

DALLA *POLITICA* DI ARISTOTELE
ALL' 'AVERROISMO POLITICO'
UNA VICENDA PARADOSSALE

FROM ARISTOTLE'S *POLITICS*
TO 'POLITICAL AVERROISM'
A CURIOUS STORY

GREGORIO PIAIA
UNIVERSITY OF PADOVA

Abstract

A partire dal primo Novecento si è diffuso il concetto di 'averroismo politico', con riferimento soprattutto a Dante Alighieri e a Marsilio da Padova. Di questo concetto, che presenta forti motivazioni di ordine teorico e ideologico, viene qui ricostruita la genesi più remota, che si può ricondurre essenzialmente a due elementi: il ruolo centrale occupato dalla riflessione politica in seguito alla Rivoluzione francese e l'assunzione di Averroè a figura-simbolo, anticipatrice del razionalismo moderno.

Parole chiave

Aristotelismo politico, Averroè, Averroismo politico, Marsilio da Padova, Razionalismo moderno.

Abstract

From the early twentieth century onwards, the concept of 'political Averroism' has become widespread, especially with reference to Dante Alighieri and to Marsilius of Padua. It is our intention here to establish and delineate the remotest origin of this concept, which can be fundamentally traced back to two elements: the central role accorded to political reflection as a consequence of the French Revolution, and the adoption of Averroes as a symbol and figure anticipating modern rationalism.

Key Words

Political Aristotelianism, Averroes, Political Averroism, Marsilius of Padua, Modern Rationalism.



Nel 1872 Franz Susemihl, professore di filologia classica all'Università di Greifswald, pubblicava a Lipsia l'edizione critica della traduzione latina della *Politica* compiuta da Guglielmo di Moerbeke intorno al 1260 (è noto che di un'altra traduzione medievale della *Politica*, anonima, ci sono pervenuti solo i primi due libri). Nel 1884 il barone Georg von Hertling, docente all'Università di Monaco, futuro *leader* del Partito di Centro e cancelliere dell'Impero di Germania dal 1° novembre 1917 al 30 settembre 1918, pubblicò sul *Rheinisches Museum für Philologie* un articolo di una decina di pagine sulla *Politica* di Aristotele nel medioevo: muovendo dalle indagini di Wilhelm Oncken, di Jules Barthélemy St. Hilaire, di Franz Susemihl, di Amable e Charles Jourdain, lo studioso tedesco menzionò Tolomeo da Lucca e Pietro d'Alvernia, Guglielmo di Moerbeke, Guglielmo di Tocco e Nicola Oresme, soffermandosi in particolare sui commentari alla *Politica* di Tommaso d'Aquino e di Alberto Magno.¹ Cinquant'anni dopo, Martin Grabmann riservò 164 pagine al tema dell'influenza del pensiero aristotelico sulle dottrine ecclesiologico-politiche, dando poi alle stampe uno studio di un'ottantina di pagine sui commentari medievali alla *Politica*.² Sul finire del Novecento (1992) lo studioso svizzero Christoph Flüeler ha pubblicato sulla fortuna medievale della *Politica* un'opera in due tomi per un totale di 544 pagine.³

Questi pochi richiami bibliografico-numeriche bastano a dare un'idea dello sviluppo assunto dagli studi sulla fortuna medievale della *Politica*, cui si è venuta affiancando la discussione metodologica e storiografica, che ha investito il concetto stesso di 'aristotelismo politico' così com'è stato applicato alla storia culturale del tardo medioevo, ma anche della prima età moderna. Sono al riguardo significative le domande poste a suo tempo da Enrico Nuzzo con riferimento al periodo rinascimentale, in cui la 'sterminata serie di "influenze" [...] assunte dall'Aristotele politico nella storia del pensiero occidentale sembrerebbe a prima vista più che legittimare una spontanea consuetudine

¹ Georg von Hertling, 'Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter', *Rheinisches Museum für Philologie* 39 (1884), pp. 446-457, rist. in Id., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Kempten-München: Kösel, 1914, pp. 20-31 (rist. Hamburg: Severus Verlag, 2011).

² Martin Grabmann, 'Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat', *Sitz. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt.*, 1934, Heft 2, pp. 1-164; Id., 'Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles', *Sitz. d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, 1941, Heft 2, pp. 5-83.

³ Christoph Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia: B. R. Grüner, 1992. Fra i numerosi studi sull'aristotelismo politico medievale apparsi in seguito vanno segnalati i fascicoli monografici di *Patristica et Mediaevalia* 21 (2000), pp. 3-88 e *Vivarium* 40/1 (2002), pp. 1-136.

all'uso del concetto di aristotelismo politico.' Ma ad uno sguardo più ravvicinato il quadro si rivela assai più sfumato e problematico, facendo scaturire una serie di quesiti cui è impossibile fornire una risposta univoca:

Appartengono alla stessa stregua a una generale 'tradizione', o a diverse 'tradizioni' dell'aristotelismo politico sia le utilizzazioni, tante volte del tutto estrinseche e pragmatiche, da parte degli autori più svariati, di singole tematiche, teorie, dottrine, argomentazioni, esemplificazioni, attinte alla *Politica*, sia i tentativi di sistematica assunzione e riproposizione di intere problematiche o di essenziali principi teorici? D'altro canto, debbono essere ascritti a una più sostanziosa 'tradizione' politica aristotelica in modo privilegiato quegli indirizzi che sono rivolti al *corpus* del pensiero aristotelico con intenzioni maggiormente sistematiche e dottrinarie (la scolastica medievale, ad es., ancora la seconda scolastica, o le pratiche di insegnamento e di studio ancora fermamente debitrice verso la filosofia aristotelica, ad es. vigenti nella cultura tedesca a tutto il XVII e XVIII secolo)? O con ciò si rischia di lasciare fuori esperienze intellettuali magari più fedeli allo 'spirito intimo' di insegnamenti aristotelici (come, ad es., tendenze dell'umanesimo civile o della scienza politica cinque-seicentesca)?⁴

