

Jozef Matula (ed.), *Averroism between the 15th and the 17th Century*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2020, 312 pp.

di Francesco Malaguti

Il volume qui recensito raccoglie gli atti del convegno *Averroism between the 15th and the 17th Century* (Università Palacký di Olomouc, 9-10 novembre 2016), durante il quale si è discusso della ricezione dell'opera e del pensiero di Averroè nel contesto latino, in quello ebraico e in quello bizantino. La pubblicazione consiste in otto studi rilevanti per chi si occupa di intersezioni fra i saperi tra il Medioevo e il Rinascimento. Ad eccezione del primo articolo, che è in lingua tedesca, i contributi sono in lingua inglese. Li esaminiamo a uno a uno, esponendone brevemente i contenuti e soffermandoci sugli aspetti relativi al tema centrale che li unisce.

Il volume si apre con il corposo testo di Thomas Leinkauf, che verte sull'umanista fiorentino Marsilio Ficino. Viene esaminata la critica ficiniana alle controverse tesi dell'averroismo (la doppia verità, l'eternità del mondo, l'intelletto unico e la felicità mentale, intesa come *copulatio* dell'intelletto agente con quello materiale). Leinkauf fornisce un dettagliato commento all'argomentazione ficiniana del pensiero di Averroè, inclusa nel libro XV della *Theologia platonica*. Nell'articolo viene spiegata in maniera dettagliata la dottrina averroista dell'intelletto e viene esposta passo per passo la risposta di Ficino. Egli prende le distanze dal filosofo arabo e lo esclude dalla *prisca theologia* (catena sapienziale che, secondo la prospettiva ficiniana, riconduce alla verità degli insegnamenti platonici).

Nel testo successivo, Ovanes Akopyan si sofferma sulle allusioni ai pensatori musulmani nell'opera di Giovanni Pico della Mirandola. Si ritiene che, oltre all'ebraico, il filosofo abbia appreso anche l'arabo da Flavio Mitridate e non si deve trascurare che nella sua biblioteca fosse presente un Corano in lingua originale. Come sostiene Akopyan, però, è da escludere che Pico fosse in grado di affrontare autonomamente la lettura di fonti arabe e i suoi scritti mostrano una conoscenza approssimativa della filosofia islamica. L'articolo ha il pregio di mostrare l'evoluzione della sua prospettiva sugli arabi: al-Kindi e Albu-masar sono stimati per il loro sapere magico nell'*Oratio de hominis dignitate* e nelle *Conclusiones cabalisticæ*, ma poi nelle *Disputationes* si afferma che hanno snaturato l'astrologia. Inoltre, nello studio viene evidenziata l'influenza esercitata su Pico dal maestro Elia del Medigo, che leggeva l'aristotelismo in chiave averroistica e riteneva che gli scolastici avessero frainteso Averroè. Quest'ultima posizione è condivisa da Pico, che riscatta il cordovano nelle *Conclusiones*. Akopyan mostra anche che il mirandolano intendeva riconciliare il pensiero di Avicenna con quello di Averroè, ma il suo progetto è rimasto incompiuto. Il contributo di Jozef Matula si concentra sull'eco di Averroè negli scritti di Bessarione. Nella sua biblioteca erano presenti il *Colliget* e il *De substantia orbis* e alcuni commentari di Averroè, ma non sappiamo se Bessarione abbia letto tali lavori. I suoi riferimenti al cordovano sono scarsi, ma significativi: toccano questioni in cui la filosofia incontra la teologia (l'immortalità dell'anima, l'intelletto e la provvidenza). Il cardinale non

poteva accettare la pericolosa teoria dell'intelletto unico, eppure la considerava uno sviluppo coerente delle posizioni aristoteliche e, come Averroè, riteneva che lo Stagirita avesse concepito l'intelletto come esterno al corpo. Matula mostra che il giudizio di Bessarione sul commentatore arabo è molto meno severo rispetto a quelli espressi dal suo maestro Gemisto Pletone e da umanisti come Petrarca e Ficino. Sappiamo però che Bessarione preferisce sposare le proprie idee al platonismo e non sembra che Averroè abbia lasciato una profonda impronta sul suo pensiero.

Segue l'articolo di Anna-Katharina Strohschneider sull'ordine delle scienze teoretiche secondo Agostino Nifo. Pur essendo incentrato su un singolo autore, lo studio mostra la continuità della riflessione sulla classificazione del sapere dal pensiero antico a quello rinascimentale. Secondo Strohschneider, Nifo deve interamente ad Averroè la propria concezione della metafisica e del suo ruolo rispetto alle altre scienze. Nel *Dilucidarium*, però, egli si misura soprattutto con Avicenna: con lui è d'accordo sul fatto che la metafisica è la scienza suprema, ma ritiene assurdo il ragionamento per il quale il persiano perviene a tale conclusione. Secondo Nifo, Avicenna avrebbe paradossalmente considerato la metafisica come una scienza subordinata, affermando che i suoi principi derivano da dottrine dimostrate dalla fisica (come la generazione e il moto). In accordo con Averroè, Nifo ritiene che tutte le scienze vertano sull'essere, che è oggetto della metafisica, la scienza prima secondo l'ordine naturale.

