



Letture di Nuovi Classici
per il III Millennio
Fede, Logos, Ethos

Incontri in Ambrosiana 2014/15
Lunedì 16 marzo 2015 • VI° Incontro • della III^a Serie

L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi
di Averroè

Passi scelti e commentati da Massimo Campanini
modera Yahya Pallavicini

introduzione e conclusione
Pier Francesco Fumagalli e Abd al-Sabur Turrini



Milano • Piazza Pio XI, 2 • Sala Accademie "E.R. Galbiati" • ore 18:00-20:00

Lettere di Nuovi Classici

In Ambrosiana, nella Sala delle Accademie, il confronto è vivo e vitale sia tra le religioni abramitiche, sia con quanti sanno che la fede e la conoscenza vanno sempre alimentate, perché sono doni che l'uomo coltiva e che non possiede mai. Bisogna continuamente rimettersi in cammino per apprendere di nuovo. E non solo il nuovo, ma quanto di più primordiale possa esistere. Il dialogo e il confronto con il pubblico – dinanzi alla città e per la città – non è mai generico, perché fondato sui riscontri testuali dei Classici proposti, e reso attuale attraverso le loro pagine più nutrienti e gustose. L'accesso alle fonti è garantito sempre da una lettura critica, mediata dall'esperienza accademica. Cercando di comprendere e di rispondere con rigore etico alle domande e alle sfide della vita di uomini impegnati nel passato e nel presente, si intravede, oltre i limiti del dubbio e del ragionevole, la prospettiva metafisica senza la quale i problemi da affrontare potrebbero risultare insolubili.

Comitato Scientifico:

Giampiero Alberti, David Assael, Elena Lea Bartolini De Angeli, Gino Battaglia, Gianfranco Bottoni, Paolo Branca, Giorgio Buccellati, Franco Buzzi, Vermondo Brugnattelli, Massimo Campanini, Edoardo Canetta, Myrna Chayo, Donatella Dolcini, Chiara Ferrero, Michela Beatrice Ferri, Pier Francesco Fumagalli, Alessandro Ghisalberti, Giulio Giorello, Giuseppe Laras, Paolo Magnone, Vito Mancuso, Raffaella Mortara, Paolo Nicelli, Abd al-Wahid Pallavicini, Yahya Pallavicini, Gioachino Pistone, Roberto Pontremoli, Roberto Mario Radice, Luisa Secchi Tarugi, Claudio Stercal, Fabio Trazza, Abd al-Sabur Turrini.

Ente promotore:

Veneranda Biblioteca Ambrosiana.

Con la collaborazione di:

Centro Studi Camito-Semitici, CO.RE.IS.—Comunità Religiosa Islamica Italiana, Fondazione Maimonide, Interreligious Studies Academy, Istituto Studi Umanistici F. Petrarca, Servizio per l'Ecumenismo e il Dialogo della Diocesi di Milano, UCID—Unione Cristiana Imprenditori Dirigenti, Università Cattolica del S. Cuore, Università degli Studi di Milano.

Logo: elaborazione da un particolare del Codice Bibbia Ambrosiana, B 32 inf. 1, per rappresentare: le Lettere comuni tra ebrei, cristiani, musulmani; il rimando alla convivenza nella perfezione, tipica di un globo che raccoglie elementi diversi come cieli, sole, luna, stelle; e, infine, la provenienza millenaria per la riproposta nel III millennio.

In copertina, figura 1: Particolare della miniatura sul Manoscritto ambrosiano di Aulo Gellio, *Noctes Atticae* (a. 1448).

Tutti i particolari negli otto opuscoli delle *Lettere di Nuovi Classici*.

Nel nono sedicesimo di Sala, l'ultimo, sarà pubblicata l'intera miniatura.

La lettura di “Nuovi Classici” prevede:

- un presidente e un moderatore per presentare i protagonisti dell’incontro, favorire la discussione tra il pubblico e concludere;
- la lettura e il commento dei brani, generalmente tratti da un’opera di un Autore delle tradizioni ebraica, cristiana e islamica, risalente al periodo tra il IX e il XIII secolo.

La serie di 9 incontri nel 2014/2015 ha cadenza mensile.

Il programma è pubblicato qui in ultima di copertina.

L’ingresso del pubblico è libero e aperto a tutti.

Massimo Campanini è storico della filosofia islamica - ha tradotto Averroè, Al-Ghazâlî, al-Farabi - e dei fatti contemporanei del Vicino Oriente arabo. Docente all’Università di Trento, ha insegnato nelle Università di Napoli, Urbino e Milano. Suoi saggi di storia sono tradotti in arabo (dal Majlis al-alâli-l-thaqâfa, Consiglio Superiore della Cultura del Cairo), come la “Storia dell’Egitto contemporaneo” [2005]; altri in spagnolo, portoghese e serbo, come la “Storia del Medio Oriente” [2006]. Sue opere di storia della filosofia sono tradotte in inglese (da Routledge, London 2010) come l’“Esegesi musulmana del Corano nel secolo XX” e (da Edinburgh University Press, 2008) l’“Introduzione alla filosofia islamica”, tradotta anche in spagnolo e portoghese. In Ambrosiana è membro del Comitato Scientifico per la Lettura di Nuovi Classici.

Yahya Pallavicini, Imam della moschea al-Wahid di Milano, Vice Presidente della COREIS (Comunità Religiosa Islamica) Italiana e Ambasciatore ISESCO per il Dialogo tra le Civiltà. Da cinque legislature è referente per l’Islam Italiano per il Ministero dell’Interno, il Ministero degli Affari Esteri e il Ministero dell’Istruzione, Università e Ricerca. Membro del Consiglio Europeo dei Leader Religiosi e delle delegazioni dei sapienti musulmani internazionali del Forum Cattolico-Musulmano in Vaticano (2008 e 2014).

Pier Francesco Fumagalli è Vice Prefetto della Veneranda Biblioteca Ambrosiana e Vice Presidente dell’Accademia Ambrosiana, di cui dirige tre Classi di Studi. Si può dire di lui ciò che lui ha scritto su Materia Giudaica [IX/1-2 (2004)] del suo maestro Enrico Rodolfo Galbiati: «promotore di fraterni rapporti con i cristiani di altre chiese e confessioni, con ebrei e mussulmani». Fedele alle intenzioni del fondatore dell’Ambrosiana e del suo maestro, coltiva e incrementa gli studi sull’Africa, sul Vicino ed Estremo Oriente. Docente di lingua e cultura cinese nell’Università Cattolica, è professore associato nell’Università Zhejiang di Hangzhou in Cina.