Dal canto suo in quegli stessi anni Cary J. Nederman ha sottolineato la 'evident heterogeneity' e la 'paradoxical quality' dell'aristotelismo etico e politico del medioevo, che si trova 'everywhere and yet nowhere'.⁵ Tale categoria si può infatti intendere in senso ampio (qualsiasi ricorso al testo e alle dottrine di Aristotele, o più semplicemente al suo linguaggio) oppure in un senso più specifico (la ripresa di temi di fondo della concezione etica e politica di Aristotele, che, com'è noto, costituisce un insieme organico, senza soluzione di continuità). Nederman propende decisamente per questa seconda prospettiva.⁶ Come valutare allora il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, che è solitamente presentato 'as a quintessential Aristotelian work'?⁷ Nederman non ha dubbi al riguardo: 'Where Marsiglio departs profoundly from basic Aristotelian premises is in his failure to connect the good order to the civil body with any deeper

⁴ Enrico Nuzzo, 'Crisi dell'aristotelismo politico e ragion di Stato. Alcune preliminari considerazioni metodologiche e storiografiche', in Enzo Baldini (ed.), *Aristotelismo politico e Ragion di Stato*, Firenze: Olschki, 1995, pp. 11-52, rist. in Enrico Nuzzo, *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 1-60: 14-15. Per un diverso approccio a questo tema cf. Enrico Berti e Linda M. Napolitano Valditara (ed.), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila: Japadre, 1989, in particolare i contributi di Giuseppe Longo e Gian Franco Frigo.

⁵ Cary J. Nederman, 'The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought', *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), pp. 563-585: 564 e 569.

⁶ Ibid., p. 573: 'The necessity of both moral and political principles summarizes, in my way, the unique character of medieval Aristotelianism as a moral and political philosophy.'

⁷ Ibid., p. 572.

conception of a human good construed in ethical terms', preferendo invece concepire in termini strettamente biologici e materiali l'autosufficienza della *civitas seu regnum*. Nonostante il diffuso impiego nel *Defensor pacis* di citazioni e di terminologie aristoteliche, Marsilio si pone pertanto al di fuori dell'aristotelismo medievale.⁸ Una riprova della sostanziale estraneità a questa tradizione di pensiero, che viene usata da Marsilio in senso puramente strumentale, è costituita dal fatto che nel *Defensor minor*, composto parecchi anni dopo il *Defensor pacis*, Marsilio riassume le sue tesi ecclesiologico-politiche, limitandosi però a un'unica citazione di Aristotele.⁹

Questa posizione di Nederman ha una sua coerenza, ma suscita notevoli perplessità metodologiche se ci collochiamo sul piano della *intellectual history* e non su quello del rapporto fra etica e politica, posto ambiguamente a mezza via fra l'indagine propriamente storica e la riflessione filosofico-politica. In effetti viene da chiedersi se nella storia delle idee sia più rilevante la fedele ripresa (da parte di un commentatore della *Politica*) del nesso aristotelico fra etica e politica oppure il discostarsi da tale tema ad opera di un autore che conosce bene questo testo e lo usa in maniera sistematica per i suoi obiettivi, siano essi astrattamente teorici oppure ideologico-politici. Aniché soffermarsi ad assegnare o a negare patenti di aristotelismo *doc*, a mio avviso sarebbe invece opportuno distinguere fra due tipi di approccio parimenti legittimi allo studio dell'aristotelismo politico: una cosa è ricercare (e quindi privilegiare) la persistenza negli autori medievali del nesso aristotelico fra etica e politica (un nesso dall'indubbia valenza teorica, ancor oggi spendibile sul mercato delle idee come ha mostrato Alasdair MacIntyre, che non a caso è menzionato da Nederman);¹⁰ altra cosa è storicizzare questo nesso, ossia ricostruirne l'evoluzione, la trasformazione, la deformazione e anche l'eventuale 'tradimento' più o meno consapevole, ma compiuto sempre partendo dal testo e dall'*auctoritas* dello Stagirita. È evidente che con questo secondo approccio, che corrisponde alla storia della fortuna della *Politica* nella sua accezione più ampia, il buon Marsilio rientra a pieno titolo fra gli 'aristotelici politici', pur avendo fatto un uso strumentale del testo aristotelico, anzi, proprio per questo. Quanto alla scomparsa di Aristotele dal *Defensor minor*, essa si spiega col fatto che i destinatari di tale opera (e quindi la funzione che ad essa è assegnata) sono diversi da quelli del *Defensor pacis*: una conferma del fatto che il *magister* Marsilio intendeva essere uno scrittore politico, che tiene adeguatamente conto delle circostanze e del *target*, e non un puro e semplice espositore della *Politica*.

⁸ Ibid., p. 583.

⁹ Ibid., p. 572.

¹⁰ Ibid., p. 567.

Si è visto come nel saggio sopra citato Cary Nederman abbia posto in risalto la 'paradoxical quality' dell'aristotelismo tardo-medievale. Rimanendo nell'ambito del pensiero politico, se da Aristotele ci spostiamo al suo più famoso commentatore medievale ci troviamo di fronte a una vicenda ancor più paradossale. Si tratta del cosiddetto 'averroismo politico', che non è ridicibile—come potrebbe apparire di primo acchito—a un'immagine speculare o complementare dell'aristotelismo politico, ovvero a un suo derivato. Certo, nel pensiero islamico-giudaico e ancor più nel pensiero dell'Occidente latino la fortuna di Aristotele appare strettamente congiunta con quella di Averroè, il *commentator* per eccellenza. È emblematica, a questo riguardo, l'immagine della 'filosofica famiglia' nell'*Inferno* dantesco, ove la rassegna (quasi un *défilé*) dei grandi filosofi e uomini di scienza che, non avendo conosciuto il cristianesimo, sono ospitati nel 'nobile castello' del Limbo insieme con alcuni famosi condottieri e alcune grandi figure femminili (gli 'spiriti magni'), si apre con il 'maestro di color che sanno', ovvero con il *Philosophus* per antonomasia, e si chiude con 'Averoïs che'l gran comento feo' (*Inf.* IV, 131 e 144).¹¹ Uniti nel successo e nella rinomanza, i due pensatori figurano uniti pure nella caduta rovinosa, quando con l'avvento della *nouvelle philosophie* e della scienza sperimentale la crisi del peripatetismo travolse anche il *Commentator*. Ma il movimento delle idee, si sa, è costellato di trionfi, di cadute e di rinascite, e destini a prima vista indissolubili finiscono a volte per scindersi o addirittura per contrapporsi. Non sempre le critiche ad Aristotele furono infatti congiunte a quelle rivolte ad Averroè, anche perché non sempre il filosofo di Cordova fu visto come un semplice commentatore dello Stagirita, come invece l'aveva presentato, ad es., Malebranche nella sua *Recherche de la vérité* (1674), ove il lavoro del *Commentator* è giudicato 'peu digne d'un homme d'esprit'.¹²

