

Studia graeco-arabica

8

2018

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: redazione@pacinieditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.



© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

M. Di Giovanni, *Averroè*, Carocci Editore, Roma 2017 (Pensatori, 42), 282 pp.

Matteo Di Giovanni presenta per la collana “Pensatori” dell’editore Carocci un volume esaustivo ed efficace dedicato alla figura del grande pensatore andaluso Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd (m. 1198), l’Averroè dei latini. Sino dall’*Introduzione* l’autore si propone una lettura “più serena e obiettiva” (p. 21) dell’intellettuale musulmano, nel tentativo di superare l’immagine approssimativa che il mondo latino ha prevalentemente conservato di lui: quella del commentatore aristotelico che l’Occidente conobbe. Tale immagine trova attestazione nel celebre passo del Limbo dantesco in cui egli compare tra gli altri “spiriti magni” e viene salutato con le parole “Averrois che ’l gran comento feo”.

Interprete raffinato del pensiero aristotelico, Averroè espose in opere monumentali la filosofia dello Stagirita e alle sue esegesi si richiamarono i maestri delle prime grandi università europee: Parigi, Oxford, Bologna e Padova. Tommaso d’Aquino ne trasse ispirazione per i propri commenti ad Aristotele, ed ancora gli intellettuali dalla prima età moderna fino ai teorici dei movimenti riformisti islamici moderni e contemporanei non mancarono di cogliervi un modello irrinunciabile di razionalismo critico. “Averroè ebbe un’idea alta della pratica del commento come spazio creativo, come luogo ideale in cui ricevere l’eredità dei padri ed esprimere una visione del mondo nutrita di tale eredità nelle premesse, ma indipendente negli esiti” (p. 13). Tuttavia, a partire da *Averroès et l’averroïsme* (1852) dell’orientalista francese Ernest Renan, la pratica prevalente del commento da parte di Averroè suggerì una prospettiva storiografica, rivelatasi poi influente, che voleva in qualche modo limitare l’originalità del pensatore andaluso e considerare la sua opera priva di “vero vigore creativo” (p. 18). Il grande ruolo di Averroè sarebbe stato quello strumentale di collegare la tradizione classica alla Scolastica latina, senza veicolare alcuna proposta originale e autonoma per la propria tradizione culturale, quella islamica. Matteo Di Giovanni presenta Averroè quale “intellettuale musulmano”, prendendo a prestito la felice definizione di Dominique Urvoý,¹ e lo restituisce al suo contesto storico, alla sua dimensione culturale e religiosa originaria.

Il volume si apre con un capitolo dedicato alla vita e all’opera del pensatore (“L’uomo e l’opera” pp. 23-67). La sua vicenda biografica attraversa le tortuose vicende del Califfato di Cordova nel XII secolo: dal controllo della dinastia berbera guerriera degli Almoravidi, che si tradusse a livello religioso e politico nel trionfo dei *fūqahā’* mālikiti in al-Andalus, al primato della dinastia dell’Anti-Atlante a Sud del Marocco, degli Almohadi ispirati dalla guida carismatica di Ibn Tūmart, promotore di una riforma ascetica e religiosa. Gli Almohadi conquistarono Cordova nel 1149, quando Averroè era poco più che ventenne. Ibn Tūmart si fece erede nell’Occidente musulmano dell’insegnamento di al-Ġazālī (m. 1111), che, secondo l’attestazione pressoché unanime delle fonti arabe, egli avrebbe incontrato personalmente nel corso dei suoi viaggi di formazione in Oriente e che considerò una sorta di padre spirituale. Sotto gli Almohadi la figura di al-Ġazālī venne riabilitata e lo stesso accadde alle sue opere, che nel periodo precedente erano state censurate – la *Rivivificazione delle scienze religiose* (*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*) era stata gettata al rogo nel cortile della grande moschea di Cordova. La riforma religiosa e politica di Ibn Tūmart aprì alla legittimazione dell’esperienza mistica e della speculazione razionale liberando “le migliori energie intellettuali di al-Andalus” (p. 33). Matteo Di Giovanni dedica parte di questo primo capitolo alla presentazione dei principali filosofi andalusi che precedettero Averroè, in particolare Ibn Gabirol (1058, l’Avicenna dei latini), Ibn Ḥazm (m. 1064), Ibn Bāḡḡa (m. 1139) e Ibn Ṭufayl (m. 1185), questi ultimi noti alla tradizione latina rispettivamente come Avempace e Abubacer. Questi pensatori poterono influenzare la riflessione di Averroè su alcuni nodi tematici: l’analisi delle sostanze naturali, il problema dell’ermeneutica del testo sacro nella riflessione sul rapporto religione-ragione, il ricorso al commento aristotelico, il tema della congiunzione tra intelletto umano e divino e il ruolo del filosofo nella società civile. Quindi l’autore passa a presentare i dati e le fonti a nostra disposizione relativi alla biografia di Averroè e cerca di far emergere come l’estrema varietà di interessi filosofici, giuridici, medici, scientifici e teologici ne definiscano il profilo intellettuale. Averroè nacque nel 1126 da una famiglia di notabili. Il nonno, di scuola mālikita, aveva ricoperto il ruolo di *qāḍī l-ḡamā’a* di Cordova, la suprema autorità giuridica religiosa di al-Andalus sotto il regno almoravide; il padre aveva rivestito brevemente la stessa carica nel 1137 sotto il