Abd As-Sabur Turrini, Direttore Generale della Co.RE.IS (*Comunità religiosa islamica*) Italiana e Responsabile del relativo Dipartimento di Studi Filosofici, che ha l’obiettivo di favorire un dibattito costruttivo tra religione e cultura, per realizzare la sintesi armoniosa di una sacralità intelligente e di un’intelligenza spirituale, secondo l’essenza più autentica dell’essere umano. Ripetutamente presente alle attività della WIPL (*World Islamic People Leadership*). È membro del Comitato Scientifico per la Lettura di Nuovo Classici *Fede.Logos.Ethos* nella Veneranda Biblioteca Ambrosiana.

Averroè, *Tahāfut at-tahāfut* (*L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*)

Introduzione — P.F. Fumagalli

Nel 1995 Miguel Cruz Hernández, al termine della sua poderosa riflessione sul pensiero nel mondo islamico, osserva che questo trova la sua piena espressione non nella filosofia, ma nell'ambito sociale dell'Islam. Coerentemente lo studioso addita, come soluzione all'aspra lotta contemporanea per un rinnovamento culturale — dopo la lunga decadenza seguita al rinascimento arabo-ispánico in al-Andalus nel secolo XIII — un rinnovato impegno per rispondere « al problema fondamentale dello statuto sociale del pensiero nel mondo islamico ». Pertanto ogni sforzo, anche modesto come quello delle nostre Letture dei Nuovi Classici, potrebbe offrire un utile contributo verso quel Nuovo Umanesimo al quale il Cardinale Angelo Scola voleva orientati gli studi dell'Accademia Ambrosiana (Card. A. Scola, 22.10.2014): in particolare questa sera ci aspettiamo dalla lettura su Averroè anche un conforto e un aiuto sostanzioso a resistere, sul terreno solido della cultura e del dialogo, contro ogni estremismo terroristico, con le sole armi della sapienza e della verità. Senza alcun rimpianto né houellebechiana *Soumission* se non al vero, ricercato con umiltà insieme.

Abu 'l-Walid ibn Rushd — Averroè — nacque nel cuore dell'Andalusia, a Cordoba, nel 1126, da una famiglia di giuristi: il nonno Muhammad e il padre Ahmad furono entrambi gran qadi (giudici) di Cordoba. La famiglia aveva probabilmente origini cristiane o, come si diceva, muladi. Al pari di molti studiosi arabi del suo tempo o di ebrei come Mosè Maimonide, egli coltivò con eguale impegno le scienze, le lettere e la speculazione filosofica e religiosa. Dal 1169 divenne gran qadi prima a Siviglia poi a Cordoba, fu medico di corte e amico intimo del Sultano al-Mansur. Nonostante la fama che lo circondava, fu accusato di empietà nel 1196, e per due anni costretto all'esilio; riabilitato, moriva a 72 anni di età a Marrakesh il 10 dicembre 1198. Sembra che la causa vera del processo intentatogli fosse di natura politica: egli non nascondeva la sua ammirazione per la cultura e il popolo andaluso, e questo non piacque a chi voleva affermare la superiorità della purezza arabo islamica. Nel *Talhis* (Parafrasi) alla

Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. II. El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV). III. El pensamiento islámico desde nuestros días. Alianza Editorial, Madrid 1996; ed. it. A c. di Bruno Chiesa e Roberto Tottoli. Storia del pensiero nel mondo islamico, voll. III, Paideia, (Filosofica. Testi e studi, 3-5) Brescia 2001, I, pp. 7-14.*

Repubblica di Platone, espone molte critiche alla società contemporanea, la cui classe dirigente almoravide è da lui giudicata “tirannica”, corrotta, avida, edonistica. Per questo motivo Averroè ci pare ancor oggi di grande attualità. Sorprendentemente moderno è anche il suo pensiero sulle donne, il cui ruolo ritiene sconosciuto nella società del suo tempo.

Autore di una sessantina di opere, nel Tahāfut at-tahāfut al-falāsifa (“L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi”, di al-Ghazzali) si propone di combattere gli errori filosofici che sono contrari al dogma musulmano. Averroè accoglie da Aristotele il concetto dell'unità del cosmo e la concezione geocentrica dell'universo, con i cieli che si muovono in armonia concorde; il Dio della fede – Allah – è il Primo Motore Immobile, immateriale, eterno ed animato, che accorda l'armonia cosmica nel perfetto ordine che noi osserviamo. Dio ha voluto da sempre il cosmo possibile, che è quello in cui viviamo. Il confronto appassionato tra questi due giganti della fede e del pensiero coinvolgerà stasera anche noi, grazie al commento che ce ne farà il professore Massimo Campanini.



Presentazione – Yahya Pallavicini

“Intendo come oggetti della potenza divina (maqdurat) tutti i possibili (mumkinat) che sono una moltitudine infinita. È ovvio che, se i possibili sono infiniti, infiniti saranno pure gli oggetti della potenza divina. Voglio dire che l'illimitata molteplicità dei possibili implica che Dio crei, l'uno dopo l'altro, i contingenti (hawadith), senza che ci sia un limite oltre il quale risulti razionalmente assurda la produzione di nuovi contingenti. La possibilità rimane sempre aperta e la potenza divina tutta l'abbraccia”

(Al-Ghazali, Iqtisad fi-I'tiqad, Il giusto medio nella credenza).

Questo mio breve testo di moderazione ha tratto ispirazione anche da una celebrazione in occasione della festa di San Teodoro, patrono della comunità cristiana greco ortodossa a Roma, dove ho assistito, come invitato musulmano, alla messa del metropolita Gennadios, arcivescovo greco ortodosso d'Italia.

Mentre riprendevo i miei appunti su Averroè, mi sono chiesto chi

tra Ibn Rushd e Al-Ghazali, due importanti sapienti musulmani, avesse veramente compreso l'eredità della filosofia greca. In particolare, chi dei due avesse meditato prendendo nella dovuta considerazione il rinnovamento della cultura greca all'interno del deposito religioso del cristianesimo orientale? Un tale passaggio infatti sarebbe stato forse ben più naturale per un musulmano: confrontarsi con la filosofia dei fratelli cristiani d'oriente e scoprire corrispondenze e nuove aperture in sintonia con l'impianto sacrale del monoteismo abramitico e non della lontana tradizione precedente, precristiana, preislamica.

