



MEDIAEVAL SOPHIA

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttore
Giuseppe Allegro

Vicedirettore
Armando Bisanti

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

MEDIAEVAL SOPHIA 19
(gennaio-dicembre 2017)

STUDIA

Ezio ALBRILE, <i>Paracelsiana taurinensia. Altri frammenti di ermetismo alchimico</i>	1
Gavina COSTANTINO, <i>Le comunità urbane ebraiche di Sicilia tra subordinazione giuridica e autonomia giudiziaria</i>	39
Franco D'ANGELO, <i>Uno scarico di immondizie osservato come sviluppo di contrada cittadina. Revisione delle ceramiche medievali e rinascimentali rinvenute nel 1974 nel convento di San Francesco di Assisi a Palermo</i>	47
Salvina FIORILLA, <i>Apparechiamo la tavola: ceramiche da cucina e da mensa nelle collezioni del Museo della ceramica di Caltagirone</i>	71
Concetto MARTELLO, <i>Anima e conoscenza nel Dragmaticon di Guglielmo di Conches</i>	89
Gabriele PAPA, <i>È possibile pensare la hikma come finis ultimum secundum quid? Avicenna, Maritain e l'utilità (manfa'a) della metafisica</i>	105
Maria Teresa RODRIQUEZ, <i>Note sulla storia della biblioteca del S. Salvatore di Messina</i>	121
Andrea VELLA, <i>L'onnipotenza divina in una quaestio di Giovanni di Jandun</i>	137

POSTILLAE

Alessio ARENA – Massimo BONURA, *Tommaso di Cantimpré: le fonti di un filosofo della scienza e teologo* 145

Gabriele ESPOSITO, *Le origini della storiografia arturiana: Gildas e il De excidio Britanniae* 149

NOTITIAE

Antonio di Padova e le sue immagini. 44° Convegno Internazionale di studi. Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 13-15 ottobre 2016 (Simona MARTORANA) 181

Il favore di Dio. Metafore d'elezione nelle letterature del Medioevo. VI Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. Torino, Università degli Studi, Scuola di Scienze Umanistiche, 7-9 giugno 2017 (Simona MARTORANA) 185

LECTURAE 189

Maria Teresa BROLIS, *Storie di donne nel Medioevo*, Prefazione di Franco Cardini, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 170, ISBN 978-88-1526-800-6 (FRANCESCO AFFRONTI)

«MEMINISSE IU VAT». *Studi in memoria di Violetta de Angelis*, a cura di Filippo Bognini, prefazione di Gian Carlo Alessio, Pisa, ETS, 2012, pp. 782, ill., ISBN 978-884673393-1 (ARMANDO BISANTI)

STUDIA HUMANITATIS. In memoria di mons. Andrea Ruggiero, a cura di Teresa Piscitelli, Marigliano (NA), Libreria Editrice Redenzione, 2015, pp. 232, ill. («Strenae Nola-nae»). Collana di studi e testi diretta da Antonio V. Nazzaro, 11), ISBN 978-88-8264-603-5 (ARMANDO BISANTI)

Caterina Celeste BERARDI, *Linee di storiografia ecclesiastica in Sozomeno di Gaza*, Bari, Edipuglia, 2016, pp. 182 («Auctores Nostri. Studi e Testi di Letteratura Cristiana Antica»). Collana diretta da Marcello Marin), ISBN 978-88-7228-807-8 (ARMANDO BISANTI)

Vittore BRANCA, *Studi sui cantari*, Firenze, Olschki, 2014, pp. XVI + 116 (Biblioteca di «Lettere Italiane»). Studi e Testi, 75), ISBN 978-88-222-6330-8 (ARMANDO BISANTI)

Blossio Emilio DRACONZIO, *Medea*, a cura di Fabio Gasti, testo latino a fronte, Milano, La Vita Felice, 2016, pp. 174 (Saturnalia, 38), ISBN 978-88-7799-792-0 (ARMANDO BISANTI)

EGBERT OF LIÈGE, *The Well-Laden Ship*, translated by Robert Gary Babcock, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2013, pp. XXVIII + 356 (Dumbar-ton Oaks Medieval Library, 25), ISBN 978-0-674-05127-0 (ARMANDO BISANTI)

Gabriele GIANNINI, *Un guide français de Terre sainte, entre Orient latin et Toscane occidentale*, Paris, Garnier, 2016, pp. 352, ill. (Classique Garnier. Recherches Littéraires Médiévales, 21), ISBN 978-2-406-05931-8 (ARMANDO BISANTI)

Carmelo LEPORE (†)-Riccardo VALLI, «*Considerandum nobis est*». *Un anonimo e negletto sermone sulla vita di san Barbato (BHL 974)*, Campolattaro (BN), Centro Culturale per lo Studio della Civiltà Contadina nel Sannio, 2016, pp. 92, ill., ISBN 978-88-906208-4-3 (ARMANDO BISANTI)

NUOVI TERRITORI DELLA LETTERA TRA XV E XVI SECOLO. *Atti del Convegno Internazionale FIRB 2012 (Venezia, 11-12 novembre 2014)*, a cura di Filippo Bognini, Venezia, Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2016, pp. 170, ill. (Filologie Medievali e Moderne. Serie Occidentale, diretta da Eugenio Burgio, 11/10), ISBN 978-88-6969-089-1 [pdf]; ISBN 978-88-6969-090-7 [stampa] (ARMANDO BISANTI)

Luca Carlo ROSSI, *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2016, pp. VIII + 338, ill. (Traditio et Renovatio, 9), ISBN 978-88-8450-696-2 (ARMANDO BISANTI)

Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, *Los poetas goliardos del siglo XII*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. XIV + 642, ISBN 978-88-8450-567-5 (ARMANDO BISANTI)

SCUOLE E MAESTRI DALL'ETÀ ANTICA AL MEDIOEVO. *Atti della Giornata di Studi (Roma, 10 dicembre 2015)*, a cura di Laura Mecella e Luigi Russo, Roma, Edizioni Studium, 2017, pp. 176 (Cultura Studium, 89), ISBN 978-88-382-4434-6 (ARMANDO BISANTI)

VENANZIO FORTUNATO, *Vite dei santi Paterno e Marcello*, introduzione, traduzione e commento a cura di Paola Santorelli, Napoli, Loffredo, 2015, pp. 172 (Studi Latini. Collana diretta da Giovanni Cupaiuolo e Valeria Viparelli), ISBN 978-88-99306-3 (ARMANDO BISANTI)

Angelo PANARESE, *Storia e trascendenza. L'idea di Dio e della donna nel Medioevo*, Pietre Vive Editore, Locorotondo (Bari), 2016 (I fossili), 181 pp., ISBN 978-88-99-0761-91 (MARTINA DEL POPOLO)

BIBLIOTECHE E BIBLIOTECONOMIA. Principi e questioni, a cura di Giovanni Solimine e Paul Gabriele Weston, Roma, Carocci, 2015, pp. 570 (Beni culturali, 43), ISBN 978-88-430-7529-4 (LAURA MATTALIANO)

Mario ALBERGHINA, *La bottega di carta. Librai, arcivescovi e viceré nella Sicilia del Cinquecento*, Catania, Maimone, 2014, pp. 320, ill., ISBN 978-88-7751-379-3 (LAURA MATTALIANO)

Ezio ALBRILE, *L'illusione infinita. Vie gnostiche di salvezza*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2017 (Il caffè dei filosofi, 99), 132 pp., ISBN 978-88-5754-068-9 (VALERIO NAPOLI)

Giovanni SALADINO, *Le donne del Paradiso. Le dodici spose del Rasûl-Il-Llâh*, Roma, Saladino edizioni, 2016, 99 pp., ISBN 978-88-904826-7-0 (AGOSTINA PASSANTINO)

Luca PARISOLI, *Gioacchino da Fiore e il carattere meridiano del movimento francescano in Calabria*, Davoli Marina (CZ), iltesto editor, 2016, 180 pp., ISBN 978-88-99017-09-5 (MATTEO SCOZIA)