¹ D. Urvoý, *Averroès: les ambitions d’un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998 (Champs biographie).

regno almohade. Averroè fu educato nelle scienze tradizionali ed in particolare nel diritto *mālikita* sotto la guida del padre e dell'imām Abū 'Abd Allāh al-Mazārī (m. 1141) che, secondo le fonti, gli conferì la licenza per l'insegnamento quando egli aveva solo sedici anni. Studiò medicina con il medico di corte Abū Ġa'far ibn Hārūn al-Ṭurġālī, cultore e lettore di filosofia aristotelica. Secondo la cronologia tradizionale delle opere di Averroè – ormai fortemente problematizzata dagli studiosi che hanno messo in luce il continuo lavoro di revisioni e riscritture a cui Averroè sottopose i suoi testi – tra la fine degli anni cinquanta e il 1170 egli compose le epitomi o i cosiddetti 'commenti' brevi delle opere aristoteliche. Matteo Di Giovanni riporta con una certa cautela il racconto dello storico al-Marrākūšī sull'incontro di Averroè quarantenne con l'almohade Abū Ya'qūb Yūsuf, autoproclamatosi califfo nel 1166, che avrebbe inaugurato la stagione della composizione dei commenti medi o parafrasi. Il giovane Averroè fu presentato al califfo dal già celebre e ormai anziano filosofo e medico di corte Abū Bakr ibn Ṭufayl; il califfo pose ad Averroè la scabrosa domanda se per i filosofi il mondo fosse creato o eterno. Vinto l'imbarazzo iniziale e scoperta la competenza filosofica di Abū Ya'qūb Yūsuf, Averroè disquisì sul tema e ricevette in dono una cavalcatura e una veste. Poco tempo dopo Ibn Ṭufayl gli confidò il desiderio del califfo di poter leggere le opere aristoteliche in forma parafrastica e Averroè s'accinse all'opera, poiché l'età avanzata impediva ad Ibn Ṭufayl di assumersene la fatica. Oltre alla stesura dei commenti 'medi' alla fine degli anni sessanta, Averroè lavorò al trattato di natura legale dal titolo *Manuale dell'esperto di diritto* (*Bidāyat al-muġtabid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, a cui l'autore dedica alcune pagine di presentazione: pp. 91-94) che ultimerà solo nel 1188. Tra gli anni settanta e i primi anni ottanta Averroè si impegnò nell'analisi del rapporto fra religione e filosofia e tra gli anni ottanta e gli anni novanta visse la sua più intensa stagione di attività esegetica, con la composizione dei commenti grandi o per lemmi. Nel 1180 arrivò a ricoprire la carica di *qāḍī l-ġamā'a* di Cordova che era stata del nonno e del padre e solo due anni più tardi sostituì Ibn Ṭufayl come medico di corte. Nel 1184 il califfo Abū Ya'qūb Yūsuf morì e con la sua morte venne meno il clima culturale di decisa promozione dell'attività filosofica e razionale, che aveva sostenuto Averroè nel suo progetto esegetico. Sotto il figlio, il califfo Abū Yūsuf Ya'qūb, uomo d'armi, l'ostilità di molti dotti giurisperiti riaffiorò acuta e aperta e una enigmatica congiura fu ordita contro Averroè, che venne sacrificato alla ragion di stato. La forte opposizione degli ambienti teologici e legali esplose nel 1197,² quando venne istruito un processo contro di lui. Condannato all'esilio a Lucena, nel cuore di una comunità ebraica importante per gli studi talmudici, Averroè sarà richiamato a corte senza incarichi dopo pochi mesi, ma morirà il 10 dicembre 1198.