Ma per vostra fortuna a presentare il testo di questo incontro c'è un caro amico e soprattutto un illustre docente universitario che ha saputo tradurre in italiano vari classici del pensiero islamico, uno dei quali è proprio quello che viene presentato questa sera alla Biblioteca Ambrosiana: *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi di Averroè*. Il professor Massimo Campanini ha tradotto anche altri testi fondamentali di Al-Ghazali e di Al-Farabi che abbiamo già avuto modo di presentare insieme in questa sede nella precedente edizione di questo ciclo di incontri.

Questa sera, la profonda conoscenza del professor Campanini di Al-Farabi, di Averroè e di Al-Ghazali diventa di grande beneficio perché il testo che viene presentato è in realtà la replica di Averroè "accanita e a volte esacerbata, che rivela il suo coinvolgimento di parte (Campanini)" contro un'opera del maestro Al-Ghazali intitolata "*L'incoerenza dei filosofi*" (*Tahafut al-falasifa*).

Per rendere la mia moderazione meno neutra, mi permetterò dunque di "rappresentare" alcuni spunti di quest'ultima opera che ha tanto provocato la reazione di Averroè. Assisterete dunque alla simulazione di un dibattito filosofico nel quale il moderatore sintetizzerà alcuni insegnamenti di Al-Ghazali e il professor Campanini potrà approfondire la visione di Averroè e la sua difesa dei filosofi dall'incoerenza.

Il nostro maestro Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali nasce a Tus, una città nella parte nordoccidentale della Persia nel 1058 d.C. Dopo aver ricevuto una formazione come giurista (*faqih*) e teologo (*mutakallim*) viene riconosciuto come mistico (*sufi*) a seguito di una conversione avvenuta intorno all'età di quaranta anni. Da questo momento abbandona il suo incarico alla corte del califfo abbaside a Bagdad e inizia una serie di viaggi e pellegrinaggi e incontri e frequentazioni che gli ispirano la sua opera maggiore: La rivivificazione delle scienze religiose. Prima di questa conversione, tra il 1091 e il 1095, scrive *L'incoerenza dei filosofi* con l'intento di confutare venti dimostrazioni dei filosofi che manifestano errori gravi sulla realtà metafisica e sulle scienze naturali secondo l'ortodossia della Rivelazione islamica. Lascerà ad un'altra serie di libri e soprattutto al testo *La moderazione nelle fede* (*Al-iqtisad fi al-i'tiqad*) la pars costruttiva sulla corretta interpretazione della dottrina. Al-Ghazali muore a Tus nel 1111.

In realtà, Al-Ghazali chiarisce nella prefazione della sua opera di confutazione che egli intende criticare alcuni pseudo-intellettuali del suo tempo che sembrano così suggestionati dall'altisonanza dei filosofi classici da pretendere di farne una "imitazione convenzionale" senza avere alcuna conoscenza più profonda dell'ispirazione del loro pensiero. Questi detrattori del lavoro dei filosofi avrebbero solo usato le loro opere per razionalizzare e giustificare la propria negligenza nei confronti dei riti e dei doveri religiosi. Dunque Al-Ghazali non intende assumere una posizione di difesa della dottrina teologica, né mettersi a dibattere con i sapienti di filosofia, matematica, astronomia o logica ma solo confutare le teorie "stravaganti" di coloro che traviano i principi della religione, rinnegano la prospettiva metafisica della dottrina e "distolgono dall'orientamento alla Verità". In altre parole, possiamo dire che, secondo Al-Ghazali, ogni intellettuale onesto deve astenersi dalla grossolana caricatura imitativa dei maestri e dalla confusione tra l'universalità della scienza sacra e la particolarità delle altre scienze. Condividiamo, a tal proposito, un commento dello stesso professor Campanini quando scrive che "quello che il teologo vuole evidenziare non è tanto la malafede della filosofia, quanto la sua inadeguatezza a rispondere ai gravi quesiti metafisici, ontologici e logici che essa baldanzosamente si prefigge di risolvere".

Del resto, è lo stesso Averroè ad ammettere, ricordando una tradizione del Profeta, che le differenziazioni tra gli uomini sono un segno della misericordia di Dio che ha voluto, in questo modo, far sì che la Sua religione divenisse veramente universale e fosse compresa davvero da tutti. I filosofi non devono in alcun modo comunicare la perfezione del loro sapere al volgo, poiché diffondere presso gente impreparata i segreti della sapienza umana e divina sarebbe un gravissimo peccato: "La molteplicità deriva dall'Uno poiché Dio è l'Unico dalla cui forza derivano tutti gli esseri esistenti".

La più lunga confutazione nel testo di Al-Ghazali la troviamo nel primo punto del suo testo *L'incoerenza dei filosofi* e riguarda la natura della casualità di Dio, il rapporto causa-effetto. Il dibattito si riferisce alla ragione delle azioni di Dio: sono atti che seguono la necessità o proprietà della Sua Natura o sono atti che sono determinati dalla Sua Volontà? Al-Ghazali accusa i filosofi di attribuire erroneamente al mondo una condizione di eternità, errore che secondo lui è causato dalla negazione della Volontà di Dio come Principio delle cose animate e inanimate. Le creature animate hanno ricevuto solo il riflesso di un "potere" che determina l'effetto di alcuni eventi ma la vera causa di ogni potere e di ogni effetto appartiene esclusivamente al Volere di Dio che, Lui solo che si trova veramente al di fuori della dinamica temporale, ricrea simultaneamente la dinamica delle azioni.

Per Al-Ghazali "non vi è connessione necessaria tra l'antecedente e il conseguente". Dio è il massimo agente, poiché è massimamente vivo ed esistente e possiede la Massima Conoscenza che indirizza la più Assoluta Volontà. Al-Ghazali afferma che anche lo spazio e il tempo sono stati creati insieme in un determinato istante del passato tramite l'irruzione dell'Eterna

Volontà di Dio. Pur partecipando dell'Eterno, lo spazio e il tempo e di conseguenza il mondo non sono eterni ma limitati, determinati e subordinati alla Volontà di Dio. La filosofia pretende di offrire certezze, ma i suoi esiti sono meramente probabili, e la realtà ha senso solo se vista con gli "occhi" del cuore.

Qual è la replica di Averroè per il professor Campanini?

