

VU Research Portal

DESIDERIO DI SAPERE, PIACERE DELL'INTELLETTO ED ELITARISMO: INTORNO ALL'ESCATOLOGIA DI AVICENNA

Lizzini, O.L.

published in
Quaderni di Studi Arabi
2016

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Lizzini, O. L. (2016). DESIDERIO DI SAPERE, PIACERE DELL'INTELLETTO ED ELITARISMO: INTORNO ALL'ESCATOLOGIA DI AVICENNA. *Quaderni di Studi Arabi*, 11(2016), 75-92.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:
vuresearchportal.ub@vu.nl

QUADERNI DI STUDI ARABI
NUOVA SERIE **11 2016**

Studi in onore di Francesca Lucchetta



DESIDERIO DI SAPERE, PIACERE DELL'INTELLETTO
ED ELITARISMO: INTORNO ALL'ESCATOLOGIA DI AVICENNA

OLGA LUCIA LIZZINI

(VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM)



[...] si deve sapere che il “ritorno” [è in due modi]: o è quel che è trasmesso dalla Legge religiosa – e non v'è allora modo per stabilirne l'esistenza se non la stessa via della Legge religiosa e l'assenso a ciò che ci dice la profezia: questo è quello che riguarda il corpo al momento della resurrezione, e i beni e i mali del corpo, essendo noti, non si ha bisogno di conoscerli; la vera Legge religiosa, quella che ci ha dato il nostro profeta e signore e maestro, Muḥammad – che Dio lo benedica e benedica con lui la sua famiglia – ha del resto ben mostrato lo stato della felicità e della miseria che si danno in relazione al corpo. Oppure [il ritorno] è qualcosa che si coglie con l'intelletto e con il sillogismo dimostrativo [...] e che certo la profezia conferma. Esso consiste nella felicità e nella miseria che si stabiliscono con il sillogismo e che riguardano le anime; [e ciò] benché le immagini che possiamo trarne a partire da noi stessi siano adesso insufficienti a darne una rappresentazione, per via delle cause che spiegheremo. I “filosofi divini” (*al-ḥukamā' al-ilābiyyūn*) bramano raggiungere questa felicità più di quanto non desiderino raggiungere la felicità corporea; anzi, è come se essi a quest'ultima non rivolgessero affatto l'attenzione, foss'anche loro concessa; è come se non le accordassero una grande importanza rispetto a quest'altra felicità che consiste nell'essere prossimi alla Prima Realtà [...].¹

Avicenna distingue una narrazione dell'aldilà cui provvede la Legge e una “narrazione” della filosofia. La prima riguarda il corpo (o la relazione con esso) e si serve delle immagini potenti e concrete del linguaggio profetico;² la seconda

1 *Ilābiyyāt*: Ibn Sīnā, *K. al-Šifā'. Al-Ilābiyyāt (Al-Shifā'. La Métaphysique)*, t. I, traités I-V, éd. par G.C. Anawati / S. Zayed, révision et introduction par I. Madkour. t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M.Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. Madkour, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Le Caire: Ministère de la Culture et de l'Orientalisation, 1960 [Iranian reprint, 1404 h./1984-85, d'ora in poi *Ilāb.*], IX, 7, p. 423, 4-12; per le varianti di lettura, v. Avicenna. *Metafisica. La scienza delle cose divine dal Libro della guarigione (Kitāb al-Šifā')*. Testo arabo a fronte, testo latino in nota. Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. Lizzini. Prefazione e cura editoriale di P. Porro, Milano: Bompiani, 2006² (I ed. 2002); Avicenna. *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, Torino: Utet, 2007, *ad locum*.

2 *Ilāb.* X, 2, p. 442, 10-13; *Epistola sulla vita futura* (v. infra), pp. 90-93 nonché i capitoli VI e VII. Il linguaggio simbolico è talvolta degli stessi filosofi, v. per es. *ivi*, pp. 38-39 e pp. 206-207, dove Avicenna spiega la metempsicosi, e pp. 224-225 a proposito di Ṭābit b. Qurra.

riguarda le anime e rinvia, di necessità, al linguaggio della dimostrazione. Questa seconda narrazione si fonda sull'idea, che può dirsi fondamentale nella psicologia avicenniana, secondo la quale l'anima dell'uomo appartiene in sé al mondo intellettuale celeste e di tale sua appartenenza deve prendere coscienza per poter accedere alla vera felicità, in questa come nell'altra vita. La vita di cui l'anima gode nell'aldilà dipende, infatti, secondo Avicenna – o secondo “alcuni sapienti”, come Avicenna talvolta riferisce³ – essenzialmente da tale presa di coscienza che, a sua volta, viene a determinarsi in virtù di due elementi: la *percezione* che l'anima ha di sé (e della sua stessa presa di coscienza) e il *piacere* che essa ne ricava.⁴

A partire da tale premessa, il mio intento è qui di svolgere alcune considerazioni intorno alla definizione avicenniana del piacere intellettuale. Non potrò esaurire né le questioni né le difficoltà che tale tema solleva ma, sottolineare alcuni elementi già ben riconoscibili nell'*Epistola sul Ritorno*, mi permetterà di riprendere alcune considerazioni e di rendere omaggio a Francesca Lucchetta che alla *Risāla al-adḥawiyya fī l-ma'ād* si dedicò nel 1969, con un'edizione, una traduzione e uno studio introduttivo che costituiscono ancora oggi una fonte imprescindibile per lo studio dell'escatologia di Avicenna, come della sua psicologia, della sua teoria della profezia, della sua filosofia della religione e della sua stessa concezione della filosofia⁵. La questione del piacere e del piacere della conoscenza è per altro elemento tutt'altro che marginale per la dottrina escatologica di Avicenna. Il discorso che lo *ṣayḥ* (*al-ṣayḥ al-ra'īs*) dedica al piacere della conoscenza nella sua *Metafisica* mira, infatti, a stabilire le condizioni che definiscono il piacere nell'aldilà⁶ e i due temi – quello della vita dell'anima, da una parte, e quello del suo destino nell'aldilà, si richiamano l'uno con l'altro. Da questo punto di vista, la discussione che Avicenna dedica al piacere della conoscenza sviluppa l'ispirazione originaria della tradizione antica ma, al tempo stesso, la supera. Nel *Filebo* di Platone, per esempio – e cioè nel testo in cui per la prima volta il tema del piacere viene considerato in relazione al suo rapporto con la conoscenza e con l'intelletto – è chiaro come la

3 Per i riferimenti precisi e l'accurata discussione di questo riferimento, v. J.R.(Y.) Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Louvain: Peeters, 1986, pp. 18-22 e 23-56. La dottrina sembra richiamare Porfirio, *Sent.* n. 29; su questo è di prossima pubblicazione uno studio di J.B. Brenet, che qui ringrazio per aver attirato la mia attenzione su questo tema.

4 Cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 150-151. Sul piacere intellettuale, v. i lavori in *Quaestio* 2015.

5 Avicenna, *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta. Testo arabo, traduzione, introduzione e note, Padova: Antenore, 1969.

6 Ai passaggi delle *Ilābiyyāt* e della *R. al-adḥawiyya* cui si farà riferimento, si dovrebbero aggiungere almeno quelli che vi corrispondono nel *K. al-Nağāt*, nel *K. al-Mabdā' wa-l-ma'ād*, nel *K. al-Īsārāt*.

preoccupazione sia quella di definire ciò che è piacere in *questa* vita.⁷ Nello sviluppare un'idea riconoscibile anche nella *Repubblica* (Libro IX), Platone distingue tra piacere vero e falso nel contesto della ricerca della felicità; i veri piaceri sono attribuiti alle cose in cui si rintraccia la ricostituzione di ciò che è andato perduto,⁸ e un ruolo importante è assegnato all'intelligenza che determina la giusta proporzione di piacere e moderazione.⁹ Anche la discussione che Aristotele dedica al piacere nell'*Etica Nicomachea* (nel Libro VII e nel Libro X, le cui trattazioni rivelano per altro anche importanti differenze) si concentra sulla questione della vita buona laddove è di *questa* vita che si sta parlando.¹⁰ La definizione aristotelica del piacere come *energeia* ('attività', secondo la traduzione più comune), come nel libro VII, o quella del piacere come ciò che perfeziona l'*energeia* (come nel libro X¹¹), consentono ad Aristotele di definire la vita stessa come un piacere, e di considerare sommo il piacere che deriva dal più perfetto tipo di vita, la vita intellettuale o divina: questa dona un piacere che è divino, e appartiene quindi a Dio, ma è anche dell'uomo.¹² Del resto, ciò che fornisce alla dottrina aristotelica del piacere il suo contesto teorico – anche laddove il piacere è definito, come nel Libro X, quale “completamento che si aggiunge” (*epiginomenon ti telos*: X 4, 1174 b 31-33) all'attività – è la teoria della potenza e dell'atto, e cioè la teoria con cui Aristotele spiega il divenire (e dunque l'essere di ciò che diviene).¹³ È allora Plotino (e quindi il Plotino arabo) l'autore che più può avvicinarsi alla concezione avicenniana: la dottrina dell'anima non discesa – al centro del dualismo psicologico plotiniano – permette, infatti, di elaborare una teoria della felicità intellettuale che non riguarda solo questa vita o, più precisamente, che in tanto è di questa vita, in quanto

