

historique, Paris, 1852), M. ASÍN PALACIOS, *El averroismo theologico de s. Tomàs de Aquino*, «Homenaje a don Francisco Cordera», Saragozza, 1904, pp. 271-331; L. GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès)*, Parigi, 1948; T. ALLARD, *Le rationalisme d'A.*, Parigi, 1955.

1. *Del preteso conflitto fra religione e filosofia. La resurrezione dei corpi.*

[*Tahafut-al-Tahafut, Sulle scienze naturali*, discussione IV, secondo la trad. dall'arabo di S. Van den Bergh, I, p. 359; tr. lat. Calo Calonymos, Venetiis, 1560, c. 351.] Gazali comincia col dire che i filosofi negano la resurrezione dei corpi. Questo è un problema che non è stato posto da nessuno dei filosofi più antichi, benché la resurrezione sia stata menzionata in diverse religioni, almeno durante un migliaio d'anni, mentre i filosofi le cui teorie sono giunte fino a noi sono di data più recente. I primi a parlare della resurrezione della carne sono stati i profeti d'Israele posteriori a Mosè, come è evidente dai Salmi e da molti libri attribuiti agli Israeliti. Inoltre la resurrezione della carne è affermata nel Nuovo Testamento e attribuita dalla tradizione a Gesù. È questa una teoria dei Sabei la cui religione concorda con Ibn Hazm il vecchio.

E tuttavia i filosofi in particolare, com'è naturale, danno a questa dottrina la maggiore importanza e ci credono profondamente, perché essa vale a stabilire fra gli uomini un ordine da cui dipende l'essere dell'uomo in quanto uomo e attraverso cui egli può raggiungere la più grande felicità a lui propria; infatti essa è il fondamento necessario all'esistenza delle virtù morali e speculative e delle scienze pratiche negli uomini. I filosofi sostengono cioè che l'uomo non può vivere in questo mondo senza le scienze pratiche, e né in questo né in quell'altro senza le virtù speculative, e che né le prime né le seconde sono compiutamente perfette senza le virtù

pratiche; le virtù pratiche poi giungono al loro vigore solo attraverso la conoscenza e l'adorazione di Dio nelle pratiche prescritte dalle leggi delle varie religioni, come offerte, preghiere, suppliche e altre simili manifestazioni con cui si rende lode a Dio, agli angeli, ai profeti.

In breve, i filosofi credono che le leggi religiose siano necessariamente arti politiche, i cui principi sono offerti dalla ragione naturale e dall'ispirazione, specialmente nei tratti comuni a tutte le religioni, benché le religioni presentino, in proposito, differenze più o meno grandi. I filosofi, in primo luogo, ritengono che non si devono muovere obiezioni, né in forma positiva né in forma negativa a nessuno dei principi religiosi generali, per esempio se siamo obbligati o no a servire Dio, e, peggio ancora, se Dio esista o non esista; e nemmeno agli altri principi religiosi, quali, per esempio, la felicità ultraterrena e la sua possibilità; poiché tutte le religioni concordano nell'ammettere un'altra esistenza dopo la morte, benché differiscano nel modo di prospettarla, come concordano circa la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio, benché differiscano, più o meno, nel modo di esporre l'essenza e gli atti del Principio. Tutte le religioni inoltre concordano intorno agli atti capaci di portare alla felicità nell'altro mondo, mentre differiscono nella determinazione di questi atti.

2. *Necessità delle «leggi».*

[*loc. cit.*, I, p. 359.] Secondo i filosofi, insomma, le religioni sono necessarie, perché guidano verso la saggezza in una direzione comune a tutti gli esseri umani; laddove la filosofia dirige alla conoscenza della felicità solo un certo numero di persone intelligenti, che devono apprendere la saggezza, le religioni mirano all'istruzione delle masse in genere. Ciononostante non troviamo nessuna religione che non badi alle speciali esigenze del sapiente, anche se l'interesse principale si rivolge alle cose cui partecipano le masse. E poiché l'esistenza della

classe dei sapienti raggiunge la propria perfezione e felice pienezza solo per la partecipazione delle masse, la dottrina generale è necessaria anche alla sussistenza e alla vita di questa particolare classe, tanto negli anni della gioventù e dell'adolescenza (di questo nessuno dubita), quanto all'epoca in cui i sapienti attingono quell'eccellenza che è il loro carattere peculiare. Perciò fa parte integrante dell'eccellenza del sapiente il non disprezzare le dottrine [religiose] in cui è cresciuto, spiegarle nelle più lontane contrade, comprendere che queste dottrine valgono soprattutto per i loro aspetti universali, non per i particolari, e che, se esprime un dubbio circa i principi religiosi in cui è cresciuto, o li spiega in contrasto con i profeti, scostandosi dal loro cammino, merita più di ogni altro di vedersi applicare la qualifica di miscredente, ed è degno di pena per mancanza di fede nella religione in cui è cresciuto.

