

*Augusto Illuminati*

## AVERROÈ, UNA TRADUZIONE ININTERROTTA

### Abstract

La mia collaborazione con Massimo Campanini si è sviluppata su comuni interessi per i classici del pensiero islamico ma con competenze assai diverse, essendo io più orientato a studiare gli effetti e gli sviluppi che essi produssero sul pensiero occidentale medievale e moderno attraverso una pratica di traduzioni spesso creative per imprecisione – l'inverso dell'operazione che essi stessi avevano fatto rispetto a Platone e Aristotele. Averroè-Ibn Rushd è già un bell'esempio di deformazione del nome, ma proprio la formazione della sua opera e i modi in cui è stata trasmessa al mondo ebraico e cristiano sono singolari testimonianze degli esiti ambigui del processo traduttivo. Cerchiamo infatti di mostrare come la lettura del *De substantia orbis* abbia stimolato sia nel Medioevo che nel Rinascimento non solo il rifiuto del creazionismo ma anche posizioni panteistiche, mentre la famosa tesi dell'intelletto materiale unico contenuta nel *Commentarium Magnum* al *De anima* aristotelico ha stimolato molteplici varianti del monopsichismo, da Spinoza a Marx e alla più recente letteratura post-strutturalista.

*My collaboration with Massimo Campanini developed around our common interests in the classics of Islamic thought, but with very different approaches, since I am more oriented towards studying the effects and developments they produced on medieval and modern Western thought through a practice of translation that was often creative in terms of inaccuracy – so the opposite of what had been done with respect to Plato and Aristotle. The same Averroes-Ibn Rushd is a fine example of name distortion, and the very formation of his work and the ways in which it was transmitted to the Jewish and Christian world are singular testimonies to the ambiguous outcomes of this translation process. I try to show how the reading*

*of De substantia orbis in the Middle Ages and the Renaissance stimulated not only the rejection of creationism but also pantheistic beliefs, while the famous thesis on the material intellect exposed in the Commentarium Magnum to Aristotle's De anima stimulated many variants of monopsychism, from Spinoza to Marx and the more recent post-structuralist literature.*

La mia collaborazione con Massimo Campanini è stata quasi paradossale, fra un esperto di storia e filosofia islamica e di lingua araba e un filosofo ignaro di arabo e affascinato da alcuni autori conosciuti in versione latina o in lingua moderna, che avevano influenzato profondamente la tradizione occidentale medievale malgrado l'infedeltà filologica. Nonostante gli sforzi benintenzionati mio e del comune amico, prematuramente anche lui scomparso, Alessandro Pandolfi, tentammo con scarso successo di aiutare Campanini a ottenere una collocazione nell'asfittica struttura accademica italiana e in particolare urbinata – per fortuna la spunterà in seguito altrove e con i suoi soli sforzi – riuscendo invece a inserire un suo contributo sulla filosofia islamica nel reader *Ordine e mutazione*, forse per la prima volta nella manualistica universitaria.

In seguito curammo insieme l'edizione italiana del *Regime del solitario* di Avempace (Rizzoli, Milano 2002), ma soprattutto ci confrontammo assiduamente su al-Fārābī e Averroè, con un approccio differenziato, inserendoli Massimo nel contesto storico e filosofico specifico dell'Islam, trattandoli io invece nella loro relazione con la filosofia medievale di lingua latina e poi, con ulteriore forzatura, collegandoli a problematiche del tutto successive – da Spinoza al *general intellect* marxiano o al potere carismatico di Max Weber.

Entrambi usavamo inoltre a nostro modo Gramsci per il rapporto fra Islam e modernità: io applicando il discorso sulla traduzione come momento della battaglia per l'egemonia e forse privilegiando le tendenze rivoluzionarie sciite, lui leggendo con le categorie gramsciane gli sviluppi ideologici e politici della cultura islamica moderna, soprattutto sunnita, riservando particolare attenzione alle correnti che sarebbero confluite nella Fratellanza musulmana. Non

è però il caso di entrare in merito a questo discorso, se non per ricordare il fondamentale contributo storiografico che Campanini ha dato alla storia politica contemporanea dell'Islam e ai suoi rapporti con le ideologie e le pratiche dell'Occidente in epoca coloniale e post-coloniale.

Limitandoci alla sola interpretazione della filosofia islamica medievale, sul piano filologico aveva piena ragione Campanini a ricondurre Ibn Rushd nell'ambito religioso e giuridico islamico del moderato regime almohade, entro la cui cornice fece carriera politica ed esercitò il suo magistero intellettuale, non senza scontri accaniti con 'ulamā' e giuristi mālikiti conservatori, che ne causarono una temporanea caduta in disgrazia poco prima della morte. Le opere con cui il giovane Averroè, figlio d'arte di una prestigiosa famiglia di giureconsulti mālikiti e a sua volta *qādī* a Cordova e Siviglia, si accreditò presso la corte di Abū Ya'qūb (di cui divenne anche medico personale) nel 1168, grazie alla presentazione di Ibn Tufayl, furono infatti scritti di medicina (*Colliget*, 1162) e giurisprudenza (*Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtasid fī al-fiqh*, 1168), in cui metteva a confronto le opinioni giuridiche delle principali scuole ortodosse dell'Islam derivanti dalle fonti classiche del *fiqh*, e alcuni commenti brevi aristotelici di impronta ancora farabiana con accenti emanatistici.

Ricevuto dal sovrano l'incarico di tradurre e commentare il *corpus* dell'opera aristotelica, il filosofo distinse nettamente due aree di lavoro. La libera interpretazione del patrimonio filosofico antico per i sapienti e la divisione strategica dei campi fra ortodossia religiosa per le masse e libertà speculativa per i filosofi, che escludeva la via di mezzo, cioè l'interpretazione pseudo-filosofica del Corano per opera dei teologi, che disorienta le masse e comprime in modo oscurantistico la libertà dei filosofi. Questa posizione, espressa in forma giuridica e con evidente propensione ad accettare il programma ideologico-politico almohade, è rivolta a un pubblico musulmano nel *Trattato decisivo sull'accordo della legge rivelata con la filosofia* (*Kitāb Fasl al- Maqāl fī mā Bayna al-Hikma wa-l-sharī'a*

