UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE
CICLO XXIV

AVERROÈ LETTORE DI AL-FĀRĀBĪ

CENSIMENTO DELLE CITAZIONI NOMINALI E ANALISI DELLE UTILIZZAZIONI TACITE (LOGICA E METAFISICA)

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. GIOVANNI FIASCHI
Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. FABIO GRIGENTI
Supervisore: Ch.mo Prof. CECILIA MARTINI

Dottoranda: BEATRICE PAROLIN

ABSTRACT

La mia dissertazione si propone di fornire una prima risposta ad un *desideratum* delle più recenti ricerche nell'ambito della filosofia medievale araba, ossia quello di conoscere quali opere di al-Fārābī circolavano in *al-Andalus* al tempo di Averroè e in che modo esse influenzarono il filosofo di Cordova, in particolare nel primo periodo della sua produzione filosofica, quello delle epitomi o dei cosiddetti commenti brevi agli scritti di Aristotele. Dopo aver offerto una presentazione della biografia intellettuale e della produzione filosofica di al-Fārābī e di Averroè, la mia ricerca si sviluppa in due direzioni: da un lato intende mettere in luce la dipendenza tacita di Averroè nelle epitomi giovanili della *Metafisica* e del *De interpretatione* dalle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī; dall'altra presenta un primo censimento di tutte le citazioni nominali di al-Fārābī presenti negli scritti filosofici di Averroè. Il mio lavoro di tesi intende quindi fornire una base testuale e dottrinale che permetta di valutare il mutamento avvenuto nel corso della maturazione filosofica di Averroè nei confronti di al-Fārābī e la sua progressiva autonomia di pensiero dalla tradizione peripatetica araba a lui precedente.

The aim of my dissertation is to give a preliminary response to a *desideratum* expressed by the most recent research on mediaeval Arabic philosophy: that of determining what works by al-Fārābī circulated in *al-Andalus* at the time of Averroes, and how they influenced the philosopher of Cordova, particularly in the early period of his philosophical production, that of the epitomes or the so-called short commentaries on Aristotle's writings. After presenting the intellectual biographies and philosophical thought of al-Fārābī and Averroes, my inquiry develops in two directions: on the one hand, it demonstrates Averroes' tacit dependence in his early epitomes of *Metafisica* and *De interpretatione* on the logical-metaphysical doctrines of al-Fārābī; on the other, it conducts a first survey on all the nominal quotations of al-Fārābī present in Averroes' philosophical writings. The overall purpose of my thesis is therefore to furnish the textual and doctrinal bases for assessment of the change that came about during Averroes' philosophical maturation with respect to al-Fārābī and his progressive independence of thought from the Arabic peripatetic tradition prior to him.

INDICE

INTRODUZIONE 1

CAPITOLO I AL-FĀRĀBĪ: BIOGRAFIA INTELLETTUALE, TESTI E DOTTRINE 7

I.1 Biografia e contesto storico-culturale 7

I.2 Gli scritti filosofici 18

I.2.a Al-Fārābī e la tradizione alessandrina 19

I.2.b La concezione del sapere e il ruolo della logica per al-Fārābī 25

I.2.c Le scienze particolari 43

I.2.d Il pensiero metafisico 47

I.2.e La psicologia e la gnoseologia 61

I.2.f Il ruolo del filosofo nella comunità politica islamica 67

I.3 Il *Libro delle lettere* e il commento al *De interpretatione* di al-Fārābī 75

I.3.a Il *Libro delle lettere* 75

APPENDICE AL PARAGRAFO I.3.a *Libro delle lettere*: piano dell'opera 102

I.3.b Il commento grande al *De interpretatione* 106

APPENDICE AL PARAGRAFO I.3.b Commento grande al *De interpretatione*: piano dell'opera 124

I.4 Conclusioni 131

CAPITOLO II AVERROÈ: BIOGRAFIA INTELLETTUALE, TESTI E DOTTRINE 137

II.1 Biografia e contesto storico-culturale 137

II.2 Gli scritti filosofici 146

II.3 L'epitome della *Metafisica* e del *De interpretatione* di Averroè 191

II.3.a L'epitome della *Metafisica* 191

APPENDICE AL PARAGRAFO II.3.a Epitome della *Metafisica* di Averroè: piano dell'opera 208

II.3.b Il commento breve al *De interpretatione* 209

APPENDICE AL PARAGRAFO II.3.b Commento breve al *De interpretatione (Discorso sull'assenso)*: piano dell'opera 218

CAPITOLO III CENSIMENTO DELLE CITAZIONI NOMINALI DI AL-FĀRĀBĪ NELLE OPERE DI AVERROÈ 219
III.1 Logica 235
III.1.a Commento medio alle *Categorie* 235
III.1.b Commento medio agli *Analitici primi* 238
III.1.c Commento medio ai *Topici* 243
III.1.d Commento medio agli *Elenchi sofistici* 246
III.1.e Commento medio alla *Retorica* 247
III.1.f Commento medio alla *Poetica* 252
III.1.g Commento grande agli *Analitici secondi* 255
III.1.h *Quaestiones in logicam* 258
III.2 Filosofia della natura 263
III.2.a Epitome della *Fisica* 263
III.2.b Commento grande alla *Fisica* 267
III.2.c Commento medio al *De caelo* 270
III.2.d Commento grande al *De caelo* 271
III.2.e Epitome *De generatione et corruptione* 273
III.2.f *Quaestiones in Physicam* 274
III.3 Psicologia 275
III.3.a Commento grande al *De anima* 275
III.4 Metafisica 279
III.4.a Epitome della *Metafisica* 279
III.4.b Commento grande alla *Metafisica* 282
III.4.c *L'incoerenza dell'incoerenza* 285

CONCLUSIONI 295

BIBLIOGRAFIA 305

INTRODUZIONE

Nell'ambito delle più recenti ricerche della filosofia medievale araba vi è l'invito a conoscere quali opere farabiane circolavano in *al-Andalus* al tempo di Averroè e ad indagare in che modo esse influenzarono il pensiero del filosofo di Cordova. Il mio lavoro di tesi si propone quindi di dare una prima risposta a questo *desideratum*, analizzando in particolare il primo periodo della produzione letteraria di Averroè.

Come è noto gli esordi della produzione filosofica di Averroè sono caratterizzati dalla stesura delle epitomi o commenti brevi alle opere di Aristotele. In questi scritti Averroè si dedica per la prima volta all'esegesi dei testi dello Stagirita, redigendo delle esposizioni sintetiche, le quali sono la più significativa testimonianza della trasmissione della tradizione peripatetica araba organizzata attorno all'insegnamento di al-Fārābī in *al-Andalus*. Quest'ultimo era tradizionalmente ritenuto dai *falāsifa* arabo-islamici il peripatetico per eccellenza tanto che gli era riservato l'appellativo di *al-mu'allim al-ṯānī* (il maestro secondo solo ad Aristotele).

Nello specifico la mia ricerca si sviluppa in due direzioni: da un lato mi propongo di presentare un primo censimento di tutte le citazioni nominali di al-Fārābī presenti nell'intero *corpus averroicum* – ad eccezione degli scritti giuridico-religiosi e di quelli medici – conservatosi fino a noi in lingua araba oppure in lingua latina qualora l'arabo non sia disponibile; dall'altro intendo analizzare l'utilizzazione tacita delle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī da parte di Averroè in uno dei testi maggiormente rappresentativi della sua produzione giovanile, l'epitome della *Metafisica*, e in un'epitome sino ad oggi poco studiata, quella del *De interpretatione*. Questi due commenti brevi, pur presentandosi come opere di esegesi del testo aristotelico, dipendono in realtà dal *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*) e dal commento grande (*šarḥ*) al *De interpretatione* di al-Fārābī.

La scelta, apparentemente inusuale, di accostare nell'analisi l'epitome di Averroè alla *Metafisica* e quella al *De interpretatione* nasce proprio dal fatto che Averroè rilegge il pensiero aristotelico alla luce della sua interpretazione farabiana. In tale interpretazione il *Libro delle lettere* è cruciale poiché sintetizza il pensiero logico-metafisico di al-Fārābī e presenta alcune delle sue tesi più significative in filosofia del linguaggio.

Presenterò l'utilizzazione tacita delle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī da parte di Averroè nel quadro di una ricostruzione della biografia intellettuale e della produzione filosofica dei due pensatori.

Il primo capitolo sarà quindi dedicato alla presentazione di al-Fārābī. Offrirò in primo luogo una presentazione della biografia intellettuale e del contesto storico-culturale entro il quale egli operò. Questo si rende necessario in quanto la conoscenza della biografia di un filosofo costituisce una componente essenziale per la comprensione del suo pensiero.

Al-Fārābī, a differenza di altri dotti musulmani, non ha lasciato un'autobiografia e le fonti bio-bibliografiche arabe riportano scarse informazioni su di lui. Tuttavia sappiamo che egli trascorse un lungo periodo della sua vita a Bagdad, la capitale dell'impero 'abbāside e il cuore della vita intellettuale dell'epoca. In questa città al-Fārābī, mosso dall'interesse per la filosofia, si avvicinò al circolo (*mağlis*) degli aristotelici di Bagdad, allora guidato dal maestro cristiano, traduttore e commentatore Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, e parallelamente si dedicò alla stesura di molte delle sue opere.

Nel secondo paragrafo mi propongo dunque di presentare le opere filosofiche maggiormente note di al-Fārābī, nelle quali egli ha esposto le sue dottrine più significative; riporterò anche i titoli delle opere perdute, ma menzionate nei cataloghi bio-bibliografici arabi. Nel corso del paragrafo descriverò, dapprima, le opere di al-Fārābī che hanno un carattere introduttivo allo studio della filosofia, poi mi soffermerò sulla produzione logica, che comprende il gruppo più numeroso di scritti, successivamente affronterò le opere di argomento fisico a cui faranno seguito gli scritti in cui al-Fārābī espone la propria riflessione sulla metafisica e sulla psicologia ed, infine, presenterò quei testi in cui sono esposte le dottrine etico-politiche.

Molte opere farabiane esercitarono una notevole influenza sulla tradizione peripatetica araba posteriore e naturalmente anche su Averroè. Per meglio chiarire la dipendenza di Averroè da al-Fārābī, tema della mia tesi, metterò in luce quali opere di al-Fārābī sono menzionate negli scritti del filosofo di Cordova. Ciò aiuterà a chiarire in primo luogo quale era la bibliografia farabiana nota ad Averroè e, in secondo luogo, consentirà di gettare un primo sguardo su quali opere farabiane circolavano in *al-Andalus* nel XII secolo.

A questi due primi paragrafi introduttivi alla figura del secondo maestro ne seguirà un terzo in cui offrirò una presentazione delle due opere farabiane oggetto del mio lavoro di tesi: il *Libro delle lettere* e il commento grande al *De interpretatione*.

Il *Libro delle lettere* costituisce il testo di riferimento chiave per la mia tesi poiché sintetizza il pensiero logico-metafisico di al-Fārābī e presenta alcune delle sue tesi più significative in filosofia del linguaggio, tesi che sono connesse a quelle esposte nel commento al *De interpretatione*.

Le numerose similitudini dottrinali tra questi due testi porteranno Averroè, come vedremo, ad attingere da entrambi nel redigere l'epitome della *Metafisica* e del *De interpretatione*. Dunque, il *Libro delle lettere* e il commento al *De interpretatione* di al-Fārābī devono essere considerati assieme per cogliere appieno l'influenza che hanno esercitato sui primi scritti di Averroè. Per poter far emergere la dipendenza del filosofo di Cordova da questi scritti, esporrò, in questo paragrafo, le principali dottrine di queste due importanti opere farabiane.