Un altro punto di confutazione, il tredicesimo, si riferisce all'errore dei filosofi di attribuire a Dio una conoscenza "solo universale e non particolare" limitando di conseguenza il potere della Conoscenza principale e distintiva di Dio rivelato nel Sacro Corano. Al-Ghazali è lucidissimo ad accusare i filosofi, e analogamente i mu'taziliti, di ta'til, cioè di "spogliare" l'essenza di Dio della sua concreta sostanzialità, di renderlo troppo astratto dalla visione islamica ortodossa, anche se egli stesso non rifugge dalla teologia negativa. È invece la contingenza assoluta del mondo nei confronti di Dio, prospettata da Al-Ghazali, ad aprire l'essere ad una infinita gamma di possibilità, anche se queste possibilità non possono venire "controllate" scientificamente dall'uomo e divenire oggetto di una conoscenza comunicabile.

Qual è la replica di Averroè per il professor Campanini?

Infine, un problema simile viene evidenziato dall'imam Al-Ghazali sul tema della resurrezione dei corpi che secondo la filosofia di Avicenna verrebbe negata in virtù della teoria dell'immaterialità delle anime. In questo caso, il nostro maestro, scrive che anche se dovessimo ammettere la non materialità delle anime, tale principio non mette affatto in discussione la resurrezione dei corpi. Su questo stesso tema, Al-Ghazali avrà modo di tornare in altre opere ribadendo la necessità di considerare una lettura metaforica e simbolica che vada oltre il piano della lettera ma che non può escludere l'accettazione di fede anche del senso letterale.

Qual è la replica di Averroè per il professor Campanini?



N.d.C.: Massimo Campanini nel suo commento, pur cogliendo il senso delle questioni poste dal moderatore e pur volendo rispondere ad ognuna delle domande che il pubblico vuol porre, ha scelto i passi da trattare per approfondire due aspetti del pensiero di Averroè, considerati il momento culminante di tutto il dibattito filosofico islamico: la Causalità e la Religione.



L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi

*Passi scelti e commentati
da Massimo Campanini*

Il primo problema

Abù Hâmîd afferma:

«Secondo noi [teologi], la connessione tra ciò che per abitudine (*âdah*) è creduto una causa e ciò che è creduto un effetto, non è necessaria. Di due cose, l'una non è l'altra e l'altra non è l'una. L'affermazione dell'una non implica l'affermazione dell'altra, né la negazione o la necessità dell'esistenza o della non-esistenza dell'una implica la negazione o la necessità dell'esistenza o della non-esistenza dell'altra. Per esempio, l'eliminazione della sete [non implica in sé] il bere, né la sazietà il mangiare, né il bruciare il contatto col fuoco; la luce [non implica] il sorgere del sole, né la decapitazione la morte, né la guarigione l'assunzione di una medicina, né l'evacuazione l'assunzione di una purga; e così per tutte le connessioni empiriche che esistono nella medicina, nell'astronomia, in tutte le scienze e le arti. La connessione con ciò che precede è stabilita dall'intervento di Dio — sia lode a Lui! — che crea l'ordine successivo (*tanâsuq*); non è in sé necessaria e indisciungibile: al contrario, è oggetto dell'onnipotenza [divina] [*taqdîr*] che può creare nell'oggetto [del suo intervento] la sazietà senza aver mangiato, la morte senza la decapitazione, la persistenza in vita nonostante la decapitazione, e così via riguardo a tutte le connessioni [causali]. Ma i filosofi negano che ciò sia possibile, e pretendono anzi che sia assurdo.

Indagare tutte [le innumerevoli connessioni causali] sarebbe troppo lungo; ne sceglieremo pertanto come esempio una sola, cioè il bruciare del cotone a contatto col fuoco. Noi consideriamo come possibile che il contatto tra i due abbia luogo senza che si verifichi la bruciatura, e che il cotone possa incenerirsi senza entrare in contatto col fuoco, sebbene i filosofi neghino questa possibilità. La nostra discussione si articolerà in tre punti.

Il primo è che i nostri avversari pretendono che l'agente del bruciare sia esclusivamente il fuoco, il quale è un agente naturale e non volontario, per cui non può astenersi dal fare ciò che è caratteristico

La dottrina
della causalità
di al-Gazālī
assomiglia
a quella di Hume,
anticipandola
di secoli, ma
senza contribuire
al tentativo di
delegittimazione
della
speculazione
metafisica.

per mezzo

della sua natura quando è posto in contatto con un sostrato ricettivo. Ma è proprio questo che noi neghiamo, affermando anzi che l'agente che provoca la bruciatura, creando il nero [della cenere] nel cotone e sconnettendone le parti così che [il cotone] bruci e si trasformi in cenere, è Dio Altissimo, il quale agisce o grazie all'intermediazione degli angeli o senza alcun intermediario. Il fuoco, invero, è un corpo inerte, privo di azione: qual è la prova che sia un agente? [I filosofi] non avanzano altra prova oltre all'osservazione empirica (*mušâhadah*) che il bruciare accade quando vi è un contatto col fuoco: ma l'osservazione dimostra solo che [un fenomeno] si produce accanto all'altro (*'indahū*), non dell'altro (*bihī*) —, e invero non vi è altra causa che Lui!

Vi è unanimità [di opinione] sul fatto che l'unione dello spirito con le facoltà percettive e motrici nello sperma animale non si origina dalle nature contenute nel calore o nella freddezza, nell'umidità o nella secchezza; è altrettanto noto che il padre non diventa agente dell'embrione deponendo lo sperma nell'utero, né agente della vita [dell'embrione], del suo possedere vista e udito o altre qualità. Sebbene le medesime [qualità] si trovino nel [padre], nessuno dirà che esistano per mezzo del [padre]. Anzi, la loro esistenza è prodotta dal Primo, o senza intermediari o attraverso la mediazione di angeli che s'incaricano di questi compiti contingenti. Anche se questa prospettiva è condivisa da quei filosofi che affermano recisamente l'[esistenza] di un Dio creatore, è precisamente con loro che stiamo disputando.

È chiaro, dunque, che esistere accanto a una cosa non vuol dire esistere per mezzo di quella cosa. Renderemo ciò ancor più evidente con un esempio. Si supponga un uomo cieco dalla nascita i cui occhi siano velati da una membrana, e che non ha mai udito nessuno parlare della differenza tra la notte e il giorno. Se la membrana fosse rimossa dai suoi occhi di giorno, ed egli aprisse le palpebre e vedesse i colori, penserebbe che la percezione delle forme dei colori nel suo occhio sia provocata dall'apertura delle palpebre, e che, fino a quando la sua vista rimanesse acuta e operante, fino a quando il velo [della membrana] fosse rimosso e l'oggetto [percepito] fosse colorato, egli senza dubbio sarebbe in grado di vederlo. Non capirà che potrà vedere solo fin quando il Sole tramonta e l'aria si oscura; solo allora, infatti, comprenderà che era stata la luce del Sole la causa dell'impressione dei colori sulla sua vista.