7 Sul testo, v. almeno C. Hampton, *Pleasure, knowledge, and being: an analysis of Plato's Philebus*, Albany: State University of New York, 1990; G. van Riel, *Pleasure and the good life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden - Boston - Köln: Brill, 2000, pp. 17-43. Il *Filebo* di Platone non appare tra i dialoghi noti al mondo arabo-islamico; v. C. D'Ancona, *La circolazione diretta e indiretta di Platone in arabo. Traduzioni dei dialoghi, compendi, raccolte di 'Sentenze'*, ed. in rete febbraio 2007:

(<http://www.gral.unipi.it/uploads/Platone%20arabo1.pdf>);

R. Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflatuniyya und muthul aflatuniyya*, Berlin: De Gruyter 2011.

8 V. anche S. Stroumsa, “‘True Felicity’: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides”, in *Medieval Encounters*, 4 (1998), pp. 56-57 [pp. 51-77].

9 V. *Phileb.* 25 e 7 e cf. Van Riel, *Pleasure and the good life*, p. 43.

10 Per una presentazione generale, v. D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, e i capitoli 4-6 su Platone e Aristotele in particolare; cf. Van Riel (2000), pp.43-78.

11 *Eth. Nic.* X 4, 1174 b 31-33.

12 *Eth. Nic.*, VII, 14, 1154 b 26-28; X, 7, 1177 b 30-34; *Metaph.* 7, 1072 b 22-24, 24-25.

13 Cf. Arist. *Metaph.* IX, 6 in cui si apre il discorso sul senso metafisico della potenza e dell'atto.

costituisce la felicità nel mondo celeste.¹⁴ E tuttavia, il contrasto tra una discussione del piacere incentrato su questa vita – come nella tradizione antica – e una discussione del piacere quale elemento legato alla questione del ritorno – come in Avicenna (e in Plotino) – non segna una vera opposizione. Come si avrà modo di osservare, la concezione aristotelica non è affatto irrilevante per comprendere la discussione che Avicenna dedica al piacere e al piacere intellettuale.¹⁵ D'altronde, presentando la vita nell'aldilà, Avicenna si occupa chiaramente della vita stessa.

1. *Il piacere e il piacere dell'intelletto*

Come definisce, dunque, Avicenna il piacere della conoscenza? Il primo luogo utile per reperire una risposta a questa domanda è la settima sezione (*fāṣl*) del libro ottavo della *Metafisica* del *Libro della guarigione*, il *K. al-Ilāhiyyāt* del *K. al-Šifā'*. Dopo aver assegnato diversi attributi al Primo principio necessario – intelligenza ('*aql*), potenza o potere (*qudra*), volontà (*irāda*), generosità (*ḡūd*) e – prima di tutto – esistenza (*wuḡūd*) – Avicenna riassume tutti gli attributi divini nella bellezza (*ḡamāl*) e nello splendore (*bahā'*): poiché bellezza e splendore consistono sempre nel fatto che una data cosa è esattamente quello che dovrebbe essere, è necessario assegnare la massima bellezza e il massimo splendore a quel che, in modo necessario, è così come dovrebbe essere.¹⁶ La bellezza e, implicitamente, lo splendore sono, del resto, – come tutte le proprietà ascritte al Principio, fatta eccezione per l'esistenza – delle proprietà relazionali¹⁷ e sono così immediatamente legate alle idee di convenienza (*mulā'ama*)¹⁸ e del bene percepito come tale;¹⁹ è in tal senso che la bellezza e lo splendore divino sono definiti come il principio della percezione della bontà, del desiderio e del piacere:

Così il Necessariamente Esistente, che è al culmine della perfezione, della bellezza e dello splendore e che ha intellesione della propria essenza in quanto è quel culmine di splendore e di bellezza [...] è per sé ciò che più desidera e più è desiderato, più trova piacere e più piace [...] e così il Primo è il miglior percipiente per la miglior percezione

14 V. A. Linguiti, "Plotinus and Epicurus on pleasure and happiness" in A. Longo / D.P. Taormina (edd.), *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge : Cambridge University Press, 2016; cf. anche A. Linguiti, "Plotino sulla felicità dell'anima non discesa", in A. Brancacci (ed.), *Antichi e Moderni nella filosofia di età imperiale*, Atti del Colloquio Internazionale 21-23 settembre 2000, CNR, Napoli: Biblioplois, 2001, pp. 213-236.

15 Sulla concezione aristotelica quale fonte per Avicenna, v. per es. M. Maróth, "Paradise and hell in Muslim Philosophy", in *The Arabist* 28-29, [Budapest] 2008, pp. 142-143 [pp. 137-145].

16 *Ilāb.*, VIII, 7, p. 368, 15-16.

17 *Ilāb.*, VIII, 4, p. 343, 16-344, 5.

18 *Ilāb.*, VIII, 7, p. 369, 6-7: "Il piacere, infatti, non è se non una percezione conveniente [lett. : di quel che è conveniente] in quanto è conveniente; il [piacere] intellettuale è sensazione di quel che è conveniente, il [piacere] intellettuale è intellesione (*ta'aqqul*) di quel che è conveniente". Cf. Arist. *Eth. Nic.* X, 4 e 5. Questo sarà un *adagium* nelle discussioni di etica medievale.

19 *Ilāb.*, VIII, 2, pp. 387, 14-388, 2.

del miglior percepito ed è ciò che più eccellentemente ha piacere e piace, nella qual cosa nulla Gli può esser comparato [...].²⁰

Il principio necessario è quindi “ciò che più eccellentemente ha piacere e piace” (cf. *ladda*) ed è per dare ragione del massimo principio da cui ricavare la percezione del bene e del piacere che Avicenna spiega brevemente quale sia la perfezione dell’anima razionale e in che cosa consista il piacere intellettuale. Il godimento di una data facoltà coincide con la realizzazione della perfezione che le è propria: per l’anima razionale, tale perfezione consiste nel divenire “un mondo intellettuale in atto”.²¹ Il vero senso cui Avicenna allude con tale locuzione, espressione del fondamentale intellettualismo cui è improntato il suo sistema, si schiude – come avverte lo stesso Avicenna²² – più avanti nel testo, e precisamente in *Ilāhiyyāt* IX, 7, il cui oggetto – a conferma del nesso forte che Avicenna stabilisce tra la definizione di questa vita e quella dell’aldilà – è il ritorno dell’anima al mondo celeste dopo la sua separazione dal corpo o, più precisamente, il suo ritorno al Principio.²³ È qui che Avicenna presenta la distinzione già evocata: nel suo aspetto positivo di ricompensa, il ritorno è felicità (*sa’āda*); la felicità si dà però per l’anima nei due modi, gerarchicamente non equivalenti, che riflettono la dualità della vita, che è tale o in virtù del legame che l’anima ha con il corpo oppure al di là della connessione con esso. La vita futura si definisce, insomma, in base a una fondamentale (ma ineguale) dualità, riflesso della dualità che definisce la stessa anima: da una parte, perfezione del corpo, operativamente unita ad esso e, d’altra, sostanza in sé stessa intellettuale.²⁴ Così, la felicità futura è o una gioia rappresentabile e concepibile nei termini concreti del mondo sublunare (questa, di cui Avicenna offre una dimostrazione filosofica, è la

20 *Ilāb.*, VIII, 7, p. 369, 6-9; cf. pp. 367, 12-369, 8. Avicenna usa *dāt* – sé, o essenza – per il Principio, ma non nel senso della ‘quiddità’ che, nel Primo, non è distinta dall’esistenza. In *Ilāb.*, IX, 7, p. 424, 14-16, Avicenna rifiuta però di ascrivere ciò che si chiama ‘piacere’ (*ladda*) al Principio; sull’inadeguatezza di tale e altri nomi, v. anche VIII, 7, p. 369, 9-10.