Riccardo CASTELLANA, *Storie di figli cambiati. Fate, demoni e sostituzioni magiche tra folklore e letteratura*, Ospedaletto-Pisa, Pacini, 2014, pp. 192 (Strumenti di Filologia e Critica, 18), ISBN 978-88-6315-723-9 (DOMENICO SEBASTIANI)

Xavier DONDEYNAZ, *La caccia selvaggia e le sue leggende*, prefazione di Sonia Maurra Barillari, Aicurzio (MB), Virtuosa-mente Edizioni, 2016, pp. 180, ISBN 978-88-9850015-4 (DOMENICO SEBASTIANI)

Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il bestiario del papa*, Torino, Einaudi, 2016, pp. XVIII + 378, ill. (Saggi), ISBN 978-88-06-22654-1 (DOMENICO SEBASTIANI)

Michel PASTOUREAU, *Il maiale. Storia di un cugino poco amato*, traduzione italiana di Guido Calza, Firenze-Milano, Ponte alle Grazie-Salani, 2014, pp. 160, ISBN 978-88-6833-215-0 (DOMENICO SEBASTIANI)

I CASTELLI DI TERRA DI LAVORO. Un viaggio tra cultura e sapori da scoprire, a cura di Salvatore Costanzo e Ciro Costagliola, Napoli, Gruppo associati pubblitaf, 2011, 156 pp. (MARZIA SORRENTINO)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2016 279

ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE 285

SEZIONE SPECIALE

ATTI DEL WORKSHOP INTERNAZIONALE *O estudo dos manuscritos iluminados e dos artefactos na Arqueologia da Idade Média: metodologias em comparação/Lo studio dei manoscritti miniati e lo studio dei manufatti in archeologia medievale: metodologie a confronto*. Lisbona, 13 febbraio 2015.

A cura di Maria Alessandra Bilotta, Catarina Tente e Sara Prata

Maria Alessandra BILOTTA-Catarina TENTE-Sara PRATA, <i>Introduzione</i>	301
Maria Alessandra BILOTTA, <i>Per lo studio delle circolazioni artistiche e culturali nella Penisola iberica nel Medioevo: la riscoperta di un frammento giuridico miniato bolognese conservato nella Biblioteca Pública di Évora fra storia, storia dell'arte e archeologia del libro</i>	307
Inês CORREIA, <i>Compreender a materialidade do manuscrito medieval no contexto de produção e uso. Um olhar sobre a Biografia do manuscrito Medieval</i>	343
Adriaan DE MAN, <i>Between Conimbriga and Condexe: the configuration of a medieval site</i>	359
Roberto FARINELLI, <i>Scritture esposte medievali e contesti archeologici: alcuni casi dalla Toscana meridionale</i>	367
Maria Marcos COBALEDA, <i>Estudio del ataurique almorávide a partir de las yeserías del Carmen del Mauror en el Museo de la Alhambra (Granada)</i>	383
Sara PRATA, <i>Objectos arqueológicos alto-medievais em contexto doméstico: o caso da Tapada das Guaritas (Castelo de Vide, Portugal)</i>	413
José Carlos QUARESMA, <i>A villa de Frielas na Antiguidade Tardia: evolução estratigráfica entre c. 410 e 525-550 d.C.</i>	431
Anne TOURNIEROUX, <i>Livres à lire, livres à voir. Mesurer le luxe de bibliothèques privées de la France du Nord et d'Italie septentrionale et centrale à la fin du Moyen Age (1400-1520)</i>	455
ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE	465

È possibile pensare la *ḥikma* come *finis ultimum secundum quid*? Avicenna, Maritain e l'utilità (*manfa'a*) della metafisica

Tentando un'analogia tra la condizione di uno Stato laico cristiano e quella di una sapienza profana cristiana rispetto ai loro fini soprannaturali ultimi, Jacques Maritain scriveva, in un suo libro del 1935, che «qui come là la discussione è tra il concetto di *fine infravalente* e il concetto di strumento o più esattamente tra la concezione del temporale come ordine di strumenti e di fini aventi un loro fine ultimo proprio, quantunque infravalente e subordinato a riguardo del fine ultimo soprannaturale, e la concezione del temporale come semplice collegamento nell'ordine proprio del fine ultimo soprannaturale».¹ Sebbene queste parole mirino, *secundum proportionem*, a determinare lo *status* di una filosofia che sia, prima di tutto, *philosophia christiana*, non ci pare insensato usarle, in virtù di una seconda analogia, per introdurre il discorso avicenniano sullo statuto della filosofia prima (*al falsafa al-ūlā*).

Infatti, per quanto questa filosofia sia al tempo stesso scienza (*'ilm*) e sapienza assoluta (*ḥikma muṭlaqa*), all'interno dell'opera del filosofo di Buḥāra essa si installa comunque con forza e pervicacia nell'atto benediciente di Dio misericordioso misericorde (*al-rahmān al-rahīm*),² offrendo così un valido esempio, se non certamente di filosofia cristiana, di filosofia nella fede.³

Ciò non impedisce, naturalmente, che questa filosofia qualificata come prima (*al-ūlā*), insieme scienza e sapienza, sia, nel suo *esser fondata*, autonoma rispetto

¹ P. VIOTTO, *Scienza e saggezza*, Roma 1980, p. 167 trad. ital. dell'edizione originale J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris 1935.

² Come ogni filosofo musulmano, Avicenna apre le sue opere con delle formule rituali. Il primo libro della sua *Metafisica* (*kitāb al-ilāhiyyāt*), ad esempio, inizia così: «Nel nome di Dio, Colui che ha misericordia, il Misericordioso. Lode a Dio, il Signore dei Mondi; la Sua benedizione scenda sul Profeta, l'eletto, Muḥammad, e su tutti i nobilissimi membri della sua famiglia (*bi 'smi 'llāh al-rahmān al-rahīm. al-ḥamdu li'llāh rabb al-'ālamīn wa ṣalātuahu 'alā al-nabī al-muṣṭafā muḥammad wa ālahu al-akramīn aḡmī'īn*)».

³ La seconda analogia a cui facciamo riferimento si chiarisce alla luce di questa considerazione di Maritain: «[...] la nozione di *filosofia nella fede*, e i problemi che essa contiene, possono ritrovarsi *analogicamente*, e mediante le necessarie trasposizioni, in casi differenti e più o meno atipici, voglio dire: 1) per quel che riguarda gli “apporti oggettivi”, nel caso di filosofie che, nate in clima non cristiano, si sviluppassero in connessione effettiva con una tradizione dottrinale religiosa (si può pensare qui a filosofi come Filone, o Mosè Maimonide, o Avicenna, e soprattutto forse a certi metafisici indiani come Sankara, per esempio); 2) per quel che riguarda le “stimolazioni soggettive”, nel caso di filosofie che procedessero con un animo tenuto in disparte dalla rivelazione cristiana e nelle quali la virtù intellettuale di saggezza filosofica fosse unita di fatto ad una fede soprannaturale solamente implicita»: P. VIOTTO, *Scienza e saggezza*, cit., p. 124, nota 2.

a qualunque articolo di fede o verità data per rivelazione (*wahy*, *tanzīl*). Anzi, proprio per il fatto di ascendere di astrazione in astrazione, rimanendo rigorosamente nell'ambito delle *intentiones* (*ma'ānī*) o concetti, essa può rivestire il ruolo di *scientia reatrix* e, in forza della separatezza dei suoi oggetti (*maṭālib*) nei confronti della materia (*mādda*), acquisire il titolo di scienza divina ('*ilm ilāhī*), al di là della quale non v'è *scienza superiore*. Essa sarà, dunque, fine per tutte le scienze - in quanto vertice del sapere- e, nondimeno, residente nell'orizzonte della rivelazione (*tanzīl*, *wahy*), la quale, però, non rientra per sé in questa scienza come soggetto di ricerca (*mawḍū'*).

Il concetto maritainiano di “fine infravalente” (*finis ultimum secundum quid*) da un lato e la posizione, da parte di Avicenna, della filosofia prima al culmine dell'*iter* scientifico dall'altro sono, così, sufficienti – almeno nell'ambito che Maritain denomina “profano” – a stabilire il carattere di *finis* della filosofia in questione e rendere, *eo ipso*, problematica qualunque attribuzione di utilità che ad essa si riferisca.⁴

Ebbene, dovremo forse dire che questa filosofia sia inutile *in assoluto*?