Il secondo capitolo sarà invece dedicato ad Averroè ed avrà una struttura speculare a quella del primo capitolo. Dedicherò infatti un primo paragrafo alla presentazione della biografia intellettuale e del contesto storico culturale entro il quale operò Averroè. Non possediamo molte informazioni sulla sua vita, tuttavia sappiamo che egli visse ed operò nel XII secolo in *al-Andalus*, all'epoca della dominazione almohade e che la sua carriera si svolse tutta all'ombra di questa dinastia. Egli partecipò attivamente alla vita dell'impero: rivestì la carica di *qāḍī* di Siviglia e di Cordova, sua città natale e venne nominato medico personale del califfo Abū Ya'qūb. Parallelamente a questi incarichi Averroè si dedicò alla stesura dei suoi scritti e alla redazione dei commenti alle opere di Aristotele, i quali sono stati tradizionalmente divisi sin dal Rinascimento in "brevi", "medi" e "grandi".

Proprio ad un'analisi critica delle principali dottrine contenute nelle sue opere dedicherò il secondo paragrafo. La produzione filosofica di Averroè copre circa mezzo secolo ed in questo lasso di tempo il suo pensiero ha subito un'evoluzione nelle influenze, negli interessi e nelle tematiche. Egli aveva l'abitudine di riscrivere incessantemente le sue opere e di aggiornare il proprio pensiero, di modo che più di un'opera ci è pervenuta in diverse stesure.

Al fine di mettere a fuoco il senso generale di tale evoluzione mi propongo, in questo paragrafo, di esporre le principali dottrine filosofiche formulate da Averroè. Seguendo la cronologia tradizionale delle sue opere presenterò in primo luogo i diversi commenti da lui redatti nell'arco della sua vita e le dottrine esposte nei suoi scritti personali; in secondo luogo, al fine di mettere in luce lo sviluppo della riflessione filosofica di Averroè, mi concentrerò sull'esposizione delle sue principali tesi metafisico-cosmologiche e successivamente presenterò la dottrina dell'intelletto, in quanto queste questioni sono paradigmatiche del mutamento avvenuto nel suo pensiero.

Nel terzo paragrafo illustrerò i contenuti delle due opere di Averroè che costituiscono l'oggetto del mio lavoro di tesi: l'epitome della *Metafisica* e l'epitome del *De interpretatione*. Nel quadro di questa analisi di questi due scritti giovanili di Averroè presenterò anche

l'utilizzazione tacita delle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī da parte di Averroè. Tale analisi metterà in luce come Averroè nelle due epitomi della *Metafisica* e del *De interpretatione* risenta fortemente dell'influenza di al-Fārābī.

Nel terzo capitolo presenterò un primo censimento delle citazioni nominali di al-Fārābī – ovvero quelle in cui viene citato il nome del secondo maestro, o più precisamente la sua *kunya* Abū Naṣr, oppure il nome e il titolo di una sua opera – presenti nell'intero corpus *averroicum*, con le sole eccezioni degli scritti giuridico-religiosi e di quelli medici.

Ho raccolto oltre duecento citazioni di al-Fārābī disseminate negli scritti filosofici di Averroè, che ho poi provveduto ad ordinare secondo l'ordine tradizionale di divisione delle branche della filosofia: logica, filosofia della natura, psicologia e metafisica. All'interno di ciascuna di esse ho ulteriormente classificato le citazioni in base all'opera in cui sono contenute. Presenterò quindi una lista di tutti i luoghi da me rintracciati in cui Averroè menziona esplicitamente al-Fārābī. Le citazioni saranno raccolte in una tabella e suddivise secondo l'ordine tradizionale delle parti della filosofia e degli scritti di Averroè in cui sono contenute. Per ogni citazione riporterò l'edizione da me utilizzata e la relativa paginazione; inoltre indicherò l'argomento a proposito del quale Averroè cita al-Fārābī; infine segnalerò in tabella anche i titoli delle opere farabiane eventualmente menzionate assieme alla citazione di al-Fārābī.

In seguito analizzerò una selezione di citazioni tratte sia dai testi di Averroè di cui possediamo l'originale arabo, sia dalle opere conservate unicamente in latino. Le citazioni seguiranno il medesimo ordine riportato nella tabella: saranno suddivise in base all'opera di appartenenza e ciascuna opera sarà disposta secondo la successione tradizionale delle branche della filosofia. Per ogni citazione riporterò il lemma in cui è presente il nome di al-Fārābī, in lingua araba oppure in latino laddove si tratti di uno scritto di cui non possediamo l'originale arabo. I lemmi in lingua araba saranno accompagnati, qualora sia disponibile, da una traduzione edita in lingua occidentale. Ad ogni lemma sarà poi dedicata una nota di commento in cui affronterò i problemi di tradizione testuale e di natura dottrinale. Infine indicherò eventuali rimandi bibliografici alle opere di Aristotele, di al-Fārābī, o di letteratura secondaria.

Tale censimento permetterà di offrire una prima ricostruzione della fortuna degli scritti farabiani in *al-Andalus* e della bibliografia farabiana nota ad Averroè. Inoltre consentirà di delineare quelle dottrine per le quali Averroè si richiama ad al-Fārābī nei suoi scritti. Ed ancora permetterà di valutare il mutamento avvenuto nel corso della maturazione filosofica di Averroè nei confronti di al-Fārābī e della tradizione peripatetica araba a lui precedente.

I risultati che si possono desumere da questo primo censimento e dall'analisi delle utilizzazioni tacite di al-Fārābī nelle epitomi della *Metafisica* e del *De interpretatione* saranno discussi nelle conclusioni.

CAPITOLO I

AL-FĀRĀBĪ: BIOGRAFIA INTELLETTUALE, TESTI E DOTTRINE

In questo capitolo mi propongo di presentare in primo luogo la biografia intellettuale di al-Fārābī e il contesto storico-culturale entro il quale egli operò; in secondo luogo intendo esporre le principali dottrine formulate da al-Fārābī nelle sue opere filosofiche. A questi due primi paragrafi ne seguirà un terzo in cui offrirò una presentazione delle due opere farabiane oggetto del mio lavoro di tesi: il *Libro delle lettere* e il commento grande al *De interpretatione*. L'analisi approfondita dei contenuti di questi due scritti si rende necessaria per cogliere appieno l'influenza che hanno esercitato sulla formazione filosofica del giovane Averroè: il filosofo di Cordova attinse infatti da entrambe per redigere le epitomi della *Metafisica* e del *De interpretatione*.

I.1 BIOGRAFIA E CONTESTO STORICO-CULTURALE

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarḫān ibn Awzaluġ (o Uzluġ) al-Fārābī fu noto ai latini come *Alpharabius* o *Avennasar* e la tradizione filosofica arabo-islamica posteriore gli riservò l'appellativo di *al-muʿallim al-ṯānī*, ossia il maestro secondo solo ad Aristotele.

Purtroppo si conoscono ben pochi particolari della sua vita. Al-Fārābī, a differenza di altri dotti musulmani, non ha lasciato un'autobiografia e le fonti bio-bibliografiche arabe riportano scarse informazioni su di lui[1]. Lo stesso Ibn al-Nadīm, il bio-bibliografo arabo posteriore ad al-Fārābī di una sola generazione, scrive di lui nel *Kitāb al-Fihrist* (*Catalogo*)[2] soltanto una breve notizia[3].

[1] Ḥ. ʻA. MAḤFŪẒ, *Al-Fārābī fī al-marāġiʻ al-ʻarabiyya* , Wizārat al-iʻlām, Bagdad 1975, ha raccolto le notizie riguardanti al-Fārābī tratte dalle fonti antiche.

[2] Il *Kitāb al-fihrist* (*Catalogo*) è il più importante documento giunto fino a noi sulla circolazione del patrimonio scientifico e culturale di tradizione greca nell'Oriente musulmano e la più antica testimonianza sistematica sulla conoscenza della filosofia nel mondo arabo-islamico. Il suo autore, Abū al-Faraǧ Muḥammad ibn Abī Yaʻqūb ibn al-Nadīm al-Warrāq (m. 995) si propone con quest'opera di fornire un indice di tutti i libri scritti in arabo, sia da arabi che da non arabi. Nel caso della filosofia, il *Catalogo* ci fa conoscere gli autori antichi noti al mondo arabo del X secolo (non solo Aristotele e Platone, ma anche, ad esempio, Teofrasto, Porfirio, Proclo), i commentatori (Alessandro di Afrodisia, Temistio, Olimpiodoro, Giovanni Filopono ecc.), le opere (ad esempio i dialoghi platonici ed il *corpus* aristotelico, descritto nei suoi diversi trattati) e presenta i traduttori in grado di rendere in arabo un testo greco, persiano o hindi. Il *Catalogo* è stato edito due volte: *Kitāb al-fihrist*, a cura di G. Flügel, J. Roediger, A. Müller, Vogel, Leipzig 1871-72; *Kitāb al-fihrist*, a cura di R. Taǧaddud, Čāpḫāne-ye

Originario della Transoxania, al-Fārābī nacque nel Turkestan a Wāsī, nel distretto della città di Fārāb, nell'odierno Kazakistan, attorno all'870 (nell'anno 256 dell'Egira). Secondo il biografo siro-egiziano Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270), al-Fārābī era di origine persiana, mentre il biografo Ibn Ḫallikān (m.1282) gli ascrive un'origine turca[4]. Della famiglia di al-Fārābī sappiamo solamente che il padre fu forse un *qā'id*, un soldato mercenario di grado non elevato al servizio del califfo[5].

Probabilmente a seguito del padre al-Fārābī si recò, in giovane età, a Buḫara. Qui iniziò ad apprendere l'arabo e si dedicò allo studio della musica e del *fiqh*[6]. Egli studiò, inoltre, esegesi coranica e *ḥadīṯ* (le tradizioni riguardanti il profeta Muḥammad)[7].

Successivamente al-Fārābī, presumibilmente sempre assieme al padre, giunse a Bagdad, la capitale dell'impero 'abbāside e il cuore della vita intellettuale dell'epoca. In questa città, secondo Ibn Abī Uṣaybi'a, al-Fārābī proseguì lo studio dell'arabo con il celebre grammatico Ibn al-Sarrāğ (875 ca.-929)[8]. Sempre a Bagdad al-Fārābī, mosso dall'interesse per la filosofia, si avvicinò al circolo (*mağlis*) aristotelico allora guidato dal maestro cristiano, traduttore e commentatore Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940)[9]. Con quest'ultimo al-Fārābī iniziò probabilmente lo studio dell'*Organon* aristotelico[10]. A questo proposito i biografi sono

---

Bank-e bazargāni-e Īrān, Tehran 1971. Esso è inoltre stato tradotto integralmente in inglese: B. DODGE (a cura di), *The Fihrist of Ibn al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York 1970. Nel corso di questo lavoro farò riferimento all'ed. Flügel. Sulla circolazione del sapere e sui centri di cultura nell'Oriente musulmano nel IX e X secolo cfr. C. MARTINI BONADEO, *Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. I, Einaudi, Torino 2005, pp. 261-281.

[3] IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel cit., p. 263.8-14.

[4] Le indicazioni biografiche su al-Fārābī provengono principalmente da IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, a cura di A. Müller, Il Cairo - Königsberg 1882-84, rist. Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1987, vol. II, pp. 134-145, e da IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' al-zamān*, a cura di A. 'Abbās, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1968-72, vol. V, § 706, pp. 153-157.