Sul piano della filosofia politica si assiste anzi a una divaricazione fra i due pensatori e all'emergere, in tempi a noi più vicini, di un'immagine autonoma della posizione dottrinale di Averroè, condensata per l'appunto nella formula 'averroismo politico', assai efficace e suggestiva. Ricostruiamo qui brevemente le tappe di questa vicenda che presenta aspetti singolari, anzi paradossali, in ordine al rapporto con la fortuna medievale e moderna dell'Aristotele politico. È noto infatti che il commentatore per eccellenza di Aristotele non commentò la *Politica*, per il semplice motivo che non disponeva della traduzione araba di tale opera,¹³

¹¹ Sugli 'spiriti magni' (i *megalopsychoi* di cui Aristotele tratta in *Ethica Nicomachea* IV.3, 1123a34–1125a35) si veda Fiorenzo Forti, 'Il Limbo dantesco e i *megalopsychoi* dell'*Etica Nicomachea*', in Id., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna: Pàtron, 1977 (rist. Roma: Carocci, 2006), pp. 9–48.

¹² Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, II, II, 6, éd. Geneviève Rodis-Lewis, in André Robinet (éd.), *Oeuvres complètes*, Paris: Vrin, 1958–1970, vol. I, p. 295.

¹³ Cf. Rémi Brague, 'Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas', in Pierre Aubenque (éd.), *Aristote politique*, Paris: PUF, 1993, pp. 423–433.

per cui ripiegò sulla parafrasi o ‘commento medio’ della *Repubblica* di Platone (anzi di un *abrégé* di tale opera, attribuito a Galeno). L’originale arabo di questa parafrasi è andato perduto; in compenso ci è giunta la sua traduzione ebraica, compiuta nella prima metà del sec. XIV da Semu’el ben Yehudah di Marsiglia e tradotta poi in italiano dall’ebreo cretese Elia del Medigo durante il suo soggiorno fiorentino (1484–1486).¹⁴ D’altro canto la comparsa negli ambienti universitari della traduzione latina della *Politica* diede bensì luogo a una serie di commentarii e di *quaestiones* (e qui è d’obbligo rinviare al citato lavoro di Christoph Flüeler), che però in nessun caso furono considerati ‘averroisti’ dai contemporanei né presentano ai nostri occhi elementi tali da poter parlare di un ‘averroismo politico’, tant’è vero che lo stesso Flüeler cita fuggevolmente Averroè.¹⁵ Di Sigieri di Brabante si sa tramite il suo allievo Pierre Dubois che stese anche una *expositio* della *Politica* oltre che dell’*Ethica*, ma il testo non ci è pervenuto o non è stato finora identificato.¹⁶

In realtà la nascita di questa categoria storiografica e la sua rapida affermazione avvennero in tempi a noi assai vicini, nel primo Novecento, anche se le premesse furono poste nel secolo precedente. Fu infatti Ernest Renan che nella sua celebre monografia su Averroè e l’averroismo (1852) menzionò un passo dell’averroista parigino Jean de Jandun in cui questi afferma di avere ricevuto, tramite l’amico *magister* Marsilio, una copia del commentario di Pietro d’Abano ai *Problemata* di Aristotele (in realtà pseudoaristotelici).¹⁷ Questa notizia biografica avrebbe poi indotto il padre Pierre Mandonnet a stabilire un collegamento anche dottrinale fra Marsilio e l’averroista Jean de Jandun, al punto da affermare con tono deciso che i due ‘étaient des averroïstes notoires’.¹⁸ Poco importava che, come s’è sopra ricordato, Averroè non avesse mai avuto fra le mani il testo della

¹⁴ Cf. Erwin I. J. Rosenthal (ed.), *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956, 1966², 1969³; Ralph Lerner (ed.), *Averroes on Plato’s ‘Republic’*, Translated, with an Introduction and Notes, Ithaca: Cornell University Press, 1974, 2005²; Averroè, *Parafrasi della ‘Repubblica’ nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornaciari, Firenze: Olschki, 1992; Ibn Rushd (Averroes), *ad-Darūri fī al-siyāsa—mukhtaṣar kitāb al-siyāsa li-Aflāṭūn*, Arabic retroversion from the Medieval Hebraic translation of the *Paraphrase of Plato’s Republic*, ed. Ahmad Shalhan, Beirut: Markaz dirāsāt al-wahdat al-‘arabiyya, 1998; Ibn Rushd (Averroes), *Talkhīṣ al-Siyāsa li-Aflāṭūn: muḥāwarat al-Jumhūrīyah*, ed. Ḥasan Majīd ‘Ubaydī and Fāṭimah Kāzīm Dhahabī, Beirut: Dār al-Talīh, 2nd edition, 2002.

¹⁵ Cf. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica*, p. 10.

¹⁶ Cf. Ferdinand van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain–Paris: Publications Universitaires–Vander-Oyez, 1977, pp. 189 e 389.

¹⁷ Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme. Essai historique*, Paris: Auguste Durand, 1852, pp. 269–270, nouvelle édition, avec une préface d’Alain de Libera, Paris: Maisonneuve & Larose, 1997. Sul ruolo di Renan nella ricostruzione storica del pensiero medievale si veda ora Catherine König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris: Vrin, 2016, in particolare pp. 47–48 e 83–97.

¹⁸ Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l’Université, 1911–1908, vol. I, p. 188 nota.