21 *Ilāb.*, VIII, 7, pp. 369, 17-370, 7, v. in particolare 370, 6-7.

22 *Ilāb.*, VIII, 7, p. 370, 3-4.

23 Sul termine *ma’ād* che, sul modello dei nomi di luogo, indica “il luogo o lo stato in cui si trova una cosa che, essendosene separata, vi ha fatto ritorno” e significa in Avicenna il “ritorno a Dio” e dunque la resurrezione, ma anche il momento del ritorno in senso neoplatonico, v. Lucchetta, *Epistola sulla vita futura*, pp. XVIII-XIX e il testo stesso di Avicenna, pp. 16-19; cf. Michot, *La destinée*, pp. 9-14.

24 Di questo testimonia essenzialmente l’argomento dell’uomo velato; cf. *Epistola sulla vita futura* pp. 140-144 e pp. 174-175; per gli altri luoghi in cui l’argomento è presentato, v. Lizzini, *Avicenna*, Roma: Carocci, 2012, p. 228 n. 2 e pp. 227-232; sull’argomento, e più in generale sulla dottrina della coscienza di sé che esso adombra, v. J. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; sulle ‘due facce’ dell’anima in Avicenna, v. O. Lizzini, «Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne», in *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, Études réunies par Ch. Trottmann, Rome: École française de Rome, 2009, pp. 207-239.

stessa felicità che è descritta dalla Rivelazione e dai suoi testi sacri e solleva, implicitamente, la questione dei simboli e del valore del linguaggio profetico²⁵); oppure è la felicità intellettuale che consiste nell'avvicinarsi “al Primo Reale”, alla “Realtà Prima” (*al-ḥaqq al-awwal*).²⁶ In quanto intellettuale, questo tipo di felicità viene appresa “dall'intelletto (*aql*) e dal sillogismo dimostrativo” (*al-qiyās al-burbānī*).²⁷ A differenza del primo tipo di felicità, la cui esistenza è garantita dal testo religioso, l'esistenza di questo tipo di felicità viene cioè dimostrata e stabilita (solo) dalla filosofia e il carattere filosofico che la definisce viene come esibito dal fatto che “i filosofi divini” (*al-ḥukamā' al-ilābiyyūna*)²⁸ preferiscono questo tipo di felicità alla felicità assicurata dai sensi. La loro “volontà di raggiungere questo tipo di felicità” è superiore a quella che riguarda il desiderio della felicità del corpo e anzi – assicura Avicenna – è come se i filosofi “non prestassero attenzione” alle felicità corporali che – come si deve intendere – includono quelle stesse promesse dalla Legge religiosa, “anche se queste fossero loro concesse”.²⁹

Ora, la filosofia segue il concatenarsi necessario degli argomenti e procede attraverso di essi; è perciò a partire da alcuni principi (o radici: *uṣūl*), che governano e spiegano il piacere in generale, che Avicenna stabilisce la realtà del piacere intellettuale.³⁰ Il primo afferma che ogni facoltà o potenza dell'anima (*quwwa*) ha un piacere o diletto (*ladḍa*) che le è proprio e che questo consiste essenzialmente nella percezione di qualcosa che è in accordo con essa; in altre parole – il piacere consiste in quel che coincide in sostanza e realtà con la realizzazione della perfezione di una data potenza e che, rispetto a questa stessa potenza, è una perfezione in atto.³¹ Il piacere, infatti, è sempre una percezione adeguata, e cioè di qualcosa di adeguato (*al-mulā'im*), una percezione particolare e propria di una certa facoltà dell'anima, laddove la percezione appropriata di una certa facoltà non è altro che l'espressione della

25 *Ilāb.*, IX, 7, p. 423, 5-6. Nell'*Epistola sulla vita futura* (pp. 148-149) Avicenna attribuisce la necessità della profezia alla (falsa) credenza che l'anima sia il corpo o viva di esso: “Non è stato possibile togliere (tutto) ciò [*scil.* l'idea che il vero piacere sia quello del corpo] dalle menti degli uomini d'un colpo solo e fin dall'inizio del discorso. Così i fondatori delle Leggi religiose furono costretti, nel fare desiderare la ricompensa e nel far temere il castigo, a dire che la felicità dell'ultima vita consisterà nel piacere sensibile e che i tormenti dell'ultima vita consisteranno nella sofferenza sensibile” (trad. di F. Lucchetta che notava – n. 2 p. 148 – la “disinvoltura di Avicenna di fronte alle Leggi positive”).

26 *Ilāb.*, IX, 7, p. 423, 12.

27 *Ilāb.*, IX, 7, p. 423, 8; cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 130-131 e più in generale i capitoli III e IV.

28 Avicenna indica qui i metafisici, i filosofi che si occupano della “scienza divina”; così per esempio, a proposito della causalità agente: *Ilāb.*, VI, 1, p. 257, 10-14.

29 *Ilāb.*, IX, 7, p. 423, 10-12.

30 *Ilāb.*, IX, 7 e cf. *Epistola sulla vita futura*, cap. VII.

31 *Ilāb.*, IX, 7, p. 423, 14-424, 3.

perfezione di questa stessa facoltà. In breve, il piacere è presente nella misura in cui la perfezione viene ottenuta e percepita come tale. Ed è in questo modo che – come sembra – Avicenna interpreta la concezione aristotelica del piacere come perfezionamento dell'attività (*energeia*).³² Gli altri principî che definiscono il piacere per quanto riguarda le varie facoltà dell'anima comprendono la gerarchia fondamentale che le organizza, la percezione che l'anima raggiunge del proprio stesso piacere, e la possibilità per l'anima di essere ostacolata nell'ottenimento della propria perfezione o nella percezione di essa.³³ L'analisi di ciascuno di questi principî conduce all'affermazione della supremazia del piacere intellettuale: l'intelletto è la più alta facoltà dell'anima umana e la sua perfezione ossia la sua attualizzazione (l'intelletto in atto)³⁴ coincide con la conoscenza e con il piacere che questa garantisce, che è poi esattamente l'intellezione; la perfezione intellettuale è così la più alta: il piacere dell'intelletto è più durevole e più intenso di quello di qualsiasi altra facoltà, e viene realizzato nell'intellezione stessa.³⁵ Se è vero che grande è il piacere che si prova una volta che si trovi la soluzione a un problema complesso o quando si arrivi a chiarire una questione cui si stava cercando di dare una risposta,³⁶ è anche vero che la vastità e l'intensità del piacere intellettuale risultano incomprensibili a chi non lo abbia mai sperimentato. Come osserva Avicenna, il piacere dell'intelletto non ha, per la gente comune che è immersa nella vita dei sensi, alcun motivo di attrazione. L'attenzione per il corpo, infatti, quando è eccessiva e mal regolata – rappresenta un ostacolo al raggiungimento della perfezione intellettuale; così, sebbene in realtà nessun paragone tra il piacere intellettuale e quel che veniamo a percepire attraverso la carne sia

32 Il termine perfezione (*kamāl*) va messo in relazione con i termini *teleiotes* o *teleiosis*: cfr. Arist. *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b 15 et seqq. Ma v. *Epistola sulla vita futura*, pp. 190-191 dove ciò che è 'conveniente' (*al-mulā'im*) è detto avere un ruolo nel perfezionare (*takmīl*) e completare (*tatmīm*) la sostanza di una cosa e la sua azione. Sul termine *kamāl*, v. R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca: Cornell University Press, 2003, pp. 21-144. Per la conoscenza dell'*Etica Nicomachea* nel mondo arabo-islamico, v. almeno D. M. Dunlop, *Introduction*, in A.A. Akasoy / A. Fidora (eds.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, with an Introduction and Translation by D.M. Dunlop, Leiden-Boston: Brill, 2005, pp. 1-108; E.A. Schmidt / M. Ullmann, *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen Überlieferung der Nikomachischen Ethik' für die Kritik des griechischen Textes*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2012. Stroumsa, "True Felicity", pp. 55-57 insiste sulla preferenza platonica per *sa'āda*, ma in Avicenna la distinzione tra *ladda* e *sa'āda* sembra indicare quella tra una percezione (*idrāk*) – anche intellettuale – relativa a una perfezione, e uno stato.

33 *Ilāh.*, IX, 7, p. 424, 4-13.

34 *Ilāh.* I, 1, p. 3, 12-4, 1: l'intelletto si attualizza attraverso la conoscenza della rappresentazione concettuale (*taṣawwur*) e dell'assenso (*taṣḍīq*). In I, 1, p. 4, 2 il riferimento è a *ra'y* e *i'tiqād* (v. anche I, 8, p. 48, 6-7).