*min al-Ittisāl*) e nello *Svelamento dei metodi di prova concernenti i principi della religione* (*Al-Kashf ‘an Manāhij al-Adilla fī ‘Aqā’id al-Millah*), dove si sostiene che la filosofia non è solo lecita ma addirittura obbligatoria secondo la legge religiosa per chi ne ha le attitudini e viene confutata la scuola teologica ash’arita, che propone interpretazioni allegoriche superflue e svianti di passi del Corano che dovrebbe essere intesi alla lettera e, viceversa, prende alla lettera passi che andrebbero allegorizzati, scatenando controversie inutili, fanatismo e incredulità. Quanto al problema della verità, si sostiene che essa può essere raggiunta a partire sia dalla religione che dalla filosofia, che adottano peraltro percorsi linguistici differenti rispettivamente per le masse e per l’élite dei sapienti: dannoso è soltanto mescolarli, come fanno i teologi. Entrambi i testi appartengono al periodo 1179-1180 in cui viene composto anche il *Tahāfut at-Tahāfut* (*Incoerenza dell’Incoerenza dei filosofi*), la risposta al *Tahāfut at-Falāsifah* di al-Ghazālī, nota tardivamente (1552) con il titolo di *Destructio destructionis* anche ai Latini, che ignorarono gli altri due scritti.

Oltre alla legittimazione della filosofia alla luce della Legge e al doppio regime linguistico della veridizione – sulla cui traduzione latina in termini di *doppia verità* torneremo appunto parlando di *traduzione* – si effettua una vera e propria decostruzione della teologia tradizionale, attaccando il legame fra dottrina ash’arita e ghazaliana ed emanatismo neoplatonizzante avicenniano, in particolare la dimostrazione della necessità di Dio a partire dalla contingenza del mondo. Vi si aggiunge la polemica contro i connotati fondamentali della cosmo-teologia ash’arita – l’occasionalismo atomista e la libertà assoluta di Dio nel creare il mondo dal nulla scegliendo in modo imperscrutabile e revocabile fra molti modelli componibili.

Campanini che, nella sua magistrale edizione dell’*Incoerenza*<sup>1</sup> spesso propende più per al-Ghazālī che per Ibn Rushd, rileva che,

<sup>1</sup> Averroè, *Incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 1997.

mentre nel *Trattato decisivo* si intende mostrare che una filosofia dimostrativa non può portare a conclusioni diverse dalla religione e in caso di contrasto prevale l'interpretazione filosofica, nell'*Incoerenza* si ammette apertamente che vi sono ambiti del sapere cui l'intelletto non arriva e per cui è necessaria la rivelazione. Innegabilmente vi sono passi in questo senso, compresa l'esecrazione e punizione degli eretici<sup>2</sup>, ma il problema è se valutarli per una effettiva concessione alla superiorità della fede o come strategia di accordo, in funzione anti-teologica, fra intellettuali *laici* organici al progetto almohade e lettera del Corano.

Questo tipo di intellettuale averroista cerca un equilibrio fra superiore conoscenza dimostrativa e inserimento perfezionativo nella società (in alternativa al filosofo *solitario* di Ibn Bājja e dell'autoformazione insulare del romanzo di Ibn Tufayl), dove le masse sperimentano l'accordo fra intelletto e Legge. Se *la Legge ha per scopo primario di educare le masse*<sup>3</sup>, è altresì vero che la felicità mentale, propria dei filosofi, si aggiunge alla e intensifica la felicità che, nella vita etica della gente comune, implica il benessere corporeo, la famiglia, l'amicizia e la socialità, come è esplicitato nel *Commentario medio alla Retorica di Aristotele*, affiancando il bene morale dell'*élite* e della massa<sup>4</sup>. La religione, frutto dell'unione fra ispirazione profetica e ragione, è parte integrante della vita della società civile e fornisce le virtù che regolano la pratica morale<sup>5</sup>.

Rispetto al *Trattato decisivo*, abbiamo non solo la compatibilità ma un'armonizzazione *politica* fra religione e filosofia. La contropartita è una polemica ancora più serrata con la teologia ash'arita e con i filosofi con cui flirta al-Ghazālī – in primo luogo Avicenna ma anche l'emanatismo farabiano e il peripatetismo neoplatonizzante, da al-Kindī in poi.

<sup>2</sup> Ivi, p. 486.

<sup>3</sup> Ivi, p. 348.

<sup>4</sup> M. Campanini, *Introduzione ad Averroè, Incoerenza ... cit.*, p. 54.

<sup>5</sup> Averroè, *Incoerenza ... cit.*, pp. 532-536; cfr. *Introduzione* di M. Campanini, pp. 54-55.

Ce n'è comunque abbastanza per non speculare sull'empietà e irreligiosità di Averroè, attribuendogli riserve che non discendono necessariamente dalle sue strategie di accordo fra razionalità e fede, tanto meno da dati biografici. Per rilevare il suo scarto dall'ortodossia coranica – per me maggiore di quanto ipotizzasse Campanini – dobbiamo ricorrere a una lettura *sintomale* dell'autore (non del credente), del commentatore dei classici (non dell'esegeta islamico) e ancor più studiare gli effetti che si producono nel suo trasferimento in ambito cristiano-latino, dove i suoi seguaci o complici sono buoni cristiani destinati al Paradiso (come Dante attesta per Sigieri e ... per se stesso) e tuttavia aprono faglie incolmabili nel loro campo, fino a prendere i colori dell'eresia. Lo vedremo dopo una breve digressione sulle pratiche traduttive dal greco all'arabo, che ebbero subito a scontrarsi con la presunta unicità linguistica dell'idioma in cui Allah aveva dettato un Libro *increato* – dove quindi l'intraducibilità si collocava non nella lingua di partenza ma nell'inalterabilità di quella di destinazione.

Averroè fu traduttore e commentatore dell'opera allora disponibile di Aristotele. Non conoscendo il greco e neppure il siriano dovette raccogliere e collazionare le versioni arabe dalle traduzioni siriane dei manoscritti originali greci reperibili in area bizantina<sup>6</sup>. Il passaggio inverso fu la traduzione diretta in latino e più frequentemente attraverso testi intermedi ebraici. Un caso paradigmatico di sovraiscrizione ininterrotta, che peraltro non era isolato ma coinvolgeva numerosi autori, traduttori e commentatori e l'intero rapporto fra tradizione antica e culture islamica, cristiana ed ebraica. Già al-Fārābī (anche lui ignaro di greco e probabilmente di siriano)

<sup>6</sup> Un completo catalogo dei testi greci disponibili in versione araba fu redatto nel X secolo da Ibn al-Nadīm al-Warrāq con il titolo *Kitāb al-Fihrist* cfr. B. Dodge (a cura di), *The Fihrist of Ibn al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York 1970.

rivendicava l'islam quale erede della cultura greca offuscata dall'oscurantismo cristiano – una vera e propria *translatio philosophiae*<sup>7</sup>!