[5] Cfr. R. WALZER, *Al-Fārābī*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Brill - Luzac & Co., Leiden - London 1965, vol. II, p. 778; AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State (Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍilah)*, a cura di R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 2; C. MARTINI BONADEO – C. FERRARI, *Al-Fārābī*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, p. 382.

[6] PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004, pp. 11; 16.

[7] MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 382.

[8] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., p. 136.23. Cfr. I. R. NETTON, *Al-Fārābī and His School*, Curzon, Richmond 1999, p. 5; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 11. Su Ibn al-Sarrāğ cfr. F. W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's «De Interpretatione»*, Oxford University Press, London 1981, pp. CXVIII-CXXII e l'introduzione in arabo di M. Mahdi in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1969, pp. 44-47.

[9] Per un'analisi della scuola aristotelica di Bagdad, dal punto di vista sia storico che filosofico, cfr. G. ENDRESS, *Die wissenschaftliche Literatur*, in H. GÄTJE (a cura di), *Grundriss der Arabischen Philologie, II Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, pp. 400-506. Cfr. anche C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, pp. 352-379.

[10] Sul discepolato di al-Fārābī presso Abū Bišr Mattā ibn Yūnus non c'è accordo tra gli studiosi: G. ENDRESS, *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, Grüner, Amsterdam 1986, pp. 204; 214 considera al-Fārābī come allievo di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus; D. GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography*

concordi nell'affermare che al-Fārābī superò rapidamente il maestro, ancor prima di aver completato gli studi curriculari di logica[11].

In seguito al-Fārābī, secondo Ibn Abī Uṣaybi'a, proseguì e ultimò lo studio dell'*Organon* di Aristotele con il maestro di logica Yūḥannā ibn Ḥaylān[12]. Secondo il biografo Ibn Ḫallikān tale insegnamento avrebbe avuto luogo ad Ḥarrān, città in cui risiedeva a quel tempo Ibn Ḥaylān. Probabilmente al-Fārābī soggiornò ad Ḥarrān assieme al suo maestro per sei - otto anni, fino al 910 circa[13].

Philippe Vallat considera attendibile questo soggiorno di al-Fārābī ad Ḥarrān[14]. Di tutt'altro avviso, invece, è Charles Butterworth, il quale si richiama a quanto narrato dal biografo Ḫaṭṭābī per affermare che al-Fārābī, tra il 905 e il 910, non si sarebbe recato ad Ḥarrān, bensì a Bisanzio e probabilmente anche a Costantinopoli al fine di studiare le scienze di tradizione greca e la filosofia[15]. Riguardo a questo punto è importante mettere in luce come sia nel caso in cui al-Fārābī si sia recato a Costantinopoli, sia nel caso in cui abbia soggiornato ad Ḥarrān gli interpreti, seguendo quanto narrato dai biografi, tendono a sottolineare il legame di al-Fārābī con la tradizione antica e in particolare con la scuola di Alessandria.

Questa affiliazione di al-Fārābī alla scuola di Alessandria, seppur priva di un fondamento storico, ha origine da una testimonianza di al-Fārābī stesso: nella sua opera perduta *Sulla filosofia e le cause del suo apparire* (*Fī al-falsafa wa-asbāb ẓuhūrihā*) al-Fārābī rivendica con orgoglio il suo legame con la scuola di Alessandria[16]. Questa testimonianza è

Among the Arabs, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 166-167 ritiene che al-Fārābī non parlerebbe di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus come del proprio maestro, mentre secondo VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 17 nota 3: «c'est Farabi lui même qui nous dit qu'il suivit l'enseignement de Mattā jusqu'à *An. Pr.* I 7».

[11] Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 16.

[12] Cfr. *Ibid.*, p. 17. Sul discepolato di al-Fārābī presso Yūḥannā ibn Ḥaylān cfr. J. HABBY, *Yūḥannā Ibn Ḥaylān maestro di Al-Fārābī e l'Organon di Aristotele*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale: forme e modi di trasmissione. Atti del seminario nazionale (Trieste, 19-20 sett. 1996)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, pp. 95-108, il quale conclude il suo studio citando le testimonianze convergenti di Ṣā'id al-Andalusī e di al-Qiftī. Entrambi gli autori sottolineano l'importanza dell'insegnamento logico di questo maestro per al-Fārābī: «Ṣā'id al-Andalusī riferisce che al-Fārābī ricevette da Yūḥannā l'arte della logica e si distinse in essa più di tutti gli altri musulmani: "Padroneggiò quest'arte, spiegò l'oscuro e rivelò i suoi segreti, la rese familiare, riunì tutto ciò di cui si ha bisogno in libri di giuste frasi e sottili indicazioni, rendendo noto così quello che al-Kindī e altri avevano omesso sull'arte dell'analisi e delle parti dell'insegnamento"» (HABBY, *Yūḥannā Ibn Ḥaylān maestro di Al-Fārābī* cit., p. 107).

[13] Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 24.

[14] Cfr. *Ibid.*, pp. 17-24.

[15] CH. E. BUTTERWORTH, *Alfarabi, The Political Writings. "Selected Aphorisms" and Other texts*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 2001, p. IX.

[16] Il legame orgogliosamente rivendicato dal al-Fārābī con la scuola di Alessandria è stato oggetto di vari studi sulla trasmissione greco-araba. Cfr. la prima monografia su al-Fārābī: M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, nebst Anhängen Joh. Philoponus bei den Arabern; Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeus, Darstellung der Philosophie Plato's*, Grösstenheils nach Handschriftlichen Quellen, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, VIII[e] série, tome XIII, n. 4 1869, rist. Philo Press, Amsterdam 1966; M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein*

stata conservata da Ibn Abī Uṣaybi'a[17] ed è stata resa famosa da Max Meyerhof[18], il quale in un suo studio del 1930 ha ricostruito una visione d'insieme del movimento di trasmissione del sapere «da Alessandria a Bagdad». Meyerhof ha descritto dapprima le istituzioni del sapere nell'Alessandria del VI secolo, passando poi in rassegna i centri di diffusione delle scienze greche nell'area di lingua siriaca e in Asia Minore in epoca preislamica, ed ha esaminato infine le testimonianze arabe sulla fine della scuola di Alessandria, tra le quali si distingue per importanza proprio quella di al-Fārābī[19].

In base alla testimonianza di al-Fārābī riportata da Ibn Abī Uṣaybi'a ed anche a quella di al-Ma'sūdī[20], uno storico e geografo contemporaneo di al-Fārābī, la nascita della *falsafa* appare come l'effetto dell'avvicendarsi di tre fasi: da Alessandria il sapere[21] si trasferì ad Antiochia, da Antiochia ad Ḥarrān, e infine da Ḥarrān a Bagdad. Nel punto cruciale di questa testimonianza leggiamo:

> In seguito [all'avvento dell'Islam] l'istruzione si trasferì da Alessandria ad Antiochia e là rimase per un lungo periodo. Infine, là rimase (soltanto) un insegnante, e da lui impararono due uomini che poi partirono, portando con sé i libri: uno di essi proveniva da Ḥarrān, l'altro da Marw. Di quello di Marw furono allievi due uomini: uno era Ibrāhīm al-Marwazī, l'altro, Yūḥannā ibn Ḥaylān. Di quello di Ḥarrān furono allievi il vescovo Isrā'īl e Quwayrī: ambedue andarono a Bagdad, e Isrā'īl si occupò delle cose della religione, mentre Quwayrī iniziò ad insegnare. Quanto a Yūḥannā ibn Ḥaylān, anch'egli si occupò delle cose della sua religione. Ibrāhīm al-Marwazī tornò a Bagdad e vi si stabilì[22].

Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern, in «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse», 23 (1930), pp. 389-429; G. STROHMAIER, *Von Alexandrien nach Bagdad. Eine fiktive Schultradition*, in J. WIESNER (a cura di), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, W. De Gruyter, Berlin 1987, pp. 380-389; J. LAMEER, *From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition*, in G. ENDRESS – R. KRUK (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997, pp. 181-191; GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives* cit., pp. 155-193; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., pp. 33-83.

[17] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., pp. 134.30-135.24. Una traduzione inglese della testimonianza di al-Fārābī si trova in F. ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge and Kegan Paul, London 1975, pp. 50-51, in GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives* cit., pp. 158-168 e in M. FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2002, pp. 158-160.

[18] Il passo era stato già edito e commentato in STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius)* cit., pp. 85-86 (trad.) e 211-213 (ed.).

[19] Cfr. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Bagdad* cit., pp. 389-429.

[20] AL-MA'SŪDĪ, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, a cura di M. J. De Goeje, Brill, Leiden 1894, pp. 121.19-122.14.

[21] Cristina D'Ancona ha osservato che il termine usato qui da al-Fārābī è *al-ta'līm* (l'istruzione); al-Ma'sūdī, nel passo parallelo, parla ancor più precisamente di *maǧlīs al-ta'līm* (la sede dell'istruzione). Cfr. C. D'ANCONA, *La filosofia della tarda antichità*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, p. 43 nota 126.

[22] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., pp. 134.30-135.24, trad. italiana di questo passo in D'ANCONA, *La filosofia della tarda antichità* cit., p. 43 nota 127.

Al-Fārābī presenta, dunque, una trasmissione lineare di questa tradizione: dopo l'abbandono di Alessandria, ad Antiochia, città nella quale ebbe sede l'ultima scuola filosofica greca in territorio bizantino, furono educati nelle scienze greche coloro che, provenendo da città persiane o situate sul confine tra l'impero bizantino e quello persiano, avrebbero a loro volta educato coloro che diedero inizio all'insegnamento della filosofia a Bagdad. Nella ricostruzione farabiana della filosofia il maestro di logica Ibn Ḥaylān è considerato l'erede diretto della tradizione alessandrina, il che coincide per al-Fārābī con l'insegnamento stesso di Aristotele. Al-Fārābī in quanto allievo di Ibn Ḥaylān si presenta, quindi, come erede diretto della scuola di Alessandria[23].

Il passo di al-Fārābī non deve però essere considerato una pura e semplice testimonianza storica, non solo perché contiene delle inesattezze, ma anche perché, come ha messo in luce Dimitri Gutas, mira ad uno scopo preciso: presentare la *falsafa* come la sopravvivenza della filosofia greca, ossia della dottrina di Aristotele, sotto il patrocinio dell'Islam, e altresì presentare la sua nascita come l'effetto dell'abbandono di Alessandria, città decaduta e dominata dal cristianesimo e presentata come oscurantista e avversa alla filosofia. In terra islamica, grazie alla protezione di sovrani illuminati dalla vera fede e quindi degni eredi della scienza e della filosofia dei greci, l'insegnamento di Aristotele si rinnovò, dopo la tappa intermedia rappresentata da Antiochia, nel cuore stesso dell'Islam, ovvero a Bagdad, la capitale del califfato 'abbāside[24].

Dopo aver soggiornato per alcuni anni lontano da Bagdad, al-Fārābī vi fece ritorno nel 910 circa. Qui egli riprese la frequentazione del circolo degli aristotelici di Bagdad e, come ha ricordato Alfred Ivry, passò rapidamente dal rango di studente a quello di acclamato maestro[25]. Infatti in questo circolo ebbe anche degli allievi, tra cui Yaḥyā ibn 'Adī (893-974) e Ibn al-Sarra (m. 928).

Negli anni che trascorse a Bagdad al-Fārābī si dedicò principalmente all'attività di insegnamento e di esegesi dei testi aristotelici. Qui egli compose la maggior parte delle sue opere, le quali spesso sono il frutto della trascrizione delle sue lezioni[26].