Nella terza sezione del primo trattato della sua *Metafisica*⁵ (in arabo, letteralmente, *Libro delle cose divine*, *kitāb al-ilāhiyyāt*) Avicenna⁶ offre un'accurata disamina della polisemia dell'utile (*nāfi'*) al fine di determinare con esattezza il rapporto tra la filosofia prima (*al-falsafa al-ūlā*) e le altre scienze ('*ulūm*) – sia teoretiche (*naḥariyya*) che pratiche ('*amaliyya*) –, accertando così il suo rango (*martaba*, *ordo*)

⁴ L'analogia tra quel fine infravalente che, nell'espressione maritainiana, è la “sapienza profana cristiana” e la filosofia prima che, avicennianamente, è *apex totius scientiae* va assunta qui, come cercheremo di mostrare, con tutte le riserve del caso. Non è pacifica, infatti, la simmetria di vedute, di Maritain da una parte e di Avicenna dall'altra, sul rapporto tra filosofia e rivelazione. In particolar modo, per quel che riguarda l'opera di Avicenna, non è raro imbattersi in passi controversi, in cui la tensione tra *sapientia* (*ḥikma*, *sophia*) e *scientia* ('*ilm*, *epistème*) pare subire un contraccolpo a tutto vantaggio di quest'ultima, di modo che qualunque moto sovranaturale (profezia inclusa) risulti spiegabile, sempre e comunque, all'interno delle reti causali dell'universo, siano esse specificamente naturali (*ṭabī'ī*) o intellettuali ('*aqlī*). Il rischio che, dunque, corre la religione (*dīn*) – nel paradigma sapienziale avicenniano – è quello di ridursi a verità rivolta ai semplici, al popolo ('*amma*), laddove la filosofia sarebbe il luogo in cui questa verità riceve il suo adeguato sviluppo e la sua piena chiarificazione. Per un approfondimento di questi temi cf. AVICENNA, *Epistola sulla vita futura* (*Risāla al-adḥawiyya fi'l-ma'ād*), ed. it. a cura di F. Lucchetta (testo arabo a fronte), Padova 1969 e lo studio di L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris 1951.

⁵ AVICENNA, *Metafisica*, ed. it. a cura di P. Porro e O. Lizzini, testo arabo e latino a fronte, Milano 2006 [d'ora in poi, *Met.*]. Il testo arabo è quello stabilito da G. C. Anawati e S. Zayed (libri I-V) e da M. Y. Mussa, S. Dunya e S. Zayed (libri VI-X) in IBN SĪNĀ, *Aš-šifā'. Al-ilāhiyyāt*, intr. dottrinale di I. Madkour, Il Cairo 1960. Il testo latino riproduce l'edizione critica di S. VAN RIET, *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, intr. dottrinali di G. Verbeke, Leuven-Leiden 1977-1983.

⁶ Avicenna è il nome latinizzato di Abū al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Sīnā (980 ca.-1037). Per un'introduzione generale all'uomo e all'opera si veda S. M. AFNAN, *Avicenna. His life and works*, London 1958, ed. ital. a cura di G. Colombi, *Avicenna. Vita e opera*, Bologna 1969. Per un'esposizione generale del pensiero di Avicenna dal taglio più teoretico, invece, rimando a A. BERTOLACCI, «Il pensiero filosofico di Avicenna», in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'ANCONA, 2 vols, Torino 2005, vol. II, pp. 522-626 e alla monografia di O. LIZZINI, *Avicenna*, Roma 2012.

rispetto ad esse.

Una volta acclarata l'accezione generale di "utile" come «causa che fa giungere per sé al bene (*sabab al-mawṣul bid-dātihi ilā-'l-ḥayr*)»⁷ e quella di "utilità" (*manfa'a*, *utilitas*) come «ciò che permette di giungere dal peggio al meglio»,⁸ il pensatore persiano procede a considerare l'utile rispetto alla scienza (*'ilm*), distinguendo un senso comune (ar. *muštarak*),⁹ un senso proprio (*muḥaṣṣaṣ^{am}*) e un senso assoluto o semplice (*mutlaq^{am}*, equivalente del greco ἀπλῶς).

Si dicono utili nel loro complesso le scienze, in quanto realizzano «la perfezione (*kamāl*) dell'anima umana, in atto (*bi-'l-fi'l*), disponendola alla felicità dell'aldilà»,¹⁰ ma si dicono anche utili le scienze prese ad una ad una, in quanto si sostengono l'un l'altra. In questo caso, ogni scienza sarà utile nella misura in cui condurrà l'anima (*nafs*) alla costituzione di una scienza che è come il fine (*ka'l-ḡaya*) della scienza di partenza – e questo è il senso *proprio*; altrimenti, la scienza sarà utile in quanto condurrà semplicemente alla costituzione di un'altra scienza – e questo è il senso *assoluto*.

Dal canto suo, poi, l'utilità assoluta subisce un'ulteriore divisione (*qism*) come:

- a) condizione per raggiungere qualcosa di maggiore dignità (*aḡallu minhu*);
- b) condizione per raggiungere qualcosa di equivalente (*musāwin lahu*);
- c) condizione affinché qualcosa di inferiore possa acquisire una perfezione.

Quest'ultimo senso dell'utilità si specifica in opposizione al servizio (*ḥidma*) – cui si lega per dissomiglianza (*fa-laysa tušbih*) – e, tramite omologazione nobilitante, al far fluire (*al-ifāda*), al far acquisire (*al-ifāda*), al provvedere a (*al-'ināya*) e all'essere a capo di (*ar-riyāsa*).

Ma l'utilità propria, situata per com'è nell'orizzonte di senso che le è dato dal *fi-ne*,¹¹ altro non è se non servizio,¹² per cui si ha, da un lato, che l'utile, nella sua estrusione semantica, coincide col servizio (senso proprio), anche se contemporaneamente se ne distanzia perché dissomigliante (terza divisione del senso assoluto); dall'altro, colui cui è reso il servizio può senz'altro essere utile a colui che serve anche se colui che serve è utile a colui cui è reso il servizio, in forza del *pollachòs lèghesthai*, poiché i sensi in cui l'utile è inteso nella prima e nella seconda relazione sono differenti. Colui che serve, infatti, è utile in senso proprio, mentre colui cui è reso il servizio è utile nel senso assoluto (c).

Si approda qui a una vera e propria ricomposizione del *testo*¹³ del *nāfi'* che, par-

⁷ *Met.* I, 3, p. 45.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. *ivi*, p. 44, *al-'ulūm kulluhā taštariku fī manfa'atin wāḥidatin*. Il verbo di VIII forma *ištaraka* (seguito dalla particella *fī*), da cui deriva la terza persona femminile al tempo incompiuto *taštariku*, e che si riferisce a *'ulūm*, è formato dalla radice *š-r-k*, che esprime l'idea di comunanza, associazione e condivisione. L'aggettivo *muštarak* possiede la stessa radice e la stessa forma del verbo, del quale può essere considerato l'attributo derivato. L'utilità di cui qui si parla, quindi, accomuna tutte le scienze.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ «[...] <l'utile>, infatti, è in vista <del fine> e non viceversa», cf. *ibid.*

¹² Cf. *Met.*, p. 47: «Ora, l'utilità in senso proprio (*al-manfa' al-muḥaṣṣaṣa*) è una sorta di servizio (*qarība^{am} min al-ḥidma*)».

¹³ Uso il termine nel senso di ciò che è suscettibile di essere decifrato o svolto, sempre in accordo,

tendo dalla liberazione dell'*oppositio*¹⁴ implicata nell'estrusione semantica astratta, termina nell'articolazione della molteplicità avverbiale del *pollachòs*, la quale per sé non è banalmente esplicitabile riconducendo ogni senso dell'utile a un'espressione linguistica ad esso appropriata.