35 Cfr. Arist., *EN*, X, 4, 1174 b 14-1175 a 3.

36 *Ilāh.*, IX, 7, p. 427, 5-7 and 8-11 (dove è adombrata l'intuizione noetica plotiniana).

fondato, chiunque si leghi ai piaceri terreni tende a credere che il piacere consista solo nel cibo e nel sesso (e non è quindi in grado di capire il tipo di diletto – *ladḍa* – o esultanza – *gibṭa* – che è proprio degli angeli)³⁷. Ciascuna facoltà non vuole, infatti, che quello che conosce e tanto più lo vuole in quanto più lo conosce. Così, più l'intelletto è coinvolto nello sviluppo di sé, più esso desidera la percezione intellettuale che lo realizza: la conoscenza e l'intellezione sono a un tempo il punto di partenza della felicità intellettuale e la perfezione dell'intelletto, la ricerca della felicità e la felicità stessa.³⁸

Lo stretto vincolo che lega esperienza e consapevolezza del piacere è confermato dal ruolo assegnato all'ostacolo che può, eventualmente, impedire la percezione: può accadere, cioè, che la perfezione di una data facoltà sia raggiunta, mentre un ostacolo impedisce all'anima di averne percezione. Qualcuno, per esempio, che incontrasse la vittoria, essendo preso nella morsa della paura, sarebbe impedito dai propri stessi sentimenti a provare piacere, finendo così per non voler perseguire la stessa vittoria, o arrivando persino a detestarla.³⁹ Allo stesso modo, coloro che incontrano un ostacolo al miglioramento della loro anima razionale giungono a non voler perseguire il piacere intellettuale che, pure, potrebbero ottenere.⁴⁰ L'analogia tra malattia fisica e malattia dell'anima – che, per inciso, spiega il titolo dell'opera di Avicenna (nel caso del *Libro della guarigione*, ma anche nel caso del *Libro della Salvezza*, il *K. al-Nağāt*) – è qui veicolato dall'idea di un ostacolo o di una disabilità. Così, è solo una volta che l'ostacolo sia stato rimosso (e la malattia sia stata curata) che coloro che raggiungono la perfezione di una determinata potenza possono apprezzarne il piacere che ne risulta (e che risulta, cioè, dalla perfezione appena realizzata).⁴¹

Insistendo sulla dualità che definisce l'anima e la vita stessa, Avicenna afferma così due cose: in primo luogo, il carattere distorto o “malato” della vita che l'anima vive in quanto vincolata al corpo (ma qui si ha una delle maggiori difficoltà della psicologia avicenniana: da una parte, il vincolo con il corpo spiega l'origine e la struttura dell'anima, dall'altra esso non è sostanziale); in secondo luogo – e conseguentemente – il carattere assolutamente intellettuale dell'anima umana: il

37 *Ilāb.*, IX, 7, p. 424, 13-16; cfr. *Epistola sulla vita futura*, pp. 96-97.

38 *Ilāb.*, IX, 7, p. 429, 13-14.

39 *Ilāb.*, IX, 7, p. 425, 5-6, ma cf. 3-6.

40 *Ilāb.* IX, 7, pp. 424, 8-425, 14.

41 *Ilāb.*, IX, 7, pp. 426, 16-427, 2. Gli esempi sono del malato (*Ilāb.*, IX, 7, p. 425, 3-6), del sordo (424, 12-13; 425, 1-2), dell'impotente (424, 9-10), del cieco (424, 12); del bilioso (425, 8-9). L'ostacolo è talvolta anche ciò che impedisce di percepire il dolore (425, 10-14); in *Mabda' wa-l-Ma'ād*, p. 114 Avicenna riferisce dei bambini che non sono in grado di capire il piacere dei genitori. L'ostacolo può investire sia la realizzazione della perfezione che la perfezione stessa e la guarigione sta nella riforma dell'intelletto pratico, *Ilāb.*, IX, 7, p. 429, 16.

vero piacere intellettuale è incomparabile anche rispetto al più alto piacere che l'anima umana possa raggiungere durante la sua vita terrena; non solo esso non può venire paragonato ai diversi piaceri corporei, ma inoltre, la sua posizione nella gamma dei piaceri intellettuali di cui si può fare esperienza nel mondo sublunare è quella dell'assoluta supremazia. Il confronto con i piaceri dell'intelletto di cui facciamo esperienza in questa vita ci permette, cioè, di comprendere come la nostra anima desideri un piacere intellettuale assoluto – e quindi una conoscenza che sia assoluta – ma al tempo stesso rivela come episodici e vaghi siano i piaceri dell'intelletto cui accediamo in questa vita: il piacere intellettuale supremo viene desiderato perché lo si conosce solo in parte: non potrebbe del resto venire desiderato né se vi si avesse pieno accesso né se ci fosse completamente ignoto. Il piacere intellettuale, vero e assoluto, si desidera, quindi, perché se ne percepisce o immagina la grandezza e l'intensità per analogia.⁴² E, se qui le immagini (del sordo, del cieco, dell'impotente etc.) suggeriscono l'idea di una privazione totale, è perché il vero piacere intellettuale non si realizza che nella dimensione celeste. Il diletto intellettuale nel suo massimo grado non è, infatti, una condizione cui l'anima umana possa aspirare durante la vita terrena, ma una prospettiva, così come, del resto, la stessa separazione dell'anima dal corpo non è che una prospettiva. Infine, se il desiderio del godimento intellettuale dipende dalla percezione che l'anima ha di esso durante la vita, si spiega anche l'elitarismo filosofico di Avicenna: il desiderio di conoscenza non è, cioè, di tutti. Esso non è, infatti, un attributo "naturale" dell'anima umana e dipende dalla percezione del piacere della conoscenza che l'anima è stata in grado di raggiungere nel corso della vita.⁴³

42 *Ilāh*. IX, 7, pp. 425, 15-426, 10; cf. pp. 424, 8-425, 2 dove Avicenna evoca la bellezza e il piacere della musica, delle forme belle e infine del cibo e del sesso; il piacere intellettuale lo si immagina e se ne 'dà testimonianza', quindi, sulla base di un'analogia razionale. Avicenna presenta la vita sublunare come mancante o malata, ma al tempo stesso vi riconosce la possibilità di accedere alla realtà intellettuale; l'analogia (suggerita dal paragone con il sordo "che non ha assolutamente mai udito in tutta la sua vita" o con chi "è nato cieco" o con chi è "impotente"), si nutre anche dell'idea che una vaga esperienza del piacere intellettuale sia data anche in questa vita: lo dimostra il piacere che si prova nel trovare la soluzione a un problema difficile, ma anche il fatto che la stessa gente comune intuisce la grandezza della morale e della conoscenza: *Ilāh*., IX, 7, p. 426, 13-427, 11; *Epistola sulla vita futura*, cap. VII e pp. 202-203 in particolare.

43 O, più precisamente, il desiderio di conoscenza è naturale come naturale può essere un elemento che non si oppone alla natura di una data cosa. Anche il moto celeste è definito 'per natura' solo in quanto non contrario alla natura del corpo celeste (*Ilāh*. IX, 7, p. 383 1-2). Dal momento che il piacere può essere impedito, esso dipende direttamente dal grado di sviluppo intellettuale che l'anima umana può raggiungere nel corso del tempo. Ogni facoltà può, infatti, trovare un ostacolo alla propria realizzazione e, quindi, al proprio piacere, in modo da non riuscire a trovare piacere in ciò che la perfeziona e anzi da arrivare a detestarlo. Una facoltà può essere anche affetta da qualcosa che le si oppone, qualcosa di contrario che ne devii il desiderio di perfezione. È allora solo una volta rimosso l'ostacolo