Non si può dire con certezza se al-Fārābī conoscesse altre lingue oltre all'arabo. Secondo Ibn Abī Uṣaybi'a, al-Fārābī, essendo di ascendenza persiana, padroneggiava non

[23] Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 14.
[24] Questa interpretazione del passo di al-Fārābī è stata proposta da GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives* cit., attraverso la comparazione delle testimonianze di Ibn Abī Uṣaybi'a e di al-Ma'sūdī con quelle del medico arabo Ibn Riḍwān (m. 1068) e del medico ebreo Ibn Ǧumay' (m. 1198).
[25] A. L. IVRY, *Al-Farabi*, in M. J. L. YOUNG – J. D. LATHAM – R. B. SERJEANT (a cura di), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 379.
[26] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XXIV; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 12.

solo l'arabo, ma anche il persiano[27]. Il biografo Ibn Ḫallikān, come ho ricordato sopra, gli ascrive un'origine turca e in base a questa notizia si è supposto che al-Fārābī conoscesse il turco. Tuttavia questa ipotesi e la veridicità dell'informazione di Ibn Ḫallikān sono state messe in discussione, in quanto al-Fārābī non fa mai riferimento alla lingua turca nei suoi scritti[28]. Anche per quanto riguarda il greco c'è ragione di dubitare che al-Fārābī lo padroneggiasse[29]. Come ha osservato Fritz Zimmermann, al-Fārābī difficilmente avrebbe potuto conoscere il greco, in quanto ricevette i primi insegnamenti di logica greca da dei maestri cristiani la cui prima lingua era il siriaco oppure il persiano. Lo stesso Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, che come ho ricordato sopra fu il primo maestro di logica di al-Fārābī, non conosceva il greco. Egli era stato educato in una scuola monastica siriaca e tradusse in arabo versioni siriache di opere greche effettuate nei secoli VIII e IX, senza avvalersi di testi in greco[30]. Dunque in questo contesto non appare strano che nemmeno al-Fārābī conoscesse la lingua greca.

Inoltre nei suoi scritti al-Fārābī fornisce talvolta spiegazioni erronee del significato di alcune parole greche. Nell'*Epistola introduttiva alla logica* (*Risāla ṣudira bi-hā al-kitāb*), ad esempio, al-Fārābī dà una spiegazione scorretta del termine "sofistica":

> Il nome della disciplina <della sofistica e della sua refutazione> deriva da una <parola che significa> falsa sapienza, vale a dire qualcosa pensato essere sapienza senza essere sapienza, vale a dire *sūfiyā* [*σοφία*], cioè sapienza, e *iṣṭis* [*-ιστής*], ossia falsificazione.[31].

A questo proposito Zimmermann ha notato:

> If the mistake of attributing to a mere suffix a lexical meaning it does not possess is compatible with a knowledge of Greek, the mistake of confusing a *nomen agentis* clearly marked as such by its formation with a *nomen actionis* – *σοφιστής* [sophist] could never mean 'sophistry' - surely is not[32].

---

[27] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., p. 134.
[28] Cfr. G. VAJDA, *Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité récemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī*, in «Journal Asiatique», 258 (1970), rist. in ID., *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, a cura di D. Gimaret – M. Hayoun – J. Jolivet, Variorum, London 1986, pp. 248-249; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 11.
[29] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. XLVII-XLVIII; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 13.
[30] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XLVII; FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad* cit., p. 354.
[31] D. M. DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic*, in «The Islamic Quarterly», 3, 4 (1957), p. 226.14-16.
[32] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XLVII.

Anche Vallat è dell'avviso che al-Fārābī non conoscesse il greco e a riprova di ciò egli cita l'inizio del *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*) dove al-Fārābī distingue in "greco" tra *un* (*ὂν*), che designa l'esistente, e *ūn* (*ὤν*) che secondo al-Fārābī viene ad indicare Dio[33].

Tuttavia il fatto che al-Fārābī e altri dotti del gruppo degli aristotelici di Bagdad non padroneggiassero il greco non impedì loro di rinnovare e dare nuovo impulso agli studi filosofici, in particolare per quanto riguarda lo studio della logica. Infatti, uno degli interessi principali coltivati dai dotti di questo circolo fu proprio la logica, considerata, come già dai commentatori tardo-antichi di Aristotele, il fondamento della filosofia. La logica è anche l'ambito nel quale al-Fārābī è stato particolarmente produttivo e, come metterò in luce nel paragrafo successivo, vi rientra la maggioranza di quelli fra i suoi scritti che ci sono pervenuti[34].

L'interesse per la logica e per il sapere greco coltivato da al-Fārābī e dagli altri dotti del circolo degli aristotelici di Bagdad si colloca in un contesto alquanto turbolento. Infatti l'epoca nella quale è vissuto al-Fārābī, e in particolare il lungo periodo che egli ha trascorso a Bagdad, coincide con la fase più acuta del disgregamento del califfato 'abbāside e con la guerra civile a Bagdad, preludio dell'ascesa al potere della dinastia būyide, proveniente dal nord dell'Iran. Nelle provincie dell'impero le istituzioni militari e amministrative sfuggirono a poco a poco al controllo dei sovrani 'abbāsidi e le tensioni sociali si acuirono fino a sfociare in rivolte. Questi conflitti interni portarono prima alla disgregazione del califfato e in seguito all'autonomia di un gran numero di principati regionali, tanto arabi che iranici. Al posto dell'impero islamico come istituzione politica rimase solo una comune sfera culturale musulmana. I Būyidi, approfittando del collasso del potere centrale, conquistarono l'Iraq e si impadronirono del potere politico a partire dal 945. Mu'izz al-Dawla assunse la carica di capo degli emiri (*amīr al-umarā'*) e depose il califfo al-Muttaqī. Successivamente al-Muṭī', figlio di al-Muttaqī, venne proclamato califfo, ma fu privato di un effettivo potere. In seguito l'autorità dei califfi venne ridotta sempre più, tanto che nel 978 il governatore di Bagdad 'Aḍud al-Dawla si fece addirittura incoronare re dal califfo al-Ṭā'ī'[35].

La decadenza del califfato 'abbāside e della società musulmana venne avvertita in modo molto forte da al-Fārābī e costituì per lui fonte di grande preoccupazione. Gerhard Endress a questo proposito ha osservato:

---

[33] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf* cit., p. 61.10-16. Nella lingua greca *ὤν* indica il maschile del participio presente del verbo εἶναι declinato al caso nominativo, quindi indica l'esistente di tutto ciò che è maschile e non viene impiegato per designare la divinità. Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 13.

[34] MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., pp. 391-392.

[35] Cfr. G. ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, a cura di G. Vercellin, Marsilio, Venezia 1976, pp. 164-165. Sulla prima epoca būyide cfr. J. L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During Buyid Age*, Brill, Leiden 1986, pp. 31-102.

> Il progetto farabiano ci appare, così, duplice: di fronte al declino del Califfato, promuovere la filosofia – sia come dottrina che come metodo – al rango di modello universale per la guida della vita individuale e sociale verso la felicità in terra e l'eterna salvezza; di fronte alla lacerazione della comunità a causa dello scisma e dell'eresia, promuovere la filosofia al rango di interprete universale degli specifici precetti e delle credenze della *šarī'a*, rispondendo in tal modo alle questioni e alle aporie sollevate nella teologia del *kalām*[36].

Malgrado la grave situazione politica, che perdurò anche con l'avvento della nuova dinastia, l'era būyide non fu un'epoca di decadenza culturale, ma al contrario presentò dei caratteri di ricchezza e vivacità intellettuale tali da indurre lo storico Joel L. Kraemer a coniare l'espressione "Rinascimento islamico" per definirla:

> In this study I shall attempt to show that in the Renaissance of Islam, which flourished under the enlightened of rule of the Buyid dynasty, there was a conscious attempt to assimilate and transmit the intellectual legacy of Greek antiquity. By "Renaissance of Islam", I refer to a classical revival and cultural flowering within the soil of Islamic civilization, not to a renaissance, or resurgence, of Islam itself. The principal expression of this renaissance was a philosophical humanism that embraced the scientific and philosophical heritage of antiquity as a cultural and educational ideal[37].

In quest'epoca di notevole fervore culturale assume particolare rilievo la natura interconfessionale del circolo aristotelico di Bagdad, al quale appartennero sia al-Fārābī sia il suo maestro, il cristiano nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, sia il suo allievo, il cristiano giacobita Yaḥyā ibn 'Adī. Appare di grande significato il fatto che due avversari in questioni cristologiche di primaria importanza per la definizione della propria fede come il nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e il monofisita Yaḥyā ibn 'Adī leggessero assieme al musulmano al-Fārābī gli scritti di Aristotele, nella convinzione di una loro intrinseca verità in accordo con la verità rivelata in cui ciascuno credeva fermamente[38].

---

[36] G. ENDRESS, *La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell'islam medievale*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, p. XXXIX. Questo passo è citato anche in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, a cura di C. Martini Bonadeo, PLUS, Pisa 2008, p. 14.

[37] KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam* cit., p. XVII. Nonostante questa spiegazione appaia assai chiara, la prima edizione (1986) di questo studio suscitò alcune critiche di "eurocentrismo" a causa dell'equiparazione fra il clima culturale būyide e quello delle corti italiane del Rinascimento. Kraemer, per ovviare a queste critiche, nella prefazione alla seconda edizione (1992) precisa e approfondisce ulteriormente il senso del titolo del suo studio. Cfr. J. L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During Buyid Age. 2nd revised edition*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992.

[38] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 15-16; KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam* cit., p. 77. Per una visione d'insieme dell'epoca in cui vissero al-Fārābī e gli intellettuali

Negli anni in cui risedette a Bagdad al-Fārābī compì anche alcuni viaggi che lo trattennero lontano dalla città per qualche tempo. Probabilmente egli si recò in Egitto ed anche a Damasco. In questa città al-Fārābī condusse una vita assai modesta, quasi ascetica: di giorno lavorava in un giardino o in un vigneto, mentre di notte si dedicava allo studio della filosofia[39]. Al-Fārābī, inoltre, era solito indossare una semplice veste ṣūfī marrone e seguiva una dieta frugale[40]. Da ciò si evince, come ha sottolineato Richard Walzer, che il suo stile di vita era più simile a quello di un filosofo cinico che a quello di un intellettuale aristocratico[41].

Nel 942 al-Fārābī entrò a far parte del seguito del principe imāmita Sayf al-Dawla e lo seguì, lasciando così definitivamente Bagdad, quando questi conquistò Aleppo nel 944. Sayf al-Dawla fu un illuminato mecenate di intellettuali e artisti: oltre ad al-Fārābī ricevette alla sua corte, tra gli altri, lo storico e scrittore Abū al-Faraǧ al-Iṣfahānī ed il più grande poeta del tempo, al-Mutanabbī[42].

Secondo Walzer al-Fārābī accettò l'invito di Sayf al-Dawla in quanto anch'egli, come il sovrano, aderiva allo šī'ismo imāmita. Questa tesi troverebbe conferma nel trattato farabiano *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* (*Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*) ed in particolare nella descrizione dell'*imām*, la figura alla quale spetta il comando del governo virtuoso[43]. Per guidare la città perfetta l'*imām* deve eccellere nelle virtù intellettuali e morali e deve possedere i requisiti di eloquenza, pietà e autorevolezza. Tali qualità, come ha notato Henri Laoust, sono del tutto simili a quelle che lo šī'ismo richiede ai suoi capi religiosi, e in particolare al primo di essi, l'*imām* 'Alī, compagno e successore legittimo del Profeta Muḥammad[44]. Anche Henry Corbin[45] ha ritenuto che al-Fārābī fosse šī'ita e legato alla filosofia profetica di questa confessione.