La legittimità (e fecondità) della traduzione fra le varie lingue naturali era stata sostenuta in un celebre dibattito svoltosi a Bagdad nell'anno 938, su convocazione del visir Ibn al-Furāt, cui avevano partecipato il cristiano Abū Bishr Mattā Ibn Yūnus, difensore del carattere universale della filosofia e specialmente della logica, grammatica universale del pensiero, contro il musulmano Abū Sa'īd al-Sīrāfī, accanito propugnatore del valore epistemico della grammatica di ogni singola lingua, in particolare di quella sacra araba<sup>8</sup>. Al-Fārābī, che del nestoriano Mattā ibn Yūnus era stato allievo e del giacobita Abū Zakariyyā Yahyā ibn 'Adī al-Takrītī maestro, riprenderà il primo orientamento e le versioni elaborate nell'ambito della Casa della Sapienza di Bagdad costituiranno buona parte del materiale su cui lavorerà Averroè.

Già il *secondo maestro*, peraltro, si era posto il problema di creare una terminologia rigorosa che rendesse accessibile quella greca a lettori arabofoni rendendo loro possibile l'appropriazione di concetti che erano stati formulati in una lingua straniera, attraverso la creazione di un nuovo repertorio, in cui vocaboli di uso comune erano dotati di un preciso significato tecnico-filosofico. Con un esempio che sarà ripreso da Averroè, il passaggio da *jawhar*, *gemma*, a *sostanza*, o dall'equivoco *al-mawjūd* (che nel significato ordinario indica qualcosa di determinato e accidentale) a *essere*. In particolare nel *Libro delle lettere* (*Kitāb al-Hurūf*), parafrasi creativa di *Metafisica* Δ 7, al-Fārābī, tenendo conto della tipica tripartizione

<sup>7</sup> B. Parolin, *Averroè lettore di al-Fārābī. Censimento delle citazioni nominali e analisi delle utilizzazioni tacite (logica e metafisica)*, [Tesi di dottorato, 2012], pp. 22-25, <http://paduaresearch.cab.unipd.it/4970/> Al-Fārābī presenta la nascita della *falsafa* in tre fasi: da Alessandria il sapere si trasferì ad Antiochia, da Antiochia a Harrān e, infine, da Harrān a Bagdad. In questa discutibile ricostruzione la *falsafa* sarebbe la sopravvivenza della filosofia greca sotto il patrocinio dell'islam e per effetto dell'abbandono di Alessandria decaduta e dominata dal cristianesimo.

<sup>8</sup> C. Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. I, pp. 374-378.

grammaticale araba del discorso in nomi, verbi e particelle, propone di ordinare le categorie in base alle particelle indeclinabili interrogative, come risposte alle domande: che cosa (*mā*), quando (*matā*), ecc. Più occasionali sono invece la coniazione di neologismi *ad hoc* e la naturalizzazione di vocaboli originari non tradotti e solo adattati foneticamente<sup>9</sup>. Assai rilevante è l'attenzione del nostro autore per la genesi dei linguaggi plurali e per la loro sostanziale equivalenza nell'articolazione del pensiero – un tema assente nella pretesa di autosufficienza della cultura greca e altrettanto confliggente con il presunto carattere divino della lingua coranica.

L'attenzione portata sia da al-Fārābī che da Ibn Rushd ai problemi di acclimatazione in arabo degli scritti aristotelici sulle categorie, dal *De Interpretatione* e dall'*Isagoge* porfiriana implica sia una volontà *illuministica* di valorizzazione della verità logica e naturale del pensiero contro ogni preminenza di rivelazioni teologiche e di idiotismo linguistico, legittimando traduzione e adattamento lessicale e sintattico, sia il rischio di effetti dissipativi di una traduzione ininterrotta.

Per il primo aspetto, basti ricordare l'implicazione ontologica della comprensibilità universale oggettiva del mondo nell'accesso alla verità a partire da qualsiasi lingua – come in questo sintetico passaggio di Butterworth: *That is to say, both Aristotle and Averroes think that man can understand the world he lives in not only because*

<sup>9</sup> Per una dettagliata spiegazione corredata di tutte le fonti in originale arabo e in traduzione, cfr. B. Parolin, *op. cit.*, pp. 77 ff. e 116-118. Anche nella versione e commento del *De Interpretatione*, al-Fārābī sostiene che i linguaggi (convenzionali come le leggi) mutano, mentre le realtà e le idee sottostanti restano immutate, quindi sminuisce l'importanza della grammatica, il cui valore non è universale, ma limitato a una sola comunità linguistica, cf. F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, London 1981, pp. XLI-XLII. La corrispondenza possibile fra tutti i linguaggi è affermata al di là, per esempio, delle variazioni nell'uso di *è* come copula, spesso assente in arabo nelle clausole predicative (ivi, p. 38). Questi orientamenti sono ripresi nel commento breve di Ibn Rushd al *De Interpretatione* o *Discorso sull'assenso* (1157) e nel suo più tardo *Commentario medio*.

*he has the mental capacity to do so, but also because the world is such as to be comprehensible*<sup>10</sup>.

A questo realismo gnoseologico vorremmo affiancare non tanto il relativismo anti-sostanzialistico nietzschiano, per cui la costruzione di verità – ovvero di razionalizzazioni strumentali utili alla vita – dipende dalla grammatica, il cui sistema arbitrario di connessioni e metafore determina per ogni lingua il regime di interpretazione dei fatti, il modo in cui si aggancia il carro della vita a concetti scolortiti<sup>11</sup>, quanto l'effetto di contaminazione e innovazione che si produce (ed è il secondo aspetto) nei processi di traduzione, soprattutto se tracimanti la correttezza filologica e confinanti con i meccanismi di metonimia e metafora.

