traduzioni dall'arabo, dall'ebraico e dal greco in latino, tra il XIII e il XIV secolo perviene all'Occidente medievale tanta parte del pensiero greco, arabo ed ebraico, compresi i commenti arabi alla *Poetica* e alla *Retorica* aristoteliche. Conformemente alle sue fonti musulmane ed ebraiche, la scolastica medievale considerò quindi a sua volta la poetica e la retorica come parti della logica (cfr. il *Commento agli Analitici Posteriori* di Tommaso d'Aquino e la *Moralis philosophia* di Roger Bacon). Ma il *Perì poiètikês*, come era avvenuto nel mondo islamico, viene reso in latino sulla scorta dell'importanza assunta dall'aristotelismo più che per il suo contenuto in sé, ed è solo dopo il XV-XVI secolo che il trattato aristotelico eserciterà un ruolo rilevante nel dibattito poetologico occidentale, al punto che si può dire che per noi moderni la *Poetica* sia un testo del Cinquecento.

Non è nostra intenzione soffermarci in questa sede sugli aspetti più strettamente filologici della trasmissione del testo aristotelico al Medio Evo musulmano prima, e al Medio Evo latino poi<sup>24</sup>. L'approccio che privilegiamo qui è di carattere morfologico e strutturale di lungo periodo. Già altri autorevoli studiosi, medievisti d'Oriente e d'Occidente, hanno ripercorso prima di noi la successione cronologica e i canali di trasmissione della *Poetica* aristotelica al Medio Evo<sup>25</sup>. Ci interessa qui piuttosto mettere in evidenza il fatto che, nella lunga durata, l'Oriente e l'Occidente medievali hanno avuto un approccio fondamentalmente analogo alla poetica come disciplina.

Quanto detto riguardo alla difficoltà del Medio Evo musulmano di cogliere il senso scenico della *mimesis* vale anche, e a maggior ragione, per il Medio Evo latino. Il Medio Evo cristiano, infatti, esattamente come quello musulmano, non conosce la letteratura greca e ignora l'istituzione storica del teatro come genere colto. Esiste il teatro religioso, inteso come appendice del culto, che rappresenta la vita di Gesù, dei santi, etc. Questo tipo di teatro esce poi dalla chiesa e, pur restando di contenuto religioso, viene rappresentato anche da 'laici' (confraternite,

<sup>23</sup> Nel 1256 Ermanno Alemanno rende il *Commento medio* di Averroè alla *Poetica* aristotelica dall'arabo in latino, e nel 1278 Guglielmo di Moerbeke rende la *Poetica* aristotelica dal greco in latino.

<sup>24</sup> Sulla trasmissione della *Poetica* al Medio Evo latino cfr. G. Dahan, *Notes et textes sur la poétique au Moyen Age*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age», 1981, pp. 171-239; A.J. Minnis-A.B. Scott, *Placing the Poetics: Hermann the German; an Anonymous Question on the Nature of Poetry*, in *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100-c. 1375, the Commentary Tradition*, Oxford, Clarendon Press 1988, pp. 277-313.

<sup>25</sup> Cfr. per es. la bibliografia contenuta in Averroè, *Commento al "Perì poiètikês"*, cit.



ambulanti, etc.). Infine, attraverso una trama di reciproche influenze tra il mimo greco bizantino, il teatro popolare turco e musulmano e il teatro popolare occidentale, nascerà la commedia dell'arte<sup>26</sup>. Ma solo nel Rinascimento, col fiorire degli studi classici, si sviluppa in Occidente il teatro come genere colto, mentre fino ad allora il senso della *mimesis* aristotelica non viene colto dall'Occidente latino, e la nozione medievale di *imitatio* si riferisce piuttosto all'imitazione degli *auctores* (gli autori canonici, i classici, primo fra tutti Virgilio).

Nel quadro della nostra analisi comparatistica è sufficiente rilevare che anche nel Medio Evo latino, come nel Medio Evo musulmano, la poetica subisce uno spostamento in senso encomiastico-letterario, retorico, ed etico-esortativo. Ad un confronto con la posizione occupata dalla poetica nell'ordine del sapere musulmano medievale, risulta immediatamente chiaro che essa godette, nel Medio Evo latino, di uno *status* molto più opaco, incerto e fluttuante. La poetica, infatti, non era considerata una disciplina autonoma, ma era associata ora alla grammatica, ora alla retorica, ora ad entrambe. Nella tradizionale divisione latina medievale del sapere, di origine ellenistica, le sette arti liberali comprendevano le arti del trivio: grammatica, retorica, dialettica, e le arti del quadrivio: aritmetica, geometria, musica, astronomia. La poetica era assente, o associata alla grammatica. L'associazione della poetica alla grammatica è di origine tardo-antica (Quintiliano, I sec. d.C., aveva diviso la grammatica in *recte loquendi scientia*, la scienza dell'uso corretto della lingua, e *poetarum enarrationum*, il commento dei poeti). Fin dalla tarda antichità il *litteratus* è il conoscitore sia della grammatica che della poesia. Oltre che alla grammatica, poi, il Medio Evo latino associava la poetica alla retorica e, con il progressivo allargarsi del concetto di grammatica nel corso del Medio Evo, la distinzione tra grammatica e retorica divenne sempre più sfumata. Lo sviluppo delle *artes dictandi* a partire dall'XI secolo e delle *artes poetriae* (Matthieu de Vendôme, Geoffroi de Vinsauf, Giovanni di Garlandia, etc.) tra il XII e il XIII secolo, si svolse sempre all'interno del campo della retorica<sup>27</sup>.

Come mostra Robert Curtius in *Letteratura europea e medioevo latino*<sup>28</sup>, nella tarda antichità latina si opera un travaso della retorica epidittica nella letteratura. Oggetto della retorica antica greco-latina era l'oratoria nei suoi tre tipi: il genere giudiziale (dei tribunali), il genere deliberativo (delle assemblee) e il genere epidittico (di lode e di biasimo). A partire dall'epoca ellenistica e tardo-antica,

<sup>26</sup> Cfr. voce «Hikāya» (Ch. Pellat) in *EI*<sup>2</sup>, vol. III e J.M. Landau, *Études sur le théâtre et le cinéma arabes*, Paris, Maisonneuve & Larose 1965.

<sup>27</sup> Cfr. E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris, Librairie Honoré Champion 1971 (1<sup>a</sup> ed. 1924).

<sup>28</sup> E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia 1992 (ed. orig. 1948). Cfr. anche O. Reboul, *Introduzione alla retorica*, Bologna, Il Mulino 1996 (ed. orig. 1994).

in seguito all'esaurirsi della vita civile, il genere giudiziario e il genere deliberativo perdono la loro vitalità, mentre il genere epidittico, per il fatto stesso di non avere un'efficacia direttamente pragmatica, sopravvive, e anzi si rinnova, assumendo un'importanza sempre maggiore e travasandosi (attraverso le sue tecniche, i suoi *tòpoi*, etc.) nella letteratura. Il genere principe della letteratura latina medievale, proprio come quello della letteratura araba medievale, è infatti il panegirico (inteso, *latu sensu*, come poesia di lode e di biasimo)<sup>29</sup>. Allo spostamento in senso encomiastico-letterario, retorico ed etico-esortativo della poetica nell'Islām medievale corrisponde dunque un fenomeno analogo nella latinità.

Non è un caso che il panegirico sia il genere letterario principe del Medio Evo globalmente inteso. La lode nei confronti di un superiore è infatti la forma letteraria che più si presta ad esprimere le relazioni gerarchiche che caratterizzano i rapporti sociali delle società medievali: uomo-Dio, vassallo-signore, allievo-maestro, amante-amato, etc. La legittimità di tali gerarchie deriva dalla sacralizzazione dell'ordine sociale tipica del Medio Evo. Diversamente dalle società moderne, nelle società medievali il funzionamento dei rapporti economici è trasparente: le classi dirigenti percepiscono dei tributi dai sudditi. Un ordine sociale in cui l'ingiustizia è trasparente ha bisogno, per riprodursi, di essere sacralizzato. È questa la ragione per cui le società medievali sono dominate da un'istanza ideologica che, nella regione euro-araba, si identifica con la metafisica delle religioni del Libro. La poetica dunque, che nel Medio Evo assume una dimensione parenetico-letteraria, retorica ed etico-esortativa<sup>30</sup>, funziona come un prisma attraverso cui si manifesta il complesso rapporto tra le diverse dimensioni della società (l'ideologia religiosa, la politica, i rapporti sociali).

Questi cenni di poetica comparata arabo-islamica e latina vogliono essere delle semplici suggestioni, senza escludere tante altre linee di sviluppo possibili. Abbiamo cercato di mostrare che Averroè, e con lui tanta parte dell'Islām medievale, fa slittare la poetica dalla dimensione scenica che essa aveva nel testo aristotelico verso una dimensione encomiastico-letteraria, retorica ed etico-parenetica (e cioè, in una parola sola, verso una dimensione decisamente retorica). Abbiamo poi accennato al fatto che un processo analogo si realizza, pur con le

<sup>29</sup> A titolo di esempio, riportiamo un passo dell'*Ars versificatoria* di Matthieu de Vendôme, in cui la tecnica retorica della *descriptio* è fondata sulla contrapposizione tra lode e biasimo: «Et notandum quod cujuslibet personae duplex potest esse descriptio: una superficialis, alia intrinseca; superficialis, quando membrorum elegantia describitur vel homo exterior, intrinseca, quando interioris hominis proprietates, scilicet ratio, fides, patientia, honestas, injuria, superbia, luxuria et caetera epitheta interioris hominis, scilicet animae, ad laudem vel ad vituperium exprimuntur» (*Ars versificatoria*, I, 3, par. 74, in E. Faral, *Les arts poétiques*, cit., p. 135).

<sup>30</sup> Sulla funzione etica della poesia nel Medio Evo latino cfr., oltre a E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., W. Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica*, II: *L'estetica medievale*, Torino, Einaudi 1979, pp. 136-50 (ed. orig. 1970).

proprie specificità culturali, nel Medio Evo latino. Per avere un quadro più completo di questa poetica medievale comune, è opportuno tenere presente che la poetica viene spostata non solo in senso retorico, ma anche grammaticale e logico. Questo spostamento, che usando un termine moderno potrebbe essere definito «linguistico», si spiega con il ruolo preponderante delle nozioni di Parola e di Scrittura in civiltà dominate da una metafisica di tipo religioso (cristiana, musulmana o ebraica).

Nel corso della nostra analisi, l'obiettivo che abbiamo privilegiato è di tipo metodologico. Crediamo che si possa integrare l'approccio filologico e l'approccio storico-filosofico alla lettura del *Talḥīṣ* averroista con un approccio comparatista-storico. Il giudizio di Gabrieli sui commenti arabi alla *Poetica* aristotelica è ancora oggi emblematico, nei suoi tratti essenziali, della lettura dominante del rapporto tra poetica greca e poetica arabo-islamica. Val la pena ricordare le parole dell'insigne studioso, il quale, come ricordavamo sopra, considerava «fatalmente negativi» i risultati delle traduzioni arabe della *Poetica*:

Pure, non si può pensare senza commossa ammirazione a quel momento, quando la civiltà musulmana all'apice della sua parabola osò tentare essa, per ogni lato straniera, di raccogliere il frutto dell'eredità antica, assimilarlo e fonderlo nei suoi dogmi, nella sua tradizione, nella sua storia. Altrimenti era destinato, e ad altri più legittimi eredi essa doveva poco dopo passare, salvato per buona parte da distruzione ma non ancor svelato, il prezioso tesoro che un istante ella credé possedere, ma da cui il destino la risospinse lontana, sempre più lontana quanto più sotto altri soli quell'eredità ritornava a fiorire<sup>31</sup>.

Quello che intendiamo sottoporre a revisione è proprio l'interpretazione storiografica che stabilisce una diretta continuità storica fra la Grecia classica e l'Occidente moderno, considerando dunque la civiltà greca come profondamente estranea a quella islamica medievale. Questa visione, intrisa di romanticismo idealista, presuppone l'idea di uno sviluppo storico lineare dall'antichità classica all'età moderna e al Romanticismo, senza troppo curarsi di quei lunghi secoli di storia rappresentati dall'ellenismo e dal Medio Evo. Essa nasce da un confronto tra Islām e Occidente che prende in considerazione l'Islām medievale da un lato e l'Occidente moderno dall'altro. Comparando invece l'Islām medievale con l'Occidente alla stessa epoca, lungi dal riscontrare tra essi una profonda estraneità culturale, non si può che constatarne le analogie profonde, morfologico-strutturali. Tali analogie non escludono, beninteso, le specificità. Ma per cogliere il senso delle differenze è opportuno considerarle alla luce del quadro culturale comune che esse sottintendono.

<sup>31</sup> F. Gabrieli, *Estetica e poesia araba*, cit., pp. 330-1.

Curtius rintracciava l'unità e la continuità della tradizione occidentale, da Omero a Goethe, nella sua retorica e nella sua letteratura. Opponendosi alle concezioni lineari della storia tipiche del Positivismo e all'approccio rigidamente filologico alla letteratura caratteristico della filologia tedesca del XIX secolo, egli assumeva una prospettiva morfologica e strutturale nello studio della storia della letteratura europea. Rimettendo in discussione la visione ristretta che la filologia ottocentesca aveva dell'antichità classica<sup>32</sup>, lo studioso mise in luce il ruolo dell'ellenismo e della tarda antichità nella formazione dell'identità europea. È in epoca ellenistica infatti che si realizza quel travaso della retorica epidittica nella letteratura latina che farà del panegirico il genere principe della letteratura medievale in Occidente. Ed è attraverso l'ellenismo e la tarda antichità che il Medio Evo legge l'antichità classica.

In un'epoca in cui i destini dell'Europa erano tragicamente minacciati dal secondo conflitto mondiale, Curtius (e, come lui, Erich Auerbach<sup>33</sup>) rispondeva alle distruzioni della guerra con la forza unificatrice della cultura. Oggi, all'epoca della globalizzazione economica e delle lacerazioni che essa comporta su scala mondiale, non basta più guardare all'Europa geografica per preservare la cultura e la tradizione occidentali. Ci sembra interessante tornare agli studi di Curtius, allargando però la sua analisi morfologica della letteratura latina anche alle sponde orientali e meridionali del Mediterraneo, dove fiorirono, sulle stesse basi ellenistiche, il Medio Evo bizantino e il Medio Evo musulmano. L'ipotesi che proponiamo di verificare è dunque quella di una *nozione globale di Medio Evo*, nelle sue inseparabili dimensioni bizantina, arabo-islamica e latino-cristiana (poi romanza), sottoponendo a revisione l'idea tutto sommato astratta e metastorica di un eterno Occidente dalla Grecia classica al postmoderno. Una comparatistica medievale

<sup>32</sup> Gabrieli, come tanti altri orientalisti della sua generazione, era legato proprio alla tradizione filologica di matrice ottocentesca: «Riconosco certo francamente che la mia ormai lunga attività di studioso è rivolta di preferenza al passato del mondo arabo, ai tempi e ai luoghi dei suoi più originali e durevoli frutti: esattamente il contrario di quanto abbiamo visto accadere a una più giovane generazione di arabisti, più attratti dallo studio dell'arabismo moderno. Per nostro conto, lo spirito con cui ci siamo sempre posti di fronte agli odierni eredi di quella eredità gloriosa riflette certo, ammettiamo, una tavola di valori bollata da taluni come eurocentrica. Padronissimi quei taluni di porre al centro della storia del mondo la Mecca o Bagdād, o magari Timbuktù; noi ci manteniamo fedeli all'asse Atene-Roma, considerando la vicenda arabo-musulmana, al cui studio abbiamo consacrato la vita, come una preziosa, validissima integrazione, un complemento ineliminabile di quell'altro itinerario dell'anima, che pur rimane per noi il fondamentale» («Premessa» a *Cultura araba del Novecento*, Roma-Bari, Laterza 1983). È proprio «l'asse Atene-Roma» di cui parla qui Gabrieli che ci sembra corrispondere a quel concetto ristretto di «Antichità classica» proprio della filologia tedesca dell'Ottocento e rimesso in discussione da Curtius. La grandezza intellettuale di Gabrieli, tuttavia, consiste proprio nell'illustrare con tanta limpidezza i propri pregiudizi, fornendo egli stesso esplicitamente gli strumenti a chi voglia criticarlo.

<sup>33</sup> E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi 1956 (ed. orig. 1946).

che, nei più diversi campi<sup>34</sup>, sia in grado di situare le specificità culturali del Mediterraneo medievale all'interno del quadro culturale comune che esse sottintendono, al di là di propositi puramente eruditi, può contribuire non poco a ricomporre in senso universalista le fratture e le lacerazioni contemporanee.

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

<sup>34</sup> In primo luogo, naturalmente, la teologia, anche se è proprio l'ambito che meno si presta a eludere il pregiudizio di metastoriche differenze culturali tra Islām e Occidente (cfr. L. Gardet-M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin 1948); e inoltre la musica, la giurisprudenza, le scienze e le tecniche (cfr. G. Ferriello, *Problemi di storia delle scienze nel trattato medievale di idraulica del persiano Karagi*, «Oriente moderno», 74, 1995, pp. 267-85), l'estetica (cfr. G. Scarcia, *Il volto di Adamo. Islam: la questione estetica nell'altro Occidente*, Venezia, Il Cardo 1995), etc.

MAURO ZONTA

# IL COMMENTO MEDIO DI AVERROÈ ALLA METAFISICA NELLA TRADIZIONE EBRAICA: ALCUNI PROBLEMI TESTUALI

**I**l *Commento medio* è l'unica delle opere di Averroè dedicate a spiegare e commentare il testo della *Metafisica* di Aristotele che sia rimasta ancora inedita. Com'è noto, il filosofo di Cordova scrisse, a commento di questo libro, due altre opere: una è l'*Epitome* della *Metafisica*, che, datata del 1159, è piuttosto una trattazione indipendente e relativamente originale dei temi affrontati in alcune sezioni soltanto dell'opera di Aristotele; l'altra è il celebre *Commento grande* alla *Metafisica*, che, come si ritiene generalmente, venne composto intorno al 1190, e contiene un dettagliato esame della lettera del testo aristotelico, diviso in lemmi. L'*Epitome* è stata più volte pubblicata nel testo originale arabo (l'ultima volta nel 1958<sup>1</sup>), ed è stata anche tradotta in diverse lingue occidentali moderne; del *Commento grande*, invece, uscì, tra il 1938 e il 1952, una monumentale edizione critica ad opera di Maurice Bouyges<sup>2</sup>, dove si tenta una ricostruzione completa dell'originale arabo anche sulla scorta delle versioni medievali latina ed ebraica.

Al contrario, il *Commento medio* alla *Metafisica*, che pure è sempre segnalato nelle liste arabe delle opere di Averroè con il nome di *Talḥiṣ mā ba'd al-ṭabī'ah*, è stato quasi completamente trascurato: non ne esistono praticamente edizioni, neppure parziali (se si eccettuano alcuni brevi passi pubblicati negli anni Settanta in Israele, in un'operetta rimasta quasi sconosciuta<sup>3</sup>), e, conseguentemente, neppure ne esistono traduzioni moderne o studi adeguati. Eppure, se è vero che il testo arabo, redatto nel 1174, sembra essere andato perduto ormai da secoli, è anche vero che dell'opera sussistono due traduzioni ebraiche medievali complete, delle quali restano in tutto almeno venticinque manoscritti e numerose testimonianze indirette. Forse, una delle cause della scarsa fortuna dell'opera nella ricerca moderna sta invece nell'assenza di una sua versione latina, medievale o rinascimentale: anche il testo latino che circolava, nel Cinquecento, sotto il titolo di *Commento medio*

<sup>1</sup> *Talḥiṣ mā ba'd al-ṭabī'at li-Ibn Ruṣd*, ed. 'U. Amin, Al-Qāhirah 1958.

<sup>2</sup> *Averroès. Tafsir mā ba'd al-ṭabī'at*, ed. M. Bouyges, «Notice» + 3 voll., Beyrouth 1938-52.

<sup>3</sup> *Peraqim mi-tok "ha-be'ur ha-emša'i" šel Abu al-Walid Ibn Ruṣd le-Fisqah u-le-Metafisqah ha-Aristoteliiyyot be-tirgumo šel R. Qalonimos ben Qalonimos*, ed. J.B. Sermoneta-A. Ravitzky, Jerusalem 1975.

alla *Metafisica* di Averroè, come vedremo, non ha nulla a che vedere con l'autentica opera del filosofo di Cordova.

Queste considerazioni mi hanno spinto, alcuni anni fa, a preparare un'edizione critica di una delle due versioni ebraiche dell'opera, quella composta dal filosofo e traduttore ebreo catalano Zerahyah Gracian, che è stata da me presentata e discussa come tesi di dottorato<sup>4</sup>. Ad essa spero di aggiungere presto un'edizione dell'altra, e più diffusa, traduzione ebraica, quella redatta dal traduttore provenzale Qalonymos ben Qalonymos – edizione che dovrebbe essere pubblicata dall'Accademia Israeliana delle Scienze nell'ambito del progetto *Averroes Hebraicus*. Nel corso della preparazione di queste due edizioni ho raccolto diversi elementi di carattere testuale relativi al *Commento Medio*: elementi che saranno oggetto di questo mio contributo, nell'intento di chiarire così le vicende di quello che resta, con ogni probabilità, uno dei meno noti tra gli scritti filosofici di Averroè.

### 1. Caratteri generali dell'opera

Il *Commento medio* alla *Metafisica* contiene, com'è d'uso negli scritti appartenenti a questo genere letterario, una sorta di 'parafrasi' del testo di Aristotele. L'inizio di ogni lemma della *Metafisica* ivi commentato viene solitamente introdotto dalla formula: «disse Aristotele»; tuttavia, le parole che seguono a questa formula non sono una fedele citazione della lettera del testo aristotelico. Infatti, nella grande maggioranza dei casi, Averroè riscrive in realtà in termini diversi il contenuto del lemma, adattando il difficile dettato dello Stagirita alle esigenze, alle categorie mentali e alla terminologia della filosofia islamica medievale, e inserendovi inoltre le proprie osservazioni, che assumono qua e là il carattere di veri e propri *excursus* – i quali, peraltro, riflettono in buona parte i contenuti dei corrispondenti *excursus* che saranno poi inseriti da Averroè nel *Commento grande* alla *Metafisica*. Forse, proprio il carattere parafrastico dell'opera può aver indotto i traduttori latini medievali a omettere di tradurla: i latini disponevano infatti già sia di una versione completa della *Metafisica* di Aristotele, sia di una traduzione completa del *Commento grande* di Averroè, quest'ultima redatta in Italia meridionale fin dalla prima metà del secolo XIII.

Peraltro, va osservato che, come è evidente già da una sommaria analisi dei contenuti dell'opera, il *Commento medio* di Averroè non comprende l'intero testo della *Metafisica* così com'è oggi noto. Esso omette infatti di parafrasare tutta una sezione del primo libro dell'opera: è il cosiddetto L. A, in parte dedicato alla rassegna delle dottrine metafisiche dei predecessori di Aristotele. D'altra parte, il *Commento medio* si interrompe bruscamente a metà del secondo capitolo del L. N

<sup>4</sup> M. Zonta, *La tradizione ebraica del Commento Medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele. Le versioni ebraiche di Zerahyah ben Ishāq Ħen e di Qalonymos ben Qalonymos. Edizione e introduzione storico-filologica*, Tesi di Dottorato, Università di Torino 1995.

(*Metaph.*, 1090a6), e tale brusca interruzione viene rilevata dallo stesso Averroè, che scrive a questo punto: «Ciò che, di questo libro, ci è stato trasmesso non termina qui; diciamo invece che, nei testi greci giunti in nostro possesso, non si trova altro»<sup>5</sup>. Ora, è chiaro che qui, con l'espressione «testi greci», Averroè non si riferisce a manoscritti greci della *Metafisica*, ma alle traduzioni arabe dell'opera aristotelica da lui impiegate – in una parola, alle fonti stesse del *Commento medio*. Ma quali sono queste fonti?

Il problema presenta un certo interesse, anche perché la versione araba medievale della *Metafisica* non ci è giunta completa. Il testimone più importante di questa versione (o per meglio dire, come vedremo ora, di queste versioni) è lo stesso *Commento grande* di Averroè, nel quale vengono impiegate come fonti principali: per il L. α, la versione di Ishāq ibn Ħunayn, composta verso il 900; per il L. A, quella di Naẓīf ibn Ayman; per i libri da B a I, la versione di Uṣṭāt, risalente alla prima metà del secolo IX; per il L. Λ, la versione araba del relativo commento di Alessandro di Afrodizia. Sono invece completamente perdute le versioni arabe dei libri K, M e N, che Averroè non commenta nel suo *Commento grande*<sup>6</sup>. Ora, un'analisi comparativa di alcuni passi del *Commento medio* sembra indicare che Averroè impiegò nel comporlo le stesse traduzioni arabe da lui riprese, più tardi, per redigere il *Commento grande*. Solo, probabilmente, all'epoca egli ancora non aveva a disposizione il testo della versione araba del L. A, e pertanto omise di commentarlo<sup>7</sup>. L'aspetto più interessante di questo fatto è che solo grazie alla parafrasi fattane nel *Commento medio* potremmo oggi tentare di ricostruire il testo delle perdute versioni arabe dei libri K, M e N della *Metafisica*. Ma quali furono gli autori di queste ultime versioni? Mentre nel caso di K dobbiamo supporre che Averroè ricorresse alla traduzione di Uṣṭāt, per M e N abbiamo una testimonianza dello stesso Averroè che afferma che il primo libro venne tradotto in arabo da Abū 'Alī 'Īsā ibn Zur'ah, celebre filosofo e traduttore arabo nestoriano del secolo X, mentre la versione del secondo da lui impiegata, come quella di A, sarebbe di mano di Naẓīf ibn Ayman. La situazione delle fonti dei due commenti può essere schematizzata nella seguente tabella:

<sup>5</sup> Cfr. M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., testo ebraico, f. 297a, ll. 17-20.