---

del suo tempo cfr. P. ADAMSON (a cura di), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2008.

[39] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 4; IVRY, *Al-Farabi* cit., p. 379; NETTON, *Al-Fārābī and His School* cit., pp. 5.

[40] IVRY, *Al-Farabi* cit., p. 379. Come ha sottolineato Walzer in AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 4 il fatto che al-Fārābī fosse solito indossare una veste ṣūfī non significa che aderì al misticismo ṣūfī, in quanto egli avversò sempre qualsiasi pratica mistica e il suo pensiero fu sempre sorretto da un solido razionalismo. La scelta di questo indumento è da intendersi soltanto come un indizio del suo stile di vita morigerato e ritirato.

[41] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 4.

[42] Cfr. *Ibid.*, p. 5; ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano* cit., p. 228.

[43] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 5; 17-18. Cfr. M. MAHDI, Rec. a: AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State (Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍilah)*, a cura di R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985, in «Journal of the American Oriental Society», 4 (1990), pp. 691-726, in part. pp. 705-713.

[44] H. LAOUST, *Les schismes dans l'islam*, Payot, Paris 1983 (trad. it. *Gli scismi nell'islām*, E.C.I.G., Genova 1990), p. 420; cfr. AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 441-442; MAHDI, Rec. a: AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 706; AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Bur, Milano 2001[2], p. 12.

[45] H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989, pp. 167-168.

Ancora a riguardo di questa possibile vicinanza di al-Fārābī allo šī'ismo, si è sostenuto, in opposizione alla tesi di Walzer, che al-Fārābī abbia subito l'influenza non tanto delle dottrine di orientamento imāmita bensì di quelle di ispirazione ismā'īlita. Si è altresì affermato che al-Fārābī stesso fosse un ismā'īlita[46]. A questo proposito Massimo Campanini ha notato che al-Fārābī, dal punto di vista teologico, fu contemporaneo proprio dei maggiori teorizzatori dello šī'ismo ismā'īlita, quali Muḥammad al-Nasafī, Abū Ḥātim al-Rāzī e Abū Ya'qūb al-Siğistānī[47]. Quest'ultimi sono annoverati tra gli esponenti della cosiddetta «scuola persiana» e si ritiene che abbiano introdotto la speculazione filosofica nella dottrina religiosa dello šī'ismo ismā'īlita. Essi infatti attingevano dalle traduzioni arabe e dalle parafrasi di Aristotele, Plotino e Proclo redatte nel circolo di al-Kindī nonchè dalle opere di al-Kindī stesso[48]. Dunque essi, come al-Fārābī, si muovevano entro un orizzonte neoplatonico e fecero propri, in particolare, i concetti neoplatonici dell'inconoscibilità di Dio, dell'emanazione dell'universo dalla Causa Prima e dell'esistenza di una catena gerarchica degli esseri[49]. Dato che il neoplatonismo costituì il referente filosofico della massima parte della teologia ismā'īlita, secondo Campanini non è inverosimile pensare che al-Fārābī ne abbia subito l'influenza, visto il comune richiamo al neoplatonismo e l'affinità tra alcune sue dottrine e quelle ismā'īlite [50]. Hans Daiber ha cercato di mettere in luce le connessioni tra la filosofia di al-Fārābī e l'ismā'īlismo. Egli ha sostenuto che al-Fārābī fu influenzato da questa corrente religiosa in particolare per quanto riguarda l'elaborazione delle sue dottrine politiche[51]. Daiber, come in precedenza Walzer, ha rintracciato delle suggestioni šī'ite nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*. Tuttavia secondo Daiber queste suggestioni non rinvierebbero ad un'adesione di al-Fārābī all'imāmismo, come aveva affermato Walzer, ma testimoniano che al-Fārābī, nel redigere quest'opera, attinse dalle dottrine sviluppate nei circoli ismā'īliti presenti a quel tempo in Iran. Secondo Daiber la figura dell'*imām* costituirebbe l'esempio più significativo non dell'adesione di al-Fārābī alle dottrine imāmite, come sostenuto da Walzer, bensì della vicinanza di al-Fārābī all' ismā'īlismo. Infatti nei circoli ismā'īliti si riteneva, come nel trattato farabiano, che la figura dell'*imām* dovesse fondarsi sulla combinazione di autorità e profezia, conoscenza e

[46] D. STEIGERWALD, *La pensée d'al-Fārābī: son rapport avec la philosophie ismaélienne*, in «Laval théologique et philosophique», 55 (1999), pp. 455-476.
[47] AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, ed. Campanini cit., p. 11.
[48] Cfr. D. DE SMET, *Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kīrmānī's Theory of Intellect and Soul*, in ADAMSON (a cura di), *In the Age of al-Fārābī* cit., p. 131.
[49] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, ed. Campanini cit., p. 11.
[50] *Ibid*., p. 12.
[51] H. DAIBER, *The Ismaili Background of Fārābī's Political Philosophy. Abū Ḥātim ar-Rāzī as a forerunner of Fārābī*, in U. TWORUSCHKA (a cura di), *Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburstag*, Böhlau, Köln - Wien 1991, pp. 143-150.

ispirazione divina[52]. Daiber ha inoltre osservato che dopo che al-Fārābī entrò a far parte del seguito di Sayf al-Dawla i suoi scritti si diffusero largamente in Medio Oriente e in Iran, in quanto le sue dottrine, e quelle politiche in particolare, suscitarono un grande interesse nei circoli ismā'īliti di quelle regioni[53].

Vallat, invece, non entra nel merito del dibattito di una possibile vicinanza di al-Fārābī allo šī'ismo e propone una diversa interpretazione del fatto che al-Fārābī abbia lasciato Bagdad per stabilirsi alla corte di Sayf al-Dawla. Al-Fārābī, secondo lo studioso francese, si sarebbe recato ad Aleppo non tanto per seguire un principe šī'ita, ma più verosimilmente per ragioni di sicurezza a causa dell'inasprirsi delle tensioni sociali e delle rivolte che si susseguivano a Bagdad. A riprova di ciò Vallat ha sottolineato che al-Fārābī decise di lasciare definitivamente Bagdad per recarsi ad Aleppo soltanto due anni dopo essere entrato nel seguito di Sayf al-Dawla[54].

Una volta stabilitosi alla corte di Sayf al-Dawla al-Fārābī non mutò il suo stile di vita morigerato e accettò di ricevere dal sovrano soltanto un modico vitalizio[55]. Egli non prese mai parte alla vita pubblica di corte e si dedicò unicamente allo studio della filosofia e della musica. Non bisogna dimenticare, infatti, che al-Fārābī non solo eccelse negli studi filosofici e soprattutto logici, ma compose anche numerosi scritti sulla teoria della musica e fu un talentuoso musicista[56]. Il biografo Ibn Ḫallikān narra che in un'occasione al-Fārābī suonò, al cospetto di Sayf al-Dawla, uno strumento da lui costruito con così grande virtuosismo da riuscire a suscitare intenzionalmente negli ascoltatori dapprima il riso, poi, grazie ad un cambio di melodia, il pianto ed infine li fece addormentare per poter così lasciare il palazzo indisturbato[57].

---

[52] *Ibid*., p. 150.
[53] *Ibid*., p. 144.
[54] VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 16.
[55] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 4-5; IVRY, *Al-Farabi* cit., p. 379; NETTON, *Al-Fārābī and His School* cit., p. 5.
[56] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CXVIII; NETTON, *Al-Fārābī and His School* cit., p. 5; FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., p. 7.
[57] IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' al-zamān* cit., pp. 155-156: «Sayf al-Dawla dismissed them [the *'ulamā'*] and remained alone with al-Fārābī. Then he said to him: "Would you like to eat?" Al-Fārābī said: "No". So he said to him, "Would you like to drink?" Al-Fārābī said: "No". Sayf al-Dawla said "Would you like to listen [to some music]?" Al-Fārābī said: "Yes". So Sayf al-Dawla gave orders for the singers to be brought in and each expert in this art came in with a variety of musical instruments. But each time one of them played on his instrument, al-Fārābī found fault with him, saying: "You have made a mistake". Then Sayf al-Dawla said to him: "Have you any proficiency in this art?" Al-Fārābī said: "Yes". He then drew from his waist a leather bag (*ḫarīṭa*), opened it and drew from it some reeds *('īdān*), which he put together. Then he played on them, whereupon all who were at the *mağlis* laughed. Then he took them to pieces and put them together another way, and when he played on them, everyone in the *mağlis* cried. Then he took them to pieces [yet] again, put them together differently, played on them and everyone in the *mağlis*, even the doorkeeper, fell asleep. And al-Fārābī went out». Trad. inglese in NETTON, *Al-Fārābī and His School* cit., p. 6. Cfr. anche da FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., p. 7.

Secondo Vallat, infine, durante il periodo che trascorse alla corte di Sayf al-Dawla, al-Fārābī si recò anche a Damasco e compì più di un viaggio in Egitto, l'ultimo dei quali nel 949[58]. Al-Fārābī morì l'anno successivo all'età di ottant'anni a Damasco, mentre altri affermano che venne ucciso per mano di alcuni briganti durante un trasferimento da Ascalona[59].

Come ha messo in luce Walzer, l'invito di Sayf al-Dawla di entrare a far parte della sua corte fu l'unico onore che al-Fārābī accettò nell'arco della sua vita[60]. Egli, infatti, non abbandonò mai il suo stile di vita ritirato e non ricoprì mai alcuna carica politica o religiosa come farà, invece, Averroè due secoli dopo in *al-Andalus*, all'estremità opposta della *Dār al-Islām*.

I.2 GLI SCRITTI FILOSOFICI

Al-Fārābī, come abbiamo visto, trascorse un lungo periodo della sua vita a Bagdad prima di lasciarla nel 942 per recarsi alla corte di Sayf al-Dawla, il governatore šī'ita di Aleppo. Nella capitale dell'impero 'abbāside al-Fārābī frequentò il circolo degli aristotelici di Bagdad e parallelamente si dedicò alla stesura di molte delle sue opere.

Numerosi scritti farabiani sono giunti sino a noi e alcuni di essi sono noti sin dagli albori della storia della filosofia araba medievale. Nel 1869 Moritz Steinschneider pubblicò *Al-Fārābī des arabischen Philosophen Leben und Schriften*[61], uno studio che ancora oggi non ha perso il suo valore di opera di riferimento. Basandosi soprattutto sulle voci dedicate ad al-Fārābī nelle opere bio-bibliografiche medievali di al-Qifṭī e Ibn Abī Uṣaybi'a, Steinschneider procurò agli studiosi occidentali la prima lista ragionata delle sue opere. A questo studio seguì nel 1890 la prima edizione di una raccolta di scritti farabiani a cura di Friedrich Dieterici[62].

---

[58] VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 24. Cfr. FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., p. 7.

[59] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa* cit., p. 9. Secondo VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 24 nota 1 all'origine della seconda ipotesi, ovvero che al-Fārābī venne ucciso, potrebbe esserci una confusione con la morte del poeta al-Mutanabbī che risiedeva anch'egli alla corte di Sayf al-Dawla e che venne assassinato lungo la via per Kufa, sua città natale, da dei briganti. Sulla figura di questo poeta cfr. R. BLACHÈRE – CH. PELLAT, *Al-Mutanabbī*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VII, Brill, Leiden - New York 1993, pp. 769-772.