È in questo contesto che Avicenna rivolge la propria attenzione al tema della perfezione dell'anima razionale e spiega la locuzione che si è già introdotta, secondo la quale all'anima spetta divenire un mondo intellettuale (*'ālam 'aqlī*), e cioè un mondo che porti su di sé l'impronta della forma o dell'ordine intelligibile dell'universo e del bene che gli è proprio.⁴⁴ Dal momento che il tutto che è la realtà (il mondo) è costruito in modo gerarchico, gerarchica è l'impressione che l'anima deve riceverne: nello spiegare in che cosa consista questa impronta o rifrazione nell'anima della realtà del tutto, Avicenna fa ricorso allo stesso ordine discendente che spiega l'emanazione: prima di tutto il Principio dell'universo, poi le sostanze nobili, che sono le intelligenze assolutamente spirituali – e cioè separate dal corpo – poi le sostanze spirituali che sono legate al corpo come anime e, infine, i corpi celesti, al di sotto dei quali vi è ciò in cui viene sussunta la realtà individuale, vale a dire la forma di tutte le cose. È questo ciò che costituisce l'anima come un mondo intelligibile (*'ālam ma'qūl*), parallelo a quello esistente. L'anima razionale deve cioè divenire essa stessa un mondo intellettuale grazie all'intuizione di tutto ciò che è intelligibile e del mondo intelligibile come tale. Questo divenire un mondo (o il mondo) coincide con la realizzazione della perfezione dell'anima e, al tempo stesso, con il suo più grande piacere. La contemplazione della bontà e della bellezza assolute – e l'essere, in un certo senso, uniti ad esse – sono il modo in cui si è o si diventa un mondo.⁴⁵ Tale è quindi la realizzazione del piacere della conoscenza. Il piacere intellettuale è così completo, immenso, intenso e duraturo – è eterno – che qualsiasi confronto con le cose di questo mondo risulta impossibile.⁴⁶ L'intellezione, che non deriva da un contatto (come è il caso della percezione sensoriale) e non nasce dall'incontro di due entità distinte (una facoltà percettiva e il suo oggetto), viene definita negli stessi termini dell'emanazione: il flusso di qualcosa che fluisce (*sārr*) nella sostanza di ciò che riceve – l'intelletto⁴⁷ – di modo che esso diventi come questa stessa sostanza.⁴⁸

che il desiderio della propria perfezione e il piacere che l'accompagna vengono ristabiliti. Sull'elitarismo, v. almeno *Epistola sulla vita futura*, pp. 62-63, che è un discorso (*al-kalām*) rivolto "a chi chiede di essere uno dell'élite e non della gente comune" (*an yakūna ḥāṣṣan min al-nās lā 'āmma*).

44 *Ilāb.*, VIII, 7, p. 370, 1 ha 'mondo intellettuale'; *Ilāb.*, IX, 7, p. 426, 2: 'mondo intelligibile'; cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 198-199 e n. 2 p. 198.

45 *Ilāb.* IX, 7, pp. 425, 15-426, 4; cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 196-201 e n. 2 p. 198.

46 *Ilāb.* IX, 7, pp. 426, 4-10.

47 *Ilāb.* IX, 7, pp. 426, 7-9.

48 *Ilāb.*, IX, 7, p. 426, 9-10: "L'intelligenza, ciò che viene intelletto e l'intelletto sono o divengono una stessa cosa o quasi una stessa cosa"; cf. VIII, 6, pp. 356, 16-357, 2; VIII, 7, p. 369, 5. Su questo tema aristotelico (che Avicenna rifiuta nel caso della conoscenza umana, v. *Nafs*, V, 6, p. 240-241 ed. Rahman), cfr. per es. *De an.* 429 b 5-10; 430 a 15; 20.

Dunque, mentre la realizzazione intellettuale dell'anima nella vita terrena è progressiva, segue uno schema opposto, quello ascendente (la conoscenza procede dalla percezione sensoriale all'attualizzazione dell'intelletto in atto) e prepara o costruisce il ritorno, qui Avicenna esibisce lo stato finale, ultimo, di tale realizzazione, il ritorno stesso, lo stato d'eccellenza che non può darsi che nell'aldilà. L'eccellenza del piacere intellettuale è spiegata, per altro, non solo a partire dall'oggetto dell'intellezione (il tutto, il Principio in cui si realizza il massimo oggetto di piacere), ma anche a partire dal suo soggetto⁴⁹: l'intelletto coglie più delle altre facoltà e comprende e percepisce le cose non solo dall'esterno, ma anche a partire dalla loro parte più intima. Da neoplatonico Avicenna sviluppa l'idea (platonica e aristotelica) secondo la quale l'intelligenza è la facoltà più elevata.⁵⁰

È quindi del sommo piacere intellettuale che l'anima razionale perfetta e consapevole di sé è destinata a godere con la separazione del corpo. L'elemento chiave della felicità intellettuale, per chi la desidera e decide di perseguirla per tutta la vita (come, per contrasto, l'elemento chiave della miseria vissuta da coloro che non possono perseguire la perfezione dell'anima), è la coscienza che l'anima raggiunge della propria capacità di percepire la quiddità del tutto (*mābiyyat al-kull*), vale a dire la coscienza della propria capacità di acquisire – secondo il metodo della logica – ciò che è ignoto a partire da ciò che è noto e di raggiungere così la propria perfezione in atto.⁵¹

2. Un mondo intellettuale

La presa di coscienza da parte dell'anima del proprio statuto intellettuale – è opportuno tenerlo presente – appartiene all'anima, non a causa della propria natura prima (*bi-l-tib' al-awwal*), ma in ragione di alcune specifiche cause⁵². L'anima non acquista consapevolezza della propria perfezione, infatti, se non quando riceve o accetta l'idea che è la dimostrazione a permettere la conoscenza, in virtù del termine medio. La consapevolezza del proprio statuto intellettuale appartiene all'anima, cioè, solo in quanto essa ha una rappresentazione concettuale (*ra'y*) che dà origine al desiderio (*šawq*) di sapere ossia al desiderio di conoscere (un'altra rappresentazione concettuale), laddove tale rappresentazione concettuale – vale a dire, l'idea o visione (*ra'y*) che l'anima ha – non è primaria (*awwalī*) ossia non fa parte del patrimonio per così dire 'naturale' della psiche umana, ma è essa stessa acquisita (*muktasab*). È in

49 *Ilāb.*, p. 426, 10-13. Bertolacci legge *al-mudrak* (Avicenna, *Le cose divine*, 2007, p. 779 : "ciò che viene appreso"; così anche il testo latino; *Liber de philos. prima*, p. 511, 94-95: "sed quod apprehensum a seipso sit perfectius quam hoc, hoc non est occultum").

50 *Ilāb.*, IX, 7, p. 426, 13; cfr. VIII, 7, p. 369, 11-13.

51 *Ilāb.*, IX, 7, p. 428, 10-11; 428, 14-18.

52 *Ilāb.*, IX, 7, p. 428, 12-13.

questo senso che Avicenna intende il movimento ascendente, progressivo della conoscenza che prepara quello definitivo, assoluto che – lo si è già considerato – è espresso negli stessi termini gerarchici dell’emanazione che, di fatto, rispecchia. A chi chiedesse che cosa sia questa rappresentazione concettuale, o meglio, quante rappresentazioni essa comprenda,⁵³ Avicenna ammette di non essere in grado di dare che una risposta vaga e, tuttavia, fornisce degli indizi: nell’elencare le rappresentazioni concettuali che è assolutamente necessario che l’anima abbia perché possa sviluppare il desiderio di raggiungere la propria perfezione, e perciò stesso il piacere intellettuale completo che le spetta, Avicenna menziona una serie di elementi: l’esistenza di principî separati, le cause finali che spiegano il movimento universale (ma non quelle che spiegano i movimenti particolari e che sono infinite e indeterminabili), la disposizione del tutto e il rapporto che le parti del tutto hanno l’una rispetto all’altra, e poi l’ordine in cui esse si trovano; si dovrà conoscere, quindi, il Principio primo per arrivare poi all’infima delle cose esistenti, ciascuna nel suo ordine. Inoltre, l’anima umana dovrà avere una rappresentazione delle vie della Provvidenza e dei modi in cui l’esistenza e l’unità sono attribuite all’Essenza che è anteriore al tutto ossia all’universo, e questo in modo tale che l’anima venga a comprendere come l’essenza del Primo principio possieda una conoscenza tale che Egli non si moltiplichi né cambi, sotto nessun aspetto. L’anima arriverà infine a comprendere le relazioni che gli enti stabiliscono con il Principio e il loro proprio ordine:

Quanto poi a dire quante rappresentazioni degli intelligibili dovranno attuarsi nell’anima dell’uomo affinché in virtù di esse egli superi quel limite in cui dovrebbe cadere tale miseria e affinché, nell’arrivarvi e nel superarla, possa sperare in tale felicità, non mi è possibile scriverlo, se non per approssimazione.⁵⁴ Ritengo però che ciò consista nel fatto che l’anima dell’uomo si rappresenti realmente i principî separati e che dia ad essi l’assenso in modo certo per via del fatto che in essa essi esistono in virtù della dimostrazione; che conosca le cause finali delle cose che sono nei movimenti universali e non nei particolari, che non hanno un termine ultimo; che in essa si abbia la disposizione del tutto e le relazioni delle [sue] parti l’una verso l’altra e quell’ordine che si assume a partire dal primo Principio fino all’infimo degli esistenti che sono nel suo ordinamento; e che abbia rappresentazione della provvidenza, di come essa sia, e che individui quale esistenza e quale unità siano proprie all’Essenza che è a tutto anteriore; che individui come questa conosca in modo che non le si accompagnino moltiplicazione e mutamento, sotto nessun rispetto, e come si ordini il rapporto che gli esistenti istituiscono con essa.⁵⁵

53 *Ilāh.*, IX, 7, p. 429, 4-6.