<sup>6</sup> Cfr., per tutta la questione, *Tafsīr*, ed. M. Bouyges, cit., Notice, pp. cxxvii-cxxxiii.

<sup>7</sup> Cfr. al proposito M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., pp. 12\*-18\*.

Libro della <i>Metafisica</i> nella tradizione greca	Traduttore arabo della versione contenuta e commentata nel <i>Commento grande</i> di Averroè	Presunto traduttore arabo della versione parafrasata nel <i>Commento medio</i> di Averroè
<i>Alpha</i> , parte II ( $\alpha$ )	Ishāq ibn Hunayn	Ishāq ibn Hunayn
<i>Alpha</i> , parte I (A)	Nazīf ibn Ayman (con occasionali citazioni da Uṣṭāṭ)	—
B	Uṣṭāṭ	Uṣṭāṭ
Γ	Uṣṭāṭ (con occasionali citazioni da Ishāq)	Uṣṭāṭ
Δ	Uṣṭāṭ	Uṣṭāṭ
E	Uṣṭāṭ	Uṣṭāṭ
Z	Uṣṭāṭ	Uṣṭāṭ
H	Uṣṭāṭ	Uṣṭāṭ
Θ	Uṣṭāṭ (con frequenti citazioni, probabilmente da Ishāq)	Uṣṭāṭ
I	Uṣṭāṭ (con una citazione, forse da Ishāq)	Uṣṭāṭ
K	—	Uṣṭāṭ
Λ	fino a 1072b16, dalla traduzione araba del commento di Alessandro di Afrodisia; da 1072b16, Uṣṭāṭ	Uṣṭāṭ
M	—	Abū 'Alī 'Īsā Ibn Zur'ah
N	—	Nazīf ibn Ayman

La presenza dei tre libri K, M e N nel *Commento medio* e la loro successiva assenza dal *Commento grande* richiede certamente una spiegazione. L'omissione potrebbe essere un indizio a favore dell'ipotesi secondo la quale il *Commento grande* rimase incompiuto – ipotesi che venne già avanzata da Bouyges<sup>8</sup>, e che potrebbe essere spiegata alla luce delle difficili circostanze di vita in cui si trovò Averroè negli anni in cui lo scriveva – oppure potrebbe essere il risultato di una precisa scelta da parte di Averroè, motivata dall'oscurità intrinseca del testo di questi tre libri. Quest'ultima spiegazione sarebbe confermata da una nota che si legge proprio al termine del L. XII del *Commento medio*, corrispondente al L. M della *Metafisica*. Afferma Averroè in questa nota:

Qui finisce il commento di questo libro, che è estremamente difficile, o a causa del libro stesso, o a causa del traduttore. Buona parte di ciò che vi è contenuto lo abbiamo interpretato secondo l'opinione prevalente, ma è possibile che il suo [reale] significato sia differente dalla nostra interpretazione, condotta secondo quel che, in questo momento, riteniamo essere vero. Se poi Dio vorrà farci vivere ancora, completeremo lo studio di ciascun capitolo di questo libro, ognuno di

<sup>8</sup> Cfr. *Tafsīr*, cit., Notice, p. xxiv.

per sé, ossia parola per parola, e così per tutti i libri di quest'opera, e ci volgeremo a studiare ogni capitolo, esaminando tutti i sensi nei quali può essere interpretato, secondo quel che ci parrà opportuno... È dunque opportuno che noi studiamo questo libro con una cura particolare...<sup>9</sup>:

parole, queste ultime, che farebbero pensare che Averroè avesse, in un primo tempo, l'intenzione di commentare il L. M proprio nel suo *Commento grande*, dove il commento procede, appunto, «parola per parola» – un'intenzione, questa, evidentemente non portata ad effetto.

## 2. La tradizione del testo: varianti di traduttore e varianti d'autore

Passiamo ora ad esaminare quali sono i problemi che emergono dalla storia del testo dell'opera. Come ho accennato, le testimonianze relative al testo arabo del *Commento medio* alla *Metafisica* sono, a tutt'oggi, estremamente scarse. Sappiamo da uno degli antichi cataloghi della Biblioteca dell'Escorial che in essa si trovava un manoscritto che conteneva il *talhīs* (ossia, il *Commento medio*) di Averroè ai libri I-N della *Metafisica*. Purtroppo, di questo manoscritto non resta più traccia: è da presumere che sia andato distrutto durante l'incendio che devastò la biblioteca nel 1671<sup>10</sup>. Del testo arabo dell'opera non restano, dunque, altro che testimonianze indirette: si tratta, in particolare, di tre brevi riferimenti che si leggono al margine dell'unico codice contenente il testo arabo del *Commento grande*, e che trovano corrispondenza nei rispettivi passi del testo del *Commento medio* così com'è a noi noto dalle due versioni ebraiche. Comunque, solo il terzo di questi riferimenti è una vera e propria citazione letterale dell'originale arabo: si tratta di una parafrasi delle prime linee del lemma 7 del L. E della *Metafisica*, ed un confronto di queste poche righe con le relative linee del testo delle due versioni ebraiche conferma l'estrema letteralità di queste ultime<sup>11</sup>. Ma sono queste le uniche tracce superstiti del testo arabo del *Commento medio*.

Per contro, sin dal 1560 era nota l'esistenza di una presunta versione latina del *Commento medio*: tale versione venne allora pubblicata per la prima volta dagli editori Giunta di Venezia accanto alle traduzioni latine del testo greco della *Metafisica* e del *Commento grande* di Averroè<sup>12</sup>. Secondo le dichiarazioni del curatore dell'edizione, Giulio Manardo, egli avrebbe ritrovato questa versione tra le carte di suo padre; essa sarebbe stata condotta, direttamente sul testo arabo, dal celebre filosofo ebreo del Quattrocento Elia Cretese, *alias* Elia del Medigo (1460-1493). La versione si interrompe bruscamente alla fine del commento al lemma 42

<sup>9</sup> Cfr. M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., testo ebraico, ff. 289v, l. 28-290r, l. 16.

<sup>10</sup> Cfr. *Tafsīr*, cit., Notice, pp. lii-liii.

<sup>11</sup> Al proposito, cfr. M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., pp. 19\*-20\*.

<sup>12</sup> Per una più dettagliata discussione al proposito, e per la relativa bibliografia in merito, si rimanda a *ibid.*, pp. 21\*-24\*.

del L. Z, e si chiude con un'annotazione secondo la quale il traduttore, colto da morte immatura, si sarebbe dovuto fermare proprio a questo punto. In realtà, anche un esame superficiale del contenuto di questa presunta traduzione dimostra, senza ombra di dubbio, che non vi è alcuna identità, né nella lettera, né nei contenuti, tra di essa e il testo del *Commento medio* a noi noto dalla tradizione araba ed ebraica. Restano dunque aperte due possibili spiegazioni sull'origine di questo scritto: Elia potrebbe aver tradotto in latino una ipotetica nuova redazione del *Commento medio*, sconosciuta alla tradizione ebraica, ma in tal caso avrebbe dovuto rifarsi direttamente ad un ipotetico testo arabo perduto (ma contro questa spiegazione osta il fatto che non risulta che Elia conoscesse la lingua araba); oppure Elia potrebbe aver composto egli stesso un commento alla *Metafisica*, basato sul testo del *Commento grande* di Averroè, e, probabilmente, su quello del *Commento medio*; dopo la sua morte, questo commento potrebbe essere stato ritrovato dal padre del Manardo, che potrebbe averlo erroneamente identificato con il *Commento medio*. In ogni caso, non resta che concludere che quest'ultima opera, nel suo testo autentico, era allora del tutto sconosciuta e, di fatto, preclusa agli studiosi latini: infatti, anche le affermazioni di Judah Teicher, che riteneva di aver individuato la presenza di tracce del *Commento medio* in alcuni passi del testo della *Metafisica* di Alberto Magno, appaiono fondate su prove troppo deboli perché se ne possano trarre conclusioni a favore della conoscenza del *Commento* negli ambienti filosofici latini del Tardo Medioevo<sup>13</sup>.

Dunque, non resta che concludere che la trasmissione del testo autentico del *Commento medio* rimane affidata pressoché soltanto alla tradizione ebraica, a sua volta ripartita in diversi sottorami: due versioni complete, e una notevole quantità di citazioni, molte delle quali si rifanno direttamente ed indipendentemente al perduto testo originale arabo e sono pertanto utilissime per la ricostruzione di quest'ultimo.

1. La più antica testimonianza completa del testo del *Commento medio* è costituita dalla versione ebraica compiuta da Zerahyah ben Ishaq Hen (*alias* Gracian), del quale sappiamo che, originario di Barcellona, visse a Roma tra il 1277 e il 1290, dove fu attivo traduttore, in lingua ebraica, di testi medici e filosofici arabi. Di questa versione, datata del 1284, abbiamo la fortuna di possedere addirittura il codice archetipo, ossia quello che rappresenta, con la massima probabilità, l'origine di tutta la successiva tradizione manoscritta. Questo codice, che giace ora presso la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, era posseduto un tempo proprio dalla famiglia del dedicatario stesso della traduzione, il rabbino romano Shabbetai ben Shelomoh, ed è quindi estremamente probabile che rappresenti la

<sup>13</sup> Cfr. J. Teicher, *Alberto Magno e il Commento Medio di Averroè sulla Metafisica*, «Studi italiani di filologia classica», 11, 1934, pp. 201-16.

prima copia 'ufficiale' della traduzione, fatta approntare dal traduttore stesso<sup>14</sup>. Purtroppo, la traduzione di Zerahyah soffre di gravi mende: essa si presenta come una versione estremamente letterale, in buona parte quasi incomprensibile, basata su codici arabi scorretti, e forse anche redatta frettolosamente. Eppure, questa versione offre un indispensabile contributo alla critica testuale dell'opera: è infatti l'unico testimone a riportare integralmente, al termine del testo del L. VII del *Commento medio* (corrispondente al L. H della *Metafisica*), una seconda redazione alternativa degli ultimi due capitoli del libro, che Zerahyah avrebbe trovato in margine all'esemplare arabo sul quale conduceva la traduzione<sup>15</sup>.

2. La più fortunata testimonianza sul *Commento medio* è però rappresentata dalla seconda versione ebraica, redatta da Qalonymos ben Qalonymos ben Me'ir di Arles: versione che non presenta i difficili letteralismis di quella di Zerahyah, e della quale sono conservati più di venti manoscritti. La traduzione è datata, nei codici, del 25 maggio 1317, ma vi sono consistenti elementi che fanno ritenere che questa sia in realtà la data della *prima* redazione dell'opera, sulla quale Qalonymos ritornò successivamente, forse più di una volta, per correggerla e completarla<sup>16</sup> – un punto, questo, su cui torneremo più oltre.

3. A queste due testimonianze complete dell'opera ne vanno poi accostate altre, di dimensioni più ridotte ma certo non di qualità inferiore.

3.1. La più antica testimonianza ebraica sul *Commento medio* è inclusa nella sezione dedicata alla *Metafisica* del *Midrash ha-hokmah* («L'insegnamento della scienza»), un vasto compendio enciclopedico di filosofia e scienza, composto da Yehudah ha-Cohen, filosofo ebreo attivo alla corte di Federico II in Italia centro-meridionale, durante il periodo 1245-47. Questa parte dell'opera non contiene infatti altro che una parafrasi, qua e là riassunta e integrata da nuovi elementi, di tutto il *Commento medio* – parafrasi che, ovviamente, Yehudah ha-Cohen riprende direttamente dal perduto testo arabo dell'opera, non esistendo allora alcuna versione ebraica completa della medesima<sup>17</sup>.

3.2. Un'altra, ma più breve, testimonianza sul *Commento medio*, anch'essa costituita da una traduzione indipendente di alcuni passi del testo arabo, si trova in appendice alla versione ebraica dell'*Epitome della Metafisica* di Averroè, realizzata da Mosheh Ibn Tibbon in Provenza nel 1258, e va probabilmente attribuita a Ibn Tibbon stesso. Essa è però limitata a due non lunghi passi del commento al L. A<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. M. Zonta, *Il ritrovamento di un importante testimone dell'Averroes Hebraicus* (Torino, B.N.U., A. II. 13), «Henoch», 15, 1993, pp. 362-4.

<sup>15</sup> Cfr. M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., pp. 69\*-71\*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 30\*-34\*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 44\*-47\*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 47\*-48\*.

3.3. La terza testimonianza indiretta della tradizione ebraica è rappresentata dalle brevi ma numerose citazioni contenute nei libri VIII, IX e X dell'enciclopedia filosofica *Sefer de'ot ha-filosofim* («Il libro delle opinioni dei filosofi»), composto dal filosofo e traduttore ebreo spagnolo Shem Tov Ibn Falaquera verso il 1270. Anche in questo caso, naturalmente, si tratta di citazioni tradotte direttamente dal testo arabo<sup>19</sup>.

3.4. Alcuni passi del L. IV del *Commento medio*, corrispondente al L. Δ della *Metafisica*, vennero inseriti, forse dallo stesso Qalonymos ben Qalonymos, nella versione ebraica del *Commento grande* di Averroè (composta intorno al 1320), con la dichiarata intenzione di integrare i passi corrispondenti di quest'ultimo, che mancavano nel codice arabo da lui impiegato come apografo<sup>20</sup>.

4. È infine da ricordare un'ultima testimonianza indiretta, che deriva non dal testo arabo bensì da quello ebraico (nella versione di Qalonymos), e che presenta un qualche interesse storico perché si tratta dell'unica parte del testo autentico dell'opera mai tradotta in latino. Si tratta di un passo tratto dalla fine del L. XII (corrispondente al L. M della *Metafisica*), tradotto in latino da Elia del Medigo (lo stesso Elia Cretese cui era stata attribuita l'apocrifa versione latina dell'opera) e da lui pubblicato in appendice alla sua edizione della traduzione latina dell'*Epitome dei Meteorologica*, edita a Venezia nel 1488<sup>21</sup>.

Questa è, dunque, la *recensio* dei materiali utili alla ricostruzione del testo originale del *Commento medio*. Ma si può davvero parlare, per quest'opera, di un solo, semplice 'testo originale', o la situazione è più complessa? Sappiamo che è caratteristica della tradizione dei testi medievali, non solo letterari ma anche filosofici, l'esistenza di più di una redazione, o almeno di 'varianti d'autore' – vale a dire, di diversi strati di revisione linguistica o contenutistica ad opera dell'autore, che ha poi lasciato circolare il testo nelle sue diverse forme, e non nella sola forma definitiva. Sappiamo anche che l'esistenza di diverse redazioni è caratteristica della tradizione di diversi scritti di Averroè: Josep Puig l'ha rilevata nel caso delle *Epitomi della Fisica* e del *De generatione et corruptione*<sup>22</sup>, ma lo stesso fenomeno, in termini più limitati, si ritrova anche in uno scritto come il *Commento grande*

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 48\*-50\*; B. Chiesa, *Note su al-Farabi, Averroè e Ibn Bagga (Avempace) in traduzione ebraica*, «Henoch», 8, 1986, pp. 79-86, part. pp. 80-1.

<sup>20</sup> Cfr. M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., pp. 50\*-51\*; *Tafsir*, cit., Notice, pp. xcii-xciii; sull'attribuzione di questa versione del *Commento grande* a Qalonymos, cfr. anche M. Zonta, *Sulla tradizione ebraica di alcuni commenti arabi alla Metafisica (Abū l-Farağ Ibn al-Tayyib e Averroè)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12, 2001, pp. 155-77.

<sup>21</sup> Per tutta la questione, cfr. M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., pp. 42\*-44\*.

<sup>22</sup> *Averrois Epitome in Physicorum Libros*, ed. J. Puig, Madrid 1983, p. vii; *Averroes. Epitome del libro sobre la generación y la corrupción*, ed. J. Puig, Madrid 1992, pp. 20 sgg.

alla *Metafisica*, dove uno stesso lemma aristotelico viene commentato da Averroè due volte, e in termini diversi<sup>23</sup>.

La tradizione del *Commento medio* presenta un fenomeno molto simile. Innanzitutto, va rilevato che una consistente parte della tradizione manoscritta della traduzione di Qalonymos condivide una lunga lacuna all'inizio del L. VI del *Commento medio* (corrispondente al L. Z della *Metafisica*): ad essere omesso è, in questi manoscritti, tutto il commento ai lemmi 6-20 del testo aristotelico. È chiaro che una lacuna di questa estensione, che presenta limiti ben precisi, non può essere intervenuta per un mero errore meccanico interno alla tradizione ebraica: essa deve essere stata presente già nel codice arabo impiegato da Qalonymos come base per redigere la sua versione. Sempre nell'apografo arabo di Qalonymos dev'essersi trovata anche un'altra lacuna, che si trova sempre nel L. VI e sempre negli stessi manoscritti della traduzione ebraica: tale lacuna copre i lemmi 32-50 del L. Z. Ora, se queste due lacune si trovano solo in questi manoscritti ebraici, e non negli altri, ciò significa che esse vennero, ad un certo punto della tradizione, colmate sulla base di una ricollazione del testo arabo. Vi sono buone probabilità che a colmare queste lacune sia stato lo stesso Qalonymos, dopo essersi procurato un nuovo codice apografo arabo del *Commento medio* alla *Metafisica* – un codice più completo e, presumibilmente, più corretto di quello da lui impiegato per la prima redazione, lacunosa, della sua versione. Tuttavia, un'analisi delle testimonianze in merito, sulla quale non mi dilungo ora<sup>24</sup>, fa ritenere che questo codice contenesse non solo un testo originale più completo, ma anche alcune radicali differenze contenutistiche, che non possono essere semplicemente attribuite a manipolazioni di copisti. Tale è il caso della spiegazione dei diversi sensi del termine filosofico «falsità» (lo *pséudos* greco), corrispondente al c. 29 del L. Δ della *Metafisica*, il quale, nella tradizione testuale del *Commento medio*, si trova nel L. IV e si presenta in due diverse redazioni. Questo fatto, come quello del doppio finale del L. VII nella versione di Zerahyah, rivela a mio parere l'esistenza di più 'redazioni' non solo delle traduzioni ebraiche, ma anche dello stesso originale arabo dell'opera.

La prima redazione di Δ 29 è probabilmente quella contenuta nella versione di Qalonymos (tra l'altro, nota anche a Shem Tov Ibn Falaquera, che la impiega nelle sue *De'ot ha-filosofim*); essa è strettamente aderente alla lettera del testo greco, e si presenta divisa in tre lemmi (corrispondenti rispettivamente a *Metaph.*,

<sup>23</sup> Cfr. *Tafsir*, cit., Notice, pp. cx-cxi.

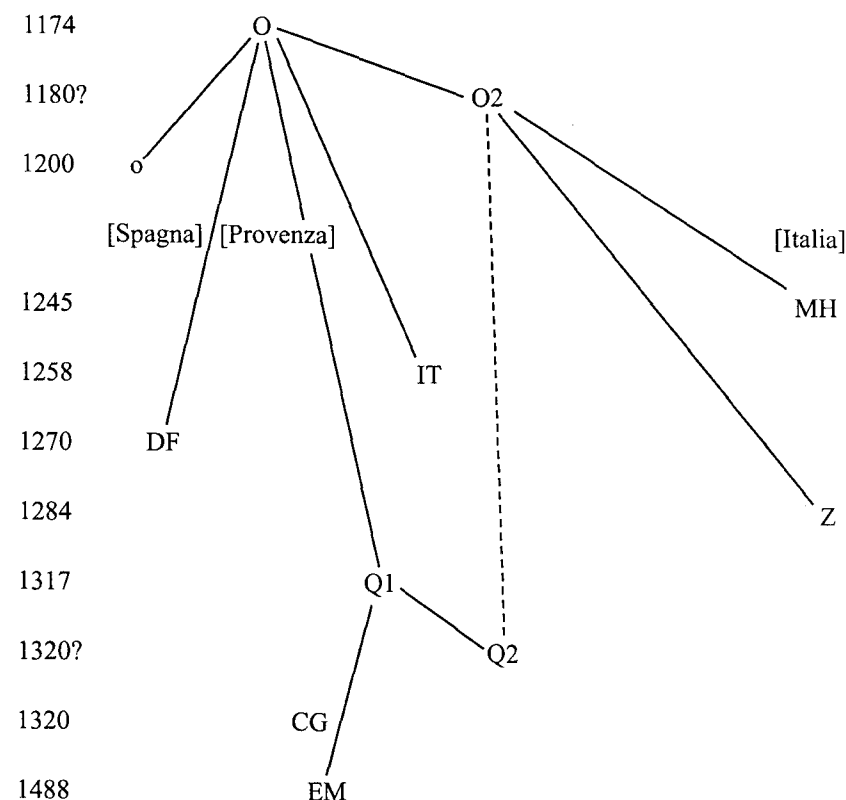
<sup>24</sup> Tutta la questione relativa alle diverse fasi di redazione della versione di Qalonymos del *Commento medio* è stata affrontata nei dettagli in M. Zonta, *La tradizione ebraica*, cit., pp. 30\*-34\*, 60\*-71\*. La tradizione testuale in ebraico del *Commento medio* è trattata anche in *Id.*, *Medieval Hebrew Translations: Methods and Textual Problems*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, éd. J. Hamesse, Turnhout 2001, pp. 129-42, part. pp. 136-38, ove si riprendono i contenuti del presente articolo.

<sup>25</sup> [a p. 198] Cfr. *ibid.*, testo ebraico, f. 219v, ll. 20-21.



1024b17-29, 1024b29-30 e 1024b31 sgg.); la seconda redazione, utilizzata da Zerahyah per redigere la sua versione, si trova solo in un manoscritto della traduzione di Qalonymos ed è quella impiegata anche da Yehudah ha-Cohen: si tratta di un passo notevolmente rielaborato rispetto all'originale greco, con una differente divisione in lemmi, ed è interessante notare che in esso Averroè riprende le argomentazioni sviluppate, più tardi, nel *Commento grande* – un possibile indizio, questo, di una sua graduale evoluzione di pensiero. Un caso analogo si verifica per il finale del L. VII del *Commento medio* (corrispondente ai cc. 15-16 del L. H della *Metafisica*): questo finale si legge, in una prima redazione, nella traduzione di Qalonymos, mentre nella traduzione di Zerahyah si trova, dopo questa prima redazione, una seconda redazione, introdotta con le seguenti parole: «[Questo passo] si trova nei margini del *Commento medio*, di mano dell'autore»<sup>25</sup>. Zerahyah, dunque, attribuisce questa seconda redazione ad Averroè stesso. Ora, è da notare che tanto la prima quanto la seconda redazione di H 15-16 risultano essere note anche a Yehudah ha-Cohen, che ne fa una parafrasi nel suo *Midrash ha-ḥokmah*.

Da tutti questi dati, mi sembra che si possa concludere che, dell'originale arabo del *Commento medio*, circolavano nei secoli XIII e XIV, negli ambienti ebraici, due diverse redazioni, entrambe di mano di Averroè. La prima presentava probabilmente lunghe lacune nel L. VI; citata da Ibn Falaquera e tradotta completamente in ebraico da Qalonymos, era diffusa negli ambienti spagnoli e provenzali. La seconda, che presentava il testo completo del L. VI, ma anche le nuove redazioni di due passi – quello sulla «falsità» nel L. IV e il finale del L. VII – era nota tanto a Yehudah ha-Cohen quanto a Zerahyah, e circolava dunque, presumibilmente, negli ambienti ebraici dell'Italia centro-meridionale. È dunque probabile che Qalonymos ne sia venuto in possesso durante il viaggio che sembra aver compiuto a Roma intorno al 1320, e che se ne sia servito – almeno in parte – per rivedere e correggere la prima redazione, lacunosa, della sua traduzione, composta quand'era ancora in Provenza. Per un quadro sinottico di questa complessa tradizione testuale, si confronti il seguente stemma provvisorio della tradizione ebraica del *Commento medio* alla *Metafisica*<sup>26</sup>:



Università degli Studi "La Sapienza" – Roma

<sup>26</sup> LEGENDA: O: prima redazione del testo arabo del *Commento medio* della *Metafisica*; O2: seconda redazione del testo arabo del *Commento medio* (con una nuova redazione di Δ 29 e un secondo commento di H 15-16); o: citazione del *Commento medio* in margine all'unico manoscritto arabo del *Commento grande*; MH: parafrasi del *Commento medio* nel *Midrash ha-ḥokmah* di Yehudah ha-Cohen; IT: citazioni ebraiche del L. A poste da Mosheh Ibn Tibbon alla fine della traduzione ebraica dell'*Epitome della Metafisica*; DF: citazioni ebraiche inserite da Shem Tov Ibn Falaquera nei libri VIII-IX-X delle *De'ot ha-filosofim*; Z: traduzione ebraica di Zerahyah ben Ishaq Hen (Gracian); Q1: traduzione ebraica di Qalonymos ben Qalonymos, prima redazione (con lacune nel L. Z); Q2: traduzione ebraica di Qalonymos ben Qalonymos, seconda redazione; CG: citazioni ebraiche incluse nella versione ebraica del *Commento grande*; EM: citazioni latine (tradotte dall'ebraico) del L. M, da parte di Elia del Medigo.