La questione di come egli intese il rapporto fra filosofia e religione, attività razionale da un lato e rivelazione coranica e legge religiosa dall'altro, emerge cruciale anche dai dati biografici e a questo tema Matteo Di Giovanni dedica il secondo capitolo, intitolato "L'indagine su Dio" (pp. 69-118). Esso si apre con la presentazione dell'apprezzamento esplicito che Averroè esprime per il regime almohade, ispirato dal

² Alle pp. 180-81 Di Giovanni collega questi eventi al modo in cui il testo del *Commento grande* sulla *Metafisica* si presenta nell'unico manoscritto che è giunto sino a noi. La formulazione usata dall'autore può indurre un serio equivoco: "Gli anni in cui viene alla luce il commento grande alla *Metafisica* declinano verso l'inverno delle accuse e delle calunnie, dell'emarginazione e dell'aggressione che condurrà, in una parabola ascendente, fino al processo istruito nel 1197 nella grande moschea di Cordova. Con vivezza impressionante, il manoscritto in cui è contenuto il commento grande (Leida, Biblioteca universitaria, codice orientale 2074) sembra quasi conservare una traccia di questi eventi drammatici: il commento al libro *Lambda*, l'ultimo che Averroè arriva a trattare, appare redatto con difficoltà. La sezione di commento sicuramente autentica si interrompe in modo brusco poco prima della fine. Si ha l'impressione che un grave impedimento, un rovescio o una calamità insuperabile abbiano finito per vanificare la trepidante aspirazione del filosofo a completare l'opera e coronare il proposito". Il lettore di questo brano è indotto a pensare che il manoscritto di Leida sia dunque un autografo di Averroè, cosa che naturalmente non è vera, come emerge dalla nota stessa in cui Di Giovanni segnala la datazione del manoscritto fornita dall'editore Maurice Bouyges: il codice è "risalente ai secoli XIII-XV", p. 180 n. 6. La natura incompiuta del commento e la conclusione precipitosa del testo possono certamente essere spiegate con gli eventi drammatici che caratterizzarono gli ultimi anni della vita di Averroè, ma il manoscritto di Leida, redatto molto più tardi e contenente nei margini le varie versioni arabe del testo della *Metafisica*, offre una testimonianza importantissima sulla trasmissione del commento di Averroè, non certo sulla sua redazione.

Mahdī Ibn Tūmart, alla cui figura e dottrina sono dedicate alcune pagine introduttive utili a delineare il quadro culturale, religioso e politico in cui Averroè elaborò la propria riflessione. Averroè dedica al rapporto fra filosofia e religione quattro trattati composti negli anni 1178-1180: l'*Appendice sul tipo di conoscenza che è proprio di Dio*, nella forma di un'epistola dedicatoria indirizzata al califfo Abū Ya'qūb Yūsuf e premessa al *Trattato decisivo sull'accordo tra la legge religiosa e la filosofia*, cioè il secondo dei quattro scritti, l'*Esposizione dei metodi argomentativi circa i principi della religione* e infine l'*Incoerenza dell'incoerenza*, la nota risposta all'*Incoerenza dei filosofi* di al-Ġazālī. È bene ricordare che soltanto l'*Appendice* fu tradotta in latino nel corso del XIII secolo dal domenicano Raimondo Martí, anche se non si può escludere che qualcun altro di questi quattro trattati circolasse nelle scuole domenicane di studi arabi ed ebraici. L'*Esposizione dei metodi argomentativi* e l'*Incoerenza dell'incoerenza* furono tradotte in latino, a partire da versioni arabo-ebraiche, soltanto in epoca rinascimentale. Del *Trattato decisivo*, in cui Averroè dimostra che l'attività filosofica è un obbligo religioso per chi vi è naturalmente portato, non vi è traccia in lingua latina.