Appurato che è proprio il terzo senso dell'utilità assoluta a convenire alla filosofia prima nel suo costituirsi come scienza determinata¹⁵ tra le altre scienze, Avicenna può tirare le fila del discorso:

Così, l'utilità di questa scienza – e in quale modo l'abbiamo già reso evidente – è quella di far acquisire la certezza dei principi (*al-yaqīn bi-mabādi'in*) delle scienze particolari (*al-'ulūm al-ğuz'iyya*, le scienze parziali) e di individuare che cosa sia ciò che esse hanno in comune, anche se non si tratta di principi. E questa è l'utilità del capo (*ar-ra'īsī*, *regentis*) nei confronti di chi è capeggiato (*al-ma'rūsī*, *id quod regitur*), e quella di colui cui è reso il servizio nei confronti di chi rende il servizio; il rapporto di questa scienza con le scienze particolari, infatti, è il rapporto della cosa, la cui conoscenza (*ma'rifa*) è intenzionata (*maqṣūd*) in questa scienza, con le cose la cui conoscenza è intenzionata in quelle scienze: come questa cosa è il principio dell'esistenza (*wuğūd*) di quelle, così la scienza che di essa se ne ha è principio della realizzazione (*tahaqquq*) della scienza di quelle.¹⁶

La cosa intenzionata (*maqṣūd*) nella scienza qui in esame è, com'è noto, l'essere (*ens*, *mawğūd*), il quale è principio di esistenza (*mabda' al-wuğūd*) delle cose intenzionate nelle altre scienze in quanto intenzione primariamente impressa (*irtisām^{an} awliyy^{an}*) nell'anima e universalissima. Ora, nella misura in cui l'essere è soggetto (*mawḍū'*) della scienza prima (i.e. della filosofia prima), e dal momento che all'essere

tuttavia, con la sua etimologia che rimanda all'attività del tessere e al tessuto.

¹⁴ Questa *oppositio* sembra possedere un carattere speculativo di marca hegeliana, lo stesso di certe espressioni linguistiche cui Hegel accenna nella *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*, ed. it. a cura di C. Cesa, Bari 2011, p. 10: «Il vantaggio di una lingua sta nell'esser ricca di espressioni logiche, proprie cioè e separate, per le determinazioni stesse del pensiero. Fra le preposizioni e gli articoli, molti appartengono già a rapporti tali che hanno per base il pensiero. La lingua cinese, nel suo svolgimento, sembra esser andata innanzi poco o nulla, da questo lato. Ma coteste particelle si presentano in una forma del tutto dipendente, solo un poco più separata, come aumenti, segni di flessione etc. Molto più importante è che in una lingua le determinazioni del pensiero siano venute a mettersi in rilievo come sostantivi e verbi, ricevendo così l'impronta dell'oggettività. La lingua tedesca si trova in questo molto avvantaggiata in confronto delle altre lingue moderne. Molte sue parole possiedono anzi anche la proprietà di aver significati non solo diversi, ma opposti, cosicché anche in questo non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua. Per il pensiero può ben essere una gioia d'imbattersi in coteste parole, e di riscontrare già in una maniera ingenua, lessicalmente, in una sola parola di opposti significati, quella unione degli opposti che è un risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l'intelletto».

¹⁵ L'espressione cui spesso ricorre Avicenna è *hadā 'l-'ilm*, un sintagma della lingua araba per l'uso dei pronomi dimostrativi, uniti in stato costruito col nome cui si riferiscono. Nel nostro caso il dimostrativo è *hadā*, che significa “questo” e sottintende un atto determinativo forte.

¹⁶ *Met.*, p. 47.

accade per sé di essere principio,¹⁷ solamente a questa scienza toccherà il compito di ricercare per sé i principi (sia delle scienze che degli enti) e, quindi, ciò che di tutto l'essere causato (*al-mawğūd al-ma'lūl*) è principio, ossia Dio (*Allāh, al-ilāh*). È in forza di queste premesse che la filosofia può essere *prima*:

Essa è filosofia prima perché è la scienza delle cose prime nell'esistenza (*awwal al-umūr fī'l-wuğūd*), e cioè la Causa prima (*al-'illa al-ūlā*), e delle cose che sono prime per generalità (*awwal al-umūr fī'l-'umūm*), e cioè l'essere (*wuğūd*) e l'unità (*waḥda*).¹⁸

La dignità che consegue alla filosofia prima dal suo soggetto e dal suo oggetto di ricerca,¹⁹ entrambi primi in senso radicale, comporta, così, il ruolo dominante che essa ricopre rispetto alle altre scienze (cui compete solo una parte dell'essere) e la esonera, per così dire, da qualunque atto di servizio (*ḥidma*) in vista di checchessia.

Tale dignità segue immediatamente dalla statuizione del rango (*martaba*) di questa scienza, a proposito del quale si dice che essa «si apprende (*fa-ḥiya 'an yata'allama*) dopo (*ba'da*) le scienze naturali e matematica».²⁰ Questo rango è determinato a seguito dell'estruzione semantica dell'utile (*nāfi'*), ed è un guadagno che discende dal percorso iniziato con la ricerca (*ṭalab*) del soggetto della scienza (*kitāb al-ilāhiyyāt I, 1*).

Per questo suo rango, dicevamo, la scienza prima verrà appresa dopo la fisica, perché in essa sono ammesse molte cose (*kaṭīran min al-umūri al-musallamati fī ḥadā*) che sono state poste in luce (*mimmā tabayyanu*) proprio all'interno della fisica: generazione (*kawn*), corruzione (*fasād*), cambiamento (*tağīr*), luogo (*makān*), tempo (*zamān*) e dipendenza di ogni mobile da un motore primo (*mutaḥarrik awwal*). Ma verrà anche dopo la matematica, poiché per ottenere la conoscenza dell'esistenza di Dio, dei suoi attributi e dell'ordinamento in ranghi delle sfere (*tartīb al-aflāk*), è necessaria la conoscenza dell'astronomia (*'ilm al-hay'a*), che si fonda su quella dell'aritmetica (*'ilm al-ḥisāb*) e della geometria (*'ilm al-handasa*).²¹

¹⁷ Cf. *Met. I, 2*, p. 39: «[...] anche l'esame dei principi è un'indagine intorno agli accidenti di questo soggetto (*'an 'awāriḍ ḥadā al-mawḍū'*); essere un principio, infatti, non è né un costituente (*mu-qawwim*) dell'essere né è qualcosa di impossibile a suo riguardo. Anzi, in relazione alla natura dell'essere, [il fatto di essere principio] è qualcosa che gli accade (*'ariḍa lahu*) e che rientra nei suoi accidenti propri (*al-'awāriḍ al-ḥaṣṣa*)». Per uno studio dettagliato dei rapporti tra principio e accidente in questi testi di Avicenna, letti in sinossi rispetto alle posizioni di Duns Scoto nel *De primo principio* e di Tommaso d'Aquino nel *De veritate*, vd. G. ROCCARO, *Le terre dell'esilio e la koinè*, Palermo 2011, pp. 91-97.

¹⁸ *Ivi*, p. 41.

¹⁹ L'origine storica di questa distinzione è da rinvenire in ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 7, 75a 40, ed. ital. a cura di M. Mignucci, intr. di J. Barnes, testo greco a fronte, Bari 2007: «Vi sono infatti tre cose nelle dimostrazioni: una è ciò che viene dimostrato, la conclusione (ossia ciò che conviene per sé ad un qualche genere); un'altra sono gli assiomi (gli assiomi sono le cose da cui la dimostrazione procede); la terza cosa è il genere soggiacente (τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον), di cui la dimostrazione rivela le affezioni (τὰ πάθη) e gli accidenti per sé (τὰ καθ'αὐτὰ συμβεβηκότα)».

²⁰ *Met. I, 3*, p. 49.

²¹ Per gli statuti scientifici di astronomia, aritmetica (detta anche *'ilm al-'adad*, "scienza del nu-

Ovviamente, la posteriorità della scienza prima rispetto alla fisica e alle matematiche, di cui qui si tratta, è esclusivamente *quoad nos*, non per sé, e il rovesciamento di tale prospettiva, che denuncia l'incomprensione del rango di questa scienza, sfocia inevitabilmente in un sofisma.²² Detto altrimenti, l'incomprensione del ruolo di principio di questa scienza rispetto alle altre scienze, conduce a una constatazione d'ambiguità (*šubha*) che investe il senso dell'ultimità della scienza prima, la quale, per il fatto di essere ultima rispetto a fisica e matematica, non potrebbe dimostrarne i principî: i principî di queste due scienze sarebbero principî anche per essa, perché verrebbero apprese prima.