Politica, che invece fu massicciamente utilizzato da Marsilio nella I *dictio* del *Defensor pacis*; il legame di amicizia fra Marsilio e l'averroista Giovanni di Jandun e la condanna di entrambi nella bolla *Licet iuxta doctrinam* portavano infatti a ritenere che il *Defensor pacis* fosse una espressione—anzi, la espressione per eccellenza—di un orientamento dottrinale (l' 'averroismo' nella sua versione politica) che assunse tosto l'autonomia e la consistenza proprie dei cosiddetti – *ismi*, ovvero di categorie interpretative che, nate come semplici contenitori di posizioni dottrinali riscontrabili in più soggetti pensanti, finiscono col diventare entità dottrinali a sé stanti cui i singoli soggetti storici vanno confrontati, commisurati e alla fine subordinati. La formulazione del concetto di 'averroismo politico' agli inizi del secolo scorso risale a Bruno Nardi, il quale, discutendo sull'averroismo di Dante, collegò significativamente a Marsilio la concezione politica del grande poeta fiorentino, che aveva posto l'averroista Sigieri di Brabante in Paradiso:

Col rivendicare l'autonomia dell'Impero, e per esso delle comunità inferiori che a quello metton capo, di fronte alla Chiesa, coll'assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungersi in questa vita, e collo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per il raggiungimento di questo fine, sono i *documenta philosophica* contrapposti ai *documenta revelata* o *spiritualia*, Dante rivendicava implicitamente l'autonomia della ragione e della filosofia di fronte alla fede e alla teologia, e giungeva così, con un'affermazione arditissima, a quella specie di averroismo politico che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più di un decennio più tardi, di Marsilio da Padova.¹⁹

Questa formulazione ebbe successo e fu accolta anche da Étienne Gilson, il quale definì il *Defensor pacis* 'un exemple d'averroïsme politique aussi parfait qu'on le peut souhaiter', pur riconoscendo che il contorno dottrinale di tale pensiero è tutt'altro che definito, a parte il generico richiamo all'applicazione in campo politico della netta separazione fra ragione e fede, collegata alla dottrina della 'doppia verità'. Quest'ultima viene così applicata al piano pratico e politico, per cui la separazione fra ragione e rivelazione si traduce in separazione fra temporale e spirituale, fra autorità civile ed autorità religiosa, fra Chiesa e Stato.²⁰ Dal canto suo Erminio Troilo, studioso di Spinoza e professore di filosofia teoretica e morale all'Università di Padova, diede una formulazione quasi

¹⁹ Cf. Bruno Nardi, 'Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco' (1921), rist. in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze: La Nuova Italia, 1967, pp. 215–275: 255–256.

²⁰ Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, deuxième édition revue et augmentée, Paris: Payot, 1944, pp. 691–692. Va tenuto presente che nella I edizione di quest'opera Marsilio è fuggevolmente menzionato nel capitolo sugli averroisti quale 'collaborateur politique' e 'compagnon' di Jean de Jandun, senza alcun riferimento al suo pensiero; cf. Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge, de Scot Érigène à G. d'Occam*, Paris: Payot, 1925, p. 298.

geometrica a questo passaggio dal piano speculativo al piano politico. Nel convegno svoltosi a Padova nel 1942 in occasione del VI centenario della morte di Marsilio il Troilo rilevò che la prospettiva averroista condusse Marsilio a una vera e propria rivoluzione sul piano politico, ancora più radicale di quella che si sarebbe compiuta nella filosofia della natura. Infatti nel Padovano

la *doppia verità* trova il suo corrispettivo politico nella *doppia autorità* (religiosa e politica), che dialetticamente ha il suo esito ultimo in una *unica autorità*, intesa nel senso storico e politico della pura umanità o mondanità (o, che è lo stesso, della pura razionalità): *lo Stato*.²¹

Con un ardito passaggio teorico il Troilo vide inoltre nella dottrina dell'Intelletto unico separato il fondamento del 'populismo' di Marsilio, per cui lo Stato, in quanto massima espressione della comunione umana, è visto come 'una specie anch'esso, si potrebbe dire, d'Intelletto agente reso immanente nella forma di intendimento e di volere collettivo'.²² A sua volta Eric Voegelin, in quegli stessi anni, fornì una rigorosa veste concettuale alla nozione di averroismo politico, muovendo dalla posizione teorica di Sigieri di Brabante, che per la prima volta contrappose alla visione cristiana dell'umanità quale corpo mistico di Cristo una 'intramundane conception of man', ove l'umanità è vista come 'a collective unit, biologically as well as intellectually'. Egli sottolinea così, accanto al *monopsychism* (sviluppato poi sul piano politico da Dante Alighieri) un vero e proprio *monosomatism*, che è posto alla base della teoria politica di Marsilio da Padova e quindi della moderna concezione dello Stato.²³ Né va dimenticata, in ambito marxista, la valorizzazione di Averroè quale espressione di un 'aristotelismo di sinistra', in cui la riflessione politica di Marsilio da Padova trova un posto di rilievo.²⁴

Nel corso del secondo Novecento l'entusiasmo per la categoria storiografica dell'averroismo politico si è ridimensionato: basti pensare alla cautela

²¹ Erminio Troilo, 'L'averroismo di Marsilio da Padova', in Aldo Checchini e Norberto Bobbio (ed.), *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, Padova: CEDAM, 1942, pp. 47-77: 62-63.

²² Ibid., p. 63.

²³ Eric Voegelin, 'Siger de Brabant', *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), pp. 507-526: 523-525. Sulla lettura di Sigieri proposta da Voegelin cf. Mariano Pérez Carrasco, 'En el giro moderno hacia la inmanencia (A propósito del Siger de Brabante de Eric Voegelin)', *Deus mortalis* 11 (2015), pp. 185-209.