In questi scritti Averroè afferma che "la realtà di Dio deve essere trasparente alla ragione indipendentemente dal dato rivelato. Il compito della rivelazione sarà solo ausiliario, in quanto non costituisce, ma solo facilita e sostiene il progresso della conoscenza razionale" (p. 86). La rivelazione assolve a questa funzione a seconda del destinatario a cui si rivolge, sia che esso sia portato per natura all'esercizio della ragione, sia in caso contrario. A chi è portato a tale esercizio offre un senso implicito e filosofico che stimola l'indagine razionale; a chi non lo è, offre argomenti semplici e immagini di facile comprensione. L'uomo di religione, a differenza dell'uomo di filosofia e di scienza, conosce meglio "il modo per rivolgersi al consorzio degli uomini in una forma che sia universalmente accessibile, retoricamente efficace e pertanto socialmente costruttiva" (p. 89). Tanto il senso implicito, quanto quello manifesto provengono da Dio e da ciò dipende il fatto che, dice Averroè, "il vero non contrasta con il vero".³ Questo tuttavia non significa che filosofia e religione siano equivalenti quanto al grado di conoscenza: Averroè afferma nel *Trattato decisivo* il primato della ragione dimostrativa descritta da Aristotele in particolare negli *Analitici Secondi*, ma nell'*Esposizione dei metodi argomentativi circa i principi della religione*, che segue cronologicamente il *Trattato*, espone i contenuti dottrinali di un kalām filosofico, una teologia che ha nella rivelazione coranica, come d'obbligo, le sue premesse, e si pone l'obiettivo di dimostrare come l'insegnamento coranico non si discosti dalle acquisizioni di verità per via razionale. La partizione del testo segue quella di un manuale di catechesi e comprende cinque capitoli dedicati rispettivamente all'esistenza, all'unicità, agli attributi, alla trascendenza e all'agire di Dio. "Questa inedita versione di teologia musulmana 'amica di Aristotele' sarebbe dovuta diventare nei suoi intendimenti, la dottrina ufficiale del potere almohade",⁴ portando a compimento la marcata impronta intellettualistica del pensiero di Ibn Tūmart, ma emancipandolo dal suo legame con il tradizionalismo aṣ'arīta che aveva giocato un ruolo importante nella propaganda almohade anti-almoravide. "Coerentemente con queste premesse, il discorso di Averroè nell'*Esposizione* si sviluppa secondo una duplice direttrice: una *pars destruens*, in cui viene rigettato l'edificio della teologia tradizionale, e una *pars construens* in cui quest'edificio è sostituito dalla nuova teologia, per un verso fondata sui pronunciamenti letterali della Scrittura, per un altro verso articolata secondo i dati ineludibili dell'argomentazione filosofica giacché 'ben esaminati, i principi [della legge religiosa] risultano più conformi alla filosofia che non alle loro interpretazioni'".⁵

Questa forte spinta razionalistica e critica del pensiero di Averroè è stata riscoperta al nascere dei movimenti modernisti e riformisti islamici. Ai protagonisti di questa riscoperta Di Giovanni dedica alcune pagine conclusive del suo secondo capitolo (pp. 107-18) a partire dalla figura di Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (m. 1897), noto per la sua replica allo scritto sopra menzionato di Ernest Renan: pur contestando alcuni pregiudiziali assunti teorici

³ Averroè, *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, tr. it. di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1999 (Biblioteca Universale Rizzoli), p. 61.

⁴ Cf. M. Geoffroy, "Averroè", in C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005 (Piccola Biblioteca Einaudi, 285-286), vol. II, pp. 723-82, in part. pp. 741-2.