[60] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 3.

* Per la consultazione delle edizioni e delle traduzioni in lingue occidentali delle opere citate nel corso di questo paragrafo si veda la *Bibliografia*.

[61] M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften* cit.

[62] F. DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Brill, Leiden 1890, rist. *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, a cura di F. Sezgin, XII, Frankfurt am Main 1999; trad. tedesca a cura di F. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Brill, Leiden 1892, rist. in *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, a cura di F. Sezgin, XIII, Frankfurt am Main 1999.

Grazie alla pubblicazione di questi lavori pionieristici, l'interesse per al-Fārābī si accentuò: molte sue opere furono scoperte, edite e spesso tradotte in una lingua occidentale.

In questo paragrafo mi propongo di presentare le opere maggiormente note di al-Fārābī, nelle quali egli ha esposto le sue dottrine più significative; riporterò anche i titoli delle opere perdute, ma menzionate nei cataloghi bio-bibliografici arabi. Nel corso del paragrafo descriverò, dapprima, le opere di al-Fārābī che hanno un carattere introduttivo allo studio della filosofia, poi mi soffermerò sulla produzione logica, che comprende il gruppo più numeroso di scritti, successivamente affronterò le opere di argomento fisico a cui faranno seguito gli scritti in cui al-Fārābī espone la propria riflessione sulla metafisica e sulla psicologia ed, infine, presenterò quei testi in cui sono esposte le dottrine etico-politiche.

Molte opere farabiane esercitarono una notevole influenza sulla tradizione peripatetica araba posteriore e naturalmente anche su Averroè. Per meglio chiarire la dipendenza di Averroè da al-Fārābī, tema della mia tesi, metterò in luce quali opere di al-Fārābī sono menzionate negli scritti del filosofo di Cordova. Ciò aiuterà a chiarire in primo luogo quale era la bibliografia farabiana nota ad Averroè e, in secondo luogo, consentirà di gettare un primo sguardo su quali opere farabiane circolavano in *al-Andalus* nel XII secolo, fornendo così del materiale utile per ulteriori ricerche future.

I.2.a Al-Fārābī e la tradizione alessandrina

La produzione filosofica di al-Fārābī riflette il suo interesse per la filosofia greca, della quale aveva una buona conoscenza, in quanto, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, egli si collega alla tradizione dei commentatori aristotelici della scuola di Alessandria e si iscrive tra i successori della tradizione alessandrina a Bagdad. Come è noto, il curriculum della scuola di Alessandria prevedeva che lo studio del testo aristotelico non iniziasse con Aristotele stesso, ma con la lettura dell'*Isagoge* di Porfirio, che era stata da lui composta proprio come introduzione all'opera di Aristotele. I commentatori alessandrini premettevano al *corpus aristotelicum* anche un'altra introduzione, ossia dei *Prolegomeni* alla filosofia di Aristotele, che erano collocati dai commentatori successivi ad Ammonio, ossia da Filopono, Olimpiodoro, Elia, Davide e Simplicio, tra l'*Isagoge* e le *Categorie* di Aristotele. Nei *Prolegomeni* erano sollevate dieci questioni che uno studente doveva conoscere come introduzione alle opere di Aristotele: quante scuole filosofiche esistono, e da dove traggono la loro denominazione; come si suddividono le opere di Aristotele; da dove si deve iniziare lo studio della filosofia; qual è il fine a cui essa mira; quali caratteristiche deve possedere il maestro; quali deve possedere il discepolo; qual è la forma di espressione degli scritti di

Aristotele; perché Aristotele faccia spesso uso di formulazioni oscure; infine, quali sono le questioni più importanti da affrontare prima della lettura di ogni singolo scritto aristotelico. Queste ultime comprendevano il fine, il tema centrale, l'ordinamento dei libri, la loro autenticità, la suddivisione interna e i metodi dell'esposizione. Dopo la lettura dei *Prolegomeni*, si procedeva con lo studio dei testi aristotelici e si affrontavano per primi quelli di logica: lo studio iniziava con le *Categorie* a cui seguivano le altre opere raccolte nell'*Organon*, tra le quali venivano annoverate anche la *Poetica* e la *Retorica*. Il percorso di studi proseguiva poi, con la fisica, l'etica, la matematica e la metafisica aristoteliche[63].

Nella tradizione araba i *Prolegomeni* alla filosofia di Aristotele fecero il loro ingresso nel circolo aristotelico di Bagdad con al-Fārābī e il suo allievo Yaḥyā ibn ʻAdī e, sulle orme dei commentatori alessandrini, vennero premessi allo studio dell'*Organon* aristotelico. Le fonti bio-bibliografiche riportano, infatti, che al-Fārābī compose un'opera dal titolo *Epistola sulle premesse necessarie nello studio della filosofia* (*Risāla fī mā yanbaġī an yuqaddam qabla taʻallum al-falsafa*)[64], la quale è un adattamento arabo dei *Prolegomeni* alessandrini allo studio della filosofia di Aristotele. Seguendo lo schema introduttivo dei *Prolegomeni* alessandrini, al-Fārābī, in questo testo, offre una classificazione delle scuole filosofiche e dei loro fondatori[65]. In seguito si occupa del tema dell'oscurità intenzionale degli scritti di Aristotele. Secondo al-Fārābī Aristotele è stato volutamente oscuro per tre ordini di ragioni: accertare la natura effettiva dello studente; divulgare la filosofia non a tutti, ma a chi ne è degno; allenare ed aumentare grazie allo sforzo la capacità di comprensione dello studente[66]. Successivamente al-Fārābī riporta le diverse opinioni dei filosofi antichi su quale disciplina debba essere considerata propedeutica allo studio della filosofia: secondo Platone alla filosofia si deve premettere l'apprendimento della geometria, mentre Teofrasto[67] assegna la funzione di disciplina propedeutica all'etica. Boeto di Sidone ascrive, invece, alla fisica

[63] Cfr. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad* cit., pp. 363-364.

[64] AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī mā yanbaġī an yuqaddam qabla taʻallum al-falsafa*, in DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 49-55. L'autenticità di quest'opera è stata messa in dubbio: cfr. ENDRESS, *Die wissenschaftliche Literatur* cit., p. 48 nota 16 e ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 258-259, il quale ha anche però affermato che questo testo «retains its significance as an Arabic representative - quite possibly known to al-Fārābī - of the late Greek *prolegomena* literature».

[65] AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī mā yanbaġī*, ed. Dieterici cit., pp. 49-50.

[66] *Ibid*., p. 54.5-8; cfr. il commento di D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1988, p. 227; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 109-110.

[67] D. GUTAS, *The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism*, in W. W. FORTENBAUGH (a cura di), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick, New Jersey - Oxford 1985, rist. in D. GUTAS, *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Variorum, Aldershot 2000, pp. 119-122 ha messo in dubbio che qui si faccia riferimento a Teofrasto per due motivi: la traslitterazione ambigua del nome e il fatto che si afferma che avrebbe proposto l'etica come fondamento della filosofia. Questa dottrina si allontana troppo da Aristotele e difficilmente può essere ascritta a Teofrasto. Gutas ritiene che qui il riferimento sia ad Adrasto di Afrodisia.

questo ruolo, mentre Andronico di Rodi, ritenuto da al-Fārābī allievo di Boeto di Sidone, ritiene che tale studio debba iniziare con la logica[68].

Al-Fārābī, dopo aver presentato le diverse opinioni dei filosofi antichi riguardo a quale disciplina debba essere posta a fondamento degli studi filosofici, espone la propria tesi su questa questione. Come ha messo in luce Thérèse-Anne Druart, al-Fārābī riprende quanto esposto da Simplicio nel suo commento alle *Categorie* di Aristotele ed afferma, al pari del filosofo greco, che a fondamento degli studi filosofici debba essere posta un'educazione virtuosa a cui deve far seguito lo studio della logica[69].

Quest'opera risulta, pertanto, profondamente dipendente dalla tradizione alessandrina, fatto che ha condotto Gutas a sostenere che «Farabi can be said its author only to the extent that he reworked, if at all, the translated version available to him»[70]. Secondo Gutas l'unica differenza significativa tra lo scritto farabiano e i *Prolegomeni* della tradizione alessandrina consiste nel fatto che l'opera farabiana tratta soltanto nove delle dieci questioni che, come abbiamo visto sopra, venivano sollevate nei *Prolegomeni*. Al-Fārābī, secondo Gutas, omette l'ultimo punto, ovvero quello riguardante le questioni fondamentali che andavano poste prima di affrontare la lettura di ognuno dei testi aristotelici, poiché al-Fārābī considera questo testo indipendente dalle altre opere dell'*Organon*[71]. Secondo Vallat questa tesi di Gutas non è del tutto corretta: il testo di al-Fārābī non è una mera ripresa dei *Prolegomeni* alessandrini, poiché presenta alcune divergenze rispetto alle introduzioni alla filosofia di Aristotele della tarda antichità. Lo studioso francese ha esaminato le differenze nell'ordine delle questioni sollevate e le trasposizioni effettuate ed è giunto ad affermare che al-Fārābī da un lato ha conosciuto e rielaborato i vari scritti introduttivi che risalgono, attraverso un numero non precisabile di intermediari, alla pratica di scuola alessandrina, ma dall'altro ha elaborato il materiale in modo nuovo e originale in quanto «cet ordre ne correspond à rien de connu chez les Alexandrins»[72].

---

[68] AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī mā yanbaġī*, ed. Dieterici cit., pp. 52-53; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XCIX; FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., p. 16.

[69] AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī mā yanbaġī*, ed. Dieterici cit., p. 53.4-9: «Before studying philosophy one must reform the character traits of the appetitive soul in order that there will only be truly virtuous appetite, rather than a desire which is falsely believed to be virtuous, such a pleasure or the love of domination. This is obtained by means of character reformation not only in words but also in deeds. Then, one will reform one's rational soul in order that it understands the way of truth by means of which one is safe from error and from being deceived. This is obtained by schooling in the science of demonstration». Trad. inglese in Th.-A. DRUART, *Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 8 (1997), p. 410; cfr. nota 24 per il riferimento bibliografico al commento di Simplicio alle *Categorie*.

[70] GUTAS, *The Starting Point of Philosophical Studies* cit., pp. 115-116.

[71] *Ibid*., p. 116.

[72] VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 61 nota 3. Dello stesso avviso è anche ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 259, il quale afferma che quest'opera «it does not appear to

Un altro scritto attribuito ad al-Fārābī, *Sulla filosofia e le cause del suo apparire* (*Fī al-falsafa wa-asbāb ẓuhūrihā*) espone il legame di al-Fārābī con la tradizione filosofica greca e alessandrina, attraverso una genealogia di maestri che si sono succeduti da «Alessandria a Bagdad». Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, di quest'opera ci è giunto soltanto un frammento[73] per via dossografica, conservato nell'opera *Fonti di informazioni sulle classi dei medici* (*'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*) di Ibn Abī Uṣaybi'a e in una testimonianza dello storico e geografo al-Ma'sūdī, contemporaneo di al-Fārābī.