3. Varietà delle « leggi ». Il filosofo deve scegliere la migliore.

[*loc. cit.*, I, p. 360.] Inoltre egli è obbligato a scegliere la miglior religione del suo tempo, anche se per lui tutte sono ugualmente vere, e deve credere che la migliore viene abrogata dall'avvento di una ancora migliore. Per questo i sapienti che istruivano il volgo ad Alessandria si fecero maomettani quando l'Islam li raggiunse, e quelli che [insegnavano] nell'impero romano si fecero cristiani quando la religione di Gesù vi fu introdotta. E nessuno mette in dubbio che fra gli Israeliti ci fossero molti sapienti, come si vede dai libri che si trovano fra gli Israeliti e che sono attribuiti a Salomone. La sapienza non è mai venuta meno tra gli ispirati, cioè tra i profeti; perciò nessun detto è più vero di quello [secondo cui] ogni profeta è un saggio, ma non ogni saggio è un profeta. I dotti tuttavia sono quelli di cui si dice che sono gli eredi dei profeti. E dato che tra i principi delle scienze dimostrative ci sono postulati e assiomi che vengono accettati come tali [*cum artes de-*

monstrativae habeant in principis suis praeambula et radices positas], tanto più questo avverrà nel caso delle religioni che traggono origine dall'ispirazione e dalla ragione. Ogni religione esiste per ispirazione e si mescola con la ragione. E chi afferma come possibile l'esistenza di una religione naturale basata soltanto sulla ragione, deve ammettere che questa religione deve essere meno perfetta di quelle che derivano dalla ragione e dall'ispirazione. E tutti i filosofi concordano sul fatto che la norma dell'azione deve fondarsi sull'autorità, perché non si può dimostrare l'obbligatorietà dell'azione se non attraverso l'esistenza di virtù che si realizzano nelle azioni morali e nelle attività operative.

4. L'immortalità secondo i teologi e i filosofi.

[*loc. cit.*, I, p. 362.] Ciò che Gazali dice contro i filosofi è giusto, e nel confutarli bisogna ammettere che l'anima è immortale, come risulta da prove razionali e religiose; bisogna peraltro ammettere che ciò che risorge da morte sono i simulacri di quei corpi terrestri, non i corpi stessi, poiché ciò che è morto non torna nella sua individualità; una cosa può tornare solo come immagine di ciò che è perito, non come un essere identico a quello che è perito, come Gazali sostiene. Quindi la dottrina della resurrezione di questi teologi che credono l'anima un accidente e i corpi che risorgono identici a quelli che sono periti, non può esser vera. Poiché ciò che perisce e ciò che ritorna può essere uguale solo secondo la specie, non secondo il numero; e questo argomento è valido in modo particolare contro quei teologi secondo cui un accidente non permane in due momenti.

Gazali accusa di eresia i filosofi su tre punti. Uno riguarda questa questione, e abbiamo già mostrato quale opinione abbiano in proposito i filosofi e che, stando ad essi, si tratta di un problema speculativo. Il secondo punto è la teoria attribuita ai filosofi che Dio non conosce

gli individuali; ma in polemica noi abbiamo dimostrato che essi non dicono questo. Il terzo punto è la teoria dell'eternità del mondo; ma polemizzando noi abbiamo mostrato che ciò che essi intendono con questo termine non ha il significato per cui essi sono accusati di eresia dai teologi. In questo libro Gazali asserisce che i Musulmani non credono in una resurrezione puramente spirituale, e in un altro libro dice che i Sufi ci credono. In armonia con questa seconda affermazione coloro che credono in una resurrezione spirituale, ma non in una resurrezione percettibile, non sono dichiarati eretici per universale consenso; e questo permette di credere a una resurrezione spirituale. Ma al contrario, in un altro libro egli ripete la sua accusa d'eresia come se riposasse sul consenso universale. Tutto ciò, come si può vedere, è confuso. E senza dubbio quest'uomo sbaglia in questioni religiose come sbaglia in problemi razionali. Dio è soccorrevole per chi va alla scoperta della verità, e con la sua verità investe chiunque egli scelga.