Da dove traggono i nostri avversari la persuasione che i

principi dell'esistenza sono cause (*'ilal*) e ragioni determinanti (*asbâb*) da cui procedono i contingenti secondo la connessione che c'è fra di essi, se non da una permanenza [di contatto] che mai si vanifica e dal fatto che [i principi] non sono corpi mobili che si sottraggono [alla percezione sensoriale]? Se si vanificassero o sparissero, percepiremmo la disgiunzione e capiremmo che esiste una causa che trascende le nostre percezioni. Non c'è modo di superare questo ostacolo ragionando come fanno [i filosofi].

Per questo, i più veraci [tra essi] furono unanimi nel ritenere che gli accidenti e i contingenti che occorrono quando vi è contatto tra i corpi, o in breve la differenza delle relazioni [tra i corpi], derivano da un "Datore di forme" (*wâhib as-suwar*) che è un angelo o gli angeli in genere. Essi arrivarono al punto di dire che anche l'impressione delle forme dei colori sull'occhio accade per l'intervento del Datore di forme, e che il sorgere del Sole, la lucidità della pupilla e l'esistenza di corpi colorati sono solo preparazioni e disposizioni che rendono il sostato atto a ricevere le forme. Questa teoria è applicata a tutti i contingenti e confuta la pretesa di coloro che professano che il fuoco è l'agente del bruciare, il pane l'agente della sazietà, la medicina l'agente della salute e così via per tutte le cause».

La fonte de
« l'Intelletto
datore di forme »,
è Avicenna,
per il quale esiste
una gerarchia
di intelletti,
scendendo sino
all'Intelletto
della Luna.

Rispondo: Negare l'esistenza delle cause efficienti che si osservano nella realtà sensibile è sofisticato. Chi la negasse infatti, o finirebbe per negare con la lingua ciò che invece è ben presente nella sua mente, o rimarrebbe alla fine imbarazzato dalle sofisticherie che il ragionamento gli imporrà. Infatti, chi negasse [l'esistenza delle cause efficienti], certamente non potrebbe riconoscere che ogni atto deve avere un agente.

La questione se queste cause siano di per sé sufficienti a produrre gli atti che ne procedono, o se tali atti sono perfezionati da un'[ulteriore] causa esterna, separata o meno, non è auto-evidente e richiede molto studio e molta applicazione. Nutrire dubbi sulle cause efficienti che l'esperienza indica prodursi l'una dall'altra, per il solo fatto che vi sono anche effetti la cui causa non è esperibile, è assurdo. Ciò la cui causa non è esperibile, rimane ignoto; e proprio perciò se ne ricercano le cause non individuabili. Dal momento che ogni cosa la cui causa non è stata esperita rimane per natura ignota e quindi è oggetto di indagine, ne consegue necessariamente che ciò che non è sconosciuto possiede cause ben percepibili. Chi [ragiona come i teologi] non fa

differenza tra ciò che è auto-evidente e ciò che è sconosciuto. Tutto quanto è detto in questo passo [da al-Ġazâlî] è un inganno sofisticato.

Che mai diranno [i teologi] delle cause essenziali, la cui comprensione soltanto rende comprensibile l'esistenza? È auto-evidente che le cose hanno essenze e attributi che ne determinano gli specifici atti, e attraverso cui si differenziano le essenze, i nomi e le definizioni delle cose. Se un esistente non avesse un atto che lo qualifica, non avrebbe neppure una sua specifica natura; e se non avesse una natura specifica, non avrebbe nemmeno un nome né una definizione, e tutte le cose si ridurrebbero a una sola, anzi a nulla, poiché ci si potrebbe domandare se quest'unica abbia un atto che la qualifica o una passività che la qualifica, oppure nulla affatto. Se avesse un atto che la qualifica, allora esisterebbero atti particolari che procedono da nature particolari, ma, se non avesse alcun atto che la qualifica, allora l'unico non sarebbe più unico. E se si negasse la natura dell'[essere] unico, si negherebbe la natura stessa dell'esistente (*mawġûd*); e se si negasse la natura dell'esistente, ne risulterebbe il nulla [*'adam*].

Forse che gli effetti che provengono da un esistente sono necessari in relazione alla natura di ciò che ha il potere di compierli? Sono molteplici o in essi vi sono due elementi che convivono (*al-amrân ġamî'an*)? È una questione che meriterebbe di essere indagata, dal momento che l'atto (*fi'l*) e la passività (*infi'al*) formano per ogni coppia di esistenti una sola relazione tra le molte infinite [possibili], e l'una è la conseguenza dell'altra. Perciò non è assolutamente certo che il fuoco bruci quando viene avvicinato a un corpo sensibile: non è certamente inverosimile che possa esistere qualcosa che, messo in relazione col corpo sensibile, impedisca l'azione del fuoco, come accade per il talco o per altre sostanze. Tuttavia, non per ciò è necessario negare al fuoco il suo potere ustionante, almeno fino a che il fuoco conserva il suo nome e la sua definizione.

Che tutti gli esistenti contingenti abbiano quattro cause: l'agente, la materiale, la formale e la finale, è di per sé ovvio, com'è ovvio che esse cause sono necessarie per l'esistenza degli effetti, in specie quelle che sono parte dell'oggetto causato, per esempio quella che alcuni chiamano materia prima e altri condizione e sostrato, o quella che alcuni chiamano forma e altri qualità psichica. I teologi riconoscono che esistono condizioni necessarie al condizionato, come quando dicono che la vita è una condizione della conoscenza; e parimenti riconoscono che le cose hanno realtà sostanziali (*haqâiq*) e definizioni necessitanti il loro essere cose esistenti. Su tali basi giudicano