L'ambiguità viene così formulata:

Se i principî della scienza naturale e della matematica vengono dimostrati solo in questa scienza, laddove le questioni affrontate in quelle due scienze vengono dimostrate in virtù di tali principî, divenendo però a loro volta dei principî per essa, tale <processo> è evidentemente un circolo ed è, infine, come rendere una cosa evidente in virtù di se stessa.²³

A essere in gioco sono i principî: la posizione della questione sulla capacità della scienza prima di giustificare i principî delle altre scienze, in particolare, giunge a inficiare l'esistenza stessa di questa scienza in quanto principio delle altre scienze,²⁴ di modo che la dimostrazione della potenza di principio di ciò rispetto al quale la scienza parziale tutta è principciata, si compirà solo per confutazione (*élenchos*) di obiezione: non v'è, infatti, dimostrazione tetica dei principî primi.

La confutazione dell'obiezione mossa alla scienza prima in quanto scienza dei principî, nel testo avicenniano, può essere rappresentata in tre fasi.

mero") e geometria cf. A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1938, n. 453 (rispettivamente 21, 10, 20).

²² La precedenza accordata qui a fisica e matematica rispetto alla metafisica è da intendere, in altre parole, in relazione all'opportunità didattica. Un'identica prospettiva, in merito però a rapporto propedeutico tra logica e matematica da una parte e fisica dall'altra, è sposata ad esempio da Ugo di San Vittore, che a tale tema dedica un passo significativo del suo *Didascalion*: «La logica e la matematica precedono la fisica nell'ordine didattico e servono ad essa come strumenti nell'uso dei quali dev'essere innanzitutto istruito colui che poi si applicherà allo studio della fisica: per tale motivo è necessario rivolgere prima di tutto la propria attenzione non ai fenomeni naturali, riguardo ai quali le impressioni sensibili possono essere fallaci, ma alla sola ragione, nella quale la verità permane in modo incontrovertibile; in un secondo momento, seguendo le direttive della ragione, si potrà scendere all'osservazione delle cose» (cf. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalion*, ed. ital. a cura di V. Liccaro, Milano 1987, p. 105).

²³ Cf. *Met.* I, 3, p. 49: «Innahu idā kānat al-mabādī'u fī 'ilmi aṭ-ṭabī'ati wa't-ta'limī innamā tubarhanu fī haḍā'l-'ilmi, wa kānat masā'ilu al-'ilmayni tubarhana bi'l-mabādī'i, wa kānatmasā'ilu ḍaynika al-'ilmayni tuṣīra mabādī'a li-haḍā'l-'ilmi, kāna ḍalika bayyānan dawriyyan wa yuṣīru āḥir al-amri bayyānan li'š-šay'i min nafsīhi».

²⁴ Cf. *ivi*, p. 47: «Il rapporto di questa scienza con le scienze particolari, infatti, è il rapporto della cosa, la cui conoscenza (*ma'rifa*) è intenzionata in questa scienza, con le cose la cui conoscenza è intenzionata in quelle scienze: come questa cosa è il principio dell'esistenza (*wuḡūd*) di quelle, così la scienza che di essa se ne ha è principio della realizzazione (*taḥaqquq*) della scienza di quelle».

1. *Non v'è un unico senso di principio.* Ciò su cui fa leva ogni *petitio principii* è la presupposizione della conclusione nelle premesse, ossia l'inclusione nelle premesse di ciò che si vorrebbe dimostrare. In questo caso specifico, si è obiettato che ciò che la scienza prima vorrebbe dimostrare – i principî delle scienze particolari – altro non è se non ciò da cui essa parte per procedere alla dimostrazione: la trattazione delle questioni, dimostrate a partire dai principî che la scienza prima dovrebbe dimostrare, fungerebbero, infatti, assieme ai loro principî, da principio rispetto alla scienza prima, che non può essere appresa senza che si sia passati per la fisica e le matematiche. In realtà, chiarisce Avicenna, non v'è rapporto di coestensione tra la nozione di “principio” e la nozione di “ciò che sta alla base (*tastanadu*) delle dimostrazioni”. Ne è un esempio il caso di quelle dimostrazioni che per essere svolte non necessitano di qualcosa che sia assunto (*waq'*), ma solo di premesse (*muqaddimāt*) non dimostrate. La funzione di fondamento per le dimostrazioni è condivisa tra il principio e le premesse non dimostrate, cosicché il principio non è da intendersi monoliticamente come base per le dimostrazioni in assoluto, ma solo di quelle in cui v'è assunzione (*waq'*).²⁵
2. *Principio si dice in senso forte e in senso debole.* Secondo verità (*bi'l-ḥaqīqa*), principio è ciò la cui assunzione nella dimostrazione conferisce la certezza acquisita con la causa (*al-yaqīn al-muktasib min al-'illati*), ossia il “perché” di qualcosa (*limayya*, διότι). Solo in seconda battuta, e al modo in cui si dice che i sensi sono principio, il principio è ciò in virtù del quale è acquisita la certezza del “che è” (*anniyya*, ὄτι). Ora, riguardo al rapporto tra scienza prima, da una parte, e fisica e matematica, dall'altra, non accadrà mai che i principî di fisica e matematica, presi in un medesimo senso, fungano da premessa e da conclusione all'interno di una dimostrazione nell'ambito della scienza prima. Piuttosto, si partirà da principî la cui evidenza è per sé (e, non, solo per le scienze particolari) per dimostrare la causa di qualcosa laddove le scienze particolari ne abbiano dimostrato la sola esistenza (*anniyya*, ὄτι), o si risolveranno questioni diverse da quelle per la cui risoluzione si è fatto ricorso ai principî di altre scienze. Infine, i principî non evidenti per sé delle scienze particolari saranno resi evidenti, nella scienza prima, grazie a qualcosa di ancora non dimostrato a partire da quegli stessi principî.²⁶
3. *La scienza prima è capace di dimostrazioni puramente intellettuali.* Se anche tutto ciò non dovesse bastare, Avicenna ricorda all'obiettore che solo nella scienza prima è contenuta una dimostrazione d'esistenza del Principio Primo, una dimostrazione che procede per una via sbarrata alle altre scienze, perché fa a meno delle cose sensibili (*lā min ṭarīq al-istidlāl min al-umūri*

²⁵ Cf. *ivi*, p. 49.

²⁶ Cf. *ivi*, p. 51.

al-maḥsūsati)²⁷. Quale indigenza potrebbe spingere il filosofo primo ad attingere, per le sue dimostrazioni, ai principi delle scienze particolari, quando appannaggio esclusivo della sua scienza è proprio la massima capacità di principio, tale da esigere, per sé sola, la ricerca di ciò che di tutti i principi è Principio e da resistere all'urto delle aporie che riguardano i principi, sia nella loro esistenza (*itbāt*) che nel loro significato?

Eliminato il dubbio (*šakk*) riguardo all'ordine del rapporto tra scienza prima e scienze seconde (fisica e matematica) -suggerito dallo studio del rango-, Avicenna ribadisce il punto di vista secondo cui questa scienza prima è anche l'ultima: la sua posteriorità è accettabile solo nell'ottica del *curriculum* scientifico, ossia rispetto a noi (*min ḡihatinā*, πρὸς ἡμᾶς, *quoad nos*), non certo per sé. E tanto più va fatta valere questa differenza tra posteriorità essenziale e posteriorità per noi, quanto più pesa, anche all'interno degli studi filosofici arabo-musulmani, la tradizione storica del nome (*ism*) dato a questa disciplina ricercata, designata come scienza di "ciò che è dopo la natura" (*mā ba'da aṭ-ṭabī'a*, μετὰ τὰ φυσικά).