Io ho deciso di chiudere qui la mia ricerca a proposito di queste cose, e chiedo perdono per averle discusse; se chi è qualificato per la ricerca della verità — uno su mille, come dice Galeno [cfr. *De facult. natur. subst.*, III, 10] — non avesse l'obbligo di ricercarla e di distogliere dalla discussione chi qualificato non è, non avrei trattato tutto ciò. E Dio che conosce ogni singola lettera, forse accetterà le mie scuse e perdonerà il mio errore, nella Sua bontà, generosità, munificenza ed eccellenza — non Dio ma Colui [che è].

5: *La teoria dell'intelletto.*

[dal *Commento medio* sull'*Anima*, secondo la trad. Munk, *Mélanges*, pp. 445-8.] Questa facoltà che riceve le impressioni delle cose intelligibili deve essere completamente impassibile (*ἀπαθής*), cioè non deve ricevere il mutamento che avviene nelle altre facoltà passive a cagione del loro mescolarsi col soggetto (*ὑποκείμενον*)

in cui si trovano. Non deve avere altra passività se non quella della sola percezione, e dev'essere, in potenza, simile alla cosa che percepisce, senza essere la cosa stessa. Ci possiamo rappresentare questa facoltà per mezzo di un paragone: essa sta agli intelligibili come il senso alle cose sensibili, con questa differenza: la facoltà che riceve l'impressione delle cose sensibili è in qualche modo mescolata al soggetto in cui si trova; l'altra, al contrario, dev'essere del tutto libera da qualunque mescolanza con una forma materiale qualunque. Infatti, poiché la facoltà che vien chiamata *intelletto ilico* pensa tutte le cose, ossia percepisce le forme di tutte le cose, bisogna che non sia mescolata ad alcuna forma; non deve cioè essere mescolata, come le altre facoltà materiali, al soggetto in cui si trova; ché, se fosse mescolata a una qualunque forma, ne verrebbe una di queste due conseguenze: o la forma del soggetto a cui questa facoltà fosse mescolata diventerebbe un ostacolo alle forme che essa deve percepire, oppure essa muterebbe le forme percepite; e, se così fosse, le forme delle cose non esisterebbero più nell'intelletto tal quali sono, ma verrebbero cambiate in altre forme che non sarebbero più le forme delle cose. Ora, poiché è nella natura dell'intelletto di percepire le forme delle cose in modo che la loro natura resti salva, deve necessariamente trattarsi di una facoltà non mescolata ad alcuna forma... Ma poiché la condizione dell'intelletto è questa, la sua natura non può essere se non quella di una semplice *disposizione*: voglio dire che l'intelletto in potenza è, esso, una semplice disposizione, e non qualcosa in cui si trova la disposizione. Veramente, tale disposizione si trova in un soggetto; ma, dato che essa non gli si mescola, il suo soggetto non è esso l'intelletto in potenza... Tale è il significato dell'intelletto passivo nella dottrina d'Aristotele, secondo l'interpretazione di Alessandro [d'Afrodisia]...

Tenendo conto tuttavia degli elementi dubbi contenuti nelle varie opinioni, diviene manifesto che l'in-

telletto è, sotto un certo rapporto, una disposizione spoglia di forme iliche, come dice Alessandro, e, sotto un altro rapporto, una *sostanza separata* rivestita di tale disposizione. Voglio dire che questa disposizione che si trova nell'uomo è una cosa che si lega alla *sostanza separata* congiunta all'uomo; ma la disposizione non è né una cosa inerente alla natura di questa sostanza separata, come hanno pensato i commentatori, né una pura disposizione, come ha pensato Alessandro. A provare che non si tratta di una pura disposizione, sta il fatto che l'intelletto ilico può concepire tale disposizione vuota di forme, pur percependo le forme; quindi, poiché può percepire se stesso vuoto di forme, [se si trattasse di una disposizione pura] bisognerebbe [ammettere] che potrebbe percepire il non essere. Di conseguenza, la cosa che percepisce tale disposizione, e le forme che le sopraggiungono, devono essere necessariamente qualcosa di diverso da tale disposizione. È dunque manifesto che l'intelletto ilico è una cosa composta dalla disposizione che esiste in noi e da un intelletto che si unisce a tale disposizione, e che, in quanto le è congiunto, è un intelletto *in potenza* e non un intelletto *in atto*; ma è intelletto in atto in quanto non più unito alla disposizione. Tale intelletto è esso *l'intelletto attivo*, la cui natura sarà chiarita più oltre. In quanto unito a quella disposizione deve essere intelletto in potenza, incapace di percepire se stesso, ma capace di percepire ciò che è altro da sé, cioè le cose iliche. In quanto non è unito a quella disposizione, deve essere intelletto in atto, che percepisce se stesso e non percepisce ciò che sta [al di fuori], ossia le cose iliche. Noi lo chiariremo più avanti, dopo avere mostrato che nella nostra anima ci sono due specie di attività: una è il *fare* le [forme] intelligibili; l'altra *riceverle*. L'[intelletto], in quanto fa le forme intelligibili, è chiamato *attivo*; in quanto le *riceve*, è chiamato *passivo*; in realtà si tratta di una sola e medesima cosa. Da quanto abbiamo detto voi potete