del visibile e dell'invisibile secondo un unico e medesimo metro. Analogamente dicono delle conseguenze necessarie della sostanza di una cosa, ossia quello che chiamano «indicazione» {dalîl}, per esempio quando affermano che l'armonia degli esistenti indica che il loro Agente è intelligente, e che la finalizzazione del mondo indica che il suo Agente lo conosce. Ora, l'intellezione non consiste in altro che nella percezione degli esistenti per mezzo delle loro cause, e in ciò essa si distingue da tutte le altre facoltà di apprendimento. Perciò chi nega le cause nega l'intellezione. Logica vuole che esistano cause ed effetti, e la conoscenza degli effetti può perfezionarsi solo attraverso la conoscenza delle cause. Sopprimere queste cose implica negare la conoscenza e la negazione della conoscenza implica che nulla in questo mondo può venire davvero conosciuto secondo una scienza autentica, anzi che si danno solo supposizioni; non esisterebbero né prove né definizioni e si distruggerebbero quegli elementi cognitivi essenziali che compongono le dimostrazioni. Chi ritenesse che non vi è scienza necessaria, dovrebbe ammettere che la sua stessa affermazione non è necessaria. Quanto al presupposto che vi sono [conoscenze] dotate dell'attributo [della necessità] e altre non necessarie, e che i giudizi che l'anima formula su di esse sono meramente ipotetici, anche se ci si illude siano necessari quando non lo sono affatto, ebbene i filosofi non lo negano. È piuttosto ragionevole che essi definiscano questo atteggiamento «abitudine» [consolidata] ('âdah), che altrimenti non saprei che cosa vogliano intendere col termine «abitudine»: l'agire abitudinario dell'agente o delle cose esistenti oppure la nostra abitudine a formulare giudizi sugli esistenti? È in ogni caso impossibile che Dio Altissimo abbia una simile abitudine, poiché si tratta di una disposizione acquisita dall'agente quando si produce una frequente ripetizione degli atti. Ma Dio Potente ed Eccelso dice: «L'abitudine di Dio troverai che non muta, e troverai che l'abitudine di Dio non si cambia».

Se [i filosofi] intendono indicare un'abitudine delle cose esistenti, essa può darsi solo nelle animate, poiché, se si trovasse in qualcosa di inanimato, ne comporrebbe la natura reale, e questo non è possibile; non è possibile, cioè, che una cosa abbia una natura che la determini necessariamente o nella maggior parte dei casi. Se invece per abitudine s'intende quella di formulare giudizi sugli esistenti, essa non è altro che un atto dell'intelletto, determinato dalla sua natura, grazie al quale l'intelletto

« Chi nega le cause nega l'intellezione »:
idea aristotelica di corrispondenza essere—pensiero; riflessione speculare della realtà; massimo del realismo.

Citazione coranica:
XXXV, 43.
« L'abitudine di Dio non cambia »
esprime l'idea della razionalità dell'Universo, ovvero della permanenza delle leggi naturali, date da Dio, che imprime la razionalità. Aperta opposizione ad al-Gazâlî.

diviene appunto intelletto. I filosofi non negano questo tipo di abitudine, che però è un termine ambiguo poiché, se analizzato, si evidenzia alludere solo a un atto arbitrario (*fi'l wad'iyy*), come quando, dicendo: «Il tale o tal altro ha l'abitudine di agire in tale o tal altro modo», intendiamo dire che costui agisce così la maggior parte delle volte [ma non sempre]. Stando così le cose, però, ogni esistente sarebbe arbitrario, e non si darebbe nel mondo una saggezza (*hikmah*) tale da cui possa inferirsi un agente saggio.

Come abbiamo detto, non dubitiamo che gli esistenti interagiscano l'uno con l'altro, e che in sé non siano sufficienti ad agire, ma necessitino di un agente estemo il cui atto è condizione del loro atto, anzi non solo del loro atto ma della loro stessa esistenza. Tuttavia, riguardo alla sostanza di questo agente o di questi agenti, i sapienti talora divergono, talora concordano. Concordano tutti che il Primo Agente è immateriale e che il suo atto è condizione dell'esistenza degli esistenti e dei loro atti, e che l'atto dell'agente affetta gli esistenti grazie all'intermediazione di un [esistente] intelligibile (*rna'qûl*) diverso da essi. Alcuni [filosofi] ne fanno esclusivamente la sfera celeste, laddove altri presuppongono, oltre la sfera, un altro esistente immateriale che chiamano «datore di forme». Non è questo, comunque, il luogo per investigare simili teorie, anche se il punto più elevato delle analisi filosofiche consiste proprio in quanto si è detto. Se sei uno di coloro che ricercano la vera realtà delle cose, segui la via che ti abbiamo indicato!

[Problema]

Esaurita la precedente discussione, [al-Ġazâlî] comincia col dire che i filosofi negano la resurrezione dei corpi. Si tratta invero di un problema che gli antichi non hanno affrontato, sebbene la resurrezione sia stata sostenuta dalle religioni (*šarâ'i'*) per migliaia di anni, laddove i filosofi, le cui teorie ci sono pervenute, sono vissuti in età più recente. I primi a far riferimento alla resurrezione dei corpi furono i profeti di Israele successivi a Mosè — su di lui la pace! —, come appare dai Salmi e da molti altri libri attribuiti agli Israeliti. La resurrezione dei corpi è affermata inoltre nel Vangelo e tradizionalmente attribuita a Gesù — su di lui la pace! È poi teorizzata dai Sabei la cui religione, a parere di Abû Muhammad Ibn Hazm, [581] è la più antica.

La dottrina della resurrezione dei corpi viene creduta dai filosofi, perché serve a consolidare l'ordine sociale.

Ma è evidente dalle loro dottrine che i filosofi, più di tutti gli altri uomini, considerano importantissima questa dottrina e vi credono fermamente. Il motivo è che

essa postula l'esistenza di un ordine civile (*tadbîr an-nâs*) da cui dipende l'esistenza degli uomini in quanto tali, e attraverso cui essi possono attingere la massima felicità che è loro propria. La resurrezione dei corpi è infatti necessaria per giustificare l'esistenza delle virtù morali e speculative, e anche delle discipline pratiche. [I filosofi], anzi, ritengono che l'uomo non possa vivere in questo mondo senza le discipline pratiche, e né in questo mondo né nell'altro senza le virtù speculative: nessuno di questi àmbiti è perfetto o completo senza le virtù morali. Le virtù morali si rafforzano solo attraverso la conoscenza e la glorificazione di Dio Altissimo per mezzo degli atti di adorazione prescritti a chiunque da tutte le religioni —, per esempio le offerte, le preghiere, le invocazioni e altre analoghe obbligazioni, per mezzo delle quali si rende grazie a Dio Altissimo, agli angeli e ai profeti.