54 Su questo tema, v. ancora Michot, *La destinée*, pp. 46-47, nota 78.

55 *Ilāh.*, IX, 7, p. 429, 4-13 (cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 196-197; pp. 204-205). Queste relazioni spiegano gli attributi divini; v. *Ilāh.*, VIII, 7.

Avicenna sottolinea che le anime che raggiungono la perfezione saranno immerse in un piacere vero, finalmente e completamente libere dall'attenzione per quello che sarà ormai dietro di esse: il mondo sublunare al quale appartenevano in passato, e il corpo cui erano destinate.⁵⁶

L'anima umana ha quindi accesso durante la sua vita sublunare a ciò che, una volta separatasi dal corpo, le offre la possibilità di raggiungere la perfezione e il piacere. Lo si è considerato: il piacere intellettuale che l'anima esperisce nella vita è, rispetto a quello che si sperimenta nella vita ultraterrena, minimo: è analogo al piacere provocato dalla percezione di un odore di qualcosa di gradevole rispetto al piacere che deriverebbe dal gustarne il sapore e anzi – si corregge Avicenna – va molto al di là di questo e di una incalcolabile distanza.⁵⁷ Eppure, anche se solo vagamente, l'esperienza della vita ci mette di fronte alla grandezza del piacere intellettuale: chi abbia un'anima nobile preferisce per esempio una sofferenza fisica piuttosto che l'onere della vergogna o dell'insulto: uno stato psicologico negativo ha quindi più peso di un male fisico.⁵⁸ Perciò, l'essere umano che acceda alla consapevolezza della possibilità della propria perfezione è come posto davanti a una scelta: può perseguire la perfezione e intraprendere quindi un percorso – essenzialmente filosofico – che porti la sua anima, una volta separatasi dal corpo, al punto in cui potrà diventare un mondo intellettuale, come l'intelletto angelico.⁵⁹ Oppure può ignorare la propria perfezione possibile, e lasciarsi dominare dal corpo.⁶⁰

56 *Ilāb.*, IX, 7, p. 429, 13-15.

57 *Ilāb.*, IX, 7, pp. 426, 14-427, 4.

58 *Ilāb.*, IX, 7, p. 427, 5-11.

59 L'intelletto angelico è tuttavia sempre attivo (contiene il disegno attivo, il progetto del mondo), quello dell'uomo è passivo, parallelo, come uno specchio.

60 *Ilāb.*, IX, 7, pp. 427, 12-428, 3. Una volta separatasi dal corpo, tuttavia, l'anima, non avrà la possibilità di essere dominata da un corpo che non esiste, e dovrà quindi soffrire di una mancanza che l'aspirazione per una perfezione ormai irraggiungibile le porrà davanti. Come il paziente, una volta guarito, non può più avere la tendenza che aveva quando il suo desiderio era distorto, come un uomo che, una volta cessato il gelo che ne intorpidiva i sensi, non è più anestetizzato e sente improvvisamente il dolore che lo colpisce, così l'anima che ha perduto il proprio corpo, non potendo più farsene dominare, viene improvvisamente assalita dal dolore che l'inaccessibilità della sua perfezione le procura. Al contrario, l'anima che, avendo avuto accesso alla coscienza della possibilità della propria perfezione, cerca di raggiungerla, beneficerà, una volta separatasi dal corpo, di un piacere intenso. I piaceri del corpo – lo si è osservato – non valgono nulla se paragonati a questo piacere intellettuale che Avicenna presenta, per altro, come molto più vivido degli stessi piaceri intellettuali che si incontrano nella vita: è come quel che si sente quando, dopo essersi addormentati, l'intorpidimento scompare e ci si sveglia di soprassalto: *Ilāb.*, IX, 7, p. 428, 3-8. Sui vari destini dell'anima, v. *Epistola sulla vita futura*, pp. 208-fine.

Varie considerazioni vengono qui richiamate. In primo luogo, evidentemente, i limiti della conoscenza, vale a dire di ciò che – nell’ambito del sapere – stabilisce il confine tra ciò che consente e ciò che, al contrario, non consente all’anima di accedere al piacere supremo, corrispondono esattamente alla conoscenza che è espressa e implicata dal sistema filosofico di Avicenna. Le poche righe in cui Avicenna spiega ciò che l’anima *deve* sapere per poter accedere alla perfezione possono essere considerate come una sintesi degli elementi essenziali della sua metafisica: il Primo principio, le sostanze separate, le cause finali universali, le particolari cause finali che sono infinite, la concatenazione del tutto nel suo ordine e dunque la conoscenza diretta che, di tale ordine, deve essere attribuita al primo Principio, indipendentemente dalla molteplicità della realtà. In secondo luogo, questi elementi sono gli stessi che Avicenna sottrae al dominio del linguaggio metaforico della profezia: quanto alla verità celeste, il profeta non preoccuperà i fedeli riguardo alla conoscenza di Dio con “niente che sia più del fatto che (Dio) è Uno, Reale, e che non ha simili”.⁶¹ Del resto, se gli elementi della conoscenza filosofica del Principio esprimono fondamentalmente il contenuto della metafisica di Avicenna, ciò accade perché essi sono dimostrati dalla logica: il meccanismo che spiega l’origine del desiderio di conoscenza e la ricerca del piacere che vi è congiunto – che è il meccanismo che regola la successione continua di desiderio e soddisfazione del desiderio di conoscere – è descritto da Avicenna in termini logici. Infatti – e si ha qui già un terzo punto – i termini cui Avicenna ricorre (concezione o visione e convinzione, desiderio) corrispondono a quelli, tecnici, che Avicenna usa nella sua logica: rappresentazione concettuale o concettualizzazione (*taṣawwur*) e assenso (*taṣḍīq*). Il primo è il semplice concetto, l’atto dell’anima attraverso il quale si rappresentano e intendono le cose nella mente. Il secondo si fonda, invece, sulla realtà: l’assenso in un giudizio è concesso o negato (ed è perciò positivo o negativo), precisamente in relazione alla connessione che vincola la nostra rappresentazione concettuale alla realtà. Ora, poiché ogni contenuto di conoscenza implica la mancanza di altri contenuti e quindi il desiderio di essi, ogni concettualizzazione comporta la ricerca dell’assenso; affermando che qualsiasi visione (*ra’y*) implica un desiderio,⁶² Avicenna indica la concatenazione delle conoscenze che rispecchia quella della realtà stessa. Perciò, l’acquisizione delle conoscenze, che pur riflette la realtà gerarchica che è espressa dall’emanazione, traccia per così dire un percorso che, rispetto a questa, è inverso: ogni rappresentazione concettuale termina con un assenso e porta a un’altra

61 *Ilāb.*, X, 2, p. 442, 13-14; cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 42-62, sul senso del linguaggio profetico che è simbolico in quanto rivolto a tutto il popolo (*al-ḡumbūr*); v. anche pp. 38-39, 86-89.

62 *Ilāb.*, IX, 7, pp. 428, 16: *kullu ṣawqin yatba’u ra’yan*: “ogni desiderio segue una rappresentazione”.