⁵ Il passo citato da Di Giovanni (p. 100) proviene dall'*Esposizione dei metodi argomentativi circa i principi della religione*, *Manābiḡ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, ed. M. Qāsim, Maktabat al-Angilū l-Miṣriyya, Cairo 1964, p. 184.

dell'orientalista francese, al-Afgānī riconosceva la necessità per il mondo islamico a lui contemporaneo di richiamarsi all'esaltazione averroista della ragione umana autonoma e critica, guida per la vita dell'uomo. Averroè divenne il campione del razionalismo arabo-islamico soprattutto per le sue acute ed esigenti osservazioni sul rapporto fra ragione e rivelazione. La polarità insita nel pensiero di Averroè, che vuole tenere insieme e allo stesso tempo distinguere il piano della ragione e quello della religione, spiega, secondo Di Giovanni, il duplice orientamento in cui si è articolata la riflessione araba moderna sul pensiero di Averroè. Da un lato la piena autonomia della ragione è stata teorizzata dal pensiero laico e positivista del cristiano Farah Anṭūm (m. 1922), ragione che doveva nel mondo arabo-islamico "liberarsi dalla religione nei vari ambiti del suo esplicarsi: nella promozione della scienza e del progresso, nella libertà di condotta e di iniziativa individuale, nell'organizzazione democratica e parlamentare della vita politica, nella definizione di rapporti sociali improntati all'uguaglianza tra i cittadini e alla parità dei sessi" (p. 115). Dall'altro, la piena conciliazione tra ragione e religione è stata proposta da Muḥammad 'Abduh (m. 1905), discepolo di Ġamāl al-Dīn al-Afgānī e gran mufti d'Egitto. Autore dell'opera *L'Islam, religione della conoscenza e della civiltà*, egli è convinto che il progresso civile e scientifico nasca da un perfezionamento etico che è massimamente promosso dalla religione islamica. Infine, merita di essere ricordato Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, professore all'Università di Rabat, mancato nel 2010, che ha dedicato pagine intense al pensatore di Cordova, in cui ha visto l'esempio massimo di intellettuale capace di conciliare tra loro una concezione scientifica del mondo e un'interpretazione illuminata del testo sacro. Nonostante i limiti storico-filologici del suo 'Averroè', ancor oggi il suo lascito ispira e nutre gli intellettuali e i moderati del nostro tempo contro l'avanzare esplicito ed implicito del fondamentalismo nelle società arabo-musulmane.

Il terzo capitolo, "L'indagine sull'anima" (pp. 119-75) affronta la dottrina dell'intelletto in Averroè, ne segue l'evoluzione nei suoi tre commenti al *De Anima* e ne esplora alcuni importanti momenti di transizione grazie all'analisi della trattatistica minore attribuita ad Averroè e a noi nota prevalentemente in modo indiretto: si tratta del commento al *De Intellectu* di Alessandro d'Afrodizia; dell'epistola, coeva all'epitome, su *La possibilità della congiunzione con l'intelletto agente*; del trattato giovanile *De Separatione primi principii*⁶ e infine dei due trattati *Sulla congiunzione dell'intelletto separato con l'uomo*.

In primo luogo, Di Giovanni presenta utilmente, in modo didascalico e preciso, il problema dell'intelletto così come viene delineato da Aristotele nel III libro del *De Anima*, in particolare nei capitoli 4 e 5, e lo segue nella tradizione esegetica greca, che godette di particolare fortuna nel pensiero arabo-islamico, in particolare negli scritti di Alessandro d'Afrodizia (ca. 200 d.C.) e nella parafrasi di Temistio (m. 388 d.C.), ed infine nei suoi grandi interpreti arabi al-Fārābī, Avicenna e Ibn Bāḡḡa. Quindi l'autore passa a esporre con grande rigore le tre differenti soluzioni proposte da Averroè a proposito della definizione dell'intelletto possibile e della sua connessione con l'intelletto agente. "Si può affermare che la questione dell'intelletto e la problematica relativa al *De Anima* rappresentino l'ambito in cui la riflessione di Averroè appare più dinamica, perfino tormentata, e pone agli studiosi gli interrogativi più radicali circa la sua metodologia di lavoro, la prassi compositiva dei commenti e l'affascinante mondo del suo laboratorio filosofico" (p. 133).