²⁴ Cf. Hermann Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957, pp. 445-462. Sull'interpretazione sovietica del pensiero islamico si rinvia a Iva Manova, 'Soviet Historiography of Medieval Arabic Philosophy: Avicenna and Averroes', in *Writing a Universal History of Philosophy: Soviet Philosophical Historiography in a Comparative Perspective*, International Conference (Padua, October 27-28, 2016) [*Rivista di storia della filosofia* 73 (2018)], in corso di stampa.

manifestata al riguardo da Georges de Lagarde nella nuova edizione, interamente rifatta, della sua monografia su Marsilio, nonché da Alan Gewirth, che si è anche mostrato perplesso sulla tendenza a individuare una 'logica' connessione fra teorie filosofiche e dottrine politiche.²⁵ Da parte mia parecchi anni fa ho cercato di mostrare come la nozione di 'averroismo politico' corrisponda in realtà a un mito storiografico, che, al pari di tutti i miti, non è facile scalzare o rimuovere.²⁶ Negli ultimi decenni, infatti, all'abbandono o a un uso più cauto di tale nozione fa pendant, in alcuni studiosi, il tentativo di riproporla con qualche aggiustamento, magari in altra veste e non attribuendola più a Marsilio.²⁷ Il rapporto fra Dante e Marsilio da Padova all'insegna della comune adesione all'averroismo è stato ad

²⁵ Cf. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. II: *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux-Wien: Drome-Béatrice, 1934, pp. 78-95; Id., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. III: *Le 'Defensor pacis'*, Louvain-Paris: Nauwelaerts-Béatrice, 1970, pp. 305-328. Dal canto suo Alan Gewirth, l'altro importante studioso di Marsilio a metà Novecento, ha affrontato questo tema nella sua monografia del 1951, riprendendolo poi con grande lucidità in un'apposita *Appendix* a conclusione della sua traduzione inglese del *Defensor pacis*: "The concept of "political Averroism" is a recent construct of historians of medieval thought. They have used it to characterize the political attitude resulting from the emphases implicit in the Averroists' doctrines of the contrariety between reason and faith [...]. Most of these emphases are also to be found in Machiavelli, and accordingly it has been suggested that the close affinity between Marsilius and Machiavelli has this common Averroist source. But much further research must be undertaken in the political writings of the Averroists before it can be established what was the relation between their philosophic emphases and their specifically political doctrines". Cf. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua, the Defender of Peace*, vol. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*; vol. II: *The 'Defensor pacis', translated with an introduction*, New York: Columbia University Press., 1951-1956; vol. II, pp. 440-441; vd. inoltre vol. I, pp. 39-44.

²⁶ Cf. Gregorio Piaia, "'Averroisme politique": anatomie d'un mythe historiographique', in Albert Zimmermann (Hrsg.), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia, 17), Berlin-New York: W. De Gruyter, 1985, pp. 288-300; rist.: "'Averroismo politico": anatomia di un mito storiografico', in Gregorio Piaia, *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Padova: Antenore, 1999, pp. 79-103.

²⁷ Cf. Mario Grignaschi, 'Indagine sui passi del *Comento* suscettibili di aver promosso la formazione di un averroismo politico', in *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Roma: Accademia dei Lincei, 1979, pp. 237-278; Charles E. Butterworth, 'What is Political Averroism?', in Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich: Spur Verlag, 1994, pp. 239-250; Wolfgang Hübener, 'Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos "politischer Averroismus"', in *Ibid.*, pp. 222-238; Ovidio Capitani, 'L'averroismo politico nella recente storiografia', in Arianna Arisi Rota e Massimiliano De Conca (ed.), *Aristotelismo e platonismo nella cultura del medioevo*, Pavia-Como: Ibis, 1996, pp. 15-32; Julio Antonio Castello Dubra, 'Nota sobre el aristotelismo y el averroismo político de Marsilio de Padua', *Veritas* 42 (1997), pp. 671-677; Bernardo Bayona Aznar, 'La incongruencia de la denominación "averroismo político"', in José Luis Canton Alonso (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval*, Córdoba: Universidad de Córdoba. Servicio de publicaciones, 2007, pp. 329-340; Francisco Bertelloni, 'La filosofía explica la revelación. Sobre el "averroismo político" en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua', *Educação e Filosofia* 25/50 (2011), pp. 475-500.

esempio rilanciato da Maurice-Ruben Hayoun e Alain de Libera, giocando in maniera suggestiva ma un po' troppo disinvolta sul 'paradosso' di un Dante che avrebbe intuito per conto proprio ciò che non aveva mai avuto occasione di leggere:

C'est comme théologien impérial, théoricien de la nécessaire unité du pouvoir temporel, bref comme tenant du laïcisme politique, que Dante est 'averroïste', non dans les détails d'une psychologie philosophique et d'une théorie de l'âme qui doit autant à Albert le Grand et aux philosophes arabes en général qu'au seul Averroès. Le paradoxe de la pensée de Dante est qu'il a retrouvé un des sens authentiques de l'averroïsme—la politique—sans avoir pu fréquenter les textes qui l'exposaient. L'averroïsme politique, né avec Dante, n'est pas mort avec lui. On en retrouve l'essentiel dans l'œuvre de [...] Marsile de Padoue, que l'on peut considérer comme le fleuron de la transposition impériale du monopsychisme.²⁸

Ma le suggestioni insite nel rapporto fra l'averroismo e la politica hanno assunto anche altri sbocchi: vi è chi, tentando di mantenersi in bilico fra l'indagine storico-filosofica e la riflessione sulla filosofia della storia e della politica, è giunto alla conclusione che, per meglio comprendere l'atteggiamento politico di Averroè (anzi di Ibn Rushd) e il suo rapporto con un potere totalitario qual era quello degli Almohadi, sarebbe 'paradossalmente' più opportuno istituire un confronto non sincronico (ove diverrebbe inevitabile la comparazione con Marsilio da Padova), bensì diacronico, e in particolare con il filosofo marxista György Lukács, che si misurò criticamente con il totalitarismo sovietico e che nel 1956 durante l'insurrezione ungherese fu ministro della cultura nel governo di Imre Nagy.²⁹

In tempi più recenti Emanuele Coccia ha preferito accantonare *tout court* la formula 'averroismo politico' nella sua accezione tradizionale (tant'è vero che egli menziona Marsilio da Padova una sola volta e *en passant*)³⁰ e ha proposto una rilettura globale del nesso fra Averroè, l'averroismo e la politica entro una prospettiva teorica che mira a problematizzare la dimensione del 'politico' nei suoi rapporti da una parte con l'esercizio del 'pensare' e dall'altra con l'istituzione della 'legge' e con la relativa osservanza. Pur ammettendo che 'l'averroismo non produsse mai, forse, una teoria che abbia per oggetto la polis, la città e la forma della convivenza umana', Coccia mira ad andare oltre il piano strettamente storiografico (da lui confinato nella 'lunghissima ricerca d'archivio' e nella 'erudizione'), puntando a un più profondo livello di comprensione storica

²⁸ Maurice-Ruben Hayoun et Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris: PUF, 1991, pp. 112–113.