DOMINIQUE URVOY

LES VUES D'AVERROÈS SUR LA MONNAIE  
COMME INTERMÉDIAIRES ENTRE CELLES D'ARISTOTE  
ET CELLES DES AVERROÏSTES LATINS

C'est seulement le XX<sup>e</sup> siècle qui, sous la contrainte des événements, a pleinement reconnu la complexité des phénomènes monétaires. En 1924 encore, Bertrand Nogaro remarquait que «l'explication de ces phénomènes semble... reposer sur un petit nombre de données simples, qu'il suffit de combiner opportunément pour interpréter chaque cas particulier, [si bien que] le premier amateur venu n'hésite pas à en traiter comme un maître», mais qu'en fait «ces déductions, souvent trop hâtives, ne fournissent, en certains cas, que des explications grossières et, dans d'autres, des formules inadéquates aux faits considérés»<sup>1</sup>.

Les historiens des doctrines économiques ont souligné le pas important fait au XIV<sup>e</sup> siècle dans le sens de la prise de conscience de cette complexité des faits monétaires. C'est alors qu'on se rend compte, en particulier, de ce que la monnaie n'est pas quelque chose de purement conventionnel, comme on le croyait depuis Aristote. Celui-ci, en effet, a écrit:

... La monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin et cela par convention, et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit le nom de νόμισμα, parce qu'elle existe non pas par nature, mais en vertu de la loi (νόμος), et qu'il est en notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable.

Et aussi:

... Certains regardent la monnaie comme bagatelle et pure convention légale, sans fondement dans la nature, puisqu'un changement de convention parmi ceux qui s'en servent ôte toute valeur et toute utilité pour se procurer l'indispensable; souvent tel homme riche d'argent manquera de la nourriture nécessaire; vraiment étrange, cette richesse dont l'abondance même laisse mourir de faim, com-

---

<sup>1</sup> B. Nogaro, *La monnaie et les phénomènes monétaires contemporains*, Paris 1924, pp. 5, 8 et 313.

me ce Midas de la fable, dont le vœu exaucé changeait en or tout ce qu'on lui présentait<sup>2</sup>.

Ce n'est que la Scolastique tardive qui prend ses distances vis à vis de cette idée reçue sur la monnaie, et qui souligne notamment que les interventions des princes pour modifier, ou même altérer son titre ont des conséquences très graves; ce qu'à la Renaissance, avec Gresham et Copernic, on représentera par l'image de la mauvaise monnaie 'chassant' la bonne. Aussi, en 1989, une équipe pluridisciplinaire de «latinistes, historiens médiévistes, paléographes, juristes, numismates et économistes» a-t-elle publié une édition française des écrits sur ce sujet, de Jean Buridan et de Nicolas Oresme notamment, textes qui étaient soit inédits, soit très difficiles d'accès<sup>3</sup>.

À la lecture de ce recueil on constate que, paradoxalement, l'essentiel des analyses figurent dans des commentaires de la *Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Or si celui-ci est crédité d'être le premier à avoir «vraiment essayé d'analyser la réalité économique avant de chercher les moyens de la réformer»<sup>4</sup>, cela reste très en-deçà de ses commentateurs du XIV<sup>e</sup> siècle. Et si on examine leurs prédécesseurs d'un siècle seulement, on voit que, pour le sujet qui nous occupe ici, il n'y a nul progrès par rapport au Stagirite. Saint Thomas, notamment, ne considère l'économie qu'à l'intérieur d'une doctrine sociale et, dans la *Somme théologique*, seul endroit où il aurait pu dépasser sur ce point la simple glose d'Aristote, la monnaie n'apparaît pas en elle-même mais seulement à propos de la simonie, de l'usure ou de la libéralité.

On est donc tenté de chercher ailleurs quelque jalon entre le penseur grec et les scolastiques tardifs. Or depuis quelques dizaines d'années une série de travaux ont mis en lumière le progrès qui avait été accompli dans le monde arabe en matière d'analyse économique, indépendamment de l'occident. Il y a même des parallélismes troublants qui, ne pouvant s'expliquer par des contacts livresques, doivent être dus à la nécessité de rendre compte, dans les deux civilisations, de problèmes similaires. C'est ainsi, par exemple, qu'on a pu noter chez l'historien al-Maqrīzī (1364-1442) non seulement des vues similaires sur la monnaie avec son prédécesseur dans le temps, Oresme, mais des anticipations sur son successeur Gresham<sup>5</sup>.

Or Averroès est le seul auteur arabe qui n'ait pas souffert de l'étanchéité des cloisons entre les civilisations. Dans la mesure où c'est en compagnie de son com-

<sup>2</sup> Arist., *EN*, V 8. 1133a29-32, trad. J. Tricot, Paris 1967 (2 éd.), pp. 242-3; *Pol.*, A 11. 1257b, éd. et tr. J. Aubonnet, Paris 1960, t. I, pp. 28-9.

<sup>3</sup> *Traité de monnaies* [de] Nicolas Oresme et autres écrits monétaires du XIV<sup>e</sup> siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato), textes réunis et introduits par C. Dupuy, trad. F. Chartrain, Lyon 1989.

<sup>4</sup> E. James, *Histoire sommaire de la pensée économique*, Paris 1965 (3 éd.), p. 28.

<sup>5</sup> Cf. F. Oualalou, *La pensée économique d'el Makrizi*, Rabat, Bulletin économique et social du Maroc 1977.

mentaire que l'œuvre d'Aristote s'est imposée, on peut se demander si le philosophe andalou n'a pas joué un rôle dans l'élaboration de la question monétaire également. Nous ne désignerons donc pas ici par «averroïstes» les stricts disciples comme Jean de Jandun, mais tout simplement ceux qui ont reçu Aristote à travers le commentaire d'Averroès. Et c'est bien ce qui semble avoir été le cas de Buridan et d'Oresme. Nous savons que dans son commentaire au *De Caelo*, par exemple, Jean Buridan (v. 1292-v. 1363) se réfère souvent à l'explication du penseur musulman alors qu'il ne cite que quelques fois des latins comme Saint Thomas, Pierre d'Auvergne, Pierre d'Espagne ou Gilles de Rome<sup>6</sup>. À son tour Buridan influence considérablement Nicolas Oresme (m. 1382) comme le montre, par exemple, le commentaire de celui-ci au *De anima*<sup>7</sup>. En Physique, par contre, Oresme prend ses distances vis à vis de Buridan, tout en se rapprochant encore plus de la tradition averroïste<sup>8</sup>. On voit donc que la question de l'influence d'Averroès sur ces auteurs est complexe. De plus, en matière d'analyse économique, un autre facteur intervient: Oresme est un homme d'Église proche du pouvoir, Buridan est un pur universitaire; le premier est sensible aux conséquences des faits, le second s'arrête à l'analyse scientifique.

En tenant compte de ces divers paramètres, essayons de remonter la filière qui va d'Aristote au *Traité des monnaies* d'Oresme, lui-même premier jalon de l'analyse monétariste moderne.

Dans l'expression même de l'*Éthique à Nicomaque*, il y a deux points qui vont poser problème à ses commentateurs. Le premier est le thème – déjà indiqué – du caractère purement conventionnel de la monnaie. Tant Buridan qu'Oresme admettent le fait qu'un numéraire peut être invalidé; ils acceptent aussi que la richesse ne se mesure pas à la quantité d'argent possédée mais à la capacité de celle-ci à procurer des biens nécessaires à la vie. Néanmoins Buridan n'approuve pas la formulation d'Aristote et estime que «parler ainsi de façon générale n'est pas nécessaire»<sup>9</sup> parce qu'un prince peut toujours fabriquer de la monnaie mais il ne saurait en déterminer le pouvoir d'achat. Il y a une résistance de la marchandise que Buridan exprime par la formule suivante: «veillons d'abord à ce que la valeur de l'argent soit mesurée par le besoin humain»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Cf. *Ioannis Buridani Expositio et Quaestiones in Aristotelis De caelo*, éd., étude critique et doctrinale par B. Patar, Louvain-Paris 1996.

<sup>7</sup> Cf. *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis De anima*, éd. B. Patar et C. Gagnon, Louvain-Paris 1995.

<sup>8</sup> Cf. J. Celeyrette-E. Mazet, *La hiérarchie des degrés d'être chez Nicole Oresme*, «Arabic Sciences and Philosophy», 8, 1998, pp. 45-65.

<sup>9</sup> «Questions sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote», livre V, question XVII (in *Traité des monnaies*, cit., p. 163). Il est impossible de dater cet ouvrage et en particulier de le situer par rapport aux «Questions sur la *Politique*» car Buridan se réfère aux deux textes d'Aristote dans chacun de ses commentaires.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Aristote a bien défini le besoin comme le véritable étalon des biens, arguant notamment que sans lui il n'y aurait pas d'échange, mais il a ajouté aussitôt que «la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin, et cela par convention»<sup>11</sup>, vidant ainsi de sa substance sa première remarque. Au contraire Buridan affirme que la convention n'intervient que partiellement et que, notamment dans le cas d'une dévaluation, il faudrait une contrainte de la part du pouvoir pour établir une relation artificielle entre une monnaie et celle qu'elle remplace. Or une telle contrainte est une spoliation des sujets, spoliation qui ne peut être justifiée que par des circonstances très exceptionnelles: «dans le cas d'une guerre concernant le peuple ou bien dans le cas de quelque autre nécessité générale»<sup>12</sup>.

La seconde source de difficulté est liée à la première: si une monnaie est purement conventionnelle, elle n'a pas de stabilité. Là aussi Aristote fait preuve d'une curieuse timidité envers ses propres conclusions. En effet, il commence par répondre à une objection implicitement adressée à sa définition, précédemment donnée, de la monnaie choisie conventionnellement comme substitut du besoin. Pourquoi ce substitut?

Pour les échanges éventuels – répond-il –, dans l'hypothèse où nous n'avons besoin de rien pour le moment, la monnaie est une sorte de gage (ἔγγυητής) donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir, car on doit pouvoir en remettant l'argent obtenir ce dont on manque<sup>13</sup>.

Mais aussitôt il revient à son obsession: «La monnaie, il est vrai, est soumise aux mêmes fluctuations que les autres marchandises (car elle n'a pas toujours un égal pouvoir d'achat); elle tend toutefois à une plus grande stabilité»<sup>14</sup>.

Le paragraphe se clôt sur cette position ambiguë d'un homme qui reconnaît une certaine autonomie à la monnaie, car sinon il ne serait pas possible d'"estimer" les marchandises et de les rendre commensurables, mais qui ne peut s'empêcher de la considérer – avec une grande exagération – comme une marchandise parmi d'autres.

Tout en prétendant répéter celui qu'il nomme par antonomase «le Philosophe», Buridan insiste en réalité sur la spécificité de la monnaie dont le rôle est d'assurer la *communicatio* et la *sustentatio* entre les hommes. Or pour qu'il y ait *sustentatio* il faut qu'il y ait stabilité, non seulement sur la plus grande étendue géographique possible, afin de faciliter les possibilités d'échange, mais surtout sur le plus grand laps de temps possible, afin de pouvoir «conserver facilement et sans dégradation»<sup>15</sup> ce qui permettra à l'homme de combler ultérieurement des besoins

<sup>11</sup> EN, V 8. 1133a28 (trad. cit., p. 242).

<sup>12</sup> «Questions sur l'Éth. Nic.», p. 164.

<sup>13</sup> EN, V 8. 1133b10 sq. (trad. cit., p. 244).

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> «Questions sur l'Éth. Nic.», p. 161.

qu'il n'éprouve pas actuellement. Si en effet la reconnaissance de la valeur d'une monnaie sur un vaste territoire est à la fois la marque de la puissance du prince qui l'a émise et la promesse d'un choix plus large dans les échanges, cela relève du superflu, tandis que l'exigence d'assurer l'approvisionnement en tout temps relève du nécessaire. Sans le dire expressément Buridan le reconnaît implicitement en faisant de l'absence de corruption la quatrième condition qui définit l'existence même d'une monnaie (après la rareté, la marque et le titre, et avant la matière précieuse et la divisibilité), «parce qu'autrement elle ne pourrait pourvoir par elle-même au futur besoin»<sup>16</sup>.

Oresme adoptera une attitude plus mitigée. Par certains aspects il surenchérit sur ces réserves. Dans ses gloses à l'*Éthique à Nicomaque*, au passage où Aristote parle de la conventionnalité de la monnaie, il ajoute à son explication de texte la restriction suivante:

bien que son prix soit établi par l'homme, la *nécessité naturelle* nous contraint et pousse toutefois à nous servir de la monnaie. Il y a aussi des matières qui sont *par nature* plus propres que d'autres à faire de la monnaie, comme je l'ai expliqué dans le *Traité sur les mutations de la monnaie*<sup>17</sup>.

Ce double appel à la nature contre la thèse aristotélicienne est d'autant plus remarquable que dans le reste du texte, comme le signale son éditeur, la glose d'Oresme est «très peu interprétative»<sup>18</sup>. En particulier quand le Stagirite assimile la monnaie à toute autre marchandise, Oresme ne s'en émeut pas et invoque les mutations et dévaluations, se contentant de rappeler qu'il a montré, dans son *Traité des monnaies*, que cela ne devrait intervenir que «dans des cas très rares pour le bien public»<sup>19</sup>.

En fait tout ce dernier ouvrage est consacré à contester cette pratique, mais la considération du temps introduite par Buridan n'y est plus qu'un argument parmi d'autres – du moins en apparence –. L'aspect scientifique cède, chez ce politique qu'est Oresme, la première place à l'aspect moral, empruntant d'une part à l'Écriture ou à des auteurs religieux comme Cassiodore (qu'il invoquera aussi dans son commentaire à la *Politique*) qui mettent en avant des considérations de justice, d'autre part à Aristote et à son analyse du tyran qui agit contre nature. Quant aux arguments pratiques, ils commencent par le rappel des inconvénients que les mutations monétaires entraînent pour le prince lui-même, lequel perd la confiance du peuple. Ce n'est qu'en fin que sont détaillés les points qui concernent «l'intérêt de la communauté». Pourtant Oresme affirme à chaque pas qu'il est l'aune à laquelle

<sup>16</sup> Ibid., p. 162.

<sup>17</sup> «Traduction et glose de l'Éth. Nic.», in *Traité des monnaies*, cit., p. 119.

<sup>18</sup> Ibid., p. 117 note.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 120-1.

tout doit être mesuré. Mais on sent qu'il a voulu avant tout être écouté et qu'il a, par suite, gradué son expression en fonction des conceptions hiérarchiques de l'époque.

Pourtant cela n'a pas que des inconvénients car ce souci d'efficacité entraîne un regroupement des arguments fort intéressant. Il est surprenant à première vue car il ne semble pas respecter l'ordre d'importance des faits. Mais on peut y déceler un critère temporel implicite, en fonction du caractère immédiat des conséquences, ou à moyen terme, ou enfin à long terme. Dans l'immédiat c'est le coût des manipulations monétaires qui frappe les esprits. À moyen terme, c'est l'appauvrissement des sujets: Oresme pressent ici l'évacuation de la bonne monnaie par la mauvaise et prédit le déplacement du commerce vers des lieux plus sûrs. Ce n'est qu'en troisième lieu, en les introduisant par les locutions «en outre» et «d'autre part», que notre auteur fait intervenir la question de la stabilité dans le temps. Par contre il devient sur ce point beaucoup plus précis que ses prédécesseurs, et détaille les perturbations qui résultent des manipulations monétaires sur les revenus, les pensions annuelles, les loyers, les cens, ... les modifications qu'elles entraînent pour les rentes évaluées à une certaine quantité d'argent, l'obstacle qu'elles mettent à la pratique du prêt, enfin les spéculations qui ne manquent pas d'être faites sur les manipulations à venir<sup>20</sup>.

En passant de Buridan à Oresme l'analyse s'est ainsi infléchie vers un aspect plus pratique. Le *Traité des monnaies* sera le point de départ de la réflexion monétariste moderne. Il jouera aussi un rôle important dans le domaine de la philosophie politique car il ramène la part de convention, à propos de la valeur de la monnaie, à la décision de la communauté: elle seule a le droit de mutation (voire le devoir de la faire quand c'est nécessaire, car c'est une action plus efficace et plus égalitaire que l'impôt), et le prince ne peut la réaliser que sous son contrôle. On voit qu'on est là sur le chemin des théories contractualistes. Par contre on doit souligner que, malgré les modifications tant dans l'exposé des faits que dans la façon de les envisager, il y a un élément constant qui est l'insistance sur le facteur temps, lequel à la fois implique la stabilité et entraîne la condamnation de toute manipulation non nécessaire à la communauté.

On ne peut s'empêcher de mettre cette innovation en relation avec un trait bien connu de l'analyse d'Averroès: l'ajout aux rôles de moyen d'échange et d'étalon de valeur de tous les autres biens et services d'une troisième fonction de la monnaie, celle de réserve en liquidité pour les échanges et les transactions dans le futur<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Il faut reconnaître que l'exposé d'Oresme n'est pas aussi rigoureux que ce résumé pourrait le faire croire. Je rassemble ici plusieurs thèmes qui apparaissent chez lui plus dispersés et, pour les derniers, dans un ordre un peu différent. De même, après eux, il revient à un inconvénient 'immédiat', à savoir que la pratique des manipulations donne l'occasion d'agir aux faux monnayeurs.

<sup>21</sup> Cf. L. Baeck, *La pensée économique de l'Islam classique*, «Diogenes», 154, 1991, pp. 101-2.

Dès le niveau de la glose de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>22</sup>, en effet, Averroès gauchit le texte par l'introduction du facteur temps. Là où Aristote prend l'exemple de la relation *synchronique* entre corps de métiers différents et types de productions différentes pour expliquer qu'il faut un moyen terme entre eux, Averroès le transforme *diachroniquement* en écrivant qu'ils ne ressentent pas nécessairement leurs besoins *en même temps*<sup>23</sup>. Là où Aristote dit que la monnaie a été introduite pour co-mensurer les objets de transaction, sans autre détail, Averroès précise que le vendeur n'a pas nécessairement besoin d'acheter quelque chose d'autrui *au même moment*, mais qu'il en aura besoin *ultérieurement*, si bien que la monnaie a été faite en guise de garant pour suppléer au besoin *futur*<sup>24</sup>. C'est à dire qu'il met d'emblée ce qu'Aristote ne faisait intervenir que dans un second temps et avec quelque réticence. Si bien qu'après avoir glosé la formule du Stagirite selon laquelle *numisma* vient de *nomos* (loi), Averroès tire cette idée de loi non pas dans le sens de la relativité comme le faisait son modèle, mais au contraire dans celui de la permanence. En effet, il enchaîne aussitôt: «puisque l'égalité est nécessaire à la permanence et à la continuité des échanges, et qu'il est difficile de reconnaître l'égalité entre choses diverses, on a établi la monnaie comme estimative de ce que les choses ont de commensurable»<sup>25</sup>.

En somme le commentaire d'Averroès au passage de l'*Éthique à Nicomaque* sur la monnaie se caractérise par une inversion des priorités. L'analyse a-temporelle est première chez Aristote, qui ne fait intervenir le temps qu'à titre de complément. Averroès place d'emblée la question sur le plan de la stabilité et ne tire qu'après des conclusions générales. Cette démarche est d'ailleurs favorisée par la continuité qui est ainsi établie avec le problème universel de la justice comme médiété auquel se consacre alors Aristote.

Il est cependant vraisemblable que ce ne sont pas seulement ces questions d'ordre d'exposition qui ont joué car les conséquences de ce renversement pour l'analyse sont trop évidentes. On peut alors se demander s'il n'y a pas quelque

<sup>22</sup> Le seul texte aristotélicien où Averroès soit conduit à parler de la monnaie, puisqu'il n'a pas connu la *Politique*.

<sup>23</sup> «Non semper conveniunt in eadem hora indigentiae» (*Moralia Nicomachia*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas 1562; reprod. Minerva, Frankfurt am Main 1962, t. III, p. 72d).

<sup>24</sup> «Et venditor non semper in illa hora egeat emptione rei alterius, sed egebit in posterum, factus ei denarius tanquam fidejussor supplendi necessitatem futuram» (*ibid.*).

<sup>25</sup> «Cumque sit et aequalitas necessaria ad permanentiam connegociationis et durationem ejus, et difficilis sit cognitio aequalitas inter res diversas, posuerunt denarius tanquam estimativam equipollentiarum in rebus» (*ibid.*). Dans le commentaire de la *République* de Platon, Averroès laisse entendre que, bien que la ploutocratie soit un régime vicieux, sa forme la meilleure est celle où le prince non seulement est le plus riche mais a la capacité d'attirer la richesse à ses sujets et de leur en garantir la stabilité (cf. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. and transl. E. Rosenthal, Cambridge 1969, p. 83 heb./212 trad.). Nous sommes là très près de Buridan, mais celui-ci n'a pu connaître ce texte qui n'a pas été traduit en latin.

chose, dans le reste du monde intellectuel d'Averroès, qui a interféré sur ce point de façon à entraîner un tel changement d'orientation. On est alors tout naturellement enclin à penser à son œuvre de juriste, qui le mettait face, entre autres, à des problèmes économiques.

Ceux-ci sont surtout représentés par le «Livre des ventes» de sa *Bidāyah*. Or ce chapitre se distingue de tous les autres en ce qu'il est le seul à être précédé d'une introduction méthodologique détaillée. C'est à la fois la preuve de l'importance que ce thème avait aux yeux d'Averroès, et une passerelle privilégiée entre domaine juridique et activité philosophique. En effet, on y trouve l'écho d'une multitude de questions accumulées depuis au moins quatre siècles dans le monde musulman, questions qu'Averroès s'efforce de classer selon les types de transaction et selon leurs conditions de validité ou d'invalidité (générales ou spécifiques) qui déterminent le statut légal (*ḥukm*) de chacune. Or nous constatons que dans ce classement Averroès fait intervenir d'emblée le facteur temps. Il commence en effet son analyse en déclarant:

chaque transaction entre deux [parties] doit être un échange d'un objet pour un autre, ou d'un objet pour une obligation (*šay' fi 'l-ḍimma*), ou d'une obligation pour une autre. Chacune des trois est soit différée (*naṣī'at*<sup>26</sup>) soit d'effet immédiat (*nāḥiz*). Et de même chacune est soit effectuée immédiatement par les deux parties, soit différée par les deux parties, soit effectuée immédiatement par l'une et différée par l'autre. Il y a donc neuf genres de vente. Celle qui est différée par les deux parties est prohibée par le consensus, que ce soit pour un objet ou pour une obligation, car [ce serait échanger] dette (*ḍayn*) pour dette, ce qui est interdit<sup>26</sup>.

Ce n'est qu'ensuite qu'Averroès détaille les types de vente selon leurs dénominations courantes, lesquelles font intervenir soit les caractéristiques du contrat, soit ses circonstances, soit enfin un trait de l'objet vendu.

Il faut souligner que cette démarche lui est propre. Non seulement il est le premier dans l'histoire du Droit musulman à mettre en premier lieu une classification théorique, alors que tous les autres auteurs se contentent d'accumuler les catégories traditionnelles, mais en outre dans ces dernières données le facteur temps n'intervenait que peu: seulement s'il y a risque (*ḡarar*) et s'il y a vente à une époque requérant une plus grande activité (toutes deux étant les troisièmes et dernières des causes entraînant la prohibition d'une vente, respectivement pour les causes concernant l'objet lui-même et pour les facteurs extérieurs).

On peut donc considérer que c'est Averroès qui introduit consciemment le facteur temps à la fois dans la réflexion sur la méthodologie du Droit musulman et dans le commentaire des analyses économiques d'Aristote. Quand je dis «consci-

ment», cela ne veut pas dire qu'il veut révolutionner l'un et l'autre. Il est au contraire persuadé d'en exprimer la vérité. Mais c'est l'interférence, chez lui, de l'organisation logique et de l'analyse empirique qui est féconde: la mise en ordre des notions juridiques conduit à privilégier le critère temporel, et cela, à son tour, conditionne la lecture du texte d'Aristote, lequel est ainsi envisagé en quelque sorte 'à rebours', ce que le Stagirite ne lâchait que comme concession ultime devenant au contraire le point de départ.

Il subsiste diverses questions que nous ne pouvons régler ici. Tout d'abord il est vrai que Buridan et Oresme ne citent, dans les textes que nous avons évoqués, aucun intermédiaire entre Aristote et eux-mêmes, affirmant au contraire leur fidélité au «Philosophe» lors même qu'ils le corrigent. On ne peut donc exclure *a priori* que leur analyse a été purement et simplement une découverte de leur part, découverte suggérée par la constatation des pratiques gouvernementales caractéristiques d'une époque troublée et instable, portée aux expédients. À cela on ne peut opposer que deux arguments: la présence quasi-obligée du commentaire d'Averroès à côté du texte d'Aristote, et le parallélisme des démarches entre le penseur andalou et les scolastiques tardifs. Mais cela n'a de valeur que probabiliste, et il est incontestable que Saint Thomas, par exemple, n'a pas tiré de conséquence notable de l'influence qu'il aurait pu subir, sur ce point, d'Averroès.

Ensuite, si on admet que Buridan et Oresme on lu Averroès, il faudrait déterminer exactement dans quelle traduction: celle de Hermann l'Allemand, du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle? Ou une des révisions ultérieures? L'édition du commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* que nous avons utilisée ne donne sans doute pas le texte exact qu'ils ont pu lire. Remarquons simplement que cela ne change guère la portée de l'analyse faite puisqu'il s'agissait pour nous d'une question d'ordonnance des thèmes et de prééminence accordée au facteur temps, ce que les diverses versions peuvent exprimer avec des nuances, mais sans en altérer le caractère essentiel.