Nell'epitome del *De Anima*, databile con ogni probabilità attorno al 1159, Averroè si orienta verso la soluzione di Ibn Bāḡḡa per cui l'intelletto possibile è definito come una disposizione (*isti'dād*) a ricevere le nozioni intellegibili, che appartiene alle forme dell'immaginazione. È quindi una disposizione che esiste con il corpo (l'immaginazione grazie a cui si danno le forme immaginate è sempre realizzata in un corpo), ma non nel corpo (perché non inerisce propriamente alla materia, ma alle forme immaginate). Nel suo commento medio, di datazione più incerta perché i codici ci restituiscono due date distinte, il 1172 e il 1181, Averroè definisce l'intelletto possibile come "qualcosa di composto dalla disposizione che si trova in noi e da un intelletto congiunto a questa disposizione".⁷ Si tratta dell'intelletto agente, che interagisce con la disposizione presente

⁶ Si aggiunga alla bibliografia indicata dall'autore: B. Parolin, "Il trattato *De Separatione primi principii* attribuito ad Averroè", *Medioevo* 36 (2011), pp. 33-88.

⁷ Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima: A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation*, Noted and Introduction by A.L. Ivry, Brigham Young U.P., Provo 2002, p. 111.

in noi: l'intelletto possibile dunque non è né pura disposizione, come nella soluzione di Ibn Baġġa, né pura sostanza come l'intelletto agente. Infine, nel commento grande, Averroè approda alla tesi dell'intelletto possibile come sostanza separata dalla materia ed eterna, universale ed unica per tutta la specie umana. Nel commento grande Averroè rivela per quale ragione sia necessario concepire l'intelletto possibile come una sostanza eterna: "l'intelletto possibile riceve la propria attualizzazione ricevendo con ciò lo stesso intelletto agente", in modo tale che, se l'intelletto possibile fosse generabile, "un ente generabile ne riceverebbe uno eterno e a lui sarebbe assimilato. In questo modo il generabile diverrebbe eterno e ciò è impossibile" (p. 161).

Il commento grande fu sottoposto a revisioni sostanziali da parte di Averroè e Di Giovanni riassume il dibattito tra gli studiosi che ne hanno proposto datazioni diverse: alcuni, come A. Elamrani-Jamal e H. Davidson, hanno sostenuto la data tradizionale, intorno al 1190; altri, come A. Ivry, hanno ipotizzato che il commento medio fosse posteriore al commento grande, per la presenza di due rimandi ad un commento letterale (*ṣarḥ*) in cui si possono ravvisare facilmente allusioni al commento grande. Lo stesso Ivry in seguito ha proposto una soluzione di compromesso: l'ipotesi che siano esistite due distinte redazioni del commento grande, una composta prima del commento medio ed una in una fase successiva. L'ipotesi è stata corroborata dal ritrovamento di una nota autobiografica in una versione ebraica del commento grande alla *Fisica*: qui Averroè parla della successione cronologica dei propri commenti e colloca il commento grande al *De Anima* a ridosso del periodo di scrittura dei commenti medi. La tesi è stata definitivamente convalidata dall'esame delle glosse presenti nel ms. Modena, Biblioteca Estense, α. j. 6.23 contenente il commento medio al *De Anima*.