²⁹ Cfr. Dominique Urvoy, 'Ibn Rushd et le pouvoir almohade', in André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (éd.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2005, pp. 121–130: 130.

³⁰ Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, introd. di Giorgio Agamben, Milano: Bruno Mondadori, 2005, p. 186 nota 2.

e insieme teorica, al fine di far emergere le 'segrete ragioni speculative'—e qui il discorso si fa decisamente intrigante—che hanno conferito un 'immediato spessore politico' al 'destino storico cui [l'averroismo] fu condannato'.³¹ Questo 'immediato spessore politico' è dedotto a partire dalla critica di fondo che nel § 78 del *De unitate intellectus contra averroistas* Tommaso d'Aquino muove alla dottrina dell'intelletto unico, che, sottraendo al singolo individuo la volontà e quindi la responsabilità, finirebbe col togliere ogni base all'agire morale nonché al sistema di leggi che rende possibile ogni civile convivenza.³² Alla base della critica mossa da Tommaso vi è, secondo Coccia, il nesso logico (ricorrente nella storia del pensiero a partire per lo meno da Platone) fra noetica e politica, per cui

il diritto è, prima ancora che una scienza dell'ordinamento dei viventi, delle loro forme e dei loro movimenti, una noetica; e viceversa, una precisa immagine circa la natura del pensiero è la condizione di possibilità di ogni diritto, di ogni etica, di ogni legge.

Ebbene, questo nesso

[...] ha spesso trasformato la vita filosofica nell'opera di integrale assimilazione alla legge, e il pensiero alla semplice facoltà di sussunzione esaustiva del vivere nella norma, alla potenza di produzione di una vita integralmente normata, realtà animata della giustizia. Di questo incubo [*sic*], in cui la filosofia non si stanca di cadere, l'averroismo rappresenta un felice risveglio. Del resto, è nella stessa tradizione filosofica araba che si trovano le più diffuse dimostrazioni di come la vita filosofica coincida con l'impossibilità di obbedienza alla legge.³³

La nozione corrente di 'averroismo politico', sulla quale ci siamo sopra soffermati, risulterebbe così rovesciata: la dottrina dell'intelletto unico, con la conseguente separazione fra la 'soggettività del pensiero' e la 'soggettività dell'individuo psico-somatico', condurrebbe infatti alla

più radicale affermazione dell'originaria anomia del pensiero. Non solo l'esercizio del pensiero non mira alla costituzione di una *polis*, di una vita cioè integralmente

³¹ Ibid., pp. 20–21 e 186–187. Ricco di attualizzazioni filosofico-politiche è anche il saggio di Augusto Illuminati, 'Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa', in Id. (ed.), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma: Manifestolibri, 1996, pp. 7–125 (si veda in particolare, alle pp. 94–95, la 'rilettura attuale' del monopsichismo di Averroè alla luce del *general intellect* di Karl Marx, qui definito 'un eminente seguace moderno dell'aristotelismo'). Sulla 'confluenza fra analisi politologiche e dottrina della congiunzione con l'intelletto agente' si veda pure, dello stesso autore, *Completa Beatitudo. L'intelletto felice in tre opuscoli averroisti*, Chiaravalle (An): L'orecchio di Van Gogh, 2000, pp. 46–49.

³² Coccia, *La trasparenza delle immagini*, pp. 187–189.

³³ Ibid., p. 190.

definita dalla legge, risolta nella sua attualizzazione e nel suo compimento, ma ne comporta addirittura—questo è quanto lo stesso Tommaso deduce dalla dottrina averroista—l'immediata distruzione, la necessaria rovina. All'accordo necessario e intemporale di pensiero e legge—che la speculazione latina, sulla falsariga di Filone di Alessandria, non si è mai stancata di dimostrare—l'averroismo sembra opporre una originaria *apolitia* del pensiero; l'esistenza del pensiero, il fatto stesso di pensare testimonia della possibilità di una comunità anteriore all'esistenza e indifferente alla sopravvivenza di ogni *polis* [...], una comunità non più definita da un *nomos* ma da una potenza generica e non attribuibile ad alcunché.³⁴

Non è il caso, in questa sede, di proseguire oltre nell'espone l'interpretazione proposta da Coccia, che si richiama alla nota distinzione tra *felicitas speculativa* e *felicitas politica* in Jean de Jandun (nella quale distinzione, come ebbi modo di rilevare molti anni fa, si coglie una forma di 'averroismo politico' diversa ed anzi opposta a quella solitamente attribuita all'amico Marsilio da Padova: e qui i conti non tornano...).³⁵ Verrebbe semmai da chiedersi che cosa vi sia ancora di 'aristotelico' in questa ideale posizione antipolitica o quanto meno a-politica di Averroè, costruita attraverso una serie di confronti e deduzioni che denotano un notevole acume, ma che sul piano metodologico offrono il fianco a forti obiezioni, a partire dall'iniziale richiamo alla critica rivolta da Tommaso alla dottrina dell'intelletto unico: una critica che si basava sulla 'rigorizzazione' di un autore, ovvero sul condurre alle estreme conseguenze talune sue enunciazioni teoriche, facendone così emergere il non-detto o il non-ancora-detto, ovvero gli esiti 'coerenti' e 'impliciti', con la conseguente demolizione e demonizzazione di un pensiero ritenuto errato e pericoloso. Si tratta di un metodo assai usato nelle controversie filosofiche e teologiche di un tempo, e che Coccia accoglie senza esitazione alcuna, forse perché esso si ritrova anche in un approccio storico-filosofico assai in uso tra il finire dell'Ottocento e il primo Novecento, che consisteva per l'appunto nel trarre le 'logiche conseguenze' di una certa posizione dottrinale, che veniva fatta oggetto di una critica radicale (è il caso, ad esempio, del pensiero kantiano) oppure di una convinta adesione personale da parte dello studioso, che si rispecchiava in tali esiti. La novità dell'interpretazione proposta da Coccia consiste semmai nell'impostare la valutazione dell'averroismo latino in una prospettiva fortemente 'politica', presentando tale corrente di pensiero 'innanzitutto come un episodio di natura politica, come un evento cioè iscritto innanzitutto nella storia politica dell'Occidente latino, prima ancora forse che in quella del suo pensiero', anziché ridurlo alla 'facile, ingenua e consumata dialettica tra fede e ragione', la quale induce invece a trascurare 'la natura