Vi sono discipline, infatti, come la geometria e la matematica (scienza del numero), che sembrerebbero condividere con la scienza divina questo titolo, perché studierebbero le "cose che vengono dopo la natura" per noi, ossia quelle che vengono prima (*qabla*) della natura per essenza. Effettivamente pare, almeno immediatamente, che nozioni come quella di "estensione" e di "numero", su cui vertono le questioni di geometria e matematica, abbiano un'esistenza separata (*mubāyy*) rispetto alla materia, trasmettendo così questo carattere separato alle scienze che si occupano di siffatte nozioni.

Il termine "natura" (*ṭabī'a*), però, denota qui:

1) «la potenza che è il principio della quiete e del movimento (*al-quwwa allatī hiya mubda' ḥarakatin wa sukūnin*)»²⁸ e

2) «l'insieme di quel che avviene a partire dalla materia corporea, quella stessa potenza, e gli accidenti (*ḡumla aš-šay' al-ḥādīt 'an al-māddati al-ḡinsaniyyati wa tilka al-quwwa wa'l-a'rād*)».²⁹

Perciò, come Avicenna mostra nel corso dell'argomentazione, né l'una né l'altra delle nozioni possono vantare la separatezza che si potrebbe attribuire loro, con buona pace delle scienze di cui queste nozioni sono il soggetto.

Da un lato, commenta Avicenna, la geometria, studiando cose quali le linee (*al-ḥuṭūt*), le superfici (*as-suṭūḥ*) e i corpi solidi (*muḡassamāt*) -la cui sussistenza (*qiwām*) non è separata (*ḡayru mufāriq*) dalla natura nei sensi di cui sopra-, non può ambire al titolo in oggetto. L'estensione che è soggetto di tale scienza, infatti, non è soggetto in quanto principio costitutivo del corpo naturale, ma come quantità e accidente

²⁷ Cf. *ivi*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

(‘*arad*). A suo carico, inoltre, l’estensione a fondamento della geometria, ha l’aggravante di essere nozione «preparata ai diversi rapporti (*huwa al-mustafaddu li’n-nisabi al-muhtalifati*)»,³⁰ e la preparazione o attitudine (*isti’dād*) è sempre preparazione della materia da parte di ciò che è in atto.³¹

Maggiori difficoltà presenta il caso del numero (‘*adad*), anche –forse– per il fatto che non gli ripugna di essere attribuito alle sostanze separate (come gli angeli). Cionondimeno, appare immediatamente chiaro che, se la scienza di ciò che viene dopo la natura studia le cose separate nel senso in cui è separato Dio (*allāh*), la matematica non potrà in alcun modo fregiarsi di questo nome, proprio perché suo fine (*gāya*) non è la conoscenza di Dio (*ma’rifatu bi’l-llahi*).³² Sarà impossibile, perciò, che il numero, in quanto ha esistenza nelle cose separate, sia il soggetto della matematica, perché in quanto soggetto è soggetto a rapporti diversi (come sottrazione e aggiunta), cosa che non accade nel caso in cui è predicato delle sostanze separate, dove vige stabilità di rapporto.³³ L’essere soggetto alla molteplicità di rapporto è proprio, invece, del numero in quanto ha esistenza nel corpo naturale e in quanto ha esistenza nella facoltà estimativa (*wahm*), la quale astrae dalle impressioni sensibili uno “schizzo” intellettuale (*ṣifa*) ancora non libero dai concomitanti della materia, un’idea marcata ancora da stati eminentemente naturali quali il raggrupparsi (*taḡtami’*), il separarsi (*taftariq*), l’unirsi (*tataḥaddid*) e il dividersi (*tanqasim*). Lo stato del numero per cui esso non dipende dalla materia (*lā yuta’liq bi’l-māddati*), diversamente, è per intero affidato alla scienza che è questa scienza, ricercata perché prima e divina, vera sapienza e conoscenza delle cose anteriori per essenza alla natura.

In questo modo, risulta non solo finalmente chiarito l’unico senso in cui la filosofia prima può dirsi “utile”, ma è anche pienamente giustificato il suo nome di “scienza delle cose che sono dopo la fisica”, ossia di “metafisica”.

Questa concezione sopravvive evidentemente in Maritain, il quale non solo esclude il carattere di mezzo di un bene *honestum et delectabile* quale la metafisica è,³⁴ ma rimarca altresì con vigore che «Ogni scienza superiore è regolatrice rispetto a quelle inferiori. La metafisica, poiché considera le supreme ragioni d’essere, sarà, dunque, la scienza regolatrice per eccellenza: *scientia reatrix*».³⁵

Una volta stabilito il carattere di *finis* della metafisica, rimane da decidere se essa

³⁰ *Ivi*, p. 55.

³¹ Cf. A. M. GOICHON, *Lexique*, cit., nn. 409 e 410.

³² Cf. *Met.* I, 3, p. 57: «E quanto spesso le cose prendono nome a partire dall’intenzione più nobile, dalla parte più nobile e dalla parte che è come il fine!».

³³ Cf. *ibid.*

³⁴ «La metafisica non è un mezzo, è un fine, un frutto, un bene *honestum et delectabile*, un sapere da uomo libero, il sapere più libero e più naturalmente regale, l’ingresso negli ozi della grande attività speculativa dove la sola intelligenza respira, giacendo sulla cima delle cause», cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, 6^e édition revue et augmentée, Paris 1932-1959, trad. ital. a cura di E. Maccagnolo, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, premessa di V. Possenti, Vago di Lavagno (Vr) 2013, p. 23.

³⁵ *Ivi*, p. 65.

sia da considerare scienza finale in senso circoscritto (*secundum quid*), ovvero fine assoluto di ogni moto di conoscenza (*ma'rifa, gnòsis, cognitio*).

Tale risultato, in rapporto a ciò che premettevamo all'inizio sulla problematicità di ogni attribuzione di utilità alla metafisica, costituisce una chiarificazione della domanda sull'inutilità assoluta di questa scienza, per quanto paradossali possano apparire i termini in cui si esprime: dal dubbio di inutilità assoluta, si è infatti passati al dubbio di finalità assoluta.

Il passaggio dall'uno all'altro dubbio avviene, come si è visto, in virtù di una considerazione di questa scienza che procede sia *latu subiecti scientiae* che *latu obiecti scientiae*: essa è prima in quanto ad essa soggiacciono aristotelicamente quelle nozioni che sono prime per generalità (l'essere e l'uno) e in quanto ricerca (con successo) ciò che è separato dalla materia ossia – in ultima istanza – il Primo Principio che è Dio (*allāh*). Una tale duplice considerazione induce ad attribuire alla metafisica una potenza di conoscenza pressoché incontrastata, specialmente in un contesto generale come quello della cultura islamica che offre non poche resistenze alla riproducibilità del rapporto di ancillarità della filosofia rispetto alla teologia proprio al dibattito latino medievale.³⁶ In aggiunta a ciò, l'angolo di pertinenza specificamente avicenniano non permette che si attribuisca grande credibilità alla cosiddetta "teologia islamica" (*kalām*), della quale sono criticate in continuazione le prospettive e le teorie atomistiche - fatto che indubbiamente non aiuta a contenere le pretese della filosofia. Del resto, non sono neanche rari i luoghi in cui Avicenna sembra affidare alla sola speculazione filosofica (senza alcuna menzione alle scienze religiose, *'ulūm al-dīn*³⁷) il coglimento del vero significato della rivelazione, come pure mostra la stragrande maggioranza dei suoi commenti al Corano.³⁸

Qui non si tratta, ovviamente, di mettere in discussione l'islamicità (in senso assoluto) di Avicenna e del suo pensiero. L'islam, nella sua duplice dimensione di prassi

³⁶ Per uno studio comparato del *kalām* e della teologia cristiana rimandiamo a L. GARDET-M. ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948.