Al-Fārābī presenta la nascita della *falsafa* come l'effetto del susseguirsi di tre fasi: da Alessandria il sapere si trasferì ad Antiochia, da Antiochia ad Ḥarrān, e infine da Ḥarrān a Bagdad[74]. Questa ricostruzione farabiana non è una testimonianza storica e mira a presentare la *falsafa* come la sopravvivenza della filosofia greca, ossia della dottrina di Aristotele, sotto il patrocinio dell'Islam e la sua nascita come l'effetto dell'abbandono di Alessandria decaduta e dominata dal cristianesimo[75]. Infatti secondo la testimonianza di al-Fārābī, conservata da Ibn Abī Uṣaybi'a, non era permesso ai dotti cristiani di studiare le opere dell'Organon aristotelico successive al capitolo I 7 degli *Analitici primi*. Ciò significa che era consentito loro soltanto lo studio dei primi quattro scritti dell'*Organon*: l'*Isagoge*, le *Categorie*, il *De interpretatione* e la prima parte degli *Analitici primi*. Non era, invece, loro permessa la lettura della seconda parte degli *Analitici primi*, vale a dire quella riguardante i sillogismi modali, degli *Analitici secondi*, dei *Topici* e degli *Elenchi Sofistici*[76]. Secondo al-Fārābī, dopo i secoli

---

derive from any of the known examples from sixth-century Alexandria». Invece secondo CH. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie.Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt - Bern - New York 1985, pp. 254-260 al-Fārābī in quest'opera riprende lo schema introduttivo alla filosofia di Aristotele della tradizione alessandrina seguendo soprattutto Simplicio e Filopono e solo in parte Ammonio.

[73] Secondo S. STROUMSA, *Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation*, in «Der Islam», 68 (1991), pp. 264-265 ciò che possediamo dell'opera *Sulla filosofia e le cause del suo apparire* non è soltanto un frammento, bensì il testo nella sua interezza: «This text is evidently the complete "discourse", and not the only surviving part of a larger work. This short text cannot have been an independent book, and indeed no such book is listed by Ibn al-Nadīm, who was al-Fārābī's contemporary […] It is quite possible that the "discourse on the emergence of philosophy" was part of some book of al-Fārābī's. But we can be sure that al-Fārābī did not dedicate a whole book to this subject».

[74] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., pp. 134.30-135.24. Cfr. M. MAHDI, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, in P. MOREWEDGE (a cura di), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, Delmar, New York 1981, p. 10.

[75] Cfr. GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives* cit.; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XCIX.

[76] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., p. 135.10-13: «The bishops assembled and took counsel together on which parts of the teaching of philosophy should be kept and which should be abolished. They decided that the books on logic could be taught up to the assertoric figures, but no further, since they believed that everything beyond that would harm Christianity, whereas the permitted material could be used for the promotion of their creed». Trad. inglese in J. LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, p. XVIII; cfr. N. RESCHER, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1963, pp. 22-23; FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., pp. 10-11.

bui dell'era cristiana, la filosofia conobbe una nuova fase di rinnovamento e fervore culturale grazie all'avvento dell'Islam. Seguendo una trasmissione lineare del sapere, l'istruzione da Alessandria si sarebbe spostata ad Antiochia e successivamente a Bagdad[77]. Qui studiarono la logica aristotelica, tra gli altri, Ibrāhīm al-Marwazī e Yūḥannā ibn Ḥaylān. Il primo divenne il maestro di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, il secondo di al-Fārābī[78].

In questa relazione sulla trasmissione della filosofia greca, al-Fārābī descrive il contributo che egli stesso ha apportato al rinnovamento degli studi dell'intera logica aristotelica: egli non rispettò la decisione sinodale di studiare l'*Organon* soltanto fino agli *Analitici primi* I 7. Al contrario, andò avanti nella lettura assieme al suo maestro Yūḥannā ibn Ḥaylān, e in questo modo tutti gli scritti logici di Aristotele tornarono alla luce e vennero nuovamente studiati[79]. Riguardo a questo racconto di al-Fārābī Zimmermann ha sottolineato che al-Fārābī, nel cercare di mostrare come il rinnovamento della filosofia sia avvenuto solo grazie all'Islam, si allontana dalla realtà storica. Infatti possediamo due commenti di Ibrāhīm al-Marwazī agli *Analitici secondi*, i quali testimoniano che al-Fārābī non fu il primo ad accrescere il corpus trádito. Già il suo maestro Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, all'epoca dei suoi studi, aveva esteso il curriculum anche agli *Analitici secondi* e venne seguito in ciò dagli altri dotti cristiani, come provano i due commenti di Al-Marwazī. Da ciò si evince che al-Fārābī lesse assieme a Yūḥannā ibn Ḥaylān l'*Organon* così come era stato reso disponibile da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e dagli altri maestri cristiani[80].

Inoltre Zimmermann non ha ritenuto attendibile la notizia dell'esistenza di un divieto per i dotti cristiani di studiare l'intero *Organon*. A tale proposito egli ha affermato che «it is unlikely that a group of scholars closely connected with the higher clergy should have defied

---

[76] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., p. 135.20-23; trad. inglese in LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., p. XVIII, in larga parte dipendente da quella di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CVII.

[77] La trasmissione della scienza e della filosofia greca ha in realtà seguito un cammino più tortuoso e più complesso, in quanto non avvenne solo da una scuola famosa ad un'altra, ma si sviluppò contemporaneamente in più città e scuole. La narrazione farabiana omette ad esempio importantissimi centri scientifici di lingua siriaca, come Edessa e Nisibi. Cfr. D'ANCONA, *La filosofia della tarda antichità* cit., p. 44. Secondo HABBY, *Yūḥannā Ibn Ḥaylān maestro di Al-Fārābī* cit., p. 101, al-Fārābī si riferisce direttamente all'eredità greca, senza tenere conto del passaggio dal siriaco all'arabo, in quanto egli essendo un musulmano concentra la sua attenzione sui centri di lingua araba.

[78] Cfr. HABBY, *Yūḥannā Ibn Ḥaylān maestro di Al-Fārābī* cit., p. 99; FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., p. 11.

[79] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., p. 135.20-23: «Al-Fārābī told about himself that he had studied with Yūḥannā ibn Ḥaylān to the end of the *Book of Demonstration* (i.e. the *Posterior Analytics*). What comes after the hyparctic (i. e. assertoric) figures used to be called "the part that is not read" until, when the tradition devolved upon Muslim teachers, it was read <once more>. Thereafter the practice was for the student to read on as far as he could manage. This explains how Abū Naṣr <al-Fārābī> could say that he read to the end of the *Book of Demonstration*». Trad. inglese in LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., p. XVIII, in larga parte dipendente da quella di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CVII.

[80] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. CVII-CVIII.

an ordinance of their Church»[81]. Dello stesso avviso è anche Sarah Stroumsa, la quale ha sostenuto che ai maestri cristiani non fu mai proibito tramite un editto di studiare la seconda parte dell'*Organon* aristotelico. A riprova di ciò la studiosa ricorda che il califfo al-Mahdī (m. 785) fece eseguire la traduzione in arabo dei *Topici* di Aristotele al patriarca nestoriano di Bagdad, Timoteo I, attorno al 782 d. C., ossia un secolo prima di al-Fārābī. Timoteo non fa alcun riferimento ad un possibile divieto di studiare quest'opera per i dotti cristiani: egli lamenta soltanto la difficoltà della traduzione in assenza di commenti su questo testo. Tale fatto, dunque, non deve essere inteso come la conseguenza di un divieto imposto in seguito a una decisione sinodale, ma suggerisce unicamente che i *Topici* non furono studiati per molto tempo[82].

Una preziosa testimonianza per chiarire quanto narrato da al-Fārābī ci proviene da Ḥunayn ibn Isḥāq (m. 877). Egli ha offerto una spiegazione pedagogica del fatto che la maggior parte degli studi e dei commenti si concentravano sui primi scritti dell'*Organon*. Quest'ultimi avevano una funzione propedeutica negli studi, in quanto erano considerati appropriati per la formazione iniziale degli studenti. Gli altri trattati, invece, erano considerati adatti per gli studi più avanzati che dovevano essere intrapresi in privato; per tale ragione non facevano parte del curriculum in uso nelle scuole, ma non erano affatto banditi. Sulla base di questa testimonianza, la narrazione farabiana si presenta come una distorsione intenzionale dei fatti volta unicamente allo scopo di presentare il cristianesimo come oscurantista e avverso alla filosofia[83].

Nonostante le incongruenze storiche presenti in questa testimonianza di al-Fārābī, ciò che rende significativo quanto da lui affermato è il fatto che nella ricostruzione farabiana della storia della filosofia al-Fārābī e il suo maestro Yūḥannā ibn Ḥaylān sono gli eredi diretti della tradizione alessandrina, il che coincide per al-Fārābī con l'insegnamento stesso di Aristotele[84]. Scrive a questo proposito Endress:

> Al-Fārābī's new theory and system of the sciences was prepared by his Christian teachers, scholars who encountered among the Muslim scientists of Baghdad a keen interest in the epistemology of science and who proudly offered the Peripatetic tradition of logic as a methodology of rational discourse. A chain of tradition «from Alexandria to Baghdad» was forged in which the reading of Aristotle was represented as a continuous teaching tradition

[81] *Ibid*., p. CVII.
[82] STROUMSA, *Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition* cit., pp. 271-272; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CVII nota 2.
[83] STROUMSA, *Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition* cit., pp. 275-276. Cfr. MAHDI, *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy* cit., pp. 10-11.
[84] AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 17.

> carried on exclusively by Christian scholars. In reality, the living tradition of the Alexandrian school had long since subsided: the continuing presence of Greek philosophy in the Hellenized urban centers of the Near East – as Antioch and Ḥarrān, mentioned by al-Fārābī in his report *Fī ẓuhūr al-falsafa* – was a simultaneous phenomenon rather than a sequence of stages of the school[85].

Sia la ricostruzione di un'affiliazione ideale alla scuola di Alessandria, identificata come la sede dell'insegnamento della filosofia tenuto da Aristotele alla fine della sua vita[86], sia il ricorso alla letteratura alessandrina di commento per la spiegazione del testo di Aristotele sono fondamentali per al-Fārābī: ne dipende la sua concezione del sapere come sistema, e vi si fonda in modo molto riconoscibile la sua attività di commento alle opere aristoteliche, soprattutto quelle logiche[87].

I.2.b La concezione del sapere e il ruolo della logica per al-Fārābī

Al-Fārābī è stato il primo a proporre, nel mondo di lingua araba e di religione islamica, un sistema delle scienze in grado di includere sia il sapere profano, organizzato secondo la classificazione aristotelica, sia le scienze arabo-islamiche e lo ha presentato magistralmente nel *Catalogo delle scienze* (*Iḥṣā' al-'ulūm*)[88]. In quest'opera filosofia e religione, ovvero le scienze universali, le scienze razionali e infine le discipline proprie di una comunità religiosa e linguistica, quella arabo-islamica, sono presentate come parti complementari di uno stesso sistema gerarchico del sapere. Al-Fārābī espone le diverse discipline (scienze o arti) e alla trattazione di ognuna di esse premette un'introduzione di natura epistemologica, nella quale vengono discussi le parti e gli oggetti propri di ciascuna branca del sapere. Questa consuetudine guida tutto il *Catalogo delle scienze* dall'esordio all'esame di ogni singola scienza e dei suoi oggetti propri[89]. All'inizio del trattato si legge infatti:

> In questo libro intendiamo enumerare le scienze generalmente conosciute (*mašhūra*) una per una e intendiamo offrire una presentazione generale di ciascuna scienza anche per

[85] G. ENDRESS, *The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community*, in «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», 6 (1990), p. 16.
[86] Nello scritto *Sulla filosofia e le cause del suo apparire* al-Fārābī fa di Alessandria il luogo in cui Aristotele morì.
[87] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 17.
[88] Il testo arabo di questo trattato farabiano, che è stato tradotto sia in latino che in ebraico ed ha esercitato una notevole influenza per ciò che concerne la classificazione delle scienze lungo tutto il Medioevo, è per lungo tempo rimasto ignoto agli studiosi. Per le edizioni, le traduzioni e i principali studi cfr. la *Bibliografia* alla voce *Catalogo delle scienze*. Per le citazioni di quest'opera farò riferimento all'ed. AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, a cura di 'Ū. Amīn, al-Sa'āda Press, Il Cairo 1968[3].
[89] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 85-86.