Quindi Di Giovanni si sofferma sul tema della congiunzione tra l'anima dell'uomo e l'intelletto agente. Questa congiunzione è di tipo ilemorfo, perché l'intelletto agente opera come forma dell'intelletto umano personale. Non si tratta tuttavia "di una forma del tipo di quelle che costituiscono gli enti naturali, bensì di un principio che è forma in senso traslato o analogico, in quanto cioè possiede solo alcune delle proprietà delle forme naturali. (...) l'intelletto agente è forma per l'individuo precisamente perché è ciò che consente l'attività dell'uomo in quanto soggetto razionale" (pp. 157-8). L'intelletto agente non è solo condizione di attività dell'intelletto umano attraverso le forme intelleggibili, ma anche atto dell'intelletto umano. Questa dottrina è gravida di conseguenze per l'epistemologia di Averroè: infatti, come l'uomo può arrivare a contemplare l'intelletto agente che è sostanza separata dalla materia e dal mondo dell'esperienza, così, attraverso di esso, che è identico per essenza agli intelletti superiori, l'uomo potrà conoscere le altre sostanze separate fino a Dio, anche se solo per breve tempo: il tempo fugace in cui la natura che è corruttibile procurerà all'anima umana le forme immaginate necessarie per poter realizzare l'unione. Alla dissoluzione del corpo si dissolverà anche l'anima, ponendo fine alla sua contemplazione beata. "La divinizzazione è conquista di un attimo, non è proprietà personale; gloria immortale dell'intelletto separato, scintilla effimera nell'anima dell'uomo" (p. 163). Il terzo capitolo si chiude con alcune pagine dedicate alla cosmologia di Averroè, di stampo aristotelico e anti-tolemaico (pp. 167-75).

Nell'ultimo capitolo, "L'indagine sul mondo" (pp. 177-234), dedicato alla dottrina metafisica di Averroè, Di Giovanni mette in luce il progressivo emanciparsi di Averroè dalla tradizione filosofica arabo-islamica precedente e il suo recuperare l'autentico Aristotele proprio grazie alla pratica del commento. In primo luogo, l'A. si concentra sulle critiche all'emanatismo dal carattere fortemente neoplatonizzante della tradizione la cui voce più autorevole era stata quella di Avicenna, e alla dottrina per cui la causalità efficiente del motore immobile consiste nella *creatio ex nihilo*. Per Averroè i cieli sono increati, perché la generazione di un corpo implica l'unione di una forma a una materia, mentre i cieli non hanno struttura ilemorfica. Manca in essi una materia che potenzialmente possa ricevere una forma: essi sono sempre in atto grazie all'elemento ingenerabile e incorruttibile da cui sono costituiti, l'etere. Non avendo alcun tipo di potenzialità all'essere, ne deriva che l'universo non è prodotto da Dio come sua causa agente capace di attualizzare una qualche sorta di potenzialità. Dio deve piuttosto essere descritto come motore dei cieli e solo in questo senso è loro causa efficiente. Dio muove i cieli come oggetto di desiderio e di imitazione, come causa finale e formale. Di Giovanni prosegue nel presentare altre teorie per le quali Averroè si contrappone alla tradizione precedente ed *in primis* ad Avicenna (quali la teoria della generazione, il concetto di essere, quello di uno e di unità) prima di presentare le principali intuizioni metafisiche del pensatore andaluso: l'assoluta priorità della forma rispetto al composto e alla materia per cui la forma sostanziale è la sostanza prima; la piena identità di oggetto tra logica e metafisica, ossia la piena identità tra la forma sostanziale in rapporto alle sue proprietà considerate nella mente (classificabilità e

componibilità in giudizi e quindi sillogismi) e la forma sostanziale considerata rispetto alle sue proprietà nella realtà (attualità, potenzialità, ecc.); la collocazione spazio-temporale propria della materia che appartiene ai corpi come principio d'individuazione della sostanza composta; la sostanzialità propria del primo principio, che è Dio, la sua conoscenza e la tesi per cui Dio costituisce un principio per il mondo non solo in quanto sua causa motrice, ma anche in quanto sua causa prima formale e finale.

Chiudono il volume un'utilissima sinossi delle opere di Averroè, con indicazione della data di composizione (se nota) e della lingua in cui esse ci sono pervenute (pp. 235-48), una cronologia della vita e delle opere di Averroè (pp. 249-51), la bibliografia (pp. 253-75) e l'indice dei nomi (pp. 277-82). Matteo Di Giovanni offre un interessante studio introduttivo che merita di essere letto non solo da un pubblico generale, ma anche dagli specialisti perché ha il merito di presentare Averroè in modo critico, con coerenza e in modo accurato inserendolo nel suo tempo e nella sua società, ma sottolineando nel suo pensiero tutti quegli aspetti che lo rendono un pensatore estremamente attuale, complesso e capace di stimolare il dibattito contemporaneo.

Cecilia Martini Bonadeo