In breve, [i filosofi] credono che le religioni siano costruzioni necessarie della civiltà (*sanâ'i' darûriyyah rnadaniyyah*) e che i principi religiosi derivino dall'intelletto e dalla Legge rivelata per quanto riguarda gli elementi comuni a tutte le confessioni, sebbene [riguardo al problema della resurrezione] le Leggi religiose divergano più o meno. [I filosofi] inoltre ritengono che non bisogna contrastare, con affermazioni o negazioni, alcuno dei principi generali [della religione], quali per esempio se sia o no obbligatorio servire Dio, oppure, più importante ancora, se sia vero o no che Dio esiste. Lo stesso ragionamento ripetono per altri principi, come l'esistenza e le gradazioni della beatitudine ultraterrena: infatti, tutte le religioni concordano nell'ammettere un'altra vita dopo la morte, anche se differiscono nel descriverne le modalità. Allo stesso modo, tutte concordano nell'ammettere la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio, sebbene poi differiscano in misura più o meno accentuata riguardo all'essenza di Dio e al suo modo di agire. Analogamente ancora tutte concordano nell'indicare che vi sono atti che conducono alla beatitudine nel mondo dell'aldilà, sebbene differiscano nella loro valutazione.

In sintesi, secondo [i filosofi], [le religioni] sono necessarie perché conducono alla saggezza (*hikmah*) in modi condivisibili da tutti gli uomini, mentre la filosofia (*falsafah*) conduce solo un numero limitato di persone intelligenti alla conoscenza della felicità. [La filosofia] implica l'apprendimento della saggezza, mentre le religioni mirano a insegnare al volgo in generale. Nonostante

« Le religioni sono costruzioni necessarie della civiltà » è l'espressione usata da Giordano Bruno, per consolidare la leggenda dei tre impostori e con essa l'idea di Averroé, suo malgrado, miscredente. L'espressione arrivò sino a Voltaire, che la divulgò oltre ogni limite.

Affermazione in armonia con quanto espresso nel "Trattato Decisivo", ma condannata nel 1277 da È. Tempier, vescovo di Parigi, che non risparmiò neppure S. Tommaso.

ciò, non esiste religione che non sia attenta anche alle particolari esigenze dei sapienti, sebbene si occupi in primo luogo di ciò cui tutta la massa può partecipare. Ma poiché l'élite [colta] si perfeziona e raggiunge la sua piena felicità in relazione alle masse, l'insegnamento universale [della religione] è necessario per l'esistenza e la vita di questa classe privilegiata, sia nell'età giovanile che in quella adulta — non v'è dubbio in questo —, onde pervenga ad attingere ciò che è caratteristico del suo stato.

Fa necessariamente parte dell'eccellenza [di un uomo di cultura] non spregiare le dottrine nelle quali è stato cresciuto; anzi, [deve sforzarsi di] esporle ancor meglio, nella consapevolezza che il fine di tale insegnamento è generale, non particolare. E se [un sapiente] esprimesse dubbi riguardo ai principi religiosi nei quali è stato educato, ovvero li spiegasse in modo contraddittorio rispetto ai profeti — che Dio li benedica! —, allontanandosi dalla via da loro tracciata, meriterebbe più di qualsivoglia altro l'accusa di miscredenza (*kufir*), e sarebbe lecito condannarlo per miscredenza secondo le sanzioni previste dalla religione nella quale è stato allevato. Egli, per altro, dovrà scegliere la migliore religione del suo tempo, anche se tutte le religioni dovessero sembrargli vere; e deve credere che anche la migliore delle religioni può venire abrogata da un'altra religione più perfetta. Così, i maestri che istruivano il popolo ad Alessandria d'Egitto divennero musulmani quando giunse loro l'Islam, nello stesso modo in cui i sapienti [pagani] dell'impero romano divennero cristiani quando giunse loro la religione di Gesù — su di lui la pace! —. Nessuno dubita che anche tra gli Israeliti vi fossero molti dotti, come emerge dai loro libri, attribuiti a Salomone — su di lui la pace! —; e siccome la sapienza (*hikmah*) non ha mai cessato di esistere tra gli uomini ispirati da Dio, cioè i profeti — la pace sia su di loro! —, è sommamente vero che ogni profeta è un savio, anche se non è vero che ogni savio sia un profeta, sebbene i sapienti siano quelli che più giustamente sono definiti eredi dei profeti.

Poiché le discipline dimostrative si fondano su premesse e principi stabiliti, quanto più è giusto che ciò si verifichi per quelle religioni che traggono la loro origine dall'ispirazione profetica (*wahy*) e dall'intelletto (*'aql*)! Ogni religione, infatti, esiste per un'ispirazione profetica mescolata all'intelletto, e colui il quale ritiene che possa esistere una religione fondata sulla sola ragione, deve ammettere che questa sarebbe meno perfetta di quella che sorge dall'unione dell'ispirazione con l'intelletto. [Tutti i filosofi] concordano sul fatto che i principi dell'agire

« Le religioni migliori
uniscono profetismo
e filosofia ». fonte

ne *La città virtuosa*
di al-Farabi.

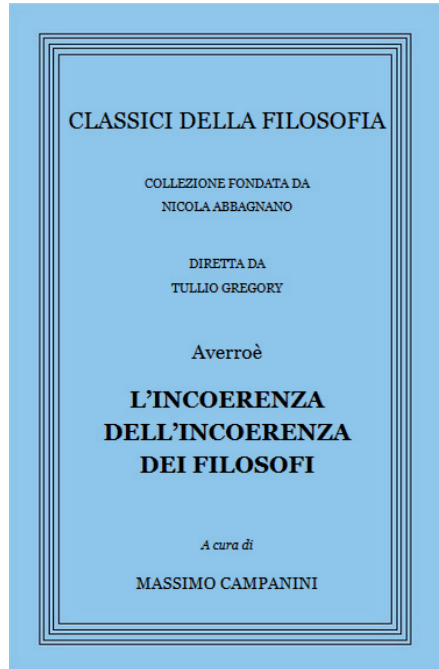
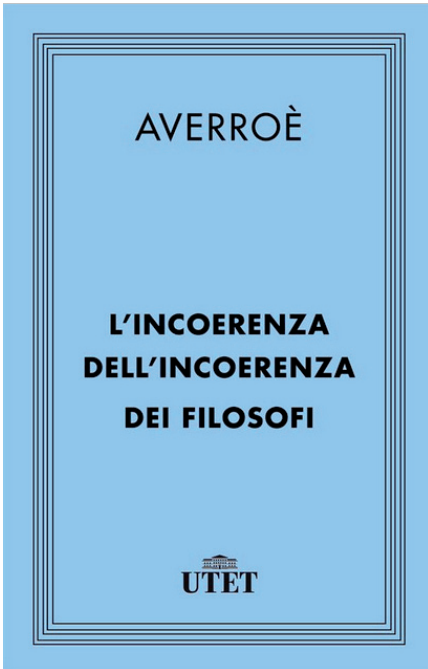
L'idea del potere
fondato sul sapere
è filtrata

nel monoteismo
dal platonismo.

debbono essere confortati da qualche tradizione (*taqlîd*), poiché non esiste possibilità di dimostrare la necessità di un'azione eccetto che per mezzo dell'esistenza di virtù desunte dalla pratica morale e dall'azione [concreta].