La traduzione comincia dal nome degli autori che è accolto e assorbito nel testo monolinguale di destinazione o citazione, con un duplice e *perturbante* effetto di familiarità ed estraneazione, quanto più ci si allontana dalla formulazione di partenza. Se Algazel o Rhazes o Alfarabi si sovrappongono in modo trasparente (dall'arabo al latino), come i due maestri classici nel passaggio dal greco all'arabo nel celebre titolo concordista farabiano (*Kitāb al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakīmayn Aflātūn al-Ilāhi wa-Aristūtālīs*), già meno intuitiva (per via del passaggio di *ibn* attraverso l'ebraico *aben*) è la resa di Ibn Rushd con Averroes e di Ibn Sīnā con Avicenna.

Il traduttore-commentatore si guarda bene, in generale, dal farsi invisibile: lascia una traccia rifiutando di adottare una postura monolinguale, a volte lasciando vistosamente estraneo nella lingua d'arrivo il lessico originario incorporato. L'adozione, infatti, di termini tecnici trasferiti di peso dalla lingua di partenza con minimo adat-

<sup>10</sup> *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Transl. with Notes and Introductions, by Ch. E. Butterworth, Princeton University Press, Princeton NJ 1983, p. 117.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, 1873, tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *Opere complete* (a cura di G. Colli, M. Montinari), III 2, Adelphi, Milano 1973.

tamento fonetico e ortografico a quella di destinazione, sottolinea quanto siano carichi di significati estranei al milieu del traduttore.

Se un cristiano medievale latino poteva adottare, senza batter ciglio, parole quali *philosophia* e *philosophus*, desunte da una letteratura pagana romana che aveva acclimatato il pensiero greco e in seguito l'aveva assimilato a quello cristiano, già *hyle* (nel senso di *prote hule*) crea problemi e i primi commentatori latini del *Timeo* lo rendono con vari termini (dal letterale *silva* al dedotto logico *necessitas*) o lo mantengono tal quale, segnalando l'imbarazzo per trovare (pur nel dialogo più cristianizzabile di Platone) un grumo concettuale che collideva con il dogma biblico della creazione dal nulla, come poi vedremo esplicitamente in David di Dinant. Non molto diversa possiamo immaginarci la ricezione, nella cultura islamica del *kalām*, della sapienza laica cui alludono *falsafa* e *falāsifa* (per *filosofia* e *filósofoi*) o per legittimare il riferimento alla materia prima increata, in analoghe circostanze teologico-creazionistiche, dell'aggettivo *hayūlānī*, materiale, per *hulikós* (lat. med. *hylicus*) e del sostantivo *hayūlā* per materia prima (*hule*).

Quando Guglielmo di Moerbeke, su mandato di Tommaso, tradusse in latino verso il 1260 la fino allora incognita *Politica* di Aristotele, egli non esita a introdurre in latino calchi del prototipo greco, laddove il concetto non sia agevolmente spiegabile nella cerchia del diritto feudale vigente – per esempio *politía* per *politeía* (con la sua radice *polis*). Nicole Oresme, a sua volta, introduce nella versione francese del medesimo testo (1372-1374), oltre a *policie*, i termini *despotes*, *dispotique* e rende *eleutheria* sia con il più ampio e sovversivo *liberté* che con il feudale *franchise*. Il risvolto innovativo di *politía-policie* – trattato ora come corpo estraneo, ora felicemente usato per legittimare la varietà o la mistione di vari regimi politici – traspare nella doppia esistenza che se ne dirama nella letteratura moderna. Polizia, *policie*, *police*, *polis*, *Polizei* contro *Politica*, *politics*, *Politik*, *politique* – insomma le figure dell'amministrazione o della repressione vs le categorie della creatività politica che si assume i

rischi, funzionari vs leader: l'opposizione rancièriana di *Police* (politica politicante) e *Politique* (Grande Politica).

La conservazione di una parola dal contenuto semantico non immediatamente accessibile serve a rimarcare l'asimmetria fra lingua di partenza e di arrivo, ad aprire la copia monolinguale all'eterolingualità e al possibile uso innovativo dei concetti così riscoperti e riproposti. La riconosciuta intraducibilità apre alla storia come differenza.

Va detto che, per quanto scandaloso possa apparire agli occhi di un filologo moderno, questo metodo di traduzione indiretta e di controllo interno in base al solo senso logico, non diede cattivi risultati quando il traduttore-commentatore ci capiva: nella sostanza l'*Aristoteles Latinus* è valido e i difetti di dettaglio sono compensati dall'efficacia culturale dell'impresa. Quasi ogni volta che Averroè si trovò di fronte a contraddizioni testuali riuscì a risolverle brillantemente – a eccezione di quando si imbatté in pratiche divenute anacronistiche, come ci segnala la deliziosa parabola di Borges.

A guardar bene, Averroè fece, con i suoi mezzi, quanto noi tutti facciamo oggi, per comodità o rapidità, utilizzando un Google *translator*: versione sommaria, con alcuni vocaboli lasciati in originale, eliminazione di refusi, coerentizzazione del testo e ritocchi stilistici secondo la nostra competenza linguistica.

Nulla di raccomandabile, beninteso, ma un veicolo efficiente per lo scambio di idee in un mondo già parzialmente globalizzato. Assumendo che l'arabo a Oriente e il latino, a Occidente svolgevano lo stesso ruolo del pidgin a base inglese su cui oggi Google è impostato, possiamo dire che anche allora operavano reti di nicchia, su scala più ridotta, per gestire in due direzioni processi complessi di traduzione, da cui risultavano – per trasmissione e contaminazione – concetti nuovi quanto più era lunga la catena di scambio. La stessa nascita di *personaggi filosofici* (per usare una figura deleuziana) quali l'intelletto materiale e l'intelletto agente sarebbe inspiegabile senza l'assiduo lavoro di commento e traduzione che avrebbe reso

quei contenuti irriconoscibili allo stesso Aristotele, che vi aveva dedicato una ventina di righe contro le migliaia di pagine dei soli commenti al *De Anima* a noi pervenuti.

Ci soffermeremo sui due esempi: *l'interpretazione panteistica* di Averroè (che in realtà optò per un processo continuo di creazione contro l'idea di creazione dal nulla nel tempo o di emanazione dall'Uno) e gli straordinari sviluppi dell'*unicità dell'intelletto materiale* per tutta la specie umana. Questi nuovi personaggi filosofici nascono sia dall'accoglienza di Aristotele in ambito islamico sia della ricezione delle tesi averroistiche in ambito latino medievale e rinascimentale. In quest'ultimo caso lo sfondo è quello della *doppia verità*, anch'essa dovuta al fraintendimento cristiano-latino di una strategia anti-teologica della *falsafa*.