Aussi faut-il s'en tenir au caractère imprécis du mot «intermédiaire» qui a été choisi dans le titre de cette communication. Cela peut signifier une position médiane, Averroès allant plus loin qu'Aristote, mais restant en-deçà de l'apport de Buridan et Oresme. Cela pourrait aussi signifier un rôle de transmetteur, rôle non neutre qui oriente les recherches ultérieures. Si cela était – et c'est vraisemblable mais non démontrable – ce ne serait pas seulement le philosophe Averroès qui aurait infléchi la réflexion monétaire européenne, mais également un juriste marqué par les problèmes d'une civilisation islamique essentiellement commerçante. On comprendrait alors mieux le parallélisme ultérieur entre la lignée Oresme-Gresham d'une part, et Maqrīzī de l'autre.

Université Le Mirail – Toulouse

<sup>26</sup> Ibn Rušd, *Bidāyat al-muḥtaḥid wa nihāyat al-muḥtaḥid*, Dimašq, Dār al-fikr s.d., 2 t. en 1 vol., t. II, p. 104.

EUGENIO CANONE

## GIORDANO BRUNO LETTORE DI AVERROÈ

Giordano Bruno lettore di Averroè: un tema che può essere affrontato da diverse angolazioni, tenendo anche conto che il filosofo nolano, durante la sua attività di insegnamento, ha spesso commentato i testi aristotelici avvalendosi dei commentari averroistici<sup>1</sup>. Bisogna tuttavia precisare che qui non si vuole approfondire la questione della formazione di Bruno, sulla base di una ricostruzione dell'ambiente culturale in cui essa venne a compiersi a Napoli tra il 1562 e il 1575, in un primo tempo presso lo Studio pubblico e poi nel convento di San Domenico Maggiore<sup>2</sup>, ma si vuole far riferimento al problema della presenza di alcuni temi averroistici nella sua opera, nella prospettiva di una loro interpretazione<sup>3</sup>. In via preliminare, è bene puntualizzare che potrebbe essere una forzatura o

<sup>1</sup> Come risulta in particolare dai testi bruniani di compendio, commento e critica delle dottrine fisiche di Aristotele: *Figuratio Aristotelici Physici auditus*, *Libri Physicorum Aristotelis explanati*, *Articuli adversus Peripateticos/Camoeracensis acrotismus*. Per una presentazione di tali testi cfr. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze 1889, pp. 102-18; *Id.*, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli 1891, pp. 78-100 (Tocco tra l'altro rileva come Bruno, anche quando compendia ed espone i testi aristotelici, aggiunga non poco di suo).

<sup>2</sup> Per alcune indicazioni bibliografiche cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, a cura di E. Canone, Cassino 1992, pp. 18-23 e 29 sgg. Cfr. ora *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico-documentaria*, Firenze 2000 (introduzione, appendici e testi introduttivi alle sezioni a cura di E. Canone; schede di R. Fioravanti, M. Palumbo e A. Vicini Mastrangeli), pp. XVIII sgg., 11-22 e 31-8.

<sup>3</sup> Anche come radicale trasformazione. Su Bruno e Averroè (anche con qualche riferimento all'averroismo latino) cfr. F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, «Rendiconti della R. Accademia dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 1, 1892, pp. 526-9; A. Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, pp. 35-8, 140-5; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, pp. 300-6; G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, nuova ed. riveduta e ampliata, Firenze 1983, pp. 59-76; L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli 1988, pp. 232-5; *Id.*, *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana dei Dialoghi italiani*, «Verifiche», 18, 1989, pp. 368 sgg.; R. Sturlese, «Averroes quantumque arabo et ignorante di lingua greca...». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 71, 1992, pp. 248-75; A. Gagliardi, *Scritture e storia: averroismo e cristianesimo*, Soveria Mannelli 1998, pp. 173-201; M.A. Granada, «Esser spogliato dell'umana perfezione e giustizia». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», 5, 1999, pp. 305-31.

un fattore di equivoco considerare *tout court* come fonti dell'opera di Bruno – semmai inscrivendo il suo pensiero in un qualche filone storico-filosofico – il ricorrere di motivi che all'epoca erano alquanto diffusi. Non si vuole con questo sottovalutare il significato della presenza di temi specifici della filosofia araba, e in particolare del pensiero di Averroè, nell'opera di Bruno. Ma, come è stato sottolineato da insigni storici, se si tiene conto della diffusione e dell'apprezzamento di cui godettero in Europa i commentari averroistici delle opere di Aristotele fino a tutto il Cinquecento, numerosi sarebbero gli autori che, richiamandosi variamente a quei testi, potrebbero essere reputati sotto qualche aspetto averroisti.

Certo è che Bruno ha ricevuto, nella sua prima giovinezza, una formazione aristotelica con una impronta averroistica, che si sarà in qualche modo mantenuta anche durante gli anni di studio nel convento napoletano. D'altronde, è lo stesso filosofo a dichiarare di essere stato «allevato» e «nutrito» nella dottrina dei peripatetici<sup>4</sup>; nel corso del suo primo costituito processuale (Venezia, 26 maggio 1592), egli ricorderà di aver seguito a Napoli, all'età di circa quattordici anni, le lezioni di logica dell'aristotelico Giovan Vincenzo Colle, detto il Sarnese, di deciso orientamento averroistico<sup>5</sup>. Durante i dieci anni di studio trascorsi nel convento di

<sup>4</sup> Cfr. *Furori*, BOeuC VII 35: «perché veggiamo che gli Peripatetici nella dottrina de quali siamo allevati e nodriti in gioventù...». Nei suoi scritti, Bruno farà più volte riferimento alla sua prima formazione aristotelica (cfr. ad es. *Cena*, BOeuC II 217, e *Infinito*, BOeuC IV 309). Per le abbreviazioni e le sigle utilizzate nel presente contributo si veda l'Appendice.

<sup>5</sup> «Io... nacqui, per quanto ho inteso dalli miei, dell'anno '48. Et sono stato in Napoli a imparar lettere de humanità, logica et dialettica sino a 14 anni; et solevo sentir le lettoni pubbliche d'uno che si chiamava il Sarnese» (L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Roma 1993, doc. 9, p. 156). Per alcune precisazioni sul periodo in cui Bruno avrebbe seguito le lezioni del Sarnese cfr. V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, Messina 1921, pp. 80-1. L'indirizzo averroistico, antiumanistico e antifilologico del pur modesto Sarnese darà un'impronta significativa al modo di porsi di Bruno nei confronti della filosofia; più precisamente, in merito alla logica – piano sul quale Giovan Vincenzo Colle aveva aspramente polemizzato con Francesco Storella, fautore di un approccio 'filologico-umanistico' ai testi filosofici –, l'insegnamento del Sarnese avrà comunicato a Bruno una certa diffidenza nei confronti dei tentativi umanistici di «istituire nove dialettiche» (*Furori*, BOeuC VII 375). La critica bruniana si rivolgerà in particolare a Pierre de la Ramée, ma il filosofo nolano si mostrerà in generale ostile nei confronti di coloro i quali – ad es. Gian Francesco Pico e, in particolare, Francesco Patrizi – a suo parere stigmatizzerebbero la filosofia aristotelica da un punto di vista pedantesco-grammaticale: «Facilmente ogn'un vede ch'il primo [Ramo] molto eloquentemente mostra esser poco savio; il secondo [Patrizi] semplicemente parlando, mostra aver molto del bestiale et asino. Del primo possiamo pur dire che intese Aristotele, ma che l'intese male... Del secondo non possiamo dir che l'abbia inteso né male né bene: ma che l'abbia letto e riletto, cucito scucito, e conferito con mill'altri greci autori amici e nemici di quello; et al fine fatta una grandissima fatica, non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissimo sprofitto» (*Causa*, BOeuC III 167). Sulla polemica tra il Sarnese e Francesco Storella, oltre ai volumi citati nella nota 2, cfr. G. Papuli, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento*, Manduria 1967, pp. 70 sgg.

San Domenico Maggiore<sup>6</sup>, Bruno avrà continuato a leggere normalmente Aristotele con il commento di Averroè. La recente individuazione, nella Biblioteca Universitaria di Napoli, di alcuni volumi della celebre edizione Giuntina recante il timbro dell'antica *Libreria* di San Domenico Maggiore<sup>7</sup>, di per sé non rappresenta un fatto eccezionale: nei conventi si leggeva Aristotele con il commento di Averroè, anche perché i due testi erano spesso abbinati nelle stampe più diffuse, e il commento del filosofo di Cordova veniva considerato negli stessi Studi attivi presso i conventi uno strumento di grande utilità per la chiarificazione del testo aristotelico<sup>8</sup>, nonostante l'avversione di famosi «Dottori», come ad esempio san Tommaso e Duns Scoto.

Riguardo poi alla evoluzione intellettuale di Bruno, non convince la tesi – proposta da qualche studioso interpretando testimonianze dello stesso filosofo – di una maturazione dall'aristotelismo dei primi studi e dal materialismo di una fase intermedia della sua formazione sino al raggiungimento di un «neoplatonismo schiettamente rinascimentale»<sup>9</sup>. Né convince la tesi, che si collega alla teoria delle

<sup>6</sup> È da sottolineare che Bruno entrò nell'Ordine domenicano all'età di circa diciassette anni e mezzo, con un orientamento intellettuale che non facilmente poteva accordarsi con la disciplina conventuale e con una ben definita fisionomia dottrinale. Va comunque notato che lo Studio pubblico, dove Bruno aveva seguito le lezioni del Sarnese, era all'epoca ospitato in alcuni locali del convento di San Domenico Maggiore (tra l'altro i lettori di metafisica, come quelli di teologia, erano tradizionalmente domenicani). Va aggiunto che nel convento napoletano era attivo un celebre *Studium generale* (cioè di livello universitario) che, nonostante la situazione di decadenza protrattasi lungo il secolo, rimaneva lo Studio più importante che i frati predicatori avessero nell'Italia meridionale; pertanto, in alcuni casi gli stessi maestri insegnavano sia allo Studio domenicano che a quello pubblico (cfr. M. Miele, *L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit., pp. 29-48).

<sup>7</sup> Cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit., p. 220.

<sup>8</sup> Va notato che, se l'ordinamento degli studi nel convento tendeva 'ufficialmente' a non concedere troppo spazio alle *artes* e alla filosofia rispetto alla teologia, Bruno dovette ben presto sottrarsi a raccomandazioni e divieti – cosa che del resto non doveva essere rara –, utilizzando proprio la biblioteca di San Domenico Maggiore, una delle più importanti della città cui probabilmente faceva sistematico ricorso pure lo Studio pubblico. È più che probabile che Bruno non abbia inteso quel corso di studi come una cesura rispetto alla sua prima formazione fuori del convento. Se nei primi tempi trascorsi a Napoli, sulla scorta delle polemiche sorte nell'ambiente dello Studio pubblico, egli aveva avuto la possibilità di un primo approccio al pensiero di Averroè, negli anni successivi avrà avuto occasione non solo di conoscere meglio il 'gran commento' di questi ad Aristotele, ma anche di approfondire le questioni discusse dal filosofo di Cordova nella *Destructio destructionum Algazelis* e nel *De substantia orbis*, opere a cui Bruno si rifarà nei suoi scritti e che erano state tra l'altro commentate da Agostino Nifo.

<sup>9</sup> «La evoluzione da un materialismo a un neoplatonismo schiettamente rinascimentale, poiché egli la attesta e confessa..., non c'è motivo di negarla o di dubitarne, come pure è stato fatto» (A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Torino 1960, pp. 21-2). Guzzo si riferisce al noto brano del terzo dialogo del *De la causa* (cfr. BOeuC III 169); nel testo Bruno fa capire che, a seguito di un graduale allontanamento dalla filosofia della natura di Aristotele, per un periodo egli si sarebbe orientato verso un radicale materialismo, rifacendosi alle teorie atomistiche di Democrito e degli

tre fasi del pensiero bruniano proposta da Felice Tocco<sup>10</sup>, di una formazione fondamentalmente neoplatonica di Bruno, anche se già nella prima giovinezza – tra l'altro, grazie all'insegnamento dell'agostiniano Teofilo da Vairano<sup>11</sup> – egli ebbe modo di avvicinarsi al platonismo (come pure a un mondo poetico che vi si richiamava variamente), correlandovi l'arte lulliana e l'*ars memoriae*, nella prospettiva – da lui poi sviluppata dal *De umbris idearum* al *De imaginum, signorum et idearum compositione* – di una riflessione sul mondo spirituale dell'uomo, un mondo immaginale-simbolico e non sostanziale. L'evoluzione intellettuale di Bruno (in particolare nel biennio 1582-83) riguarderà semmai l'elaborazione di una nuova filosofia della natura, i cui fondamenti ontologici saranno delineati nel *Sigillus sigillorum* e compiutamente definiti nel *De la causa, principio et uno*. In questo complesso percorso di messa a punto della 'nolana filosofia', una luce – come Bruno si esprimerà nel poema *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* – gli verrà dall'opera di Copernico<sup>12</sup>.

Se da un lato sarebbe più che azzardato considerare Bruno un averroista o, a maggior ragione, un aristotelico radicale, d'altra parte neanche persuade la definizione per la sua filosofia di «sincretismo averroistico-neoplatonico»; una qualifica generica e riduttiva, che non costituisce una valida categoria ermeneutica ai fini della comprensione della peculiarità della posizione bruniana – in merito al presunto sincretismo o all'eclettismo di Bruno mi sembrano sempre attuali i rilievi critici di Giovanni Gentile nei confronti di certi giudizi un po' limitativi di Tocco<sup>13</sup>, ferma restando l'indubbia validità dei suoi studi. Viene anche in mente il

epicurei («la materia sola essere la sostanza de le cose»), nonché alle dottrine di Avicenna (la materia come «natura divina»), degli stoici ed altri ancora, per i quali le forme non sarebbero altro che «certe accidentali disposizioni de la materia». Nello stesso brano, Bruno dichiara di aver poi superato tale posizione, mediante una riflessione sui «doi geni di sostanza» e con il raggiungimento di un diverso concetto di materia (materia animata). È da precisare che quel discostarsi da Aristotele non implicava in generale un definitivo distacco dall'averroismo, così come la successiva crisi materialistica non comporterà un allontanamento effettivo da tale tradizione speculativa.

<sup>10</sup> Cfr. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno*, cit., p. 357 (riassume la tesi di fondo); per una riconsiderazione di alcuni punti di tale ipotesi interpretativa cfr. *Id.*, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, cit., pp. V-VI. Per una discussione dell'interpretazione di Tocco sono sempre da vedere: R. Mondolfo, *La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco*, «La Cultura filosofica», 5, 1911, pp. 450-82, e G. Gentile, *Le fasi della filosofia bruniana* [1912], ora in *Id.*, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, introduzione di E. Garin, Firenze 1991, pp. 123-40.

<sup>11</sup> Per alcune indicazioni su Teofilo da Vairano, che Bruno ricorderà poi come il suo «maggior maestro in filosofia» cfr. *Giordano Bruno, 1548-1600*, cit., pp. XIX-XX, 19-20 e 22.

<sup>12</sup> Cfr. *De immenso*, BOL I, 1380 sgg.; vedi anche *Cena*, BOeUC II 217.

<sup>13</sup> «Il Tocco parla ora di eclettismo, ora di sincretismo, dimostrando quel che in Bruno è preso da Aristotele e quel che è preso da Plotino, quello che c'è di Parmenide e quel che deriva da Eraclito, gli elementi democritei atomizzanti e gli elementi platonici panteizzanti. Un Briareo dalle cento braccia, avrebbe detto lo Spaventa: ma dov'è Giove? Dov'è l'unità, la filosofia, lo spirito di Bruno? Una ricerca di fonti ha il suo valore, che non è piccolo, ma è al di qua

precedente caso di Giovanni Pico, come di altri autori (Marsilio Ficino e Agostino Steuco i più rappresentativi) che – tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento – con esiti diversi si cimentarono in tentativi concordistici, spesso con l'intento di cristianizzare la filosofia pagana facendo perno sulla metafisica nonché sui concetti di *prisca theologia* e *philosophia perennis*. Bruno, il quale nei suoi scritti cita esplicitamente una sola volta il Mirandolano<sup>14</sup> ma che le opere di questi avrà letto con grande attenzione<sup>15</sup>, come risulta del resto dal suo confrontarsi con talune tematiche pichiane cruciali come quella della natura e della destinazione dell'uomo<sup>16</sup>, non mira essenzialmente a una forma di concordismo, né tra filosofia e teologia né tra diversi orientamenti filosofici (non sono pertanto da equivocare certe affermazioni del *De umbris* o del *De la causa* che potrebbero far pensare a un intento di sintesi di posizioni differenti). Sulla base di numerosi passaggi dei Dialoghi italiani e di alcuni scritti latini quali il *Camoeracensis acrotismus* e il *De immenso*, risulta con evidenza che il giudizio di Bruno nei confronti di tradizionali forme di concordismo è fondamentalmente critico, ed è sufficiente anche in mancanza di una precisa presa di posizione rispetto all'ambizioso programma di Giovanni Pico. Come è stato infatti precisato da Eugenio Garin<sup>17</sup>, è quasi sicuro che la dichiarazione sprezzante di Bruno nei confronti di «Pico Mirandolano» – dichiarazione da lui fatta a Parigi nel dicembre del 1585 durante un colloquio con Guillaume Cotin, bibliotecario dell'abbazia di Saint-Victor – sia da riferire a Gian Francesco Pico. Non a caso, nel sintetico resoconto della conversazione fatto da Cotin, Bruno collega il nome di Pico a Tommaso de Vio e ai Gesuiti, accomunati in una medesima critica relativa all'incomprensione del testo e degli intendimenti di Aristotele. Nel suo *Journal*, il bibliotecario di Saint-Victor così annota: «Il mesprise Cajétain et Picus Mirandulanus, et toute la philosophie des Jésuites, qui n'est que de questions hors du texte et intelligence d'Aristote»<sup>18</sup>.

dell'opera cui si riferisce» (G. Gentile, *op. cit.*, p. 127). Su tale questione cfr. anche le osservazioni di L. Limentani, *La morale di Giordano Bruno*, parte I, Firenze 1924, pp. 6-7.

<sup>14</sup> Cfr. *De immenso*, BOL I, 1395. Anche per la segnalazione di un successivo riferimento in margine del *De magia mathematica* cfr. F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia di Bruno*, cit., p. 534.

<sup>15</sup> Così come quelle decisamente meno tormentate del Ficino, da Bruno definito «unus e principibus Platonis» (*De monade*, BOL I, II 408).

<sup>16</sup> Sulla presenza di temi pichiani negli scritti di Bruno cfr. A. Nowicki, *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, vol. II, Firenze 1965, pp. 357-62; cfr. anche M.A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», 13, 1993, pp. 35-89.

<sup>17</sup> Cfr. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Torino 1966, p. 672.

<sup>18</sup> V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, cit., *Doc. parig.*, II, p. 652. Spampinato (cfr. *ibid.*, p. 311) identifica «Picus Mirandulanus» con Giovanni Pico, come già aveva fatto Felice Tocco: cfr. F. Tocco, *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*, «Nuova Antologia», 37, 1902, p. 87.



Basandosi sui testi allora noti del filosofo di Cordova, in particolare la *Destructio destructionum*, più che su certe semplificazioni di «averroisti» o di «antiaverroisti», Bruno apprezzerà sempre l'impostazione di Averroè riguardo a una distinzione di livelli tra filosofia e teologia<sup>19</sup>. Una distinzione che sarà da lui intesa in modo radicale, nonostante la prudenza di alcune dichiarazioni conciliatorie presenti qua e là nelle sue opere, soprattutto nei primi tre Dialoghi italiani, con l'intento di ridurre in superficie una distanza che, seppure egli non mostra interesse a volerla enfatizzare, sul piano della dottrina si manifestava non facilmente colmabile. Va anche rilevato che nei suoi scritti Bruno pone in particolare il problema di una distinzione tra filosofia e teologia più che tra filosofia e religione; la critica del Nolano – che va ovviamente considerata nel contesto di estremo conflitto dell'epoca, sia nei paesi cattolici che in quelli protestanti – si rivolge contro la pretesa di una «scienza» della fede che vorrebbe di fatto detronizzare la filosofia, non riconoscendole tra l'altro quella libertà e autonomia nella ricerca della verità che costituiscono il suo stesso fondamento. Se si valuta la posizione di Bruno in profondità, tenendo conto del complesso delle sue opere, la conclusione risulta chiara: la teologia (in particolare quella che il filosofo nolano prende di mira, cioè le varie facce della tradizione aristotelico-scolastica) sarebbe del tutto inutile essendo una cattiva filosofia: i *loquentes* non farebbero un buon servizio né alla filosofia né alla religione. Ad ogni modo, il punto cruciale del dissenso investiva il problema dell'atto e della potenza del principio divino; l'ammissione cioè, in una prospettiva cosmologica, dell'effetto infinito (fisico) della potenza infinita – «dico che se nel primo efficiente è potenza infinita, è ancora operazione da la quale dipende l'universo di grandezza infinita, e mondi di numero infinito»<sup>20</sup> –, ammissione che a livello metafisico comporta l'abbandono di ogni pretesa antropocentrica (ogni mondo e ogni specie può considerarsi legittimamente «centro», essendo il centro ovunque e in nessun luogo contenuto) e della concezione di un Dio fattosi uomo, con il riconoscimento del ruolo di intermediario – tra infinito e finito – nella natura animata. Il raggiungimento di un certo consenso si porrebbe comunque nella prospettiva di determinate circostanze storiche e sociali. Così, nella epistola proemiale della *Cena de le Ceneri*, evidenziando i motivi che dimostre-

rebbero verità e bontà della nolana filosofia, Bruno afferma: «Avete nel principio del quarto dialogo mezzo per rispondere a tutte ragioni et inconvenienti teologali: e per mostrar questa filosofia esser conforme alla vera teologia, e degna d'esser faurita da le vere religioni»<sup>21</sup>. E nel *De la causa*, egli sottolinea: «perché non meno temo apparere, che essere contrario alla teologia»<sup>22</sup>. La differenza tra «vero filosofo» e «fidele teologo» – tra ragione e fede – sembrerebbe riguardare di primo acchito un diverso modo di porsi nei confronti della divinità, ma per Bruno la distinzione viene a coinvolgere l'oggetto stesso (il *divino oggetto*) della contemplazione, nel senso di una differenza tra qualcosa di reale e qualcosa di immaginario (in quanto oggetto mentale, astratto, che può assumere il carattere di oggetto falso e impossibile<sup>23</sup>), tra un essere «comunicato» e un essere «assoluto» e incomprensibile della divinità che – come si legge nello *Spaccio de la bestia trionfante* – «non ha che far con noi»<sup>24</sup>. Bisogna tener conto che si tratta della possibilità di una conoscenza da parte dell'uomo di una unità quale principio naturale e quale principio soprannaturale: il teologo vorrebbe in qualche modo cogliere e 'descrivere' l'essenza stessa della divinità, aspirando a una «più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla», mentre il filosofo si riferisce all'«anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, et è tutta in tutto: onde al fine... ogni cosa è uno»; per cui – a differenza del teologo – egli non cerca «la divinità fuor del infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo et in quelle»<sup>25</sup>, pur non rinunciando a 'pensare' la sostanza. Così, per Bruno il mondo delle idee si contempla nel mondo della natura, come suo fondamento sostanziale, o in un mondo simbolico riconosciuto come metaforico e non sostanziale. Un accordo tra filosofi e teologi potrà allora esserci sul piano indicato nel primo dialogo del *De l'infinito, universo et mondi*:

E facilmente condonarono a noi di usar le vere proposizioni, dalle quali non vogliamo inferir altro che la verità della natura e dell'eccellenza de l'autor di quella; e le quali non son proposte da noi al volgo, ma a sapienti soli che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi. Da questo principio dipende che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni: perché gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per

<sup>19</sup> Per una presentazione di varie posizioni sui rapporti tra filosofia e religione nella prospettiva averroistica, a livello di fonti e a livello storiografico, cfr. *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, a cura di M. Campanini, Bergamo 1989; per alcune osservazioni in merito al testo di Averroè che Bruno ha presente per il problema cui si fa qui riferimento cfr. l'introduzione alla recente versione italiana del *Tahāfut at-Tahāfut*: Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino 1997, pp. 20 sgg.

<sup>20</sup> *Infinito*, BOeuC IV 95; cfr. *ibid.*, p. 91: «Dunque chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita». Nel *De immenso*, ricollegandosi al *De l'infinito*, Bruno discuterà punto per punto le varie argomentazioni cosmologiche e metafisiche a favore o contrarie rispetto all'assunto dell'effetto infinito dell'infinita causa, nella prospettiva di una corrispondenza tra potenza passiva e potenza attiva (cfr. ad es. i cc. IX-XIII del primo libro: BOL I, 1 233 sgg.).

<sup>21</sup> *Cena*, BOeuC II 15.

<sup>22</sup> Alla considerazione di «Teofilo» (*alter ego* di Bruno) così risponde «Dicsono»: «Sempre da discreti teologi ne saranno admesse le ragioni naturali, quantumque discorrano, pur che non determinino contra l'autorità divina, ma si sottomettano a quella» (*Causa*, BOeuC III 237).

<sup>23</sup> Cfr. *De immenso*, BOL I, 1 204.

<sup>24</sup> BSp 257 (cfr. pp. 249 sgg.).

<sup>25</sup> *Causa*, BOeuC III 253. Cfr. anche *ibid.*, p. 287, dove si parla di «università fisica conosciuta da filosofi» e di «archetipa creduta da teologi».

l'istituzione di rozzi popoli, che denno esser governati; e la dimostrazione per gli contemplativi, che sanno governar sé et altri<sup>26</sup>.