³⁴ Ibid., p. 191.

³⁵ Cf. Gregorio Piaia, 'L'averroismo politico e Marsilio da Padova', in Carlo Giacon (ed.), *Saggi e ricerche* [...], Padova: Antenore, 1971, pp. 33-54: 41-48.

politica di ogni teologia'.³⁶ È una novità interpretativa che può apparire tale alla generazione di studiosi nati, come Emanuele Coccia, dopo il 1968 e dintorni, ma che agli studiosi più anziani, che hanno vissuto direttamente quella stagione politica e culturale, appare come un inconsapevole *repêchage* in chiave storica e teorica a un tempo di uno *slogan* ('tutto è politica') che in Italia alimentò a lungo i dibattiti senza fine e l'accesa lotta politica (e non solo politica) di quegli anni ormai lontani.

Come interpretare questa persistenza di un forte interesse per il nesso, variamente declinato e interpretato, fra l' 'averroismo' e il 'politico'? Per evitare discussioni infinite quanto improduttive si dovrebbe anzitutto prendere atto della pluralità di significati, e quindi di approcci (apologetico, polemico, storico, teorico, sociologico...) che la nozione di 'averroismo' ha ricevuto nel corso dei secoli.³⁷ Nel caso specifico, accanto a un rinnovato interesse per il pensiero politico islamico-giudaico (al-Fārābī, Ibn Bājja, Ibn Rushd, Maimonide),³⁸ ci troviamo di fronte alla personificazione simbolica di una *Weltanschauung* teorica e ideologica che vede in Averroè il proprio capostipite ma che con l'Averroè storico (e anche con l'*averroistica secta* dell'Occidente latino) ha poco a che fare. Mi chiedo allora ironicamente, richiamandomi alla domanda provocatoria di Oliver Leaman, poi ripresa da Anna Akasoy:³⁹ siamo proprio sicuri che Averroè (o meglio Ibn Rushd) fosse un 'averroista' sul piano politico? Invece di continuare a discutere se, come e perché si possa o si debba continuare a parlare di 'averroismo politico' ovvero del rapporto tra filosofia e politica in Averroè e nei suoi seguaci veri o presunti, proporrei allora di impostare la questione in altri termini: come, e cioè in quale contesto storico-culturale, è nato questo interesse storiografico dall'indubbio spessore teorico e attualizzante? Si tratta cioè di mettere a fuoco il momento storico e le modalità che hanno segnato un mutamento significativo nel modo di guardare all'averroismo tradizionalmente inteso, creando così le condizioni per l'affermarsi di quella sorta di *neo-averroismo* cui, propriamente parlando, andrebbe ricondotto il cosiddetto averroismo politico, la cui origine, s'è

³⁶ Coccia, *La trasparenza delle immagini*, p. 185.

³⁷ Cf. Dragos Calma, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout: Brepols, 2011, cap. 1: 'L'averroïsme se dit en plusieurs sens', pp. 9-21.

³⁸ Cf. Miriam Galston, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton: Princeton University Press, 1990; Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 2001; Howard Kreisal, *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, New York: Suny Press, 1999.

³⁹ Cf. Oliver Leaman, 'Is Averroes an Averroist?', in Niewöhner und Sturlese (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, pp. 9-22; Anna Akasoy, 'Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate, and Its Philosophical Implications', in Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (Archives internationales d'histoire des idées/International Archives of the History of Ideas, 211), Dordrecht: Springer, 2013, pp. 321-347.

visto, è tutta moderna e non trova riscontro (a parte forse le accuse mosse congiuntamente da Tommaso Campanella a Marsilio da Padova, agli aristotelici del Cinquecento e a Machiavelli)⁴⁰ nel pur vario campionario di anatemi lanciati in passato contro Averroè e i suoi seguaci. Ho sopra ricordato la genesi ottocentesca della nozione di averroismo politico, ma per meglio comprendere tale genesi credo si debba risalire più indietro nel tempo e tener conto per lo meno di due fattori che a mio avviso hanno svolto un ruolo determinante. Il primo è rappresentato dallo spostamento del giudizio sull'averroismo dal piano essenzialmente apologetico-religioso (l'accusa di ateismo e poi di spinozismo) a quello più propriamente filosofico. Intendiamoci: non si tratta, almeno all'inizio, di una inversione di giudizio, poiché in entrambi i piani la valutazione permane negativa; tuttavia, mentre l'accusa di empietà, di ateismo e di spinozismo squalifica e pone, per così dire, fuori mercato il pensiero che si richiama ad Averroè, la critica di stretto ordine speculativo, che lascia sullo sfondo le tradizionali preoccupazioni di ordine religioso, riconosce in ogni caso la dignità e la rilevanza filosofica di tale pensiero (non ha senso, infatti, criticare una dottrina insignificante o inconcludente); ed è questa la premessa per il possibile futuro rovesciamento di un giudizio inizialmente negativo. Si pensi, ad es., alla critica che in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) Johann Gottfried Herder mosse a Kant (pur senza menzionarlo espressamente) per la sua visione antropologica ed etica, che fondandosi sull'*a priori* tende a privilegiare l'aspetto universale rispetto a quello individuale. Dopo avere rilevato che l'«educazione del genere umano» si riferisce a una «catena» di singoli individui che interagiscono fra loro e non a un «genere» o a una «specie», che sono soltanto dei «concetti generali» e quindi astratti (infatti non esiste l'«umanità», così come non esiste «l'animalità o la pietrità o la metallità in genere»), Herder fa entrare in scena la teoria averroistica dell'intelletto unico, che egli considera evidentemente l'esatto opposto della sua concezione dell'uomo: «La nostra filosofia della storia non deve incamminarsi sulla via di questa filosofia averroistica secondo cui l'intero genere umano possiede soltanto un'unica anima [...]».⁴¹ È noto che Kant, punto sul vivo, reagì vivacemente alla critica mossagli dall'antico allievo, ma in questa sede non è il caso di soffermarsi sul presunto

⁴⁰ Cf. Gregorio Piaia, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padova: Antenore, 1977, pp. 356–360.