conoscere le due opinioni sull'intelletto ilico, ossia quella d'Alessandro e quella degli altri [commentatori]; e vi renderete anche conto che l'opinione vera, quella d'Aristotele, è la riunione delle due opinioni, così come le abbiamo esposte; con la nostra ipotesi, infatti, evitiamo di fare di una cosa che è una sostanza separata una sorta di disposizione [come hanno fatto i commentatori], poiché supponiamo che la disposizione ci si trovi, non per la natura [della sostanza], ma perché [la sostanza] è unita a un'altra sostanza in cui tale disposizione si trova essenzialmente, e questa sostanza è l'uomo. Stabilendo in seguito che c'è una cosa cui questa disposizione si collega in maniera accidentale, evitiamo di fare dell'intelletto in potenza una semplice disposizione [come ha fatto Alessandro].

6. L'unità dell'intelletto.

[Comm. De anima, III, comm. 5, digr. pars V, tr. B. Nardi]. L'intelletto è uno e molteplice nello stesso tempo:... ché se la cosa intesa da me e da te fosse del tutto la stessa, ne verrebbe che, quand'io apprendo qualche cosa, dovresti apprenderla anche tu; e molti altri assurdi ne seguirebbero. Se, al contrario, ammettiamo che la cosa intesa da me è diversa dalla cosa intesa da te, bisognerebbe trovare qualche cosa in cui convenissero nella specie: e così dovrebbe esserci un intelligibile dell'intelligibile, e così di seguito sino all'infinito; di guisa che il discepolo non potrebbe imparar niente dal maestro, a meno che la scienza del maestro non avesse il potere di generare la scienza nel discepolo nel modo come il fuoco genera un altro fuoco; il che è assurdo...

Temistio riteneva che noi siamo intelletto agente, e che l'intelletto speculativo non è altro che l'unione dell'intelletto agente con quello in potenza. Ora non è com'egli pensa; piuttosto si deve dire che nell'anima vi sono tre parti dell'intelletto: una delle quali è l'intelletto che riceve, l'altra l'intelletto che fa, la terza l'intelletto

che è fatto. Le prime due, cioè l'intelletto che riceve e quello che fa, sono eterne; la terza invece è generabile e corruttibile per un verso, eterna per un altro verso.

E poiché siamo arrivati alla conclusione che l'intelletto materiale è unico per tutti gli uomini, dobbiamo concluderne del pari che la specie umana è eterna, com'è stato pur dimostrato altrove, di guisa che l'intelletto materiale non abbia da restar mai privo dei principj universali noti a tutta la specie umana, cioè delle prime affermazioni e di quei concetti che son comuni a tutti. Siffatti concetti sono unici per rapporto all'intelletto che li riceve; ma son molteplici per rapporto alle forme immaginative da cui son tratti. Pertanto, in quanto unici essi sono eterni..., e non son generabili e corruttibili se non in quanto son molteplici... E se qualcuno dei primi intelligibili e delle prime nozioni si corrompe per rapporto ad un individuo, in quanto si corrompe il fantasma per mezzo del quale l'intelletto s'unisce a noi, ciò non significa che quell'intelligibile si corrompa in senso assoluto, ma soltanto per quell'individuo. Da questo punto di vista, potremmo dire che l'intelletto speculativo è unico per tutti gli uomini. Ed invero, se noi consideriam questi intelligibili in se stessi, e non in rapporto a qualche individuo, a buon diritto si dicono eterni, e non son intesi ora-sì ora no, ma sono intesi sempre. Il loro esser è qualcosa di mezzo tra ciò che è caduco e ciò che è eterno; giacché, in quanto sono pensati da molti individui, son generabili e corruttibili, in quanto invece son unici, essi sono eterni.