Secondo Bruno, Averroè sarebbe un profondo e fedele commentatore di Aristotele, che non di rado integra e supera – in particolare nei suoi scritti originali, come il *De substantia orbis*, in cui esprimerebbe posizioni più audaci – l'impostazione aristotelica su questioni fondamentali, ad esempio riguardo al concetto di materia, che «ne l'essenzia sua comprende le dimensioni interminate», cioè dimensioni non determinate<sup>27</sup>. Nel *De la causa*, riecheggiando criticamente un passaggio della *Theologia platonica* di Ficino – «Averrois, hispanus patria, lingua arabs, Aristotelis doctrinae deditus, graecae linguae ignarus, aristotelicos libros in linguam barbaram e graeca perversos potiusquam conversos legisse traditur»<sup>28</sup> –, Bruno osserva che «Averroè, ... quantumque arabo et ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto», aggiungendo: «et arebbe più inteso, se non fusse stato così additto al suo nume Aristotele»<sup>29</sup>. Sarebbe proprio quella scrupolosa fedeltà ai principi della filosofia dello Stagirita l'insuperabile limite di Averroè, nonché secondo Bruno – certo non indulgente verso chi si professa in qualche modo ligio alle 'regole d'Aristotele' come se fosse un nume – motivo legittimo di scherno. Così, nella *Cabala del cavallo pegaseo* (un testo che in generale si mostra fortemente critico nei confronti delle dottrine aristoteliche e averroistiche), l'asino «Onorio», il quale si autopresenta come reincarnazione di Aristotele, alla domanda di «Sebasto», del perché «un certo Arabo» avrebbe «detto la natura nella tua produzione aver fatto

<sup>26</sup> *Infinito*, BOeuc IV 93-95. Nel *Sigillus sigillorum* e qua e là nei Dialoghi italiani, Bruno – richiamandosi tra l'altro al *De incantationibus* di Pomponazzi e al *De occulta philosophia* di Agrippa di Nettesheim – affronta la questione delle dinamiche psicologiche (psico-fisiche) che sarebbero alla base di *fides* e *credulitas*, anche collegandosi al motivo 'averroistico' della *consuetudo credendi* (su quest'ultimo punto cfr. R. Sturlese, *art. cit.*, nota 75 a pp. 272-3, e M.A. Granada, «Esser spogliato dell'umana perfezione e giustizia», *cit.*, pp. 311-2). Bruno approfondirà tali questioni nei trattati sulla magia naturale, che saranno pubblicati solo nel 1891 – a cura di F. Tocco e G. Vitelli – nel terzo volume degli *Opera latine conscripta*; si veda ora l'edizione delle *Opere magiche* diretta da M. Ciliberto (BOM).

<sup>27</sup> Cfr. *Causa*, BOeuc III 247-249 e la nota 78 a p. 371; cfr. l'ed. a cura di M. Ciliberto, BDFI, nota 78 di N. Tirinnanzi a pp. 1070-1. Cfr. *Sermo de substantia orbis*, c. 1, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. IX, Venetiis 1562 (rist. anast. Frankfurt am Main 1962), cc. 3 M-4 H. Per la discussione della concezione averroistica Bruno ha presente con ogni probabilità anche l'opuscolo attribuito a san Tommaso: *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, in particolare cc. 4 e 6, in *Opuscula philosophica*, a cura di R.M. Spiazzi, Torino 1973 (ristampa dell'ed. del 1954), pp. 134-6 e 138-140.

<sup>28</sup> *Theologia platonica*, lib. XV, c. I: M. Ficini, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, t. III, Paris 1970, p. 8; cfr. anche lib. XV, c. XIV, *ibid.*, p. 77.

<sup>29</sup> *Causa*, BOeuc III 249; cfr. anche nota 81 a pp. 371-2, e BDFI, nota 81 a pp. 1071-2. Cfr. anche BOeuc III 79.

l'ultimo sforzo, per manifestar quanto più terso, puro, alto e verace ingegno potesse stampare»<sup>30</sup>, risponde che «Non sarebbero gli ignoranti se non fusse la fede». Averroè sarebbe quindi vittima di quella stessa *consuetudo credendi* che aveva fatto oggetto di analisi nelle sue opere. È significativo che tra i concetti aristotelici presi di mira nella *Cabala* ci sia quello dell'anima, per cui Bruno fa dire allo stesso Stagirita nelle sembianze di asino: «delirai più che l'istessa delirazione circa l'essenza de l'anima»<sup>31</sup>, con riferimento alla concezione dell'anima come entelechia del corpo e a quella di sostanzialità del sinolo<sup>32</sup>.

Se la concezione della religione come *lex* – in tutta la sua articolazione, che veniva a coinvolgere i rapporti tra fede e ragione, fra teologia e religione rispetto alla filosofia<sup>33</sup> – rimane una costante negli scritti di Bruno, dalla *Cena de le Ceneri* fino ai Poemi francofortesi, potendosi considerare il motivo che del pensiero di Averroè, con le dovute differenze, il Nolano fa maggiormente suo<sup>34</sup>, negli *Eroici furori* egli si confronta con un tema cruciale della noetica averroistica, quello dell'unità dell'intelletto della specie umana, che Bruno intende quale unità dell'intelletto agente, in rapporto alla questione del perfezionamento e della *deificatio*

<sup>30</sup> Cfr. *In De anima*, III, comm. 14: «Omnes enim hoc opinantes non credunt nisi propter hoc quod dixit Aristoteles; quoniam ita est difficile hoc adeo quod, si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde esset difficile cadere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inveniretur aliquis talis ut Aristoteles. Credo enim quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis» (Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.St. Crawford, Cambridge Mass. 1953, p. 433).

<sup>31</sup> *Cabala*, BOeuc VI 111-113; cfr. anche *Infinito*, BOeuc IV 35 («Si dice chi sieno quei a' quali Aristotele pare un miracolo di natura...»). Sempre nella *Cabala* il filosofo arabo è citato in un brano che si richiama in qualche modo al testo del *De la causa* (parla «Onorio»): «et è in nostra libertà di nominar come ci piace e limitar le diffinitioni e nomi a nostra posta, come fe' Averroè» (*ibid.*, p. 103). Un altro riferimento molto critico – sempre in collegamento alla *consuetudo credendi* – ricorre nel *De l'infinito*; a seguito della considerazione di «Albertino»: «È opinione del commentatore Averroè et altri molti, che non si può sapere quel tanto ch'ha ignorato Aristotele», «Elpino» osserva: «Questo con tal moltitudine era situato con l'ingegno sì al basso, et erano in sì spesse tenebre, che il più alto e più chiaro che vedevano, gli era Aristotele: però se costui et altri, quando si lasciano cascar simil sentenza, volessero più castigatamente parlare, direbbono Aristotele esser un Dio secondo il lor parere; onde non tanto vegnano a magnificar Aristotele, quanto ad esplicar la propria dapocagine» (BOeuc IV 303).

<sup>32</sup> Su tali questioni Bruno si allontana sia da Aristotele che da Averroè, richiamandosi alla concezione platonica, stoica e neoplatonica della sostanzialità dell'anima come *anima mundi*.

<sup>33</sup> Per varie questioni sui rapporti tra filosofia e teologia/religione, con l'approfondimento di differenti livelli della polemica anticristiana di Bruno, cfr. in particolare gli studi di M. Ciliberto (*La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986; *Tra filosofia e teologia, in Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma 1999, pp. 229-70) e A. Ingegno (*La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli 1985; *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino 1987). Per alcune considerazioni cfr. anche l'introduzione e il commento di BSp.

<sup>34</sup> Cfr. R. Sturlese, *art. cit.*, pp. 249-50.

dell'uomo<sup>35</sup>: come realizzazione di una felicità possibile in quanto uomo, nella condizione cioè di ente composto e dunque nel corso della vita terrena. Come per Aristotele<sup>36</sup>, per Bruno non si può parlare propriamente di felicità dopo la morte; su questo punto egli non è tanto distante da un alessandrino come Pomponazzi<sup>37</sup>, nonostante le profonde divergenze sulla questione dell'anima e la sua immortalità – il filosofo nolano non ritiene in alcun modo corruttibile la sostanza dell'anima: il composto non è sostanza ma è «circa» la sostanza e «l'eterna essenza umana non è ne gl'individui li quali nascono e muoiono»<sup>38</sup>.

Nei suoi scritti Bruno ritorna spesso sulla questione dell'intelletto, in riferimento alla natura, come intelligenza universale, e all'uomo, nella prospettiva di una unità sostanziale dell'anima quale principio di vita, di senso e di intelligenza<sup>39</sup>, da cui consegue – come egli affermerà nel *Sigillus sigillorum* e ribadirà nelle opere successive, fino alla *Summa terminorum metaphysicorum* – l'idea di una unica potenza conoscitiva, un'unica luce che si diffonde in tutte le cose secondo differenti gradi, secondo cioè la capacità e il modo di ciascuna di esse, e a cui si danno nomi diversi<sup>40</sup>. Senso, immaginazione, ragione e intelletto (tenendo anche conto che l'elenco delle facoltà può estendersi) rinvierebbero quindi a un'unica *vis* e a un'unica *ars*, nella natura come nell'uomo<sup>41</sup>.

È tuttavia negli *Eroici furori* che Bruno affronta il tema delle possibilità e dei limiti della conoscenza umana in modo organico, in un orizzonte etico e nelle sue implicazioni metafisiche. Se nello *Spaccio* si era sottolineato come l'uomo, mediante la sua *ars* – facendo cioè interagire mano, ingegno e intelletto –, sia «dio de la terra»<sup>42</sup>, nei *Furori* si vuole concentrare lo sguardo sull'interiorità dell'uomo creatore (come figura simbolo di un'umanità eroica) e dell'aspirazione spirituale-intellettuale dell'uomo a trascendere continuamente il proprio stato, riconoscendo che quel desiderio «versa circa l'infinito» e «attesoché Dio è vicino, è nosco, è dentro

<sup>35</sup> Per diverse implicazioni relative al tema dell'*homo perfectus* (uomo/filosofo), con un confronto ravvicinato tra l'impostazione di Cardano e Bruno, cfr. A. Ingegno, *Vita civile, razionalità dell'uomo, perfezione del filosofo: Cardano e Bruno*, in *Ragione e "civiltas". Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, a cura di D. Bigalli, Milano 1986, pp. 179-96; *Id.*, *Cardano e Bruno. Altri spunti per una storia dell'"uomo perfetto"*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, hrsg. von E. Keßler, Wiesbaden 1994, pp. 77-90.

<sup>36</sup> *EN*, I 11. 1101b1-9.

<sup>37</sup> Cfr. P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Bologna 1954, c. VIII, p. 102; si veda l'accurata ed. it. a cura di V. Perrone Compagni, Firenze 1999, p. 41.

<sup>38</sup> *Furori*, BOeUC VII 385.

<sup>39</sup> Con richiamo all'anima dell'universo (cfr. ad es. *Causa*, BOeUC III 13, 129 sgg., 187 etc.).

<sup>40</sup> Cfr. *Sig. sigill.*, BOL II, II 172-177; *Summa term. met.*, BOL I, IV 108, 114.

<sup>41</sup> Sempre con riferimento all'unità dell'anima (cfr. *Ars mem.*, I, I-XII, BUI 65 sgg.).

<sup>42</sup> Cfr. BSp 205-206.

di noi»<sup>43</sup>. L'analisi comporterà la messa a nudo di conflitti e pulsioni dell'uomo nella sua aspirazione a «perseguire» l'oggetto infinito<sup>44</sup>, considerando che «il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade»<sup>45</sup>; pertanto, l'analisi psicologica nei *Furori* riguarderà l'intelletto e l'«affetto aspirante»<sup>46</sup>, in rapporto allo spirito<sup>47</sup>.

A ragione la critica bruniana più recente ha insistito sul significato degli *Eroici furori* nella produzione del filosofo nolano, anche per le forti implicazioni di carattere autobiografico, non estrinseche rispetto al testo, ma che anzi – mediante il ricorso al linguaggio poetico, con la sua capacità di esprimere un peculiare radicamento e, nel contempo, di trasfigurarlo – ne costituiscono come l'ossatura. Da tali implicazioni si evince che la figura del «furioso eroico»<sup>48</sup>, pur indicando in generale un'umanità eroica, documenta un preciso travaglio interiore di chi si sente alla stregua di un demone *sub specie hominis*<sup>49</sup>; una ricerca personale che non vuole porsi allora come modello da imitare<sup>50</sup>, ma indicare *un modo* non astratto e olimpico nella ricerca della verità. Un modo che, a differenza dell'immagine tradizionale del sapiente, tenga conto del valore del conflitto interiore e della possibilità di una trasformazione/conversione dell'«anima tutta»<sup>51</sup>, sulla base di tale tensione e dell'idea di una graduazione, senza richiamarsi quindi alla concezione di un intelletto «separato»<sup>52</sup>, incorruttibile, rispetto a una sostanza dell'anima corruttibile, essendo la sostanza dell'anima una e indivisibile e l'intelletto una facoltà dell'anima<sup>53</sup> –

<sup>43</sup> *Furori*, BOeUC VII 267 e 255; cfr. anche p. 317: «Dio è vicino...». Il motivo della divinità «dentro di noi» – in quanto l'anima, una e indivisibile, è principio intrinseco – è ricorrente negli scritti bruniani (cfr. ad es. il celebre passo di *Cena*, BOeUC II 51).

<sup>44</sup> Cfr. BOeUC VII 167.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>47</sup> Lo spirito, che nei *Furori* è inteso per lo più nel senso di «mezzo» per cui l'anima è unita al corpo, rinvia al concetto di partecipazione della divinità, come Dio «dentro di noi».

<sup>48</sup> Bruno insiste sulla peculiarità del «furioso eroico» rispetto ad altre forme di furore (cfr. in particolare *ibid.*, pp. 113-5, 119 sgg.), ed è da precisare che si dà un preciso rapporto tra «furore» e «contrazione» – si tratta di uno dei temi nodali per cui gli *Eroici furori* si collegano al *Sigillus sigillorum* (cfr. BOL II, II 180-193), al quale del resto si fa anche riferimento nel testo (cfr. BOeUC VII 327).

<sup>49</sup> Significativamente, richiamandosi ai «platonici», Bruno sottolinea come nei «demoni o eroi» l'intelligenza «intellettuale» e «animale» si eguagliano, a differenza degli uomini comuni, in cui la natura animale è dominante (cfr. *ibid.*, pp. 189-91). Cfr. in proposito M. Ficino, *Theologia platonica*, lib. XIV, c. III; ed. a cura di R. Marcel, t. II, Paris 1964, pp. 256-7.

<sup>50</sup> Del resto, la stessa polemica nei confronti dei «regolisti» con cui prende avvio l'opera è in tal senso significativa (cfr. *ibid.*, pp. 65 sgg.).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>52</sup> Cfr. *Sig. sigill.*, BOL II, II 173; cfr. anche *Lampas trig. stat.*, BOL III 48 e BOM 1034.

<sup>53</sup> Ciò vale, come si è detto, sia riguardo alla natura – nel senso di «efficiente fisico universale» e «artefice interno» (BOeUC III 113, 117) – che riguardo all'uomo: l'intelletto è inteso da Bruno sempre come «potenza» dell'anima, ad essa intrinseco.

per Bruno il mondo intellettuale dell'uomo sarebbe comunque un mondo immaginale e simbolico, fondamentalmente metaforico.

In merito al confronto con Averroè, nei *Furori* si presentano due questioni cruciali, cui si è già accennato e che rinviano in particolare ai commenti 5 e 36 al *De anima*<sup>54</sup>: rispettivamente quella dell'intelletto materiale o *intellectus possibilis* – quale sostanza separata nonché unica per tutta la specie umana e che ne postulerebbe l'eternità<sup>55</sup> – e quella dell'unione dell'intelletto umano con l'intelletto separato come *intellectus agens*, che realizzerebbe la suprema felicità per l'uomo<sup>56</sup>. Una discussione che teneva anche conto dei commenti di Alessandro di Afrodisia<sup>57</sup> e di Temistio<sup>58</sup> ad alcuni passi controversi del terzo libro del *De anima*<sup>59</sup>. Si tratta di approfondire le ragioni per cui Bruno, discostandosi da Averroè ed avvicinandosi alla posizione degli alessandrini, tende ad accomunare circa il sostrato degli intelligibili l'intelletto possibile e l'intelletto passivo o passibile (che rinvia alla facoltà immaginativa), i quali sarebbero uniti pertanto in un medesimo destino di corruttibilità, mettendo così in discussione anche quell'ideale di beatitudine intellettuale, quantomeno nel senso di come era stato concepito dal filosofo di Cordova.

Riguardo al nucleo speculativo degli *Eroici furori* si è più volte parlato di una saldatura tra Averroè e Plotino. A ben vedere, nel testo si delinea un coerente sviluppo di motivi che tiene conto di diverse posizioni, le quali vengono considerate alla luce di un originale percorso filosofico: espressioni e formule di varia provenienza – anche funzionali all'efficacia di un'argomentazione dialogica, con opportuni accordi e discordanze che ne definiscono il ritmo e il costruito concettuale – vengono da Bruno piegate a nuovi significati. Non c'è ambiguità nell'obiettivo filosofico, che viene puntato da differenti angolazioni. In tale orizzonte, che si apre

<sup>54</sup> Cfr. *In De anima*, III, comm. 5 e 36, ed. cit., pp. 387-413 e 479-502.

<sup>55</sup> Questione che si collega quindi al problema dell'immortalità dell'anima umana nel senso di «unità numerica».

<sup>56</sup> Su tale questione ritornavano anche due brevi trattati che venivano attribuiti ad Averroè: *Tractatus de animae beatitudine* e *Libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. IX, cit., cc. 148r-158r. Non era tradotto in latino il testo di Averroè sull'argomento, conosciuto solo nella versione ebraica medievale (cfr. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, ed. K.P. Bland, New York 1982).

<sup>57</sup> Alex. Aphr., *De anima*, 81, 23-91, 6 (in cui si delinea la trattazione alessandrinista relativa all'intelletto potenziale e all'intelletto agente). Cfr. la recente edizione italiana commentata del testo: Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Roma-Bari 1996, pp. 79-89 e 271-96.

<sup>58</sup> Them., *Paraphrasis in De anima*, VI, 98, 10-109, 3 (per il commento al c. 5 del terzo libro del *De anima*).

<sup>59</sup> Il riferimento è ai cc. 4-7 e, in particolare, al ben noto c. 5. 430a10-25. Per la chiarificazione di tali passi, alquanto ambigui, si teneva conto di altri testi aristotelici, come l'*Etica Nicomachea* (X 7-8. 1177a12-1179a32, in cui si affrontava in modo articolato la questione del primato della vita contemplativa) e il *De generatione animalium* (B 3. 736b27-29, per la concezione secondo cui l'intelletto nell'uomo si introdurrebbe «dall'esterno»).

alla polivocità di termini e concetti, a voler cogliere l'intento e la portata dei *Furori* sarebbe certo riduttivo parlare di una saldatura fra temi averroistici e plotiniani; d'altronde, numerosi sono gli autori con cui Bruno si confronta nel testo, e sulle medesime problematiche. In merito all'intelletto agente e all'intelletto possibile – come all'intelligenza universale e all'intelletto umano –, egli tiene conto, oltre che delle concezioni di Averroè e di Plotino, anche della noetica alessandrinista, nonché del pensiero di Cusano e Ficino, come pure della posizione tomistica, alla quale Bruno si rapporta per l'idea di una conoscenza analogica della prima causa. L'elenco, da questa prospettiva di indagine, potrebbe estendersi e non aiuterebbe gran che a comprendere l'obiettivo dei *Furori*, che non è quello di armonizzare genericamente delle posizioni diverse o avvertite più o meno affini. Bisogna quindi partire dai problemi filosofici messi a fuoco nell'opera. Il problema di fondo si richiama all'esordio della *Metafisica* aristotelica<sup>60</sup>: in che modo e fino a che punto, nel suo perfezionarsi, l'uomo può appagare quel desiderio naturale di conoscenza in lui radicato, risalendo alle cause di ciò che si mostra alla sua vista, se l'oggetto ultimo di tale appetito viene riconosciuto come il sommo bene e se ciò che è supremamente desiderabile, bello e buono coincide con il primo vero<sup>61</sup>. Sommo bene e primo vero essendo le due supreme specie intelligibili della divinità<sup>62</sup>, le quali coinvolgono intelletto e amore entrambi su un piano di elevazione spirituale, definiti per tale ragione eroici:

Cossi si descrive il discorso de l'amor eroico per quanto tende al proprio oggetto ch'è il sommo bene; e l'eroico intelletto che gionger si studia al proprio oggetto che è il primo vero o la verità assoluta<sup>63</sup>.

L'ascento procede nell'anima dalla facoltà et appulso ch'è nell'ali, che son l'intelletto et intelletiva voluntade, per le quali essa naturalmente si riferisce et ha la sua mira a Dio come a sommo bene e primo vero, come all'assoluta bontà e bellezza. Cossi come ogni cosa naturalmente ha impeto verso il suo principio regressivamente, e progressivamente verso il suo fine e perfezione<sup>64</sup>.

Un impeto che si collega alla questione dell'oressi intellettiva<sup>65</sup>, quale desiderio dell'uomo verso un fine e un bene adeguato alla propria natura<sup>66</sup>, per cui

<sup>60</sup> *Metaph.*, A 1. 980a20 sgg.

<sup>61</sup> Anche l'idea secondo cui ciò che è sommamente desiderabile coincide con ciò che è sommamente intelligibile rinvia ad Aristotele (*Metaph.*, A 7. 1072a27-b1).

<sup>62</sup> Luci che si irradiano dall'«intelletto agente illuminatore e sole d'intelligenza» (*Furori*, BOeuC VII 345). Nei *Furori* le due specie intelligibili della divinità vengono considerate anche come bene e bello: «buono da per sé... bello da per sé» (*ibid.*, p. 167), con preciso riferimento a Plotino (cfr. *Ennead.*, I 6, 6-9).

<sup>63</sup> BOeuC VII 153.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>65</sup> Che rinvia alla tradizione peripatetica (per il concetto aristotelico cfr. *De an.*, I 10. 433a21 sgg., ed *EN*, VI 2. 1139a17 sgg.).

«alla conservazione de l'individuo e specie, et oltre alla perfezion sua finale, dipende la industria di cercare il suo pasto per qualche specie di venazione»<sup>67</sup>; sicché i furori di cui si tratta nell'opera riguardano un «impeto razionale» verso il bene conosciuto dall'intelletto<sup>68</sup>. Intelletto e volontà, che nell'uomo non si appagano mai<sup>69</sup>, sono le due facoltà dell'anima che ne attesterebbero l'immortalità, anche per chi – come Pomponazzi – la nega<sup>70</sup>. Le due «ali» dell'anima, come potenza conoscitiva e potenza appetitiva, sarebbero «improntate» da luce/calore della stessa divinità<sup>71</sup>; una luce che è sempre ovunque presente<sup>72</sup>, ma che si comunica a livelli diversi e che per l'uomo – natura essenzialmente ancipite<sup>73</sup> – comporterà una «ripurgazion de l'animo»<sup>74</sup>, necessaria per un'elevazione spirituale il cui fine ultimo è trasformarsi in «un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto»<sup>75</sup>.

<sup>66</sup> [a p. 223] Precisando che nei *Furori* si fa specificamente riferimento «a gli uomini di eroico spirito» (*Furori*, BOeUC VII 297).

<sup>67</sup> E si aggiunge: «Conviene dunque che l'anima umana abbia il lume, l'ingegno e gl'instrumenti atti alla sua caccia» (*ibid.*, p. 387).

<sup>68</sup> «Questi furori de quali noi ragghiamo, e che veggiamo messi in executione in queste sentenze, non son oblio, ma una memoria; non son negligenze di se stesso, ma amori e brame del bello e buono con cui si procure farsi perfetto con trasformarsi et assomigliarsi a quello. Non è un raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, con gli lacci de ferine affezioni: ma un impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce»; sarebbe quindi un «sensatissimo e pur troppo oculato furore» (*ibid.*, pp. 121 e 127).

<sup>69</sup> «La potenza intellettuale mai si quietà, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre et oltre procede alla verità incomprendibile: cossi la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita. Onde per conseguenza non si riferisce l'essenza de l'anima ad altro termine che al fonte della sua sustanza et entità» (*ibid.*, p. 337); cfr. *De immenso*, BOL I, 1 203-204.

<sup>70</sup> «Nam si in homine numerum potentiarum consideremus, duas tantum invenimus, quae attestantur super immortalitatem, scilicet intellectum et voluntatem; innumeras vero, tum sensitivae tum vegetativae, quae omnes attestantur super mortalitatem» (*Tractatus de immortalitate animae*, cit., c. VIII, p. 84; cfr. *ed. cit.*, p. 30).

<sup>71</sup> Cfr. *Furori*, BOeUC VII 123. Sulle platoniche «geminae alae» dell'anima (*Phaedr.*, 246b sgg.), quali intelletto e volontà, cfr. M. Ficino, *Theologia platonica*, lib. XIV, c. III; *ed. cit.*, t. II, p. 259 (cfr. anche: XIV, I; *ibid.*, p. 248).

<sup>72</sup> Cfr. BOeUC VII 23.