1) Secondo la Legge religiosa il mondo è stato creato *ex nihilo*. Ma non ha senso rafforzare questa utile indicazione di fede adatta alle limitate capacità speculative della gente comune con dubbie dimostrazioni a *contingentia mundi*: gli esseri sono imperfetti e contingenti e hanno bisogno di un creatore perfetto e necessario per sé. È più plausibile spiegare che il mondo è creato perché la sua tessitura perfettamente ordinata e razionale non può essere effetto del caso, ma deve obbedire al piano provvidenziale di un saggio Creatore. Gli ash'ariti e al-Ghazālī, oltre questa superflua dialettica fra causa necessaria e causato contingente, ipotizzano che questo Dio-persona è pure volubile e imperscrutabile, avendo creato il mondo secondo la sua libera volontà (in senso antropomorfo o dispotico), scegliendo tra molti modelli composibili.

Entrambe queste conclusioni sono erranee per Averroè, perché non si vede per quale ragione un certo contingente sia stato degno di essere chiamato all'esistenza e poi perché un contingente, una volta esistente (e tale è il mondo creato), diventa necessario. Il passaggio dal possibile al necessario è invece, aristotelicamente, passaggio dalla potenza all'atto. Tanto meno sarebbe saggio attribuire a un Dio

la volontà capricciosa di scegliere il nostro fra infiniti universi possibili, come se il Creatore fosse condizionato da qualche impedimento o nutrisse desideri (che implicano una mancanza) – risultando in entrambi i casi imperfetto o dotato di un dislivello fra potenza e volontà<sup>12</sup>. Dio ha preferito l'esistenza alla non-esistenza perché la prima è più perfetta e quindi l'esistenza del mondo è eterna, non collocabile in un momento preciso ma effetto continuo della sovrabbondanza divina nell'azione<sup>13</sup>, della sua produzione continua del mondo<sup>14</sup>. Dio-causa (agente) non è distaccabile dai suoi effetti, l'eternità del mondo, ossia la sua perfezione riflette l'eternità e la perfezione di Dio. La posizione dei filosofi è intermedia fra i teologi, che credono alla creazione dal nulla in un momento determinato del tempo, e i materialisti, che credono che l'esistenza di individui numericamente infiniti renda eterni i generi<sup>15</sup>.

Vogliamo dirlo con lo Spinoza di *Ethica* I, 18, *causa immanente e non transitiva*?

Il cosmo è un ordinamento gerarchico retto dal movimento delle sfere celesti<sup>16</sup> e questo è l'unico mezzo per dimostrare l'esistenza di Dio, operando sul terreno della fisica e non della metafisica e interrompendo la sequenza delle cause prossime a una Prima Causa, principio separato causante gli ordini delle realtà a lui inferiori, Primo Motore non mosso verso cui tutti gli esistenti anelano per loro fine. Nelle opere successive Averroè continua ad allontanarsi da

<sup>12</sup> Averroè, *Incoerenza ... cit.*, pp. 403 e 411-412.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 90-92, 102, 149, 168-169, 185-186, 189-190.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 200-202.

<sup>15</sup> Fondamentali sono due passi di Averroè, *Incoerenza ... cit.*, pp. 276 e 290, dove Averroè sostiene la superiorità di un agente il cui atto si accompagna sempre all'esistenza di un effetto, vale a dire, *se non si dà l'atto, non si dà pure l'effetto e, quando l'atto si produce, si produce pure l'effetto*, perché *fa esistere il suo effetto e poi lo conserva – e questo è il caso del Motore unito al mosso e di quelle cose la cui esistenza consiste solo nel movimento*.

<sup>16</sup> Con immancabile proiezione sull'ordinamento mondano, secondo canoni di teologia politica – cfr. ivi pp. 219, 252, 450, 489 –, tutti orientati verso una provvidenza costituzionale che inibisce interventi illegali e posture dispotiche.

ogni contaminazione emanatistica e a ogni riduzione di Dio a causa efficiente, valida solo per i corpi materiali, tanto meno lo considera generatore di esistenza o *dator formarum*. Ma qual è il rapporto del Primo Motore non mosso con la sfera del primo cielo che Egli muove e che imprime a sua volta il movimento al resto dell'universo? Il primo motore è intrinseco o estrinseco al corpo che muove?

Nel primo caso il filosofo *intermedio* fra teologi e materialisti non solo si dissocerebbe dai primi che affermano la creazione dal nulla, ma si accosterebbe pericolosamente ai secondi che negano ogni essere trascendente. Nell'*Incoerenza* e nel *Commento grande alla Metafisica*, sempre restando sul terreno *fisico*, senza perdersi in filosofemi (incomprensibili alle masse e che la Rivelazione vieta di investigare) su possibile e necessario<sup>17</sup>, Averroè rileva che il Primo Motore che imprime al cosmo un moto infinito nel tempo non può trovarsi in un corpo, poiché altrimenti sarebbe composto di materia e forma. Dio dunque, per definizione semplice, non può essere corporeo. Inoltre il Primo Motore è forma del corpo celeste, libero da materia, pertanto è il corpo celeste a essere costituito dal Motore incorporeo.

Il timore di scivolare in una fusione panteistica fra divinità e corpi celesti e in conseguenza nel materialismo (*dahr*) è ben presente nell'*Incoerenza*, soprattutto nel paragrafo dedicato al Decimo problema<sup>18</sup>, dove tale tesi, confutata, è attribuita ad Alessandro di Afrodisia, che avrebbe sostenuto l'esistenza di una forza spirituale (*quwah rūhānyyah*) eterna diffusa in tutte le parti dell'universo, analoga a quella che lega, in modo contingente le singole parti di un animale mortale, nonché alla cosiddetta *Filosofia orientale* di Avicenna, citata di seconda mano e forse assimilata alle dottrine astrologiche dei Sabei.

Tuttavia, nel *De substantia orbis* (1178 circa)<sup>19</sup>, il Nostro, in un passo (*Illa forma, scilicet dimensionis non terminatae, existit in pri-*

<sup>17</sup> Ivi, pp. 377 ff., 404-405.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 393-400.