Lo studio di Leen Spruit tocca il pensiero di vari rinascimentali (Ficino,

Pico, Patrizi, Genua, Zorzi, Bruno e Cardano) e si esprime sulla diffusione nel mondo latino delle dottrine dell'anima del mondo e dell'intelletto universale. Lo studioso olandese ritiene che, per comprendere le teorie psicologiche dei rinascimentali, occorra tener conto sia del loro rapporto con il neoplatonismo, sia della loro relazione con l'averroismo, e quindi può essere utile ridefinire i criteri di ricerca, confrontando le idee di determinati autori con altre che non emergono esplicitamente nei loro scritti. I neoplatonici del Rinascimento in genere hanno conferito all'anima individuale una posizione privilegiata, eppure l'idea dell'unità dell'intelletto è emersa nelle polemiche rivolte alle loro concezioni noetiche, che presentano analogie con quelle averroiste. Nel XVII secolo l'accusa di averroismo in senso stretto è diventata piuttosto rara nel contesto della censura ecclesiastica e, secondo Spruit, ciò si spiega alla luce della diffusione di dottrine psicologiche neoplatonizzanti che incorporano aspetti dell'averroismo e sono state considerate altrettanto incompatibili con la teologia cristiana.

Nel suo articolo, Yehuda Halper discute del ruolo della *Metafisica* aristotelica nel contesto del giudaismo, supponendo che per gli ebrei moderni la principale via di accesso a tale opera sia stato il commento di Averroè (e ciò spiegherebbe l'esiguo numero di commentatori ebrei della *Metafisica*). Al commentatore arabo ha fatto riferimento Abraham Bibago, che vedeva la metafisica come una scienza necessaria per comprendere l'intera realtà, dato che essa ha per oggetto la causa di tutte le cose. Come sostiene Halper, una simile po-

sizione è espressa da Averroè nell'*incipit* del *Fasl al-maqal*, ma si potrebbe fare un'ulteriore analogia: come Averroè, Bibago sosteneva che il perfezionamento dell'uomo è ottenuto attraverso l'esercizio dell'intelletto, che permette di cogliere gli intelligibili. La parte conclusiva dello studio si focalizza su Eli Habillo, che ha criticato Averroè e la dottrina della congiunzione dell'intelletto, preferendo leggere Aristotele tramite gli scolastici e appoggiandosi, in particolare, agli scotisti. Halper chiarisce però che Habillo è un caso d'eccezione e non sembra che la sua posizione abbia trovato seguito fra gli ebrei.

L'articolo di Salvatore Carannante esamina la ripresa della dottrina averroistica dell'intelletto e della felicità mentale nella filosofia di Giordano Bruno. Lo studioso fa riferimento soprattutto agli *Eroici furori*, esaminando passi che in precedenza non sono stati letti in rapporto all'averroismo: secondo la lettura di Carannante, il Nolano ricorre ai simboli del sole e della luna per rappresentare rispettivamente l'intelletto del furioso e l'intelletto universale che lo illumina. È sottolineata la ripresa della terminologia presente nel gran commento di Averroè, ma anche la differenza sostanziale tra la versione bruniana della teoria dell'intelletto e quella averroistica: per il cordovano, l'intelletto potenziale è uno, mentre per Bruno vi è una molteplicità di intelletti individuali; inoltre, Bruno non identifica l'intelletto agente con la più inferiore delle sfere celesti, in quanto rifiuta la cosmologia gerarchica dei peripatetici.

Infine, il contributo di Olivér István Tóth esamina la dottrina dell'intelletto in Spinoza. Harry A. Wolfson l'ha

interpretata alla luce del pensiero di Averroè, ma la difficoltà di stabilire le possibili fonti di Spinoza sull'averroismo spinge Tóth ad affrontare la questione con cautela, proponendo un'analisi che non è filologica, bensì teoretica. Lo studioso ungherese sostiene che, per Spinoza, l'intelletto è separato dal corpo, coincide con il suo atto e, inoltre, rende possibile la conoscenza delle essenze. In base a queste considerazioni, egli traccia un confronto tra la suddetta teoria spinoziana e tre distinte interpretazioni della dottrina aristotelica dell'intelletto, ossia quelle di Alessandro di Afrodisia, Temistio e Averroè, trovando analogie soprattutto con la prima e la terza di queste. A Tóth la concezione dell'intelletto potenziale non appare compatibile con la prospettiva di Spinoza, ma ciò non impedisce un raffronto con il modello aristotelico. Ci sembra che lo studioso, restando sul piano ipotetico, non prenda una posizione ben definita sul presunto averroismo di Spinoza. La questione resta aperta.

Gli articoli della miscellanea sono detagliati e tengono conto di un ampio insieme di fonti. Sarà parso evidente al lettore che non tutti i contributi qui riassunti aprono nuove prospettive di ricerca, ma agli autori deve essere comunque riconosciuto il merito di aver esaminato aspetti complessi e relativamente poco studiati, individuando dettagli che permettono di comprendere più a fondo sia il pensiero di determinati filosofi, sia il complesso fenomeno dell'averroismo nell'età moderna. Ci auguriamo che, tenendo conto delle questioni di metodo sollevate in questo libro, in futuro si possa espandere il raggio di queste ricerche ad altri testi e autori.