<sup>73</sup> Il tema della collocazione intermedia dell'uomo e del duplice orizzonte dell'anima (una concezione che rinviava alla tradizione neoplatonica – cfr. in particolare *Liber de causis*, 2 che si riferisce in particolare alle propp. 88 e 191-192 dell'*Elementatio theologica* di Proclo – e che sarà ripresa variamente nel Rinascimento: da Ficino, Giovanni Pico, Pomponazzi ed altri) è uno dei motivi di fondo dei *Furori* (cfr. ad es. BOeUC VII 189 sgg., 337-339, 421), un motivo del resto ricorrente negli scritti bruniani, dal *De umbris* al *De immenso*.

<sup>74</sup> BOeUC VII 297; cfr. anche il citato brano di p. 159: «la divinitate abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade».

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 121. Circa i modi per cui l'anima «da gli gradi inferiori si converte a gli gradi superiori», Bruno fa riferimento a Plotino (*ibid.*, pp. 223-5). Un riferimento che, in merito ai vari gradi della *conversio* dell'anima, è già presente nel *De umbris* (vedi *conceptus* XX. V, BUI 56). È da precisare che Bruno utilizza in particolare il commento ficiniano alle *Enneadi* (cfr. F. Tocco,

Bruno parla di «intellettuale voluntade»<sup>76</sup> – così come di «amor intellettuale»<sup>77</sup> –, in quanto l'intelletto precede la volontà stabilendo quale sia il suo oggetto<sup>78</sup>, come aveva sottolineato san Tommaso<sup>79</sup>; del resto, anche Averroè aveva puntualizzato che la volontà dipende dall'intelletto<sup>80</sup>. Tuttavia, Bruno non sottoscrive l'impostazione tomistica che, richiamandosi ad Aristotele, tendeva a una svalutazione della volontà in quella *venatio sapientiae* che offrirebbe nel contempo all'uomo la possibilità di raggiungere la beatitudine<sup>81</sup>. Volontà e amore<sup>82</sup>, con il loro radicamento nell'animo umano, terranno fermo il proposito del raggiungimento del bene, quando l'intelletto dovesse mostrare qualche incertezza nel difficile cammino della verità. Bruno osserva allora che

l'operazion de l'intelletto precede l'operazion della voluntade; ma questa è più vigorosa et efficace che quella: atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda come lanterna<sup>83</sup>.

Perciò, si afferma che il furioso eroico quando è «confuso da l'abisso della divinità tal volta dismette le mani, e poi ritorna pure a forzarsi con la voluntade verso là dove non può arrivare con l'intelletto»<sup>84</sup>.

Intelletto e volontà mai si appagano: la loro potenza è infinita essendo infinito l'oggetto da cui scaturiscono, sempre finiti in sé sono infiniti nell'oggetto<sup>85</sup>.

*Le opere latine di Giordano Bruno*, cit., p. 362, e le note rispettive nelle edizioni citate dei *Furori* e del *De umbris*).

<sup>76</sup> Oltre al già citato brano di BOeUC VII 335, cfr. anche *ibid.*, p. 151.

<sup>77</sup> Rispetto all'«amor sensuale che non ha certezza né discrezione de oggetti», quello intellettuale «ha mira ad un certo e solo, a cui si volta, da cui è illuminato nel concetto, onde è acceso ne l'affetto, s'infiamma, s'illustra et è mantenuto nell'unità, identità e stato» (*ibid.*, p. 233). Nei *Furori* si parla anche di «amore intelligibile» (p. 175).

<sup>78</sup> Cfr. ad es. *ibid.*, pp. 139 e 423. Il caso inverso (nel senso che «l'affetto precorra a l'intelletto») è considerato uno dei motivi per cui «l'umana mente sia cieca verso il divino oggetto» e si riferisce all'allegoria del «settimo cieco» del dialogo IV della seconda parte dell'opera (cfr. *ibid.*, pp. 443, 447, 461-3).

<sup>79</sup> «Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum» (*Summa contra Gentiles*, III, c. XXV, n. 2064). Su tale questione cfr. L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, cit., p. 236 sgg.

<sup>80</sup> Cfr. *In Metaphysicam*, XII, comm. 36, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, cit., c. 319 A.

<sup>81</sup> Cfr. in particolare il c. XXVI del terzo libro della *Summa contra Gentiles*.

<sup>82</sup> Come si è detto, entrambi intellettivi, così come i furori di cui si parla sono «impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce» (vedi sopra, nota 68).

<sup>83</sup> *Furori*, BOeUC VII 155.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>85</sup> «Laonde cossi non è terminato l'atto della volontà circa il bene, come è infinito et interminabile l'atto della cognizione circa il vero»; «La potenza intellettuale mai si quietà, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre et oltre procede alla verità incomprendibile:

Il riconoscimento bruniano della funzione determinante della volontà – che «concorre» con l'intelletto<sup>86</sup> – corrisponde alla valorizzazione dell'amore nel processo conoscitivo. Tale amore, che è *appetitus elicitus* quale appetito intellettuale o intellettuale<sup>87</sup>, gioca un ruolo decisivo nell'indimento dell'uomo così come sarà tematizzato nei *Furori*. L'impossibilità che volontà e intelletto trovino un totale appagamento non è espressione di una loro imperfezione, per cui si dovrebbe parlare di una «felicità imperfetta»<sup>88</sup> conseguibile dall'uomo:

dove non è pena, perché non s'abbia quel che si desidera: ma è felicità, perché sempre vi si trova quel che si cerca; et in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s'abbia appetito, e per conseguenza gusto<sup>89</sup>.

Si deve infatti tener conto che l'uomo è un ente composto e, come ogni composto, è soggetto alla legge dei contrari<sup>90</sup>; inoltre, l'intelletto umano finito sarebbe dotato di una potenza infinita, cui si rapporta la volontà. Nel dialogo terzo della seconda parte dei *Furori*, «Liberio» – riferendosi a due sonetti che presentano il confronto tra «occhi» e «core» – afferma:

non senza ragione l'affezion del core è detta infinito mare dall'apprension de gli occhi: perché essendo infinito l'oggetto de la mente, et a l'intelletto non essendo definito oggetto proposto, non può essere la voluntade appagata de finito bene; ... per essere infinito il sommo bene, infinitamente credemo che si comunica secondo la condizione delle cose alle quali si diffonde: però non è specie

cossi la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita» (*ibid.*, pp. 35 e 337; cfr. anche pp. 269-71 e 415-9).

<sup>86</sup> In tal senso, già nell'*Argomento* si osserva che «la volontà è risvegliata, indirizzata, mossa e condotta dalla cognizione; e reciprocamente la cognizione è suscitata, formata e ravvivata dalla voluntade, procedendo or l'una da l'altra, or l'altra da l'una» (*ibid.*, pp. 33-5; cfr. anche pp. 123-5, 139 e 423, ma si tratta di un motivo ricorrente nell'opera). Per alcune considerazioni circa il «concorrere» di intelletto e volontà cfr. M. Ficino, *Theologia platonica*, lib. XIV, c. III; *ed. cit.*, t. II, pp. 257-9.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 109, 121 sgg. e 175 sgg. L'espressione *appetitus intellectualis* ricorre anche in san Tommaso.

<sup>88</sup> Di «felicità imperfetta», quale specifica prospettiva bruniana riguardo alla suprema felicità conseguibile per l'uomo, parla R. Sturlese, *art. cit.*, p. 261.

<sup>89</sup> BOeuc VII 419. Bruno precisa che «Cotal felicità d'affetto comincia da questa vita, et in questo stato ha il suo modo d'essere» (*ibid.*, p. 421).

<sup>90</sup> Cfr. in proposito il noto esordio del dialogo I dello *Spaccio*: «Talché se ne li corpi, materia et ente non fusse la mutazione, varietade e vicissitudine, nulla sarrebbe conveniente, nulla di buono, niente delettevole... Tanto che la mutazione da uno estremo a l'altro per gli suoi partecipi, il moto da un contrario a l'altro per gli suoi mezzi viene a sodisfare: et in fine veggiamo tanta familiarità di un contrario con l'altro, che uno più conviene con l'altro, che il simile con il simile... Quello che da ciò voglio inferire è: che il principio, il mezzo et il fine; il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii» (BSp 33-35).

definita a l'universo (parlo secondo la figura e mole), non è specie definita a l'intelletto, non è definita la specie de l'affetto<sup>91</sup>.

Nel brano è da rilevare il parallelismo, frequente nelle opere bruniane, tra universo e mente umana riguardo alla mancanza di una specie definita e, pertanto, alla capacità di ricevere/esprimere specie innumerevoli<sup>92</sup>. Intelletto e volontà sono comunque entrambi da considerare perfetti nel loro genere; la cognizione non potrà allora essere «mai perfetta per quanto l'altissimo oggetto possa esser capito, ma per quanto l'intelletto nostro possa capire»<sup>93</sup>. Bruno sottolinea che «l'oggetto, ch'è la divina luce, in questa vita è più in laborioso voto che in quieta fruizione»<sup>94</sup>, precisando inoltre che

non è cosa naturale né conveniente che l'infinito sia compreso, né esso può donarsi finito: perciocché non sarrebbe infinito; ma è conveniente e naturale che l'infinito per essere infinito sia infinitamente perseguitato<sup>95</sup>.

La perfezione per l'uomo raggiungibile sarà quindi sempre da collegare alla natura finita/infinita della mente umana (quale intelletto e volontà) rispetto a ciò che la comprende: l'oggetto divino come primo vero e sommo bene – è da notare che il discorso bruniano implica l'idea di una prima e ultima perfezione dell'uomo, con riferimento all'intelletto possibile e all'intelletto speculativo<sup>96</sup>. Bruno osserva che l'intelletto umano, strutturalmente atto finito, può aver di mira l'oggetto infinito proprio in quanto possiede una potenza infinita, una potenza che non è vana perché procede rispetto a un atto infinito<sup>97</sup>. Quella potenza implica appunto in-

<sup>91</sup> BOeuc VII 415-417; cfr. anche *ibid.*, pp. 269-71.

<sup>92</sup> Cfr. ad es. *ibid.*, p. 197: «[la scala de gli affetti umani] è cossi numerosa de gradi come la scala della natura, atteso che l'uomo in tutte le sue potenze mostra tutte le specie de lo ente».

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 143. Conviene a questo proposito riportare anche un brano del dialogo III della seconda parte: «LAODONIO. Dumque queste due potenze de l'anima mai sono, né essere possono perfette per l'oggetto, se infinitamente si referiscono a quello. / LIBERIO. Cossi sarrebbe se questo infinito fusse per privazione negativa o negazione privativa de fine, come è per più positiva affermazione de fine infinito et interminato. / LAODONIO. Volete dir dunque due specie d'infinità: l'una privativa la qual può essere verso qualche cosa che è potenza, ... l'altra perfettiva la quale è circa l'atto e perfezione... In questo dunque che l'intelletto concepe la luce, il bene, il bello, per quanto s'estende l'orizzonte della sua capacità, e l'anima che beve del nettare divino e de la fonte de vita eterna, per quanto comporta il vase proprio... / [LIBERIO] Da qua non séguita imperfezione nell'oggetto né poca soddisfazione nella potenza; ma che la potenza sia compresa da l'oggetto e beatificamente assorbita da quello» (*ibid.*, pp. 417-9).

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 239. «Or in questa vita tal pastura è di maniera tale, che più accende, che possa appagar il desio» (*ibid.*, p. 141).

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 167 (Bruno precisa che si tratta di «certo moto metafisico»); cfr. anche pp. 139-41.

<sup>96</sup> Cfr. Averroè, *In De anima*, III, comm. 5, *ed. cit.*, pp. 392 sgg.

<sup>97</sup> «CICADA. Come l'intelletto nostro finito può seguir l'oggetto infinito? / TANSILLO. Con l'infinita potenza ch'egli ha. / CICADA. Questa è vana, se mai sarrà in effetto. / TANSILLO.



finità ed eternità nell'oggetto<sup>98</sup>; di conseguenza, circa l'atto infinito, essa sarà «positiva perfezione». Con il richiamo a una infinità nell'oggetto, il filosofo nolano vuole in effetti rimarcare la dipendenza dell'uomo dalla natura che lo ha partorito, anche se l'uomo se ne è distaccato fino a spingersi oltre la natura<sup>99</sup>.

Si veniva così a toccare la questione dell'eternità della specie umana in rapporto alle facoltà dell'anima. La rivendicazione averroistica dell'unità dell'intelletto possibile – immateriale e «non generabilis neque corruptibilis»<sup>100</sup> rispetto agli innumerevoli individui che parteciperebbero di tale realtà separata<sup>101</sup> mediante la potenza immaginativa, la quale sarebbe invece corruttibile come le altre facoltà dell'anima che si numerano secondo gli individui<sup>102</sup> – significava postulare in modo essenziale l'eternità della specie umana. Per Averroè si trattava inoltre di porre il problema dell'immortalità dell'anima coerentemente ai suoi principi, distanziandosi dalla concezione di una sopravvivenza e di una pluralità numerica delle anime<sup>103</sup>. Bruno, il quale tende sempre ad evidenziare la dipendenza della specie umana dalla natura, affermando l'unità dell'anima del mondo – una *ars* che si differenzia nel dorso della natura e non in quanto sostanza<sup>104</sup> –, scorge nell'impostazione averroistica una forma di antropocentrismo riguardo alla questione dell'intelletto, una sostanzializzazione dell'intelletto umano a livello ontologico. Secondo Bruno l'intelletto umano sarebbe da reputare non una sostanza, ma un modo dell'intelligenza universale, ferma restando l'idea di autonomia del mondo spirituale dell'uomo come conquista e non come privilegio sancito metafisicamente.

Sarrebbe vana, se fusse circa atto finito, dove l'infinita potenza sarebbe privativa; ma non già circa l'atto infinito, dove l'infinita potenza è positiva perfezione» (BOeuC VII 269; cfr. anche *ibid.*, p. 35, e *Infinito*, BOeuC IV 45).

<sup>98</sup> «CICADA. Se l'intelletto umano è una natura et atto finito, come e perché ha potenza infinita? / TANSILLO. Perché è eterno, et acciò sempre si dilette, e non abbia fine né misura la sua felicità; e perché come è finito in sé, cossi sia infinito nell'oggetto» (*ibid.*, pp. 269-71).

<sup>99</sup> Cfr. *Ars mem.*, I, VII e XII, BUI 68, 72; BSp 205.

<sup>100</sup> In *De anima*, III, comm. 5, *ed. cit.*, p. 401. Nella sua critica, Averroè (cfr. *ibid.*, pp. 393 sgg.) si riferisce all'interpretazione di Alessandro di Afrodizia, secondo il quale l'intelletto potenziale, quale attitudine naturale a ospitare le forme, sarebbe una facoltà corruttibile (cfr. in particolare Alex. Aphr., *De anima*, 90, 14-19).

<sup>101</sup> «Prima perfectio est substantia separata a suis subiectis» (*In De anima*, III, comm. 5, *ed. cit.*, p. 403; cfr. *ibid.*, pp. 406-9: Averroè considera l'*intellectus materialis* un *ens*, «un quarto genere di essere», come «materia» dell'essere intelligibile).

<sup>102</sup> «Preparatio autem que est in virtute ymaginativa intellectorum similis est preparationibus que sunt in aliis virtutibus anime, scilicet perfectionibus primis aliarum virtutum anime, secundum hoc quod utraque preparatio generatur per generationem individui, et corrumpitur per corruptionem eius, et universaliter numeratur per numerationem eius» (*ibid.*, p. 405).

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 389-93. Riguardo al rapporto tra immortalità e unità numerica dell'anima in collegamento alla specie cfr. anche *Destructio destructionum*, I, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. IX, *cit.*, c. 20 L.

<sup>104</sup> Nelle sue opere, Bruno allude anche a un'unica specie della natura che si differenzerebbe nel tempo secondo diverse disposizioni della materia (cfr. *De monade*, BOL I, II 328-329).

Se Averroè, collegandosi a Temistio<sup>105</sup>, aveva insistito su una fondamentale distinzione tra intelletto passivo, che rinviava alla facoltà immaginativa, e intelletto potenziale – come *intellectus recipiens* unico per la specie – intendendolo come qualcosa di sostanziale<sup>106</sup>, Bruno li accomuna e, come si è già notato, su questo punto – che implicava l'interpretazione del tanto discusso c. 5 del terzo libro del *De anima* aristotelico<sup>107</sup> – egli si avvicina agli alessandrini<sup>108</sup>. Bruno ritiene l'intelletto possibile «individuale e numeroso», mentre considera intelletto unico della specie umana come *intellectus agens*:

«differenza ch'è tra l'intelletto inferiore, che chiamano intelletto di potenza o possibile o passibile, il quale è incerto, multivario e multiforme; e l'intelletto superiore, forse quale è quel che da Peripatetici è detto infima de l'intelligenze, e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui dell'umana specie, e dicesi intelletto agente et attuante»<sup>109</sup>.

Già nella *Cabala del cavallo pegaseo*, egli aveva parlato di «uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto», e di «tanti particolari intelletti passivi o possibili, quanti son soggetti»<sup>110</sup>. Una concezione che era in rapporto con l'idea di unità sostanziale dell'anima quale principio di vita, senso e intelligenza; di conseguenza, Bruno riconosce una unità e una graduazione della potenza conoscitiva. Tale principio di intelligenza è per lui, che rifiuta il concetto di intelletto separato e di motore estrinseco, da concepire sia come efficiente universale sia come efficiente «particolare et intrinseco», appunto quale potenza dell'anima<sup>111</sup>. Nei *Furori*, egli fa riferimento a un «intelletto unico

<sup>105</sup> Cfr. *Paraphrasis in De anima*, VI, 101, 5 sgg.

<sup>106</sup> Cfr. *In De anima*, III, comm. 5, *ed. cit.*, pp. 389 sgg. Averroè ricorda anche la posizione di Avempace il quale fa coincidere l'intelletto potenziale con la facoltà immaginativa (*ibid.*, p. 397).

<sup>107</sup> *De an.*, Γ 5. 430a10-25.

<sup>108</sup> Cfr. ad es. P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate anime, cit.*, c. IV, p. 58; c. VIII, pp. 94-6; cfr. *ed. cit.*, pp. 16 e 37.

<sup>109</sup> *Furori*, BOeuC VII 231.

<sup>110</sup> Quindi «la potenza intellettiva è moltiplicata secondo il numero de soggetti partecipi d'anima». Gli intelletti passivi o possibili sarebbero pertanto «secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo» (*Cabala*, BOeuC VI 101-103). Sull'intelletto agente e l'intelletto passivo cfr. *Lampas trig. stat.*, BOL III 48-49 e BOM 1034; per un confronto con la concezione aristotelica che tiene conto dei diversi termini cfr. *Libri Phys. Aristot.*, BOL III 267-268.

<sup>111</sup> «Questa [intelligenza] se è principio naturale e prossimo applicabile all'operazione prossima et individuale, non può essere universale et estrinseco, ma particolare et intrinseco, e per conseguenza potenza dell'anima e presidente nella poppa di quella... Dico che la intelligenza efficiente universale è una de tutti: e quella muove e fa intendere; ma oltre in tutti è l'intelligenza particolare, in cui son mossi, illuminati et intendono; e questa è moltiplicata secondo il numero de gli individui» (*Cabala*, BOeuC VI 101).

specifico umano che ha influenza in tutti li individui»<sup>112</sup>, quale «superiore illuminatrice intelligenza da cui l'intelletto è reso in abito e formato in atto»<sup>113</sup>. Si tratta, come si è visto, di una influenza che si darebbe «immediatamente». Questo intelletto della specie umana dipende dalla «prima et universale intelligenza» ricevendo la sua luce da essa, in modo analogo a come la Luna viene illuminata dal Sole<sup>114</sup>. Da quanto si è detto, risulta quindi evidente che Bruno considera un intelletto agente come efficiente universale – il quale si collega all'anima del mondo, sia che si riferisca tale anima all'universo, ai sistemi planetari o ai singoli corpi celesti<sup>115</sup> – e un intelletto agente unico della specie umana, che rinvia propriamente alla sfera dell'anima razionale (egli parla anche di un senso agente che sarebbe «sopra tutti gli animali»<sup>116</sup>). Va notato che nei suoi scritti, affrontando la questione dell'intelletto, a volte Bruno non fa cenno all'intelletto agente unico della specie umana, presentando «l'intelligenza particolare» in relazione all'unica intelligenza efficiente universale<sup>117</sup>, ma si deve sempre tener conto che il filosofo nolano respinge l'idea di ritenere l'intelletto umano – la cui luce è per partecipazione – una sostanza a sé stante, una *substantia separata*. La sostanza dell'anima è secondo lui unica e indivisibile, ed è quella dell'anima universale, che si manifesta in modi innumerevoli. «Separabile» si potrà definire l'*intellectus primus*, anche se in un senso preciso<sup>118</sup>, e Bruno sottolinea: «Sic ergo in unitate primi intellectus

<sup>112</sup> «Questo intelletto unico specifico umano che ha influenza in tutti li individui, è come la luna, la quale non prende altra specie che quella unica, la qual sempre se rinnova per la conversione che fa al sole che è la prima et universale intelligenza» (BOeuC VII 231).

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 241 sgg.

<sup>115</sup> Nel *De la causa*, Bruno parla di «tre sorte de intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto» (BOeuC III 117; cfr. l'intera trattazione relativa all'intelletto universale nel secondo dialogo dell'opera: *ibid.*, pp. 113-21).

<sup>116</sup> *Cabala*, BOeuC VI 101.

<sup>117</sup> Cfr. ad es. quanto si legge in un significativo brano della *Lampas triginta statuarum*: «Ita intelligatur analogia intellectus universalis ad intellectus nostros et aliorum participium, sicut visio quae est in oculo ad visionem quae est in sole; in oculo enim est principium videndi, quod proportionatur intellectui quem vocant passivum, in sole vero intellectui agenti quem appellant. Sicut autem infinitis oculis, ut actu videant, sufficit unus sol, ita infinitis intelligentiis unus intellectus agens. Typo igitur oculi erecti ad solem actio agentis intellectus figuratur... Consideranda est differentia inter hunc intellectum primum ad alios illuminatos intellectus, et solem ad illuminandos et formandos sensus; hic enim debet intelligi ut sol in centro et oculorum medio, ibi vero ut sol ex opposito vel ex adverso oculorum. Tum enim intellectus agens, tum et spiritus vivificans ab intrinseco producunt, operantur et illuminant; est enim artifex, qui non circa materiam, sed intra omnem materiam et naturam operatur» (BOL III 48-49; cfr. anche il § XVIII a p. 50 – ci si richiama a *Cabala*, BOeuC VI 101-103. Cfr. BOM 1034-1036, 1038).

<sup>118</sup> Riferendosi all'*intellectus primus*, Bruno scrive: «Adest quidem omnibus non sicut pars neque sicut potentia, sed sicut agens et formator magis praesto rebus ipse quam ipsae sibi; unde non veluti de forinsecus accedere vel quodam motu progressivo ad operandum transcurrere intelligatur, quia implet omnia. Quod autem a philosophis separabilis a rebus appelletur, immo intellectus separatus dicatur, ideo dictum credendum est, quia ad rerum particularium substan-

sunt omnes intellectus et omnia intelligibilia, ita in unitate centri consistit veritas totius circuli et sphaerae»<sup>119</sup>.

Riguardo poi all'intelletto agente unico della specie umana, mediante il parallelismo con la luminosità della Luna come luce riflessa, esso veniva a implicare l'idea del diafano, cui Bruno si richiama<sup>120</sup> e che Averroè rapportava all'intelletto materiale<sup>121</sup>. Che, nell'ambito della ripresa e discussione delle dottrine averroistiche, si associasse l'idea del diafano anche all'*intellectus agens*, quale «secondo» intelletto agente, è attestato ad esempio da un brano del *De intellectu* di Agostino Nifo<sup>122</sup>. Tale intelletto era da Averroè – come già da al-Fārābī e da Avicenna<sup>123</sup> –

tiam non pertinet et ita in ipsis operatur, ut eorum pars non existat; separabilis quoque ab his esse dicitur, non quia abesse ex aliquo loco incipiat vel adesse desinat, sed quia per rei dissolutionem ab operatione desistit. Quemadmodum enim citra spatii alterationem aliquam corpore in eo consistente eius dicitur locus, eodemque dissoluto non amplius eius locus est, unde ratio loci separabilis est ab eo non tantum quia locus cessat [tantum], <quantum> quia locatum cessat; ita non tantum est intellectus separabilis a rebus in quibus erat quia iste separatur, quantum quia res ab ipso» (*Lampas trig. stat.*, BOL III 48; cfr. BOM 1034). In relazione ai passi della *Lampas triginta statuarum* citati nella presente nota e in quella precedente, Felice Tocco osserva: «L'intelligenza nostra non è se non riflesso di quest'unico intelletto, e se si potesse adoperare una dicitura moderna, si dovrebbe dire che la nostra mente non è se non l'intelletto universale pensante col cervello di ciascuno di noi» (F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, cit., pp. 72-3, cfr. anche pp. 42-3).

<sup>119</sup> BOL III 47; BOM 1032. Da quanto si è qui notato, è chiaro che in merito alla concezione dell'intelletto, Bruno si richiama ai neoplatonici (in particolare a Plotino), anche se per lui l'*intellectus primus* non è da considerare una ipostasi a sé stante, bensì una «facoltà» dell'anima universale (cfr. *Causa*, BOeuC III 113, 121).