³⁷ Sull'opposizione tra scienze intellettuali (*al-'ulūm al-'aqliyya*) e scienze tradizionali (*al-'ulūm al-naqliyya*) – di cui fanno parte anche le "scienze religiose" – presso gli autori arabo-islamici di epoca medievale si veda J. JOLIVET, *Le gerarchie del sapere*, in *Storia della scienza*, Roma 2002, vol. III, pp. 161-165. A tale proposito, va ricordato come Avicenna si situi sulla linea di pensatori come al-Fārābī che, al contrario di quanto fecero al-Ġazālī, Ibn Ḥazm o Ibn Ḥaldūn, predilessero nelle loro classificazioni le scienze straniere (*'ulūm al-'aġam*) rispetto alle scienze della Legge (*'ulūm aš-šar'ā*) e alle scienze arabe (*al-'ulūm al-'arabiyya*).

³⁸ Sui commentari avicenniani al Corano cf. J. JANSSENS, *Avicenna and the Qur'an. A survey of his qur'anic commentaries*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales» 25-26 (2004), pp. 177-192, in cui si trova una convincente dimostrazione del fatto che l'interpretazione filosofica del testo sacro rappresenta una costante dell'attitudine speculativa di Avicenna (essendo reperibili interpretazioni non strettamente filosofiche solo in alcuni scritti apocrifi e della giovinezza), e D. DE SMET-M. SEBTI, *Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of his Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ*, in «Journal of Qur'anic Studies» 11.2 (2009), pp.134-148, da cui emerge l'audace scelta avicenniana di considerare Dio (*allāh*) come un concomitante necessario (*lāzim*) del Necessariamente Esistente (*wāġib al-wuġūd*)!

e dottrina, dovette invece influenzare e coinvolgere sinceramente l'uomo Avicenna, fornendo alla sua speculazione un durevole orizzonte e, soprattutto, una gran messe di questioni. Ciò che vorremmo sollevare è, diversamente, il problema di "quale" sia l'islam cui Avicenna ha contribuito a dare vita, un islam che trova nella filosofia (e più precisamente nella filosofia prima, ossia nella metafisica) la risposta più rigorosa e profonda agli interrogativi che il Corano, la Verità assoluta, pone all'uomo. Tale tendenza, emersa in principio con al-Fārābī (m. 950), si manterrà costante fino ad Averroè (m. 1198), configurando una vera e propria "egemonia" della filosofia.

Un esempio paradigmatico in cui questa egemonia, se così si può dire, si manifesta è l'uso che Avicenna fa del termine "sapienza" (*ḥikma*).

Occorre ricordare in questa sede che *ḥikma* non è una parola che nasce nell'ambito dell'aristotelismo neoplatonizzante della *falsafa*, e che il suo significato è fortemente ipotecato in senso sia teologico che strettamente scritturistico.³⁹ Tuttavia, nonostante (e quasi contro) tali ipoteche, è possibile notare una certa disinvoltura, all'interno dell'*opus* avicenniano, nell'assimilare la *ḥikma* al 'ilm (scienza) fino a farne due sinonimi, e ciò soprattutto nella sede in cui più e meglio dovrebbero valere le distinzioni epistemologiche, quella della sistemazione del sapere scientifico.⁴⁰ Nell'*Epistola sulla suddivisione delle scienze intellettuali (risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya)*, ogni scienza ('ilm) propriamente detta, con le sue radici (*uṣūl*) e le sue ramificazioni (*furū'*), è una sapienza (*ḥikma*) votata aristotelicamente a una parte dell'essere⁴¹ dalla quale riceve la sua denominazione (ogni sapienza può essere o *fisica*, o *matematica* etc.). Solamente la scienza che si occupa dell'essere (*mawḡūd*) nella sua totalità e in quanto è semplicemente essere (ossia la metafisica) è sapienza per antonomasia, semplice, assoluta (*muṭlaqa*).⁴² Dopo tutto, solo la scienza che è programmaticamente scienza dell'essere preso universalmente può soddisfare pienamente le condizioni della *ḥikma*

³⁹ Cf. A. M. GOICHON, *Ḥikma*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II éd., Leiden-Paris 1990 [d'ora in poi *EI*], vol. III, pp. 389-390.

⁴⁰ «Dans l'Épître sur la division des sciences, *ḥikma* et 'ilm semblent employé indifféremment», cf. A. M. GOICHON, *Lexique*, cit., n. 177, p. 88.

⁴¹ «C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari (τῶν ἐν μέρει λεγομένων): infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso (ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι), ciascuna studia le caratteristiche proprie di questa parte. Così, ad esempio, fanno le matematiche» cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ, 1, 1003a 20-25, trad. it. G. Reale.

⁴² «E talvolta intendevi che la sapienza è la scienza migliore del miglior conoscibile (*afḍal 'ilm bi-afḍal ma'lūm*), talaltra, invece, che essa è la conoscenza che è la più valida e la più esatta (*aṣḥaḥ ma'rifa wa atqanuha*), e altre volte ancora che essa è la scienza della cause prime del tutto (*al-'ilm bi'l-asbāb al-ūlā li'l-kull*); <tuttavia>, non sapevi che cosa fossero questa "filosofia prima" e questa "sapienza" né se le tre definizioni (*ḥudūd*) e i tre attributi (*ṣifāt*) appartenessero a una stessa disciplina (*ṣinā'a*) o a discipline differenti, ognuna delle quali chiamata "sapienza". Adesso ti mostreremo, invece, che questa scienza nella quale stiamo procedendo è la filosofia prima e la *sapienza assoluta (al-ḥikma al-muṭlaqa)* e che i tre attributi con i quali quest'ultima è descritta sono attributi di una stessa disciplina, che è appunto questa», cf. *Met.*, I, 1, p. 21.

in quanto tale, poiché quest'ultima, *generaliter*, è già affacciata, al di qua di tutte le sue specifiche divisioni, sulla totalità dell'essere. Nello stesso dettato dell'*Epistola*, infatti, si constata che

la sagesse (*al-ḥikma*) est une discipline de raisonnement (*ṣinā'a naẓar*) par laquelle l'homme acquiert la connaissance de ce qu'est la totalité de l'être en lui-même (*fi nafsihi*) et ce qui est nécessaire à son action pour que son âme en soit ennoblie, qu'elle se perfectionne, qu'elle devienne un monde intelligible correspondant au monde existant, et qu'elle se prépare [ainsi] au bonheur suprême, tout cela selon la capacité humaine.⁴³

Stando così le cose, risulta enormemente difficile delineare la specificità reciproca della *ḥikma* e del *'ilm*, la quale sembra a tratti svanire inevitabilmente.

A ciò si aggiunge un'ambiguità derivante dall'uso teologico⁴⁴ (oltre che strettamente filosofico) del termine "sapienza" nel contesto islamico di epoca medievale: tra le difficoltà che la parola *ḥikma* suscita *prima facie*, infatti, v'è certamente quella che riguarda la sua omonimia, per la quale non solo esiste un soggetto che nel suo atto di conoscenza (*'ilm*) ha *ḥikma* quale suo fine e misura – ed è l'anima umana (*an-nafs al-insanī*), ma anche un soggetto che possiede *ḥikma* al grado intensivo, tanto da essere denominato *ḥakīm* (il sapientissimo), che di quel primo soggetto è causa (*sabab*) – ed è Dio (*allāh*).

A rafforzare i numerosi possibili equivoci di cui questa difficoltà è foriera, poi, contribuisce il modo in cui Avicenna concepisce da un lato la conoscenza umana regolata dalla *ḥikma* e, dall'altro, gli atti di conoscenza il cui soggetto è, invece, colui che della *ḥikma* è detentore per antonomasia, ossia *allāh*. In entrambi i casi, si tratta di una conoscenza universale (*kullī*), pensata sul modello che ne offre Aristotele in *Metafisica* α, e che, nel caso dell'anima umana, è per lo più discorsiva (senza escludere un momento culminante puramente intuitivo), mentre nel caso di *allāh* è intuitiva sempre e comunque.⁴⁵

Dio, infatti, conosce tutte le cose particolari *sub specie universalis* senza alcuna mediazione e l'uomo, da parte sua, persegue la *ḥikma* in quanto «passage of the soul of man to the perfection possible for him within the two bounds of science and action»,⁴⁶ dove la nozione di scienza è indissolubilmente legata a quella di dimostrazione (*burhān*), la quale si ha solo a partire dagli universali.