<sup>19</sup> Averroes, *Sermo de substantia orbis*, cap. 1, in *Aristotelis opera omnia, cum*

*ma materia primitus*) ripreso con entusiastico consenso da Bruno<sup>20</sup>, pone il problema delle *dimensioni interminate*, cioè di come la materia prima possiede le dimensioni che verrà poi attuando *ora con questa figura e dimensioni, ora con quella e quell'altra, quelle e quell'altri, secondo il cangiar di forme naturali*.

E. Dattilo<sup>21</sup>, in un'importante esplorazione dei filoni più nascosti del panteismo medievale e dunque del complesso gioco delle traduzioni e interpretazioni dei filosofi greci fra cultura araba, ebraica e latina, sviluppa la lettura *energetica* del Nolano nel senso che la materia prima, pur non possedendo ancora forme e dimensioni particolari, non è totalmente indimensionata in attesa di riceverle da fuori, bensì ha qualcosa in maniera indeterminata e confusa, non potendo altrimenti ricevere le dimensioni se non fosse già di per sé dimensionabile ovvero capace in potenza di ricevere qualsiasi forma dotata di dimensioni. Potenza e privazione non di atti, forme e privazioni particolari, ma di tutto, altrimenti un corpo deriverebbe da ciò che è privo di corpo e la dimensione da ciò che è privo di dimensione<sup>22</sup>.

*Averrois commentariis*, Venetiis apud Iunctas 1562, f. 4 D, rist. an. Minerva, Frankfurt a/M 1962. Traduzione latina di Michele Scoto, da un manoscritto originale di cui ci è conservata la versione ebraica editata e commentata da Moses Narboni (*Ma'amar be-'esem ha-galgal*), non del tutto coincidente, tradotta in inglese da A. Hyman (*Averroes's De Substantia Orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary, Medieval Academy of America, Cambridge MA, and Jerusalem, The Israel academy of sciences and humanities, Jerusalem 1986), [http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AVERROES/Averroes\\_De%20substantia%20orbis\\_Hyman.pdf](http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AVERROES/Averroes_De%20substantia%20orbis_Hyman.pdf).

<sup>20</sup> G. Bruno, *De la causa principio et uno*, in Id., *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1958, p. 306.

<sup>21</sup> E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, pp. 314-315.

<sup>22</sup> Averroes, *Sermo de substantia orbis*, cit., f. 4 B. Nella versione ebraica tradotta da A. Hyman, Averroè, *De Substantia Orbis ... cit.*, p. 55: *And as regards the existence of the indeterminate dimensions, which all forms have in common, he [Aristoteles] understood that prime matter is never denuded of these indeterminate dimensions, for if prime matter were ever denuded of them, then body would come from non-body and dimension from non-dimension and the corporeal form would change from one contrary state to another and it would come upon the subject in*

Bruno la definisce potenza attuale: *Ha tutte le misure, tutte le specie di figure e di dimensioni: e perché le have tutte, non ne ha nessuna*<sup>23</sup>.

La materia prima – conclude Dattilo – non è potenza informe ma possiede le forme indimensionatamente per quanto ancora sganciata da qualsivoglia atto o forma, possedendo anche estensione, sebbene indeterminata. A suo modo, è *actuosa essentia*, per usare il termine con cui Spinoza definisce la potenza divina<sup>24</sup> – Dattilo insiste piuttosto sull'accostamento bruniano fra tale materia prima e la *materia noetica* di Plotino e quindi sull'identificazione panteistica di mondo, pensiero e Dio, su una linea che va da Alessandro ad Avicbron e che trova un rappresentante singolare in David di Dinant, che piega la *hyle* ricavata da Averroè verso una promiscuità ontologica di mente e materia<sup>25</sup>.

A testimoniare l'impatto devastante che il *De substantia orbis* ebbe sulle culture monoteistiche, ben al di là delle intenzioni di Ibn Rushd, c'è tutto il filone dell'eternità del mondo e del diniego della creazione dal nulla, la cui compensazione con un processo di creazione continua non emanazionistica riproduce nei lettori la contraddizione iniziale. Così Jean de Jandun accetta il *disclaim* averroista che Dio non è solo causa finale e principio di movimento dell'universo ma anche *causa agens*, tuttavia ci tiene a specificare *quod ipsum primum principium est agens coelum non ut producens, sed ut forma conservans, et ut finis propter quem est, et habet perfectionem*, rinviando ad altra questione se quel primo principio di movimento ricada *in genere causae efficientis vel finalis*<sup>26</sup>. Di nuovo la partita si gioca sulla traduzione di *agens*, e sia *efficiens*, se avvii e conservi un movimento oppure conferisca esistenza al mosso.

*successive and changing stages, as is the case with the substantial forms.*

<sup>23</sup> G. Bruno, *op. cit.*, p. 304.

<sup>24</sup> Spinoza, *Ethica* II, prop. 2, sch.

<sup>25</sup> E. Dattilo, *op. cit.*, 36 ff. e 70 ff.

<sup>26</sup> Ioannis de Ianduno, *In libros Aristotelis De Coelo et Mundo Quaestiones Subtilissimae, quibus nuper consulto adiecimus Averrois sermonem De Substantia Orbis, cum eiusdem Ioannis Commentatio ac Quaestionibus*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1552, f. 42 r; cf. f. 49.

I commentatori ebraici – in primo luogo Albalag, Narboni ed Elia del Medigo – apprezzano soprattutto il razionalismo del testo, lodando addirittura il Filosofo e il Commentatore quali profeti della Ragione e *illuminatori* degli uomini, le cui opere sono poste sullo stesso piano, se non addirittura più in alto, del *Corano* o della *Torah*, e non esitando (nello spirito della *doppia verità* dell’averroismo latino) ad attribuire a quegli scritti una validità universale, non *secundum quid* (cioè con determinazioni limitative). Marcando il carattere animato e non solo materiale del corpo celeste e il suo essere perpetuamente in atto, essi negano risolutamente qualsiasi forma di creazionismo, limitando il ruolo divino alla conservazione eterna del moto circolare perfetto, non alla sua messa in funzione a partire dal nulla. La creazione permanente (nel giovane Spinoza ancora *geduurige scheppinge*) è una variante compromissoria (post-aristotelica) dell’eternità del mondo, che non impugna frontalmente l’esistenza di un Creatore, ma ne svuota la volontà gratuita e aggira la lettera del Libro.