<sup>120</sup> Per il concetto di diafano in rapporto alla questione dell'anima (con riferimento a Plotino e a Ficino) cfr. in particolare *De umbris, conceptus v. E.*: «Habet anima substantiam ita ad supernos intellectus se habentem, sicut diaphani corpus ad lumina – ut et principes Platonicorum intellexere – quod pro diaphanitate transparentiaque sua, nonnihil velut innatae luminositatis admittit, quae semper est in actu cum exuta est a corpore, tanquam regionem lucis inhabitans. In corpore vero degens tanquam cristallus cuius diaphanitas opacitate terminatur, habet species sensibiles vagas, quae per conversionem, et aversionem iuxta temporum, locorumque differentias, accedunt atque recedunt» (BUI 49; cfr. anche *intentio I. A*, *ibid.*, p. 26).

<sup>121</sup> «Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum [materiale] est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis» (*In De anima*, III, comm. 5, ed. cit., pp. 410-11).

<sup>122</sup> Cfr. *De intellectu libri sex...*, IV, c. 13, Venetiis 1554, c. 38r. Nel capitolo si parla di tre intelletti agenti. Il primo, che Nifo riporta a Dio, viene come era consuetudine paragonato al Sole. Il secondo, ultimo nella gerarchia delle intelligenze separate e che è accostato al diafano, sarebbe «accomodato all'anima del cielo più basso, cioè che è parte dell'anima razionale, ed è come la luce grazie alla quale l'intelletto possibile accoglie gl'intelligibili e questi agiscono su di lui». Questo secondo intelletto – unico per tutti gli individui della specie umana – ha la stessa posizione gerarchica dell'*intellectus materialis* di Averroè. Il terzo, infine, viene collegato all'intelletto speculativo (per la versione italiana annotata di diversi brani del *De intellectu* di Nifo cfr. T. Gregory, *Aristotelismo*, in *Grande Antologia Filosofica*, parte III, vol. VI, Milano 1964, pp. 731-42, alle pp. 736-7).



collegato all'intelligenza motrice della Luna, «infima de l'intelligenze». Nei *Furori* Bruno riprende il motivo a livello metaforico, avvicinando all'immagine simbolica della Luna anche quella della fenice<sup>124</sup>. Commentando, nel dialogo quinto della prima parte dell'opera, un emblema che raffigura «una luna piena col motto TALIS MIHI SEMPER ET ASTRO» e i versi correlati<sup>125</sup>, si osserva:

Mi par che voglia dire che la sua intelligenza particolare<sup>126</sup> alla intelligenza universale è sempre 'tale': cioè da quella viene eternamente illuminata in tutto l'emisfero; benché alle potenze inferiori e secondo gl'influssi de gli atti suoi or viene oscura, or più e meno lucida. O forse vuol significare che l'intelletto suo speculativo (il quale è sempre in atto invariabilmente) è sempre volto et affetto verso l'intelligenza umana significata per la 'luna', perché come questa è detta infima de tutti gli astri et è più vicina a noi, cossi l'intelligenza illuminatrice de tutti noi (in questo stato) è l'ultima in ordine de l'altre intelligenze come nota Averroe<sup>127</sup> et altri più sottili Peripatetici. Quella a l'intelletto in potenza or tramonta per quanto non è in atto alcuno, or come 'svallasse', cioè sorgesse dal basso de l'occolto emisfero, si mostra or vacua or piena secondo che dona più o meno lume d'intelligenza... Ma l'intelletto in atto con sua continua pena (perciocché questo non è per natura e condizione umana in cui si trova cossi travaglioso, combattuto, invitato, sollecitato, distratto e come lacerato dalle potenze inferiori) sempre vede il suo oggetto fermo, fisso e costante, e sempre pieno e nel medesimo splendor di bellezza<sup>128</sup>.

Poco oltre, nel testo, si legge:

Tutte l'intelligenze son significate per la luna, in quanto che son partecipi d'atto e di potenza, per quanto dico che hanno la luce materialmente, e secondo partecipazione, ricevendola da altro; dico non essendo luci per sé e per sua natura: ma

<sup>123</sup> [a p. 231] Per alcuni riferimenti cfr. L. Spruit, *Motivi peripatetici nella gnoseologia bruniana dei Dialoghi italiani*, cit., nota 65 a pp. 385-6.

<sup>124</sup> Cfr. BOeuC VII 219 sgg. Su tale questione, ma anche su altri punti qui discussi, cfr. E. Canone, *Il fanciullo e la fenice. L'eterna essenza umana e gli innumerabili individui secondo Bruno*, in *Atti delle Letture Bruniane IV del Lessico Intellettuale Europeo*, «Bruniana & Campanelliana», 6, 2000, pp. 381-406.

<sup>125</sup> «Lun' inconstante, luna varia, quale / con corna or vote e tal'or piene svalli... / La luna mia per mia continua pena / mai sempre è ferma, et è mai sempre piena. / È tale la mia stella, / che sempre mi si toglì' e mai si rende, / che sempre tanto bruggia e tanto splende, / sempre tanto crudele e tanto bella...» (BOeuC VII 241). Si tratta dell'emblema VIII del dialogo quinto della prima parte.

<sup>126</sup> Ci si riferisce al «furioso».

<sup>127</sup> «Intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum in ordine: et ponamus ipsum esse motorem orbis Lunae» (*Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, IV, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, cit., c. 393 H; cfr. anche *ibid.*, c. 388 D).

<sup>128</sup> BOeuC VII 241-243.

per riguardo del sole ch'è la prima intelligenza la quale è pura et assoluta luce come anco è puro et assoluto atto<sup>129</sup>.

Dai brani citati, in particolare dall'ultimo, sembra risultare che per Bruno quell'«intelletto unico specifico umano» includa caratteri che rinviano anche all'*intellectus materialis* di Averroè. La stessa figura simbolica della fenice, che nei *Furori* allude all'intelletto unico della specie umana, confermerebbe tale considerazione; ma va aggiunto che, nell'opera, l'immagine del leggendario uccello sacro sembrerebbe inoltre indicare una sorta di intelletto speculativo unico<sup>130</sup>, quale immagine unitaria della civiltà umana.

Al contempo, nel confrontarsi con la concezione averroistica, Bruno esprime una posizione diversa circa l'intelletto agente in quanto «prima intelligenza»<sup>131</sup>, evidenziando riguardo alla divinità una distinzione tra l'*intellectus primus* o *universalis* e la *mens*<sup>132</sup>. Va notato che una distinzione tra intelletto e mente egli riconosce anche sul piano della conoscenza umana<sup>133</sup>, e il discorso intorno alla *mens* implica sia la questione dell'intuizione sia quella dello spirito quale Dio «dentro di noi». «Deus seu mens» viene a coincidere con l'ente infinito quale Uno-tutto, come sostanza impartibile – «immobile, perseverante et eterno essere»<sup>134</sup> –, mentre l'intelligenza universale attiene propriamente al *deus in rebus*, la divinità che si diffonde e si comunica «in modi innumerabili» nella natura<sup>135</sup>. È rispetto a questo «secondo grado» della sapienza<sup>136</sup> – quale medio e strumento divino<sup>137</sup> – che per Bruno si deve parlare della possibilità di indimento da parte dell'uomo, tenendo

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>130</sup> Cfr. specificamente l'emblema III del dialogo primo della seconda parte (*ibid.*, pp. 305-13).

<sup>131</sup> Riguardo ad Averroè cfr. C. Baffioni, *Per un'interpretazione del concetto averroistico di «intelletto agente»*, in AA.VV., *Contributi di storia della filosofia*, I, Roma 1985, pp. 79-95.

<sup>132</sup> Su tale distinzione, che si collega alla questione della suprema triade divina, sono da vedere in particolare la *Lampas triginta statuarum* (BOL III 38-53; BOM 1008-1045) e la *Summa terminorum metaphysicorum* (BOL I, IV 73 sgg. e 102 sgg.). Per talune considerazioni circa la triadicità del principio divino come intesa da Bruno cfr. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno*, cit., pp. 180-1, 352-3; *Id.*, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, cit., pp. 14, 43 sgg., 158; *Id.*, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, cit., pp. 593-5. Riguardo alla distinzione tra *mens* e *intellectus* cfr. anche *De rerum princ.*, BOL III 509 e BOM 586-589. Sull'intelletto «divino» e «mundano» cfr. il riferimento al *De la causa* nella precedente nota 115.

<sup>133</sup> Cfr. in particolare *Summa term. met.*, BOL I, IV 32-33. Anche nei *Furori* (cfr. BOeuC VII 137, 189, nonché 315-317 etc.) si fa riferimento a tale distinzione, nel senso di considerare la mente come sommità e assieme come complesso delle facoltà dell'anima. Per alcune osservazioni circa la distinzione bruniana cfr. B. Spaventa, *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno* [1865], in *Id.*, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli 1886<sup>2</sup>, pp. 205-13; F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno*, cit., pp. 367 sgg.; G.S. Felici, *Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella*, Lanciano 1895, pp. 78-9.

<sup>134</sup> *Causa*, BOeuC III 285; cfr. anche *ibid.*, pp. 279 e 287 sgg.

<sup>135</sup> Cfr. BSp 249-257.

<sup>136</sup> Cfr. *Orat. valed.*, BOL I, I 12-14.

<sup>137</sup> Cfr. *Summa term. met.*, BOL I, IV 81-82.

conto delle difficoltà umane di comprendere l'ente come natura infinita e quindi di «apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee»<sup>138</sup>.

Si è già ricordato il passaggio degli *Eroici furori* in cui si sottolinea che l'oggetto divino sarà «infinitamente perseguitato» e mai «compreso», in quanto l'infinito non può «donarsi finito»<sup>139</sup>; peraltro un principio fondamentale – risalente ad Aristotele<sup>140</sup> – postula che tra finito e infinito non c'è alcuna proporzione<sup>141</sup>. Tuttavia, anche se intelletto e volontà non possono appagarsi mai del tutto, non sarà vana una ricerca che sappia tradursi in scienza ed opere utili all'umanità, come invece sono vani uno «studio senza frutto»<sup>142</sup> e una «virtude... senza l'esercizio et atto suo»<sup>143</sup>. Quell'incessante desiderio dell'uomo ad andare «sempre oltre quel che possiede»<sup>144</sup>, aprendosi all'esperienza dell'universale<sup>145</sup>, esprime una pulsione stessa dell'anima una e infinita; anima o *spiritus* che non avrebbe scelto alcun luogo come sua sede eterna, ma che fluttua costantemente negli infiniti mondi<sup>146</sup>. Allo stesso modo la sapienza, per edificare la sua casa tra gli uomini, si manifesta nella storia in luoghi diversi<sup>147</sup>. È la stessa natura visibile che incita l'uomo nella sua aspirazione all'universale, quale amore dell'eterno e del divino:

<sup>138</sup> *Furori*, BOeuC VII 165. Sul «fonte de le idee sopra la natura» cfr. anche BSp 256.

<sup>139</sup> BOeuC VII 167.

<sup>140</sup> *Cael.*, A 6. 274a7-8; 7. 275a13-14.

<sup>141</sup> Cfr. *Causa*, BOeuC III 273-275; *Infinito*, BOeuC IV 129; *Summa term. met.*, BOL I, IV 97.

<sup>142</sup> *Furori*, BOeuC VII 365. Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 45: «Di sorte che non è vana questa potenza d'intelletto, che sempre vuole e puote aggiungere spacio a spacio, mole a mole, unitade ad unitade, numero a numero: per quella scienza che ne discioglie da le catene di uno angustissimo, e ne promove alla libertà d'un angustissimo imperio». Cfr. anche quanto si osserva nel dialogo terzo dello *Spaccio* riguardo alla necessaria cooperazione di «intelletto» e «mano» per lo sviluppo della civiltà (BSp 205).

<sup>143</sup> *Candelaio*, BOeuC I 377.

<sup>144</sup> *Furori*, BOeuC VII 165.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 449: «l'animo umano... fa espresso il suo esser peregrino in questa regione, perché aspira alla verità e bene universale». Si veda il suggestivo brano dell'inizio del libro primo del *De immenso*: «Hic dum [homo] omnia curat, atque facit, illud praecipuum esse ducit, ut mens in primo vero, et voluntas in primo bono conquiescat: quandoquidem in conquienda bonitate, adipiscendisque bonis humanus nunquam intellectus et affectus expletur; unde evidentissime constat non ad particularia bona atque vera, quae ultra semper aliud et aliud attendant et concupiscant; sed universale bonum, atque verum, extra et ultra quod nullum queat verum reperiri, atque bonum. Quoties enim aliquam superesse noscendam veritatem, et quandiu aliquod superesse bonum comparandum iudicamus, aliam semper inquirimus, aliud semper appetimus. Non igitur in veritate terminum habente, et in bono finibus incluso, inquisitionis et expetentiae finis erit. Insitus appetitus est, ut omnia fiant, singulis et unicuique: appetit semper esse quidquid aliquando est; ubique videre, quidquid alicubi videt; universaliter habere, quidquid singulariter habet; toto frui qui parte fruitur» (BOL I, I 203-204).

<sup>146</sup> Cfr. *De magia*, BOL III 429 e BOM 230. Sulla concezione bruniana dell'anima cfr. E. Canone, *Fenomenologie dell'anima*, in G. Bruno, *Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura – De monade, numero et figura – De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, ristampa anastatica delle cinquecentine, La Spezia 2000, pp. XIII-XXXIX.

<sup>147</sup> Cfr. *Orat. valed.*, BOL I, I 16.

perché son certo che la natura che mi ha messa questa bellezza avanti gli occhi, e mi ha dotato di senso interiore, per cui posso argumentar bellezza più profonda et incomparabilmente maggiore, voglia ch'io da qua basso vegna promosso a l'altezza et eminenza di specie più eccellenti<sup>148</sup>.

Come si sosteneva nell'esordio della *Metafisica* aristotelica<sup>149</sup>, è la vista che più degli altri sensi rivelerebbe il connaturato desiderio di conoscenza. Nei *Furori* la vista è definita «spiritualissimo de tutti gli sensi, per che subito monta sin alli appresi margini del mondo, e senza dilazion di tempo si porge a tutto l'orizzonte della visibilità<sup>150</sup>»; così, osserva Bruno,

la vista suole promuovere l'affetto ad amar più che non è quel che vede; perché... sempre considera (per la notizia universale che tiene del bello e buono) che oltre li gradi della compresa specie de buono e bello, sono altri et altri in infinito<sup>151</sup>.

Nel loro procedere, intelletto e volontà dell'uomo tendono verso ciò che comprende in sé ogni genere di intelligibile e di appetibile<sup>152</sup> – le supreme specie intelligibili di primo vero e sommo bene –, seguendo una inclinazione insita naturalmente nell'anima. Tale incessante appetito non risulta vano<sup>153</sup>, poiché, se si può affermare che «nelle cose divine abbiamo più amore che notizia»<sup>154</sup>, è pur vero che «non si può amare più che intendere, e tutto quello ch'in certo modo si desidera, in certo modo ancora si conosce»<sup>155</sup>. Il concetto, che rinvia all'idea aristotelica di oressi e alla tradizione scolastica<sup>156</sup> – lo stesso Bruno lo segnala subito dopo nel testo<sup>157</sup> –, viene ripreso in varie opere rinascimentali sulla «filosofia dell'amore»,

<sup>148</sup> *Furori*, BOeuC VII 297. «Gli occhi apprendono le specie e le proponono al core, il core le brama et il suo bramare presenta a gli occhi: ... atteso che con l'intelletto speculativo prima si vede il bello e buono, poi la volontà l'appetisce, et appresso l'intelletto industrioso lo procura, séguita e cerca» (*ibid.*, pp. 421-3; cfr. anche p. 165).

<sup>149</sup> Cfr. il già menzionato *Metaph.*, A 1. 980a20 sgg.

<sup>150</sup> *Furori*, BOeuC VII 355.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.*, p. 165.

<sup>153</sup> Nei *Furori* Bruno non manca di ricordare il principio secondo cui nessun desiderio naturale può dirsi vano (*ibid.*, p. 447).

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>155</sup> Bruno tiene a precisare: «e per il roverso» (*ibid.*, p. 35).

<sup>156</sup> Il concetto, compendiato nella formula scolastica *nihil volitum quin praecognitum*, è ricorrente in san Tommaso, nei cui scritti spesso si sottolinea: «quod appetitus semper sequitur cognitionem», «nam velle non possumus quod non intelligimus», «in animali cognitio appetitum praecedit», «desiderium sive appetitum consequitur cognitionem».

<sup>157</sup> «Onde è consueto di chiamar l'appetito 'cognizione', perché veggiamo che gli Peripatetici nella dottrina de quali siamo allievati e nodriti in gioventù, sin a l'appetito in potenza et atto naturale chiamano 'cognizione'» (*ibid.*, p. 35). Il brano citato – tratto dall'*Argomento* dei *Furori* – si riferisce al dialogo terzo della seconda parte, nel quale tra l'altro si afferma: «primie-

come ad esempio nel *Comento sopra una canzona de amore* di Giovanni Pico<sup>158</sup> e nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo<sup>159</sup>. Il punto che a Bruno interessa evidenziare è che anche quando «desideramo vedere le cose ignote e mai viste», ciò non significa che «il desiderio non proceda da la cognizione, e che qualche cosa desideriamo che non è conosciuta»; ed egli sottolinea: «dico che sta pur rato e fermo che non desideriamo cose incognite»<sup>160</sup>. Va rilevato che si tratta di una precisa presa di posizione antiteologica oltre che antiplatonica – con specifico riferimento all'interpretazione di san Tommaso<sup>161</sup> e di Ficino<sup>162</sup> circa la possibilità per l'uomo di soddisfare quel desiderio naturale di conoscenza che viene a implicare la sfera dell'universale e del divino –, in quanto il discorso di Bruno attiene alla «terrena vita» e il suo richiamarsi a un «altro stato» dell'anima umana<sup>163</sup>, «in cui gli fia possibile d'unirsi o avvicinarsi più altamente al suo oggetto»<sup>164</sup>, riguarda propriamente un'elevazione spirituale dell'uomo nell'orizzonte della civiltà.

Può essere allora di un certo interesse vedere come nei *Furori* Bruno consideri il noto paragone tra l'intelletto umano e il pipistrello presente all'inizio del secondo libro della *Metafisica* aristotelica; un paragone che si collegava alla questione dei limiti dell'uomo nella ricerca della verità, quindi in relazione alla possi-

ramente la cognizione muove l'affetto, et appresso l'affetto muove la cognizione» (*ibid.*, p. 423). Cfr. anche *De vinculis*, BOL III 668-669 e 681; BOM 450 e 482.

<sup>158</sup> «L'altra specie di desiderio non è se non circa le cose conosciute da chi desidera, ed è dalla natura istituito che ad ogni virtù cognoscente sia congiunta una virtù appetitiva, la quale, quel che la cognoscente iudica essere buono ama ed abbraccia, quello che iudica esser male, odia e rifiuta» (G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 491).

<sup>159</sup> «Perché nissuna cosa si può amare, se prima non si conosce» (Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Bari 1929, p. 67). Allo stesso concetto si richiama Baldassare Castiglione: «perché il desiderio non appetisce se non le cose conosciute, bisogna sempre che la cognizion preceda il desiderio» (B. Castiglione, *Il cortegiano*, a cura di C. Cordié, Milano 1991, pp. 338-9).

<sup>160</sup> BOEuC VII 177.

<sup>161</sup> Cfr. in particolare *Summa contra Gentiles*, III, cc. XXV-XXVI e XLIII-LII (anche per la discussione della concezione averroistica), nonché *Summa theologiae*, I, q. 12.

<sup>162</sup> Cfr. *Theologia platonica*, lib. XIV, cc. I sgg., e lib. XVIII, c. VIII; *ed. cit.*, t. II, p. 246 sgg., e t. III, pp. 200-20. Nel testo citato, Bruno si richiama in particolare al libro XIV, c. II (*Quintum immortalitatis signum ab eo quod anima petit primum verum et primum bonum*), in cui tra l'altro si osserva: «Dedit naturae dux animo universalis et totius veri bonique votum, quod quidem eo naturalius est quam cibi et coitus appetitus quo illud est magis continuum. Comedere quidem raro corpus exigit, rarius vero coire. Verum autem bonumque singulis optamus momentis. Semper enim novarum rerum imaginationumque et rationum cupidi sumus. Semper oculos patefacimus ad quaelibet occurrentia et longissimo amplissimoque prospectu nimium delectamur, immo solo contenti sumus immenso» (*ibid.*, p. 252).

<sup>163</sup> Cfr. BOEuC VII 135-143.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 447.

bilità che la mente umana possa fruire in questa vita di ciò che è supremamente intelligibile oltre che desiderabile. Osserva Aristotele<sup>165</sup>:

Speculatio de veritate, partim difficilis, partim facilis est. Signum autem, quod neque satis eam aliquis consequitur, neque aberrant omnes ab ea, sed quisque aliquid de natura dicit; et singuli quidem nil, aut parum ei addunt, ex omnibus vero collectis aliqua magnitudo fit. Quare, si ita se videtur habere, ut in proverbio dicimus, quis aberrabit a ianua? Hoc modo profecto facilis esset. Totum autem, et partem habere non posse, hoc eius difficultatem ostendit. Cum vero difficultas duobus sit modis, fortassis causa eius non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animae nostrae ad ea, quae manifestissima omnium sunt<sup>166</sup>.

Averroè così commenta:

... quia comprehensio veritatis non est impossibilis in multis rebus credimus enim necessario nos scire veritatem in multis rebus. Et signum eius est, quod habemus desyderium ad sciendam veritatem; quoniam, si comprehensio esset impossibilis, tunc desyderium esset ociosum; et concessum est ab omnibus quod nulla res est ociosa in fundamento naturae et creaturae... Et signum facilitatis eius est hoc, quod non ignoraverunt eam omnes homines; quoniam, si inveniremus quos omnes homines, de quibus audivimus loqui, nihil scirent de veritate, tunc iudicaretur ipsam esse difficilem, et non impossibilem propter longitudinem temporis, quod est necessarium in sciendo veritatem; et quasi brevitatem temporis in quo scita fuit veritas, aut tota, aut aliqua quantitas, indicat facilitatem eius... Et quasi innuit se comprehendere veritatem simpliciter, aut im maiori parte, secundum quod est possibile in humana natura... Et, quia dispositio intellectus de re intelligibili est sicut dispositio sensus de re sensibili, assimilavit virtutem intellectus in comprehendendo intellecta abstracta a materia modo debilissimo visui in sentiendo, sicut vespertilionis, non comprehendendo maximum sensibilem, sicut Solem. Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile nobis: sicut inspicere Solem est impossibile vespertiloni; quoniam, si ita esset, tunc ociose egisset; quia fecit illud, quod est in se naturaliter intelligibilem, non intellectum ab alio: sicut si fecisset Solem non comprehensum ab aliquo visu<sup>167</sup>.

Il filosofo di Cordova tiene dunque a interpretare il testo aristotelico evidenziando una difficoltà nella *comprehensio veritatis*, rispetto alla conoscenza delle

<sup>165</sup> Si cita dalla versione latina di Bessarione: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, *cit.*, c. 28 E-F.

<sup>166</sup> *Metaph.*, α 1. 993a30-b11 (è chiaro che la questione viene a collegarsi anche a quanto Aristotele rileva nell'esordio del primo libro); cfr. Thphr., *Metaph.*, 90b11-13.

<sup>167</sup> *In Metaphysicam*, II, comm. 1, *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, *cit.*, cc. 28 I-29 C.

sostanze separate; difficoltà che non può significare impossibilità, altrimenti si dovrebbe ritenere vana quella tendenza naturale al sapere riscontrabile in tutti gli uomini. Il discorso si sviluppa pertanto in una determinata prospettiva gnoseologica, anche con riferimento alla *dispositio sensus*. Nel suo commento alla *Metafisica*, san Tommaso intende in modo del tutto diverso il paragone aristotelico, in aperta critica con l'interpretazione di Averroè:

Ex quo apparet falsum esse quod Averroes hic dicit in commento, quod Philosophus non demonstrat hic, res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertiloni inspicere solem. Et ratio sua, quam inducit, est valde derisibilis. Subiungit enim, quoniam si ita esset, natura otiose egisset, quia fecit illud quod in se est naturaliter intelligibile, non esse intellectum ab aliquo; sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Deficit enim haec ratio. Primo quidem in hoc, quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Unde non sequitur, quod, si non cognoscantur substantiae separatae a nobis, quod propter hoc sint frustra. Frustra enim est, quod non consequitur finem ad quem est. Secundo, quia etsi substantiae separatae non intelliguntur a nobis secundum suas quidditates, intelliguntur tamen ab aliis intellectibus; sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae<sup>168</sup>.

La polemica aveva evidentemente risvolti di carattere teologico, come l'Aquinate puntualizza nella *Summa contra Gentiles*<sup>169</sup> e nella *Summa theologiae*, affermando tra l'altro che i beati possono vedere l'essenza di Dio<sup>170</sup>; il pieno appaga-

<sup>168</sup> *In libros Metaphysicorum*, lib. 2, lect. 1, n. 14. Vedi anche *In librum De causis*, Proemium: «Oportet igitur quod simpliciter loquendo primae rerum causae sint secundum se maxima et optima intelligibilia, eo quod sunt maxime entia et maxime vera cum sint aliis essentiae et veritatis causa, ut patet per Philosophum in II Metaphysicae, quamvis huiusmodi primae causae sint minus et posterius notae quoad nos: habet enim se ad ea intellectus noster sicut oculus noctuae ad lucem solis quam propter excessum claritatem perfecte percipere non potest».

<sup>169</sup> «Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt. Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui in II Metaphys. asserit quod intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem» (*Summa contra Gentiles*, I, c. III, nn. 17-19; cfr. anche III, c. XLV, nn. 2219-2226).