rappresentazione; il processo della conoscenza – come la realtà – ha quindi bisogno di una causa finale: di un fine e di una fine. Il piacere di conoscere per l'intelletto coincide, infatti, con una sensazione di pace (e non investe perciò solo rappresentazioni concettuali, ma anche l'assenso finale dato alla realtà). Così, solo qualcosa di assoluto può giustificare la mancanza di una ricerca e, quindi, del desiderio, e la percezione di un piacere che, essendo sovrano, non conduce a un desiderio ulteriore. Il significato ultimo della discussione di Avicenna e della sua visione del piacere della conoscenza è questo: il piacere massimo è la conoscenza del tutto, che è l'unico genere e modo della conoscenza che conduce a non avere più alcun desiderio di sapere perché, come tale, soddisfa ogni desiderio di sapere. In altre parole, la dimensione celeste e assoluta che Avicenna evoca nella sua discussione del piacere intellettuale non ha altro significato che quello di offrire una conclusione al genere relativo delle conoscenze cui si accede nel mondo sublunare e di garantirne, quindi, la legittimità.⁶³ Perciò, sebbene l'idea di Avicenna possa essere aperta a un'interpretazione mistica e alla nozione di *visio beatifica*,⁶⁴ il suo scopo è quello di stabilire la conoscenza del tutto, ossia dell'universo, piuttosto che la conoscenza di Dio. O, più precisamente, con la sua costruzione Avicenna stabilisce la possibilità che l'anima felice possa avere la conoscenza del Primo principio, perché questo implica la conoscenza del tutto e ciò gli permette di legittimare la conoscenza parziale e relativa che l'intelletto umano raggiunge, in questa vita sublunare. I termini che Avicenna utilizza per descrivere lo stato dell'anima nella sua esperienza di supremo godimento intellettuale sono legati all'idea della rappresentazione e della rifrazione – l'anima diventa come uno specchio o una sorta di specchio – piuttosto che a quelli dell'unità o unificazione che l'anima raggiungerebbe con il Principio.⁶⁵ O, come si dovrebbe piuttosto dire, Avicenna usa il vocabolario dell'unificazione nella misura in cui si riferisce alla rifrazione: nella sua felicità, l'anima è immersa nel piacere intellettuale di conoscere il tutto, conosce quindi, anche il primo Principio, come il principio conosce il tutto e si conosce come principio.⁶⁶

3. *Desiderio di sapere e dualità della vita umana: l'elitarismo filosofico di Avicenna*

Così, la natura assoluta del piacere celeste dell'aldilà ha la funzione di legittimare la conoscenza umana nella dimensione relativa che le è propria nella vita

63 *Ilāh.* IX, 7, p. 428, 14-18. Avicenna usa qui *ra'y* con il senso di *taṣawwur*; v. anche *Ilāh.*, I, I, p. 4, 2; in IV, 2, 174, 4. Riprendo qui un tema che discuto nel dettaglio in "Avicenna: the Pleasure of Knowledge and the Quietude of the Soul", *Quaestio* 15 (2015), pp. 265-273.

64 In questo senso, v. Maróth, "Paradise and Hell", p. 143 e cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 88-89, nota 2 p. 88 e pp. 204-205.

65 Su questo tema e le sue difficoltà, v. Michot, *La destinée*, pp. 93-101.

66 *Ilāh.*, IX, 7, pp. 425, 15-426, 10.

sublunare. In altre parole, è dal punto di vista umano – e nella prospettiva del filosofo e del piacere della conoscenza che lo muove – che la domanda sul piacere del conoscere non può essere limitata alla vita umana e al piacere che essa comporta, ma deve essere direttamente correlata alla questione dell’etica – in particolare al rapporto tra l’anima e il corpo – e alla questione del destino eterno dell’anima umana. Il piacere intellettuale non è di tutti né per tutti e appartiene perciò all’uomo non quanto agli individui, ma quanto alla specie. La celebre formula di apertura della *Metafisica* aristotelica (I, 1, 980a21) che dichiara implicitamente l’universalità del desiderio filosofico – “Tutti gli uomini per natura (*fusei*) tendono al sapere” (*tou eidenai oregontai*) – non è solo assente nella *Metafisica* di Avicenna, ma viene come rovesciata: l’elitarismo della gnoseologia avicenniana porta a concludere che non tutti gli uomini desiderano di sapere⁶⁷. Il piacere della conoscenza dipende, infatti, dalla ricerca e dal desiderio di essa che l’anima sviluppa attraverso la sua stessa attività conoscitiva e che non sono legati alla *natura primaria* dell’uomo, ma alla rappresentazione (*ra’y*) che l’anima ha del mondo e al consenso che essa dà a questa stessa rappresentazione. Il desiderio e il piacere di conoscere dipendono dal grado di perfezione dell’anima umana. Il fine dell’essere umano (che è la stessa conoscenza) è realizzato dall’uomo nella misura in cui è realizzato da alcuni uomini (si pensi all’idea dell’*individuum vagum*) ed è un orizzonte più che una realtà. Il fatto stesso che Avicenna riconosca due modi per intendere la vita dell’anima nell’aldilà e per definirne il piacere rivela che il piacere della conoscenza – ossia ciò in cui si sostanzia il modo filosofico dell’escatologia – non è né di tutti né per tutti. Tutti gli uomini tendono al piacere, quindi, ma ciascuno secondo le proprie facoltà:⁶⁸ è solo l’anima che ha coscienza di essere un’intelligenza a poter godere del piacere intellettuale, l’anima priva di tale coscienza non può godere che di quello immaginativo, fatto degli stessi piaceri del corpo conosciuti e apprezzati nel corso della vita sublunare.⁶⁹

67 Ogni conclusione su di una conoscenza diretta del Libro A della *Metafisica* nel mondo arabo si basa su ipotesi e analisi comparative; cf. almeno A. Bertolacci, “On the Arabic Translations of Aristotle’s *Metaphysics*”, in *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), pp. 241-275 (pp. 257-269 e 268-269 in particolare).

68 Cf. Arist., *Eth. Nic.*, X, 4, 1175 a 10 e seqq.: “si potrebbe pensare che tutti gli uomini aspirano al piacere, perché tutti tendono a vivere [...] ciascuno esercita la sua attività in relazione agli oggetti e con le facoltà che ama di più” (trad. C. Mazzarelli).

69 La distinzione tra immaginazione e intelletto in Avicenna corrisponde a quella tra piaceri del corpo e piaceri dell’intelletto, ma anche a quella tra massa ed *élite*; così comprende anche Ibn Taymiyya che pure confuta Avicenna come un eretico (*mulhid*) v. Y. Michot, “A Mamluk Theologian’s Commentary on Avicenna’s *Risāla Adhawīyya*: Being a Translation of a Part of the *Dār al-ta’arud* of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices” Part I, *Journal of Islamic Studies*, 14/2 (2003) pp. 149-203; Part II, *Journal of Islamic Studies*, 14/3 (2003), pp. 309-363; cf. ancora Michot, *La destinée* e, per un confronto con la posizione di Averroè, v. J.B. Brenet, « *Falsafa* et interprétation coranique :

Ora, alla base della dottrina psicologica di Avicenna, che legge la psicologia aristotelica in termini neoplatonici, sta – e numerosi studi lo hanno ormai sottolineato – quello che è stato definito un “formalisme” ovvero un fondamentale intellettualismo o spiritualismo,⁷⁰ secondo il quale la vera realtà delle cose consiste nella forma.⁷¹ La vera realtà dell’essere umano consiste perciò nell’anima razionale e quindi, in ultima analisi, nell’intelletto (l’anima non è in sé che intelletto); il vincolo con il corpo e con il mondo materiale che definisce l’uomo in questa vita non rappresenta, dell’anima, che l’operazione: la vita del corpo animato non è altro che l’espressione di uno stato temporaneo in cui l’anima, e perciò stesso l’uomo, si trovano: uno stato in cui è esattamente l’operazione dell’anima e non la sua sostanza a dover essere riconosciuta.⁷² La vita autentica dell’anima risiede, quindi, nel riconoscere la propria sostanza per quello che essa è realmente – un intelletto, un’intelligenza – per poter infine godere della vita intellettuale e ‘divina’ che le è propria. Tale intellettualismo (il corpo non è che un abito che deve andar dismesso, una cavalcatura di cui sarà necessario liberarsi, un regno su cui è necessario dominare)⁷³ – in cui, per altro va riconosciuto l’orizzonte o l’ideale che l’anima dovrebbe raggiungere più che la constatazione di uno statuto ontologico, non sfugge, tuttavia, a diverse difficoltà: se, da una parte, il legame tra l’anima e il corpo è presentato in termini meramente accidentali, dall’altra, esso finisce per definire la stessa sostanza dell’anima: non solo la struttura dell’anima è duale – la distinzione aristotelica di intelletto teorico e intelletto pratico è elaborata da Avicenna con quella delle due facce dell’anima⁷⁴ –, ma inoltre l’origine stessa dell’anima è concepita da Avicenna in relazione al corpo.⁷⁵ Il segno maggiore della difficoltà sta allora nella fondamentale dualità che va riconosciuta a ciò che l’anima

l’exemple de la vie future chez Avicenne et Averroès », in E. Castagne / P. Wotling (éd.), *Compréhension et Interprétation*, Reims: Presses universitaires de Reims, 2015, pp. 123-141.

70 Sulla fondamentale identità tra ‘intelletto’ (*‘aql*) e ‘spirito’ (*‘rūḥ*) rispetto a *nous*, v. almeno G. Endress “Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele,” in *Oriens*, 34 (1994), pp. 174–221; per questa identità in Avicenna, v. per es. *Ilāb*. IX, 7, p. 426, 1.