Fra le varie conseguenze del fiscalismo averroista risaltano l’immutabilità delle leggi naturali, il rifiuto dei miracoli e delle influenze astrologiche, la perfezione del mondo così com’è, senza aggiunte o sottrazioni<sup>27</sup>. Temi che rifluiranno in Spinoza, anche in un’epoca in cui le teorie astronomiche tolomaiche erano discreditate e la stessa eternità del mondo veniva derivata da fonti concorrenti con quelle aristoteliche – per esempio dall’epicureismo lucreziano o dallo stoicismo. Tuttavia Joseph del Medigo, lontano nipote di Elia, nel *Sefer Elim* (1629), probabilmente presente nella biblioteca di Spinoza, riprendeva le argomentazioni filosofiche del suo antenato, pur accettando il nuovo standard copernicano<sup>28</sup>.

Nel Rinascimento e nel Cinque-Seicento l’averroismo cosmologico è residuale ma, in uno con l’epicureismo e l’alessandrismo

<sup>27</sup> G. Licata, *Il De substantia orbis nell’averroismo ebraico (Isaac Albalag, Moshè Narboni, Elia del Medigo)*, in O. Proietti, G. Licata (a cura di), *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa*, EUM, Macerata 2016, pp. 75-103.

<sup>28</sup> Ivi, p. 84.

pomponazziano, continua a contribuire alla critica radicale del creazionismo monoteistico, portando alle estreme conseguenze, traduzione dopo traduzione, commento sopra commento, l'originaria ambiguità di Ibn Rushd lettore e commentatore dello Stagirita e suo conciliatore perplesso con la Tradizione.

2) Un secondo filo di traslazione è l'intelletto materiale unico, il cui effetto-choc è ancora più forte, non trattandosi (come per le teorie cosmologiche e sull'eternità del mondo) di esposizione ortodossa di teorie aristoteliche contrastanti con le Rivelazioni, che potevano essere ribattute con l'appello alla fede o rifugiandosi nell'indecidibilità antinomica (da Maimonide a Kant), ma di un'interpretazione *creativa* del Commentatore. Questa, per un verso, poteva essere combattuta filosoficamente rinviando al *De anima* – testo e molteplici sue interpretazioni –, per l'altro era più bruciante in ambito cristiano (molto meno per ebrei e musulmani<sup>29</sup>), per via dell'assimilazione di fatto dell'intelletto individuale all'anima e pertanto della negazione – una volta assunto il carattere transindividuale dell'intelletto potenziale o materiale – dell'immortalità e della responsabilità etica personale. Il clero cristiano – dal curato di campagna al Papa – era privato dal potere di legare e sciogliere in base ai peccati e di determinare il futuro delle anime nell'aldilà, con evidente perdita di controllo politico. L'effetto-traduzione non sta qui nel passaggio lessicale dall'arabo all'ebraico al latino, ma nel trasferimento da un regime di *fiqh* a un regime di concorrenza fra burocrazia religiosa e civile. Lo scandalo dell'*averroismo latino* sta tutto qui e l'invenzione (non rushdiana) della *doppia verità* non fu che un adeguato strumento di difesa, per non finire come le castagne arrosto (Pomponazzi).

<sup>29</sup> Sia al-Fārābī, nelle *Idee degli abitanti della città virtuosa*, cap. XXX e XXXII (in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, pp. 260-266), che Ibn Rushd (*Incoerenza ... cit.*, p. 512) di fatto ammettono una sopravvivenza collettiva e non personale dell'anima, sorvolando elegantemente su *Corano* e *hadīth*.

Tuttavia esiste una connessione ontologica, prima ancora che gnoseologica, fra ordine delle sfere celesti e prestazioni dell'intelletto (conoscenza e congiunzione estatica con l'Intelligenza Agente), consistente nel sistema delle Intelligenze motrici dei cieli. L'unicità dell'intelletto materiale esprime, per esempio, l'eternità della specie nell'ambito di quella del mondo, come risulta dall'isolato accenno nel *Tahāfut at-Tahāfut*, secondo cui esso è la quiddità indivisa della specie che si pluralizza in individui secondo la materia, proprietà ingenerabile e incorruttibile, che non scompare con la scomparsa dei singoli in cui inabita: *nell'intelletto non vi è individualità purchessia*<sup>30</sup>.

Prendiamo ora i momenti più maturi del complicato percorso rushdiano sulle figure dell'intelletto<sup>31</sup>, cominciando dal commento medio al *De anima*<sup>32</sup> e dal commento al *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia<sup>33</sup>.

Nel primo testo, l'intelletto ilico è una facoltà inalterabile e impassibile, non mescolata con il suo sostrato, spoglia di qualsiasi forma per non ostacolarne la ricezione e per non modificarle, sottratta alla numerazione; esso si distingue dell'intelletto attivo (unico) solo per il fatto di essere ricettivo. Attivo e potenziale sono due versanti della stessa sostanza separata: infatti *l'intelletto facendo gli intelligibili si dice attivo, ricevendoli invece passivo. In se stesso è un'unica e medesima realtà*. Ovvero un'Intelligenza incorporea, unica per tutta la specie, allo stesso livello di quelle che muovono i cieli.

<sup>30</sup> Averroè, *Incoerenza* ... cit., p. 527.

<sup>31</sup> Per cui mi permetto di rinviare ai miei *Averroè e l'intelletto pubblico*, manifestolibri, Roma 1966, pp. 38 ff., e *Completa Beatitudo*, L'Orecchio di Van Gogh, Chiaravalle (AN) 2000, pp. 81 ff.

<sup>32</sup> S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859 rist. 1927, pp. 444 ff., e A.I. Ivry, *Averroes on intellection and conjunction*, in "Journal of the American Oriental Society" 86/2 (1966), pp. 76 ff.

<sup>33</sup> *Averroes' Commentary on the De intellectu attributed to Alexander*, ed. H. Davidson, in *Shlomo Pines Jubilee Volume 1*, Jerusalem 1988, pp. 211-212, ripreso in H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York-Oxford 1992., pp. 293-294.