<sup>170</sup> «Cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus

mento del desiderio naturale dell'uomo si situerebbe al di là della ragione, implicando la dimensione della grazia. È da notare che Cusano metterà in rapporto il paragone aristotelico del pipistrello con la testimonianza biblica, per dichiarare che in fondo desideriamo di «sapere di non sapere»<sup>171</sup>, mentre nella *Theologia platonica* Ficino terrà a sottolineare che l'intelletto umano – sia nei singoli individui sia riguardo all'umanità nel suo complesso – sarebbe cieco nei confronti delle cose divine<sup>172</sup>. Va segnalato che nelle *Conclusiones nongentae* di Giovanni Pico a tale proposito si poteva invece leggere: «Exemplum Aristotelis in secundo *Metaphysica*, de nycticorace respectu solis, non denotat impossibilitatem, sed difficultatem, alioquin natura aliquid otiose egisset<sup>173</sup>».

Bruno riprende il paragone aristotelico del pipistrello già nel dialogo I della prima parte di *Furori* in rapporto all'amore, il quale non sarebbe in sé cieco né renderebbe per sé ciechi gli amanti. La causa della cecità, che solitamente viene fatta risalire all'amore in quanto tale, è in realtà da individuare nelle «ignobili disposizioni del soggetto», così come «avviene che gli uccelli notturni dovegnon

creatus essentiam dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati dei essentiam videant» (*Summa theologiae*, I, q. 12, art. 1).

<sup>171</sup> «Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles; et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae ab oculis omnium viventium. Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut nycticoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur» (Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia*, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae 1932, p. 6).

<sup>172</sup> «Neque audiendus hic est Arabum aliquis fingens intellectum humanum, quod hac in vita nequit in singulis, saltem in cunctis hominibus assequi. Primo quidem non est intellectus unus in omnibus inter se penitus repugnantibus... Ac dum in singulis hominibus ad divina caecus est, ad eadem ferme similiter in cunctis est caecus» (*Theologia platonica*, lib. XIV, c. II; ed. cit., t. II, p. 258).

<sup>173</sup> G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze 1995, p. 22 (si tratta della venticinquesima delle *Quarantuno conclusioni secondo Averroè*). Per un esame approfondito del confronto di Giovanni Pico con la concezione averroistica, in particolare circa l'indimento dell'uomo, cfr. B. Nardi, *La mistica averroistica e Pico della Mirandola* [1949], in *Id.*, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, pp. 127-46.

ciechi per la presenza del sole»<sup>174</sup>. Allo stesso modo che in Averroè, l'accento cade quindi sulla *dispositio* del soggetto e non sulla potenza in sé<sup>175</sup>, e l'intento del filosofo nolano è quello di estendere alla *voluntas* una riflessione che tradizionalmente concerneva l'*intellectus*. Considerando che si parla di «intellettiva volontà» e di «amor intellettivo», la prospettiva del riferimento bruniano ad Eros – che nei *Furori*, anche con il richiamo al *Cantico dei Cantici*<sup>176</sup>, segna il distacco dall'impostazione averroistica circa la possibilità di indimento dell'uomo – non attiene a un qualche «impeto irrazionale»<sup>177</sup>. Come si è detto, Bruno insiste sul «concorrere» di intelletto e volontà – una cognizione che si lega a un «affetto ben formato»<sup>178</sup> – nella dinamica conoscitiva. Sarebbe l'amore a rendere possibile la conversione dell'anima nell'oggetto della sua venazione, che è il «perfetto et ultimo fine»<sup>179</sup> per cui il cacciatore diviene caccia<sup>180</sup>: «perché lo amore transforma e converte nella cosa amata»<sup>181</sup>. Rifacendosi alla tradizione platonica e in particolare a Ficino, si rileva che è proprio l'entità la quale viene definita «grande demone»<sup>182</sup> ad avere il potere di trasformare il furioso eroico «in quell'altra natura alla quale aspira o quel stato dal quale va peregrinando bandito»<sup>183</sup>.

<sup>174</sup> BOeuC VII 89. Cfr. anche il sonetto che segue nel testo: «Amor per cui tant'alto il ver discerno»; il sonetto figura, con qualche lieve variante, pure in apertura del *De la causa* (BOeuC III 39). Sempre nel dialogo I della prima parte dei *Furori* Bruno tiene a precisare: «'Putto irrazionale' si dice l'amore non perché egli per sé sia tale; ma per ciò che per il più fa tali soggetti, et è in sugetti tali» (BOeuC VII 85).

<sup>175</sup> In tal senso nel *De la causa*, sottolineando che «la specie umana, particolarmente ne gl'individui suoi, mostra de tutte l'altre la varietade», si parla di «animanti nati per vedere il sole» e di «Quelli qual notturni ucelli, ... animanti tutti banditi dall'aspetto de le lampade celesti, e destinati all'eterne gabbie, bolge et antri di Plutone» (BOeuC III 45). Cfr. anche *De umbris*, BUI 11 e *De immenso*, BOL I, 1 206-208. Plotino aveva notato che, per vedere il Sole, l'occhio deve divenire solare (cfr. *Ennead.*, I 6, 9).

<sup>176</sup> Cfr. BOeuC VII 13 (il riferimento è ricorrente nell'opera).

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 119; vedi sopra, nota 68.

<sup>178</sup> Viene rimarcato che «ben si dice il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade» (*ibid.*, p. 159).

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>180</sup> «Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciatore doventi caccia; perché in tutte le altre specie di venagione che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina et universale viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito» (*ibid.*, pp. 391-3). Bruno può quindi affermare: «cacciatrice di me la mia Diana» (cfr. *ibid.*, pp. 369-71). È da notare che sarebbero da approfondire i possibili legami tra l'idea bruniana di indimento come *acquisto di fugace preda* e la concezione di una immortalità «fugace» in senso alessandrino.

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 157.

<sup>182</sup> Plat., *Symp.* 202d. Si veda in particolare BOeuC VII 353 – «l'Amor che è più forte e più grande, e che ha domino supremo in cielo, in terra et in mare» – e 355: «è da considerare quel che dicono gli antichi, che l'amor precede tutti gli altri dèi» (cfr. *ibid.*, note 88 e 92 a pp. 579-80).

<sup>183</sup> BOeuC VII 161-163.

Ficino aveva notato che per l'uomo indarsi significa vedere Dio tramite l'intelletto e fruire di Dio tramite la volontà<sup>184</sup>. Bruno osserva che il furioso eroico – presentato sotto le spoglie di Atteone – da predatore diviene preda<sup>185</sup>, «per l'operazione de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé» e «per l'operazione della voluntade, per atto della quale lui si converte nell'oggetto»<sup>186</sup>. Si tratta di motivi che, circa la questione dell'indimento dell'uomo, implicavano un confronto sia con la tradizione platonica, in merito alla dialettica di amante e amato, sia con quella aristotelica, per la considerazione riguardo all'identità tra pensiero e pensato<sup>187</sup>; confronto che si estendeva naturalmente a Plotino<sup>188</sup> e Averroè, i quali a loro volta avevano ricercato, in modi diversi, una convergenza tra le due tradizioni. Un punto importante è che per Bruno, anche se egli afferma che il furioso «Doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto»<sup>189</sup>, la *deificatio* dell'uomo – da lui intesa comunque come imprescindibile dalla mediazione simbolica della civiltà – comporta una conversione dell'«anima tutta»<sup>190</sup>, coerentemente all'idea di una unità dell'anima quale principio di vita e di intelligenza e di una graduazione della potenza conoscitiva. Se da un lato si sottolinea che l'anima diventa preda dei suoi stessi pensieri, essendo la divinità «contratta» nell'anima stessa di colui che la va ricercando bramosamente fuori di sé<sup>191</sup>, dall'altro si precisa che vedere la divinità equivale ad essere visto da essa<sup>192</sup>.

<sup>184</sup> «Finis ergo noster est per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui, quia summum bonum nostrum est summae potentiae nostrae obiectum summum sive actus perfectissimus circa ipsum» (*Theologia platonica*, lib. XIV, c. II; *ed. cit.*, t. II, p. 250; Ficino affronta varie questioni relative all'indarsi dell'anima nei cc. I-VIII del libro XIV).

<sup>185</sup> Diventa cioè preda dei suoi stessi pensieri: «egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché già avendola contratta in sé, non era necessario di cercare fuor di sé la divinità»; «perché è infocato da l'amor divino, è convertito finalmente in fuoco, che può accendere quello che si gli avvicina: atteso che avendo contratta in sé la divinitade, è fatto divo» (BOeuC VII 159 e 421).

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>187</sup> Cfr. in particolare Alex. Aphr., *De anima*, 86, 14-88, 10. È da rilevare che un alessandrino come Pomponazzi, pur ritenendo «summa dementia» la concezione averroistica circa la *copulatio intellectus* – «quod anima sit una et quod omnia sciantur» –, affermava che l'anima umana, perfezionandosi con l'esercizio della facoltà intellettiva, «dicatur divina et transmutari in deos» (*Tractatus de immortalitate animae, cit.*, c. XIV, p. 228; per la precedente considerazione cfr. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 43).

<sup>188</sup> Per Plotino, che come è noto su tali questioni riprende anche alcuni spunti di Alessandro di Afrodisia, cfr. *Ennead.*, IV 7, 10; V 3, 4-5; V 8, 10-11; VI 7, 34; VI 9, 3-4; VI 9, 9-10.

<sup>189</sup> BOeuC VII 121.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 189. Cfr. anche pp. 181 sgg., con l'immagine poetica dell'anima – la «madre» – che si lamenta per l'abbandono dei pensieri – i «figli», i «veltri» di Atteone –, i quali invece ritornano per «forzarla tutta a seguirli», sbranandola: «Ahi cani d'Atteon, o fiere ingrate, / che drizzai al ricetta de mia diva, / e vòti di speranza mi tornate; / anzi venendo a la materna riva, / tropp'infelice fio mi riportate: / mi sbranate, e volete ch'i' non viva» (p. 187).

<sup>191</sup> Oltre al brano citato nella precedente nota 185, vedi sopra, pp. 220-1 e note 43, 45.

<sup>192</sup> «Intende l'oggetto il quale allora il mira, quando esso se gli fa presente; atteso che veder la divinità è l'esser visto da quella, come vedere il sole concorre con l'esser visto dal sole;

L'insistere di Bruno sull'unità dell'anima, rispetto all'anima del mondo e rispetto all'anima umana, comporta un implicito distacco dall'impostazione averroistica, che si articolava nella prospettiva di una fondamentale autonomia dell'intelletto in quanto *substantia separata*. Il filosofo nolano, come si è visto, considera la questione dell'unità dell'intelletto sul piano di una unità sostanziale dell'anima del mondo (quale unità della natura), riconoscendo l'unità dell'intelletto della specie umana – in quanto *intellectus agens* e non *intellectus possibilis* –, dipendente da quella. Quello che si configurava come un problema di ordine metafisico viene affrontato in una duplice direzione: cosmologica – riguardo all'anima dei singoli corpi celesti nonché in relazione a un «intelletto mundano» che rinvia a una dinamica di iterazione dell'unità – e simbolica, con riferimento al mondo umbratile-razionale dell'uomo. La concezione averroistica dell'unità dell'intelletto materiale e della *copulatio intellectus* comporta una sostanzializzazione dell'intelletto umano in un orizzonte teleologico corrispondente all'idea di un cosmo finito<sup>193</sup>, mentre in rapporto a una concezione dell'universo infinito, non trattandosi di un cerchio che dovrebbe prima o poi chiudersi, si parlerà di un'infinita tensione verso l'oggetto infinito<sup>194</sup>. D'altronde, per Bruno l'indimento dell'uomo non può prescindere dai «modi»; anche quando Atteone sarà «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte», si tiene a precisare che l'uomo vedrà «la sua Diana», cioè gli sarà presente «la divina bellezza per quanto s'estende l'orizzonte della vista sua», «per quanto s'estende l'orizzonte della sua capacità, ... per quanto comporta il vase proprio»<sup>195</sup>. Per l'uomo divenire «un dio» significherà allora trasformare la propria individualità e non annullarla in qualcosa di indistinto; significherà essere un demone, un «dio particolare», in ogni caso un «dio de la terra»<sup>196</sup>.

Ritornando al paragone aristotelico del pipistrello, si può senz'altro dire che tra gli obiettivi cruciali dei *Furori* c'è quello di riconsiderare criticamente il problema posto da Aristotele all'inizio del secondo libro della *Metafisica*, prospettan-

parimente essere ascoltato dalla divinità è a punto ascoltar quella, et esser favorito da quella è il medesimo esporsegli» (*ibid.*, p. 327).

<sup>193</sup> Cfr. in particolare il seguente brano del commento 36 al *De anima*: «Et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non; et tunc dicimur moveri ad continuationem. Et manifestum est quod, cum iste motus complebitur, quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum omnibus modis... Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius» (*In De anima*, III, comm. 36, *ed. cit.*, pp. 500-1).

<sup>194</sup> Cfr. BOeuC VII 167.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 143, 393, 417-9 (corsivi nostri). L'uomo pertanto «Doviene un dio», «si fa un Dio» (*ibid.*, pp. 121, 137).

<sup>196</sup> BSp 16, 205.

do una risposta o più risposte correlate. In tal senso, il tema della «cecità» e del «vedere» dell'uomo, che Bruno sviluppa sempre in collegamento a una concezione della mutazione vicissitudinale del tutto<sup>197</sup>, non è solo un *leitmotiv* dell'opera, culminante nell'interpretazione del mito di Atteone e nell'allegoria dei nove ciechi<sup>198</sup>, ma rappresenta uno dei punti decisivi per cui una concezione metafisica e teologica viene messa radicalmente in crisi. A dissolversi è sia l'illusione che l'uomo possa mai vedere l'essenza o la sostanza divina, così come non è possibile vedere l'infinito<sup>199</sup>, sia l'idea stessa di una soggettività umana, più o meno ipostatizzata e reputata come qualcosa di assoluto. L'appello bruniano di procedere «al profondo della mente»<sup>200</sup> vuole denunciare l'inganno di una rappresentazione della divinità che tenderebbe a degenerare nel feticismo, e per il filosofo nolano ciò corrisponde all'illusione di eternare o sostanzializzare il finito. Tuttavia, egli è ben consapevole del ruolo fondamentale della mediazione (ombre, simulacri) nel rapporto tra l'uomo e la divinità; una mediazione per cui il mondo naturale viene assunto come mondo simbolico<sup>201</sup>, tenendo conto che il finito e il divenire sono nell'infinito e nell'eterno. Bruno può quindi sottolineare che per lui l'affermazione «la mente aspira alto» non vuol dire: «guardar... al cielo empireo» o «sopra il cristallino» (la polemica è ovviamente di carattere teologico<sup>202</sup>), bensì: «venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé»<sup>203</sup>, aggiungendo inoltre – per citare un passo già parzialmente menzionato – che «l'oggetto, ch'è la divina luce, in questa vita è più in laborioso voto che in quieta fruizione: perché la nostra mente verso quella è come gli occhi de gli uccelli notturni al sole»<sup>204</sup>.

Quel «laborioso voto» non è comunque da intendere come espressione di imperfezione e fonte di infelicità per l'uomo. Conclusione che risulterebbe dall'indebita applicazione di un'idea di perfezione metafisica al mondo della natura e delle sue specie – regolato dalle leggi della *vicissitudo* e della *varietas* –, rispetto al quale si partecipa dell'essere non in senso assoluto e «omnimodamente», ma sem-

<sup>197</sup> Mutazione vicissitudinale che si collega alla questione della materia e dell'«aspersione de le acqui, cioè... l'atto della generazione», per cui – come si sottolinea già nell'*Argomento* dell'opera – si «cangia il tutto, facendo dovenir ciechi quelli che vedeno» (BOeuC VII 47).

<sup>198</sup> Tenendo conto, riguardo all'allegoria dei nove ciechi, del decisivo passaggio dal quarto al quinto dialogo della seconda parte dell'opera.

<sup>199</sup> Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 59; quello che è impossibile vedere con «gli occhi sensitivi» si può invece vedere con «l'occhio della ragione» (*Causa*, BOeuC III 177).

<sup>200</sup> *Furori*, BOeuC VII 317.

<sup>201</sup> Cfr. in particolare quanto si osserva nel dialogo III dello *Spaccio* in merito alla religione egizia (BSp 249 *sgg.*).

<sup>202</sup> Cfr. in tal senso anche le parole di Circe nel dialogo V della seconda parte: «'O voi dolenti, / itene ciechi in tutto; / raccogliete quel frutto, / che trovan troppo attenti al che gli è sopra'» (*Furori*, BOeuC VII 475).

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 239.

pre in riferimento a dei modi di essere<sup>205</sup>. L'idea stessa di infiniti paradisi, in similitudine e partecipazione, presuppone sì quella di paradiso come «fine principale, ... assoluto, ... l'ultimo et il primo bene»<sup>206</sup>, ma in quanto fondamento ontologico dell'esistenza di infiniti paradisi, mondi naturali e mondi simbolici: un paradiso che è allora come l'universo «complicatamente uno... che comprende tutto lo essere»<sup>207</sup>, un centro il quale non si trova in nessun luogo giacché non differisce dalla circonferenza, essendo pertanto ovunque<sup>208</sup>. La prospettiva è quella dell'unità come sostanza del numero<sup>209</sup> e dell'ente come multimodo, multiforme e multfigurato<sup>210</sup>. L'aspirazione dell'uomo a un bene e a un vero universalmente<sup>211</sup> si manterrà quindi come «laborioso voto»: se l'infinito non può essere «compreso, né esso può donarsi finito»<sup>212</sup>, è pur vero che il finito è nell'infinito di «un sol cielo, un sol spazio»<sup>213</sup>; così, «l'ultimo fine non deve aver fine, atteso che non sarebbe ultimo», ma l'animo umano «s'appaga del suo tormento»<sup>214</sup>. Ciò significa che la felicità e la gloria dell'uomo riguardano la vita terrena e, assieme, sono in rapporto con l'eterno, per cui è possibile «vedere» l'immagine del sommo bene in terra<sup>215</sup>.

In merito a tali questioni, Bruno fa dire a «Cicada»: «Mi par che gli peripatetici (come esplicò Averroè) vogliano intender questo quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative»<sup>216</sup>.

<sup>205</sup> Cfr. *Causa*, BOeuc III 279 sgg.

<sup>206</sup> BOeuc VII 79.

<sup>207</sup> BOeuc III 289.

<sup>208</sup> Cfr. *ibid.*, p. 277.

<sup>209</sup> Cfr. BSp 102-103 e *ibid.*, nota 185 a pp. 367-8.

<sup>210</sup> Cfr. BOeuc III 281.

<sup>211</sup> Vedi sopra, nota 145.

<sup>212</sup> Vedi sopra, p. 234.

<sup>213</sup> *Infinito*, BOeuc IV 353.

<sup>214</sup> BOeuc VII 141 e 165. Si tratta di una questione sulla quale nei *Furori* si insiste: benché l'anima umana «il fin bramato non consegua, / e 'n tanto studio l'alma si dilegua, / basta che sia sì nobilment'accesa» (*ibid.*, pp. 135 e 141). Bruno sottolinea inoltre: «Basta che tutti corrano» (*ibid.*, p. 143; cfr. *Cena*, BOeuc II 93-95).

<sup>215</sup> Cfr. BOeuc VII 481. Che la Terra sia nell'infinito significa che la «nostra perpetua nutrice e madre» è divina allo stesso modo degli altri astri che popolano lo spazio immenso. *Deus seu mens* è «substantia universalis in essendo» così come l'unità è sostanza del numero; richiamandosi agli *Atti degli Apostoli*, Bruno osserva: «Propterea bene dicitur 'in quo vivimus, vegetamur et sumus'» (*Summa term. met.*, BOL I, IV 73).

<sup>216</sup> BOeuc VII 141. Per il riferimento bruniano ad Averroè cfr. *ibid.*, nota 47 a p. 535. Averroè si richiama, per tale concezione, al commentario di al-Fārābī all'*Etica Nicomachea* che egli ricorda anche nel commento 36 al *De anima* (cfr. *ed. cit.*, pp. 485 e 502). Al riguardo cfr. pure una delle *Conclusiones secundum Alpharabium* riportate da Giovanni Pico: «Summum hominis bonum est perfectio per scientias speculativas» (*Conclusiones nongentae*, *cit.*, p. 26, n. 3). Va sottolineato che la questione del rapporto tra felicità dell'uomo e perfezione delle scienze speculative – metafisica, fisica, matematica – è un motivo ricorrente negli autori che si rifacevano, con varie finalità, al pensiero aristotelico. Lo stesso san Tommaso notava: «Omnes...

Sia nel brano che precede che in quello che segue la considerazione di «Cicada», Bruno tende a sottolineare che il suo discorso<sup>217</sup> concerne «l'uomo in quanto uomo di questa condizione». Non si può prescindere da «questo stato nel qual ne ritroviamo»<sup>218</sup> – che è quello di un ente composto la cui anima è in un orizzonte duplice, al confine tra eternità e tempo<sup>219</sup> – anche quando si fa riferimento alla possibilità per l'uomo di unirsi intellettualmente alle «sostanze separate», come volevano Averroè e altri aristotelici<sup>220</sup>. Secondo Bruno sarebbe comunque illusoria l'idea di un «salto», inteso come incontro immediato tra uomo e Dio – tra *mundus rationalis* e *mundus archetypus* – prescindendo dalla mediazione della «unigenita natura», quel secondo grado della sapienza che si manifesta, quale «genitura» della monade superessenziale, sia come «Diana, quello uno che è l'istesso ente» sia come «primogenita Minerva»<sup>221</sup>. È un punto fondamentale della nolana filosofia; riconoscere il ruolo decisivo della mediazione significa riconoscere che la divinità è «dio nelle cose» così come è «Dio... dentro di noi»: natura e civiltà, con la loro tensione verso l'infinito, sono ambedue mondi strutturalmente simbolici. Una concezione per la quale il «generato» non si fa eterno<sup>222</sup>, in quanto esso vive già nell'eterno – *in quo vivimus, vegetamur et sumus* –, e da cui consegue che non bisogna pensare l'indiamiento dell'uomo nei termini di un congiungimento del singolo con la divinità come deprivato del proprio mondo e dell'«eccellenza della propria umanità»<sup>223</sup>. Sarebbe l'amore a rendere possibile la conversione dell'anima nell'oggetto della sua venazione, che è il fine per cui il

scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo» (*In libros Metaphysicorum*, Proemium).

<sup>217</sup> È da tener presente che nell'*Argomento* dell'opera si afferma che quello dei *Furori* è in generale un «naturale e fisico discorso» (*ibid.*, p. 13).

<sup>218</sup> Come ulteriore conferma dell'orizzonte terreno del suo discorso sull'anima – quindi in relazione al corpo quale opera e strumento dell'anima, in quanto «Il corpo... è ne l'anima» –, egli aggiunge: «Lascio per ora di ragionar de l'anima o uomo in altro stato e modo di essere che possa trovarsi o credersi» (*ibid.*, p. 141). Inutile dire che per intendere le varie implicazioni del discorso di Bruno sull'anima umana è necessario tener conto della sua concezione relativa all'*anima mundi*. Per alcune questioni cfr. E. Canone, *Fenomenologie dell'anima*, *cit.*

<sup>219</sup> Vedi sopra, nota 73. Cfr. anche BOeuc VII 271 sgg., dove si parla della tensione del furioso che «arde in questo stato temporale».

<sup>220</sup> BOeuc VII 141 (nell'*ed. cit.* è stampato erroneamente: «sustanze seporate»). Nel testo Bruno – come già Giovanni Pico – mette in rapporto la concezione degli aristotelici con quella dei platonici, riferendosi in particolare a Plotino: «... il nostro intelletto... s'unisce... a la divina mente, come è modo de dir de Platonicis». Riguardo a Pico, si può fare ad es. riferimento a una delle *Conclusiones secundum Plotinum*: «Felicitas hominis ultima est, cum particularis intellectus noster totali primoque intellectui plene coniungitur» (*Conclusiones nongentae*, *cit.*, p. 36, n. 7).

<sup>221</sup> Cfr. *Causa*, BOeuc III 207; *Spaccio*, BSp 172; *Furori*, BOeuc VII 359, 393-395; *Orat. valed.*, BOL I, 13-14.

<sup>222</sup> Cfr. Averroè, *In De anima*, III, comm. 36, *ed. cit.*, p. 485, dove si polemizza con la concezione di Alessandro di Afrodisia e di al-Fārābī relativa all'intelletto potenziale.

<sup>223</sup> BOeuc VII 121.



cacciatore diviene caccia, come l'individuo la sua opera. Così, «Diana splendor di specie intelligibili», quella ninfa unica e divina<sup>224</sup>, ma anche la «fenice unica» – immagine simbolica della civiltà umana – e la stessa «nolana filosofia» si rivelano assieme quali cacciatrici dell'eroico furioso.

Lessico Intellettuale Europeo

Appendice

Abbreviazioni e sigle delle opere bruniane citate nel presente articolo:

<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. Aristot.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
BDFI	<i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano 2000.

BoeuC	<i>Œuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant-N. Ordine. <i>Œuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; II. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M.A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; VI. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M.A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999.
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C.M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I, I (Neapoli 1879), I, II (Neapoli 1884), I, III (Florentiae 1889), I, IV (Florentiae 1889); II, I (Neapoli 1886), II, II (Florentiae 1890), II, III (Florentiae 1889); III (Florentiae 1891).
BOM	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano 2000.
BSp	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, Milano 2001 <sup>2</sup> .
BUI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze 1991.

<sup>224</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 371, 487, 491.



Finito di stampare  
nel mese di novembre 2004  
ARTI GRAFICHE SOLIMENE  
Casoria - Napoli