71 La totale dipendenza della materia dalla forma è stata indicata dalla critica con la locuzione ‘extrincésisme radical’ (Gilson) o con quella di ‘formalisme’ (Michot).

72 Cf. *Epistola sulla vita futura*, pp. 62-65. A questo proposito, v. essenzialmente J.R. [Y.] Michot, *La Définition de l’âme, section I de l’Épître des états de l’âme. Traduction critique et lexique*, in A. De Libera / A. Elamrani-Jamal / A. Galonnier (éd.), *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris: Vrin, 1997, pp. 239-256; più in generale M. Sebti, *Avicenne. L’âme humaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

73 Evidente la derivazione platonica (*Alcibiade Primo*, *Fedone*, Plotino).

74 Ho già avuto modo di osservare come questa dualità venga di fatto assorbita da Avicenna sul piano assoluto della metafisica; v. Lizzini, «L’âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), pp. 223-242.

75 V. per es. *Epistola sulla vita futura*, pp. 126-129.

è chiamata a spiegare, e cioè la vita: l'anima è in sé intelletto (e quindi intelletto teoretico), ma la sua operazione è di necessità *anche* quella dell'intelletto pratico; la realtà è in sé coglibile in termini razionali, ma la vita dell'anima implica che debba esserlo in certo modo *anche* nei termini delle emozioni e delle immaginazioni dipendenti, in parte, dallo stesso corpo; la realtà, cioè, certo corrisponde in sé al linguaggio della ragione e dunque alla logica, ma deve poter essere colta anche – pur se in modo minore e relativo – da chi, non avendo accesso alla logica, vive invece della facoltà dell'immaginazione (e dell'intelletto pratico che su questa domina), ossia da chi vive solo del legame esistente tra l'anima e il corpo; il destino dell'anima nell'aldilà, che è in sé quello della vita e del piacere intellettuali,⁷⁶ deve così prevedere di necessità *anche* un modo della vita che tenga conto del legame di fatto datosi tra l'anima e il corpo. È su questa difficile dualità che si sostiene la duplice escatologia avicenniana: il destino dell'anima è definito in un modo dalla filosofia – secondo l'intellettualismo che si è appena ricordato – ma è anche narrato in un modo – diverso nel linguaggio, ma infine nello stesso contenuto – dalla Legge rivelata, che il vincolo tra corpo e anima lo assume come tale.⁷⁷ Alla filosofia spetta però il compito di dare ragione di entrambi. Così, la dottrina escatologica, strettamente dipendente dalla psicologia, consente di esaminare in maniera privilegiata la distinzione tra linguaggio filosofico (la logica) e linguaggio profetico e di comprendere le ragioni dell'elitarismo filosofico che percorre, per altro, la tradizione della *falsafa*, sia prima di Avicenna, per esempio con al-Fārābī, sia dopo, con Averroè, al cui *Faṣl al-Maqāl*, Francesca Lucchetta ha dedicato un altro importante lavoro.⁷⁸

ABSTRACT

For Avicenna, happiness in the afterlife is twofold: on the one hand, it consists, as it does in this life, of the perception of bodily pleasure (this is also how revealed Law explains it); on the other, it is intellectual and involves the soul, in so far as the latter is separate from the body. In this respect, the pleasure of the soul – whose destiny is to become an intellectual world – is absolute. The bases of this doctrine are Avicenna's intellectual psychology and his theory of knowledge, which in turn explains his philosophical elitism.

76 Diverse idee, riccamente sviluppate dalla recente storiografia, sono a questa legate: la felicità 'intellettuale' o 'mentale', la conoscenza in quanto congiunzione con l'intelletto agente, la definizione della coscienza di sé.

77 Per questo anche le promesse dell'aldilà cristiano non tengono, v. *Epistola sulla vita futura*, pp. 94-97; sullo statuto separato dell'anima, v. *ivi* il Cap. V.

78 F. Lucchetta, *Averroè. L'accordo della Legge divina con la filosofia*, Genova: Marietti, 1994 e cf. Ead. "Avicenna (al-Risāla al-aḍḥawiyya) e Averroè (Faṣl al-Maqāl) di fronte alle scritture" in *Recueil d'articles offerts à M. Borrmans par ses collègues et amis*, Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, 1996.

QUADERNI DI STUDI ARABI N.S. 11 (2016)

STUDI IN ONORE DI FRANCESCA LUCCHETTA

Rosella DORIGO, Presentazione	3-6
Maurice BORRMANS, Louis Massignon et Nazareth, le lieu du « Fiat »	7-14
Michael Louis FITZGERALD, The Most Beautiful Names of God: A Shi'ite Commentary	15-24
Bartolomeo PIRONE, Al-Mu'taman ed Elia di Nisibi: confronto su un testo	25-40
Jean FONTAINE, Une source de l'idéologie jihadiste	41-49
Maria Pia PEDANI – Antonio FABRIS, L'ultimo atto della Scuola di giovani di lingua a Costantinopoli	51-60
Elie KALLAS, Venezia descritta dal commerciante aleppino greco- ortodosso Ra'd nel 1656, secondo il Ms. S bath 89	61-74
Olga Lucia LIZZINI, Desiderio di sapere, piacere dell'intelletto ed elitarismo: intorno all'escatologia di Avicenna	75-92
Aldo PRINZIVALLI, Dieta, cucina e rimedi nell'Oriente islamico classico	93-110
Antonella GHERSETTI, Medici sagaci. Aneddoti dal <i>Kitāb al-Adkiyā'</i> di Ibn al-Ġawzī	111-126
Maria Giovanna STASOLLA, "Siano essi saggi, casti e capaci". La dignità dei <i>kuttāb</i> rappresentata da al-Ġahšiyārī	127-133
Roberto TOTTOLI, La traduzione latina del Corano attribuita a Cirillo Lucaris (m. 1638) nel Ms. Berlin, SBPK ar. 1032 e in altre copie manoscritte recentemente identificate	135-148
Eros BALDISSERA, Suggestioni di Nazīh Abū 'Afaš dalla Siria in guerra	149-164
Giovanni CANOVA, Considerazioni sulla definizione di 'epica' nella letteratura araba	165-178

* * *

Nasser ISMAIL, La lettera di amicizia abbaside e mamelucca tra funzione sociale e intrattenimento letterario	185-198
Martino DIEZ, <i>Theorie und Praxis der arabischen Lexikographie</i> , di Manfred Ullmann	199-205
Ali FARAJ, A New Incantation Bowl with Arabic Inscription	207-220
William TAMPLIN, Poetry, Politics & Love: Two Bedouin Love Poems by Muhammad Fanatil al-Hajaya to Tzipi Livni and Condoleezza Rice	221-248

RECENSIONI

249-262

L. EDZARD (ed.), *Arabic and Semitic Linguistics Contextualized. A Festschrift for Jan Retsö*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015 (F. Grande); A.M. BUTTS (ed.), *Semitic Languages in Contact*, Leiden: Brill, 2015 (F. Grande); A. SADAN, *A Critical Edition of the Grammatical Treatise Taḍkirat jawāmi‘ al-‘adawāt by Muḥammad b. Aḥmad b. Maḥmūd*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012 (A. Ghersetti); L. BETTINI, P. LA SPISA (éds.), *Au-delà de l’arabe standard. Moyen arabe et arabe mixte dans les sources médiévales, modernes et contemporaines*, Firenze: 2012 (A. Ghersetti); A. TALIB, M. HAMMOND, A. SCHIPPERS (eds.), *The Rude, the Bad and the Bawdy*, Gibb Memorial Trust, 2014 (A. Ghersetti); K. SCHEPER, *The Technique of Islamic Bookbinding: Methods, Materials, and Regional Varieties*, Leiden – Boston: Brill, 2015 (S. Fani); S. VASALOU, *Ibn Taymiyya’s Theological Ethics*, New York: Oxford University Press, 2016 (C. Bori); S. AL-AZM, *La tragedia del diavolo. Fede, ragione e potere nel mondo arabo*, Roma: LUISS University Press, 2016 (M. Campanini); M. CAMPANINI, *Islam religione dell’Occidente*, Sesto San Giovanni: Mimesis, 2016 (I. Zilio Grandi); A. GHERSETTI (ed.), *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period. Proceedings of the Themed Day of the First Conference of the School of Mamlūk Studies (Ca’ Foscari University, Venice, June 23, 2014)*, Leiden– Boston: Brill, 2016 (M. Petrone); (B. SAGASTER, M. STROHMEIER (eds.), *Crime Fiction in and around the Eastern Mediterranean*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, (Mizan 23), 2016 (M. Censi).