È chiaro da quanto detto che tutti i sapienti professano, nei confronti della religione, l'opinione che i princìpi morali e i comportamenti religiosamente prescritti sono ricevuti dai profeti e dai legislatori (*wâdi'yyun*). Ciò che è lodevole di questi princìpi è che incitano le masse ad azioni virtuose, cosicché, colui che cresce compiendole, è più virtuoso di chi è cresciuto senza compierle. Nessuno dubita che presso di noi [musulmani] la preghiera rende gli uomini immuni dall'ignominia e dalla malvagità — come l'Eccelso ha garantito —, e che la preghiera, come è prescritta dalla nostra religione, adempie a questo compito in modo migliore delle preghiere delle altre religioni. Ciò accade proprio a causa delle condizioni della preghiera, per il numero di volte e per i tempi [della recitazione], per lo stato di purezza rituale richiesto con l'astensione da tutti quegli atti e discorsi che potrebbero corromperla. Allo stesso modo, si può dire della vita futura [nella nostra religione], dottrina che, più di quelle delle altre religioni, stimola ad azioni virtuose. Infatti, rappresentare l'aldilà in modo materialistico (*bi-umûr ġismâniyyah*) è più appropriato che rappresentarlo in modo solo spiritualistico (*bi-umûr rûhâniyyah*), come ha detto l'Altissimo — sia lode a Lui! —: «S'assomiglia il giardino promesso ai timorati di Dio a qualcosa sotto il quale scorrono i fiumi». Anche il Profeta — su di lui la pace! — ha detto: «Nel Paradiso vi è quello che nessun occhio ha visto, nessun orecchio ha udito e nessuna mente umana ha potuto concepire». E Ibn 'Abbas ha detto: «Tra questo mondo e l'altro non vi è alcuna somiglianza, se non nei nomi», intendendo che l'aldilà è una creazione di ben più alto grado del nostro mondo terreno ed occupa una posizione assai più distinta. Non v'è motivo che neghi questo fatto colui il quale crede che percepiamo un'unica esistenza che trascorre da un livello a un altro, per esempio la trasformazione di cose inanimate in esseri consci della propria essenza, cioè le forme intellettive. Ed anzi, coloro che dubitano di queste cose e vi si oppongono e tentano di spiegarle sono quelli che vogliono distruggere le religioni e annientare le virtù: sono, è noto, gli eretici (*zanâdiqah*) che ritengono che l'unico fine della vita umana sia il perseguimento del piacere fisico. Se simili persone avessero veramente il potere [di distruggere le religioni, non v'è dubbio che sia i teologi (*ashâb aš-šarâ'i'*) sia i sapienti [filosofi] le ucciderebbero; ma nel caso non avessero simile potere, i migliori argomenti da usarsi contro di loro sono quelli contenuti nel Libro Santo.

Ha ragione, dunque, [al-Ġazâlî] di controbattere [agli eretici]. Ora però, svolgendo la confutazione, non si può non concludere che l'anima è immortale, come provano sia le dimostrazioni razionali sia quelle religiose, e che quanto risorge del corpo è come un simulacro (*mathal*) dei corpi mondani, non propriamente il corpo stesso. Infatti, ciò che non esiste più non può ritornare assumendo un'individualità; una cosa può ritornare solo come immagine di ciò che non c'è più e non come qualcosa di identico a quello che è perito, come invece dichiara Abû Hâmid. Pertanto la dottrina della resurrezione di quei teologi che credono che l'anima è un accidente e che i corpi risorgono identici a quelli che sono periti, non può essere vera. Infatti, ciò che non è più e poi rivive di nuovo può essere uno in quanto alla specie, ma non uno riguardo al numero, bensì due: [questo argomento è valido] contro quei [teologi] che sostengono che un accidente non può durare per due istanti di tempo consecutivi.



Veneranda Biblioteca Ambrosiana
Sala delle Accademie - ore 18-20
Letture di Nuovi Classici

Programma degli incontri 2014-2015

Lunedì 6 ottobre 2014

I Fioretti di San Francesco

commento Chiara Ferrero, modera Alessandro Ghisalberti

Lunedì 17 novembre 2014

Pereq Shirà (Il Cantico della creazione)

commento Elena Lea Bartolini De Angeli modera Myrna Chayo

Lunedì 15 dicembre 2014

Kitâb al-fanâ fi al-mushâhada di Ibn Al-'Arabî

(Il libro dell'estinzione nella contemplazione)

commento 'Abd al-Wahid Pallavicini modera Giulio Giorello

Introducono e concludono gli incontri David Assael
e Paolo Nicelli

Lunedì 12 gennaio 2015

Policraticus di Giovanni di Salisbury

commento Fabio Trazza, modera Luisa Secchi Tarugi

Lunedì 9 febbraio 2015

Sefer ha-Mada' (Il libro della conoscenza) di Mosè Maimonide

commento di Giuseppe Laras, modera Giulio Giorello

Lunedì 16 marzo 2015

L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi di Averroè

commento Massimo Campanini, modera Yahya Pallavicini

Introducono e concludono gli incontri Pier Francesco Fumagalli
e Abd al-Sabur Turrini

Lunedì 13 aprile 2015

Le Śvetāśvatara Upaniṣad

commento Paolo Magnone, modera Donatella Dolcini

Lunedì 11 maggio 2015

Malṁad ha-talmidim (Il pungolo dei discepoli)

di Yaḡov Anatoli

commento Vittorio Robiati BenDaud

modera Elena Lea Bartolini De Angeli

Lunedì 8 giugno 2015

Rasâ'il ihwân al-ṣafâ' (Epistole dei Fratelli della Purità)

commento Carmela Baffioni, modera Massimo Campanini

Introducono e concludono gli incontri Paolo Nicelli
e Vermondo Brugnatelli