Se, per un verso e banalmente, è possibile ravvisare in ciò quasi un epifenomeno della tendenza immanentizzante del pensiero avicenniano, mancando qui un netto iato

⁴³ G. C. ANAWATI, *La division des sciences intellectuelles d'Avicenne*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales» 13 (1977), pp. 323-335, a p. 324.

⁴⁴ Per l'uso teologico e scritturistico del termine *ḥakīm* cf. D. GIMARET, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988, vol. XIV, pp. 271-272.

⁴⁵ Il superamento del sapere discorsivo da parte dell'uomo è ammesso da Avicenna nel *Kitāb al-iṣarāt wa'l-tanbīhāt*, traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon, *Livre des directives et des remarques*, Paris 1951, pp. 483-500.

⁴⁶ A. M. GOICHON, *Ḥikma*, cit., pp. 377-379.

tra il *modus cognoscendi* divino e quello umano (si intende, nei più nobili esemplari della specie), per altro verso sembra che in Avicenna la conoscenza umana (*ma'rifa*), nel suo procedere come nel suo compimento (che è la *hikma*), non faccia conoscere Dio in ciò che ha di singolare e unico, ma solo in ciò che possiede in comune con gli altri enti che *non* sono Lui (entità, unità, necessità, causalità, etc.): il massimo grado di conoscenza condurrebbe, così, a una non-conoscenza o, almeno, a una conoscenza esclusivamente *per altro*.

Una tale prospettiva è totalmente scongiurata da Maritain, il quale insiste più e più volte sulla differenza tra ogni conoscenza umana di Dio perseguita sul terreno dell'*analogia entis* (ed è il caso della metafisica, che studia Dio *sub specie entitatis*) e la conoscenza divina di Dio elicitata, attualizzata discorsivamente dalla teologia (dogmatica) e gustata nell'esperienza mistica.⁴⁷ La *fides*, presupposta sia dalla conoscenza teologica che da quella infusa (i modelli di Maritain, lo ricordiamo, sono rispettivamente sant'Agostino e san Giovanni Della Croce) avviene, analogamente alla conoscenza metafisica, *per speculum et in aenigmate* (e, nella fattispecie, attraverso i simboli delle creature e dei dogmi), ma questi simboli, contrariamente a quanto avviene per le analogie metafisiche, non sono comprensibili al di fuori di ogni contesto rivelativo. Essi sono sovra-analogie scelte da Dio stesso affinché l'uomo lo conosca nella sua unicità: è Dio stesso qui che si racconta in quanto unico Dio.

Estromessa dall'ambito delle cose conosciute (discorsivamente o sperimentalmente) nel *lumen* della fede, la metafisica vede la sua finalità circoscritta nell'orizzonte della *ratio naturalis*, pur rimanendo aperta agli influssi delle scienze che le sono superiori per *lumen*, ossia teologia e conoscenza mistica.

Se, come in Avicenna, anche in Maritain la metafisica subordina a sé tutte le altre scienze in virtù dell'universalità del suo soggetto e dei suoi oggetti di studio,⁴⁸ nondimeno essa conserva il suo rapporto di ancillarità in considerazione dell'inferiorità del suo *lumen* rispetto a quello della teologia:

Ad un oggetto, che è costituito dalle profondità di ciò che è divinamente rivelato in quanto la ragione può trarne profitto, deve necessariamente corrispondere nell'anima come luce, non quella della filosofia, bensì una luce proporzionata, quella della fede soprannaturale che si assume di dirigere il moto naturale della ragione e il suo modo naturale di sapere. La teologia non è, dunque, una sempli-

⁴⁷ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, cit., cap. VI, *Esperienza mistica e filosofia*.

⁴⁸ Cf. ID., *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1964, ed. ital. a cura di L. Vigone, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia 1965, pp. 29-30: «La metafisica occupa il grado di astrazione più elevato, perché, a differenza di tutte le altre scienze, fondandosi sull'essere in quanto tale, assume come proprio oggetto d'analisi e di indagine scientifica, l'atto stesso di esistere. L'oggetto della metafisica è l'essere, o ciò il cui atto è l'esistere, -considerato in quanto essere, cioè in quanto non è legato alle condizioni materiali dell'esistenza empirica, in quanto esercita o può esercitare l'atto di esistere senza la materia [...] Il fatto che la metafisica sia più universale delle altre scienze, è per così dire il contraccolpo accidentale dell'immaterialità del suo oggetto e della sua visione».

ce applicazione della ragione naturale e della filosofia al dato rivelato, essa è un chiarimento del dato rivelato mediante la fede vitalmente unita alla ragione, che progredisce a passo di ragione e armandosi di filosofia. Ecco perché, lungi dal subordinare a sé la teologia, la filosofia è propriamente «ancella» della teologia nell'uso immanente che ne fa la teologia stessa. La teologia è libera nei confronti delle dottrine filosofiche, essa stessa sceglie, in mezzo a quelle, la dottrina che nelle sue mani sarà il migliore strumento di verità. E se un teologo perde la sua fede teologale, anche se conserva tutto il meccanismo e l'organizzazione concettuale della sua scienza, egli conserva questa scienza come morta nel suo spirito, ne ha perduto la luce, e non è teologo più che un cadavere sia un uomo.⁴⁹

È però nel confronto con l'esperienza mistica che si apprezza maggiormente la distanza tra la concezione maritainiana della finalità della metafisica e il discorso avicenniano sull'utilità della metafisica.

In *Distinguere per unire* VI, III.39, Maritain afferma che

Se è vero che l'esperienza mistica è la più alta vetta della vita dell'anima, dove conoscenza e amore danno il loro più nobile frutto, è ben certo che il filosofo, il metafisico, avrà, anche per il proprio oggetto, *il più grande vantaggio* se si interesserà allo studio di un'attività così trascendente.⁵⁰

In questo passo, dove la relazione del vantaggio sembrerebbe adombrare una funzione di utilità dello studio dell'esperienza mistica nei riguardi della metafisica, occorre rilevare che, all'opposto, e ovviamente senza alcun riferimento consapevole ad Avicenna, Maritain intende tale vantaggio non solo riferendosi alla conoscenza semplicemente teoretica dell'esperienza mistica (senza coinvolgere in alcun modo la dimensione squisitamente sperimentale di quest'ultima), ma attribuendo altresì a questo studio la stessa utilità che Avicenna, nella sua *Metafisica*, attribuisce alla metafisica riguardo alle altre scienze: questa utilità non è *per se* ma *per accidens*, in quanto significa la capacità di portare all'atto la perfezione di una forma di sapere inferiore.

Se, dunque, la semplice conoscenza teorica di ciò che è implicato nell'esperienza mistica è in grado di giovare al metafisico nella misura in cui essa porta a compimento la perfettibilità della sua scienza, tanto più si dovrà considerare superiore l'esperienza mistica, la quale si colloca all'interno della vita stessa del *Deus revelatus*.

Dati questi elementi, ci si può chiedere se nell'opera di Avicenna, come nelle opere degli altri *falāsifa* medievali di lingua araba, “filosofi nella fede” allo stesso titolo dei loro colleghi coevi di lingua latina, sia contemplata non solo, com'è ovvio, una via all'Assoluto in generale, ma anche e meglio una via *assoluta* all'Assoluto, unico *phàrmakon* contro gli eventuali esiti nichilistici di un troppo marcato naturalismo.

La risposta a un tale quesito, che richiederebbe ad ogni modo un grosso lavoro

⁴⁹ *Ivi*, cap. VI, I.5, p. 299.

⁵⁰ *Ivi*, p. 338 (corsivo mio).

di sintesi al fine di enucleare le costanti e le varianti semantiche del termine *hikma* nei testi di questi autori, non rappresenterebbe a nostro avviso un guadagno meramente erudito in seno all'islamistica o agli studi di settore. Al contrario, considerato l'influsso che i nostri pensatori arabo-musulmani ebbero sulla cosiddetta "filosofia scolastica", non desterebbe forse meraviglia il fatto di scoprirli, in ultimo, alla radice della costituzione stessa della filosofia moderna, con tutto ciò che ne conseguirebbe per la comprensione dell'*impasse* filosofica attuale.