Nel secondo testo si sostiene che l'intelletto materiale è un singolo potere comune a tutte le anime individuali, confrontabile (a rovescio) con la specie naturale: questa comprende individui esistenti in atto ma non ha una esistenza indipendente, dunque in sé è solo potenziale. Al contrario, l'intelletto materiale è specie in attualità e individuale solo in potenza. Quando un uomo nasce, l'intelletto materiale è generato rispetto a lui senza essere generato in se stesso; lo stesso avviene (per la distruzione) quando un uomo muore. La soggettivazione è pertanto *accidentale*, anche se 1) il processo effettivo di pensiero richiede il materiale immaginativo proprio di ogni singolo soggetto, 2) il raro cortocircuito congiuntivo fra intelletto materiale e Intelligenza Agente *passa sempre per una soggettivazione* in cui la soggettività si brucia estaticamente e scompare senza memoria.

Nel grande commento al *De anima*, III 5, viene offerta una convincente spiegazione del doppio soggetto dell'intellezione, secondo cui le forme fantastiche, percepite mediante la facoltà immaginativa individuale, sono il soggetto produttivo delle intelligibili, mentre l'intelletto materiale, ben distinto della facoltà immaginativa, è il soggetto che le riceve, una volta astratte dall'Intelligenza Agente. Le forme intelligibili sono individuali riguardo al soggetto produttivo (i fantasmi), universali riguardo al soggetto ricevente – l'intelletto materiale. L'intelletto materiale non è connesso a noi sin dalla nascita, ma solo quando cominciamo a ricevere sensazioni e a formarci immagini – *intellectus materialis non copulatur nobiscum per se e primo, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis ymaginalibus*<sup>34</sup>.

Mentre nel processo traduttivo, l'esigenza di verità (l'esattezza del discorso nel suo contesto) è subordinata a quella di trasmissibilità, nel processo conoscitivo la verità fattuale (l'esistenza in atto degli oggetti, attestata dai sensi di un individuo concreto e conservata come fantasma nell'immaginazione e nella memoria) è coordi-

<sup>34</sup> *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros* [CMDA], ed. F. Stuart Crawford, Cambridge-Philadelphia 1953, comm. 36, pp. 387 ff. e 486.

nata all'universalità del discorso per intelligibili astratti sacrificando l'individualità del soggetto, la coscienzialità noetica<sup>35</sup>. Il nodo è la certezza, non la costituzione del soggetto in base a un'esperienza interiore irrefutabile – sia l'anima cristiana o il soggetto cartesiano che la secolarizza. Di conseguenza il rischio sarà piuttosto quello della spersonalizzazione psicologica che non della frantumazione in linguaggi privati.

Il monopsichismo privilegia l'aspetto intenzionale dell'oggettività dei contenuti della conoscenza (garantiti rispetto al senso dall'esistenza di oggetti esterni, rispetto all'intelletto dalle immagini sensibili) nei confronti della struttura soggettiva della conoscenza. Un approccio molto *greco* e distante dall'individualismo *moderno*, dove il ruolo dell'Intelligenza Agente assomiglia a quello del Motore immobile aristotelico, oggetto d'amore senza esserne soggetto. L'ascesa al trascendente attraverso la congiunzione *in vita* di rari saggi con l'Intelligenza Agente (il fulcro emozionale del cap. 36 del *CMDA*) diventa allora il complemento necessario di questo congegno noetico e il punto di contrasto decisivo rispetto alle religioni rivelate, l'alternativa elitaria alla visione beatifica di Dio *dopo la morte*.

Non vogliamo però qui trattare lo spinoso impatto che unicità dell'intelletto materiale e felicità mentale ebbero sulla cultura cristiana, quanto la sua *traduzione* nel campo della soggettività moderna, post-cartesiana e post-cristiana. Ibn Rushd non avrebbe neppure potuto immaginarsi gli sviluppi incontrollabili della sua impostazione impersonale, in cui l'unicità dell'intelletto materiale si rapportava a un cosmo di Intelligenze trascendenti di cui faceva parte l'Intelligenza Agente.

Se si taglia via dalla macchina averroista – già lo si comincia a fare nel Trecento e poi, sempre meno tacitamente, a partire dal Rinascimento – tutto il lato delle Intelligenze incorporee, rimane una ma-

<sup>35</sup> Ivi, comm. 5, p. 400: *Necesse est etiam ut intellecta in actum habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis.*

teria prima noetica relazionale e non privatizzabile che percorre la storia della filosofia come una *corrente sotterranea* (per parafrasare quanto Althusser disse del materialismo aleatorio). Allo stesso risultato si perviene sostituendo all'intelletto materiale o all'interfaccia materiale-agente il linguaggio in senso cabalistico o informatico, come in molte metafore moderne o nella mistica degli algoritmi, non meno superstiziosa di quella delle Intelligenze astrali.

La spinta de-soggettivante che qualifica molte posizioni minoritarie moderne e si è fatto dilagante nel post-moderno – dal *Je est un autre* rimbaudiano al *Die Sprache spricht* di Heidegger fino al *ça parle* lacaniano e al *processo senza soggetto* di Althusser – proviene da fonti diverse, anche se confluisce singolarmente con lo scandaloso assunto averroista.

Più significativo e sorprendente è l'eredità monopsichica nel più eminente seguace moderno dell'aristotelismo, Karl Marx, che in tutta la struttura logica dei suoi scritti sul Capitale usa sistematicamente la priorità dell'atto (la relazione compiutamente sviluppata) sulla potenza (gli stadi preparatori) a livello di specie, nonché la causa formale come sovradeterminazione strutturale sulle parti. L'espressione *general intellect* si presenta nei *Grundrisse* per indicare l'integrazione del lavoro indifferenziato con le macchine e la scienza nella grande industria: sia che venga assimilato al capitale fisso sia che, piuttosto, venga attribuito al lavoro vivo e considerato inesistente nelle prestazioni individuale – come l'intelletto materiale ai pensanti o il linguaggio ai parlanti. L'accumulazione dei saperi e delle tecniche nell'umanità-specie, intuita da Dante nel *De Monarchia* e tematizzata nel Marx dei *Grundrisse*, si fa assai concreta nel dominio dei codici informatici – ultimo stadio dell'oggettivazione delle competenze di *singoli sociali*, *materializzazione* del caro e unico intelletto ilico.

Questi due grandiosi *errori di trascrizione* dimostrano allo stesso tempo l'arbitrarietà della ricezione e la fecondità del pensiero di Averroè, che non fu soltanto, per così dire, la nottola che si levò a conclusione della *falsafa* sunnita, ma un precursore di tendenze assai vivaci e attuali della teoria moderna.