⁴¹ Johann Gottfried Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di Valerio Verra, Bari: Laterza, 1992, libro IX, cap. 1, pp. 156–157; cfr. Id., *Werke*, hrsg. Martin Bollacher, VI, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989, p. 338: «Auf diesem Wege der Averroistischen Philosophie, nach der das ganz Menschengeschlecht nur eine und zwar eine seher niedrige Seele besitzt, die sich dem einzelnen Menschen nur Teilweise mittheilet, auf ihm soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandern.»

'averroismo' del filosofo di Königsberg, su cui esiste una specifica letteratura.⁴² Interessa qui sottolineare come questa discussione (che non si può liquidare come una semplice rievocazione da parte di Herder del tradizionale 'spettro averroista')⁴³ abbia contribuito, per così dire, a sdoganare sul piano filosofico l'averroismo, che nel primo Settecento sembrava ancora destinato a fungere da sentina dei peggiori errori filosofici e religiosi, dal 'fatalismo' all'ateismo e allo spinozismo.

Di per sé questo richiamo di Herder ad Averroè non ha certo alcunché di strettamente 'politico', ma non va dimenticato che esso si colloca all'interno di una compiuta filosofia della storia, ossia di una struttura concettuale nuova rispetto alla tradizionale teologia agostiniana della storia e che, proprio perché ha a che fare con la storia vista essenzialmente *sub specie humanitatis* e non *sub specie aeternitatis*, si carica ben presto di una forte valenza politica, sino a fare tutt'uno con un grandioso progetto politico (si pensi all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* del Condorcet, 1794–1795). Ed è qui che interviene il secondo fattore: mi riferisco al profondo mutamento del quadro filosofico (e dello stesso immaginario culturale) provocato dalla Rivoluzione francese, con l'emergere e l'imporsi di una prospettiva (quella politica) che la Scolastica medievale ed anche il pensiero della prima età moderna avevano posto in secondo piano, dato che la riflessione politica apparteneva alla *philosophia secunda*, ovvero alle applicazioni della *philosophia prima*. In effetti è in seguito alla Rivoluzione francese (il richiamo al Condorcet non è casuale) che i temi politico-sociali assumono un posto centrale nel dibattito filosofico, non solo in Francia ma anche e soprattutto in Germania, invertendo un rapporto di subordinazione che per molti secoli era apparso naturale (basti pensare al ruolo che il 'politico' occupa in Marx e nel marxismo).⁴⁴ Si obietterà che già con Machiavelli il tema politico aveva assunto un ruolo importante, ma tale rilevanza non sposta i rapporti interni alle discipline filosofiche, tant'è vero che il Brucker, il maggiore storico della filosofia del primo Settecento, nel trattare, all'inizio dell'età moderna, il tema 'De emendatione philosophiae in singulis eius partibus', esamina la *philosophia civilis* per ultima, riservandole meno della metà delle pagine che in precedenza aveva dedicato, nell'ordine, alla *reformatio* della 'filosofia razionale', alla 'emendazione' ed incremento della 'filosofia naturale', ai

⁴² Su questo tema cf. Marco Sgarbi, 'Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment', in Akasoy and Giglioli (eds), *Renaissance Averroism and Its Aftermath*, pp. 255–269 e la bibliografia ivi citata.

⁴³ Coccia, *La trasparenza delle immagini*, p. 28.

⁴⁴ Cf. Jean-François Kervégan, 'Politica', in Luca Illetterati e Paolo Giuspoli (ed.), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Roma: Carocci, 2016, pp. 347–364: 347–348.

‘più recenti cambiamenti’ della metafisica e della ‘pneumatologia’, e al rinnovamento della *philosophia moralis*.⁴⁵

Alla luce della nuova e diversa sensibilità che caratterizza il pensiero dell’Otto-Novecento appariva dunque ‘logico’ (e presso alcuni studiosi continua ad apparire tale) che un pensiero speculativamente forte e dirimpente come quello dell’averroismo avesse avuto una ricaduta o un’applicazione anche sul piano politico, salvo poi annaspere nel tentativo di far tornare i conti sul piano storiografico. È questo, a ben vedere, il remoto retroterra della riabilitazione di Averroè e dell’averroismo avviata da Renan. Del processo storico e culturale che ha condotto alla piena secolarizzazione e al sempre più avanzato progresso civile della società occorre infatti ricercare i precursori, figure emblematiche e simboliche: una di queste figure è Averroè, che risulta assai più caratterizzato (e quindi più affidabile) di quell’Aristotele che, certo, aveva creato non pochi problemi alla cristianità medievale, ma che era stato in qualche maniera sterilizzato e inglobato in quel sistema peripatetico-scolastico che aveva dominato per secoli ed era stato poi, nel corso dell’Ottocento, rimesso alla base della filosofia ufficiale della Chiesa cattolica. I destini del ‘maestro di color che sanno’ e di colui ‘che’l gran comento feo’ risultano così scissi anche sul piano del pensiero politico, con buona pace dell’Alighieri.

⁴⁵ Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis usque ad nostra aetatem deducta*, Lipsiae: apud Bernh. Christoph. Breitkopf, 1742-1744; rist. Hildesheim-New York: G. Olms, 1975, vol. IV.1, pp. 777-803 (su Machiavelli: pp. 784-791).