> evidenziarne le possibili suddivisioni ulteriori e per dare un resoconto generale di ogni suddivisione. Le scienze possono essere classificate in cinque gruppi: (I) la scienza del linguaggio (*ʿilm al-lisān*), (II) la logica (*ʿilm al-manṭiq*) con le sue suddivisioni, (III) la scienza matematica (*ʿilm al-taʿālīm*), ossia l'aritmetica (*ʿilm al-ʿadad*), la geometria (*ʿilm al-handasa*), l'ottica (*ʿilm al-manāẓir*), l'astronomia matematica (*ʿilm al-nuǧūm*), la musica (*ʿilm al-mūsīqī*), la statica (*ʿilm al-aṯqāl*, lett. la scienza dei pesi), e la meccanica (*ʿilm al-ḥiyal*), (IV) la scienza naturale e la metafisica - o scienza divina (*al ʿilm al-ṭabīʿī wa-l-ʿilm al-ilāhī*) - entrambe con le loro suddivisioni, (V) la politica (*al-ʿilm al-madanī*), la giurisprudenza (*ʿilm al-fiqh*) e la teologia dialettica (*ʿilm al-kalām*)[90].

In quest'opera il sistema delle scienze farabiano può essere esaminato mettendolo a confronto con i due sistemi delle scienze che esso intende fondere[91]: quello aristotelico rielaborato dalla tradizione esegetica della tarda antichità e quello della tradizione islamica. Seguendo il modello aristotelico, le scienze si dividono in teoretiche e pratiche: le prime, ossia matematica, fisica e metafisica, hanno per fine la conoscenza della realtà e la ricerca della verità delle cose, mentre le scienze pratiche, etica, politica ed economia, hanno per fine l'azione e la realizzazione di un'opera[92].

Nel mondo islamico si è gradualmente formata una diversa classificazione degli ambiti del sapere, che non si fonda sulla distinzione tra scienze teoretiche e pratiche, ma colloca tutte le scienze i cui principi e metodi, le cui premesse e conclusioni si devono alla ragione umana in un rapporto o di armonia, o di contrapposizione, o di subordinazione rispetto alle discipline che vengono designate come arabe, oppure tradizionali, oppure legali, o infine islamiche. Queste ultime si suddividono in due branche principali: le scienze del linguaggio, ossia le scienze riguardanti la lingua araba, e quelle religiose: le prime sono considerate propedeutiche rispetto a queste ultime. Le scienze religiose includono la lettura e l'esegesi coranica, lo studio del *ḥadīṯ* (le tradizioni riguardanti il profeta Muḥammad), il *kalām* (teologia dialettica), il *fiqh* (giurisprudenza). Le scienze islamiche trovano la loro unità nell'evento della rivelazione coranica ricevuta dal profeta Muḥammad e si distinguono dalle scienze degli

[90] AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, ed. Amīn cit., p. 3.4-11. La trad. italiana del passo è di Cecilia Martini Bonadeo in MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., pp. 387-388.

[91] M. MAHDI, *Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences*, in J. E. MURDOCH – E. D. SYLLA (a cura di), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September 1973*, Reidel, Dordrecht - Boston 1975, pp. 113-147, in part. pp. 116-117.

[92] Nei *Topici* Aristotele indica un'ulteriore distinzione: accanto alle scienze teoretiche e pratiche egli pone quelle poietiche, ossia quelle concernenti la produzione, che però qui non vengono trattate da al-Fārābī.

antichi perché non sono, come queste ultime, fondate sulla ragione umana, ma direttamente sulla verità divina[93].

Il sistema delle scienze di al-Fārābī è dunque «senza precedenti» e al-Fārābī, per riprendere le parole dello storico Ṣā'id al-Andalusī (m. 1070) segue un metodo «mai seguito prima da nessun altro»[94]: egli non segue infatti né il criterio sotteso alla classificazione delle scienze filosofiche in teoretiche e pratiche, né quello sotteso alla distinzione delle scienze in razionali (*'ulūm 'aqliyya*) e tradizionali-religiose (*'ulūm naqliyya*). L'insieme che egli presenta intende comprendere tutte le scienze generalmente conosciute (*mašhūra*) e circoscrive un ambito più ampio delle scienze filosofiche, poiché include anche le scienze del linguaggio, la giurisprudenza e la teologia dialettica. Le scienze coraniche sono in questo modo integrate nell'ambito delle scienze filosofiche; al tempo stesso la logica, la fisica, la metafisica e la politica ricevono la loro definitiva fondazione nell'ambito delle scienze arabo-islamiche[95].

Come ha mostrato Endress, il nuovo sistema delle scienze ideato da al-Fārābī era stato preparato dall'insegnamento dei maestri cristiani del circolo aristotelico di Bagdad, a cominciare da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus. I maestri attivi in questo circolo colsero tra gli scienziati musulmani un grande interesse per i fondamenti teorici delle conoscenze scientifiche, e risposero a questo bisogno offrendo come metodologia del discorso razionale gli insegnamenti della logica peripatetica. Proprio a questi maestri e allo stesso al-Fārābī si deve la riscoperta di una logica aristotelica più completa e affidabile di quella che fino ad allora si era letta in lingua araba[96].

L'interrogazione sulla logica affiora costantemente nel pensiero di al-Fārābī e a questa disciplina egli ha dedicato la maggior parte della sua produzione filosofica. Proprio sulla base dei suoi commenti alle opere logiche di Aristotele egli si è guadagnato, come si è visto, l'appellativo di «secondo maestro».

Nella prospettiva di al-Fārābī e dei maestri di Bagdad la logica è il fondamento della filosofia e di ogni conoscenza, in quanto strumento per distinguere il vero dal falso[97]. Essa

---

[93] MAHDI, *Science, Philosophy, and Religion* cit., pp. 116-117; cfr. MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., pp. 388-389.

[94] ṢĀ'ID AL-ANDALUSĪ, *Ṭabaqāt al-Umam*, a cura di P. L. Cheikho, Imprimerie Catholique, Beirut 1912, p. 53.

[95] MAHDI, *Science, Philosophy, and Religion* cit., pp. 116-117; cfr. MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., pp. 388-389. La complementarietà delle scienze di tradizione greca e di quelle della tradizione islamica, sistematicamente descritta nel *Catalogo delle scienze*, viene richiamata da al-Fārābī, come vedremo, anche nel *Libro delle lettere*, secondo una diversa prospettiva che potremmo definire storica e idealizzata. Cfr. ENDRESS, *The Defense of Reason* cit., p. 20; ID., *L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître*, in «Medioevo», 23 (1997), pp. 1-42, in part. pp. 31-32.

[96] ENDRESS, *The Defense of Reason* cit., pp. 16-17.

[97] Cfr. MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 391.

culmina nello studio della scienza dimostrativa, che al-Fārābī identifica con il metodo della filosofia stessa.

Nel campo della logica al-Fārābī ha composto dei commenti agli scritti dell'*Organon* aristotelico, dei trattati di argomento logico e di filosofia del linguaggio e delle monografie di carattere introduttivo. Tra quest'ultime vi sono l'*Epistola introduttiva alla logica* (*Risāla ṣudira bi-hā al-kitāb*)[98], i *Capitoli di introduzione alla logica* noti anche come *Cinque sezioni* (*al-Fuṣūl al-ḫamsa*)[99], il trattato *Sui canoni dell'arte poetica* (*Risāla fī qawānīn ṣinā'at al-ši'r*)[100] e lo scritto *Sulla risposta di al-Fārābī alle domande a lui poste* (*Risāla fī ǧawāb masā'il su'ila 'an-hā*)[101]. Tra i trattati di contenuto propriamente logico e di filosofia del linguaggio troviamo lo scritto *Libro delle espressioni impiegate nella logica* (*Kitāb al-alfāẓ al-musta'mala fī l-manṭiq*)[102] e il *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*)[103]. Inoltre al-Fārābī affronta questioni di argomento logico anche in alcune delle sue opere maggiori. Alla logica dedica infatti la seconda sezione del *Catalogo delle scienze*, alcune parti dello scritto *L'Accesso alla felicità* (*Taḥṣīl al-sa'āda*)[104], della *Filosofia di Platone* (*Falsafa Aflāṭūn*) e della *Filosofia di Aristotele* (*Falsafa Arisṭūṭālīs*)[105] e la parte conclusiva dell'opera *L'esortazione alla via della felicità* (*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*)[106].

Tra gli scritti logici di Averroè troviamo dei rimandi espliciti ad alcune di queste opere farabiane: è individuabile una citazione diretta tratta dall'*Epistola introduttiva alla logica*[107].

---

[98] Nei manoscritti l'opera è trasmessa senza titolo. Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Epistola introduttiva alla logica*.

[99] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Capitoli di introduzione alla logica*.

[100] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sui canoni dell'arte poetica*.

[101] Quest'opera si trova nella raccolta di scritti farabiani edita da DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 84-103. L'autenticità di quest'opera è stata messa in dubbio da LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 25-30. Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sulla risposta di al-Fārābī alle domande a lui poste*.

[102] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sui termini impiegati nella logica.*

[103] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Libro delle lettere*.

[104] Quest'opera costituisce il primo testo di una trilogia, che comprende anche la *Filosofia di Platone* e la *Filosofia di Aristotele*, ma ha circolato in arabo, in ebraico e in latino anche mutila delle parti nelle quali al-Fārābī sintetizza le dottrine di Platone e di Aristotele. Per maggiori dettagli cfr. la *Bibliografia*, alla voce *L'Accesso alla felicità*.

[105] Della *Filosofia di Platone* e della *Filosofia di Aristotele* si conosceva solo l'epitome ebraica di Šem Tov Falaquera (XIII secolo), fino al momento in cui Helmut Ritter scoprì nella biblioteca Süleymaniye di Istanbul un manoscritto che conserva l'opera nella sua totalità. Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Filosofia di Platone e di Aristotele.* Secondo VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 44 la *Filosofia di Platone*, ha un carattere introduttivo alla *Filosofia di Aristotele*: essa è «une simple esquisse réduisant Platon, de propos délibéré, aux linéaments d'une philosophie que seul Aristote allait constituer en un corps de doctrines».

[106] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *L'esortazione alla via della felicità*.

[107] *Porphyrii Phoenicei Introductio [...] Cum Averrois Cordubensis Expositione, et Levi Ghersonidis Annotationibus omnibus nunc primum a Iacob Mantino Hebraeo Medico in Latinum conversis*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* cit., vol. I, f. 3 K; AVERROES, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge. Translated from the Hebrew and Latin versions, and On Aristotle's Categoriae. Translated from the Original Arabic and the Hebrew and Latin Versions*, a cura di H. A. Davidson, The Medieval Academy of America - The University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1969, p. 8. Per il commento dei passi delle opere di Averroè in cui viene citato al-Fārābī e in cui vi è un riferimento ad un'opera farabiana si veda il terzo capitolo.

Inoltre egli conosceva certamente il *Libro delle lettere*, di cui abbiamo una menzione del titolo in un passo *dell'Incoerenza dell'Incoerenza*[108]; infine Averroè aveva familiarità anche con le dottrine presenti nel *Libro delle espressioni impiegate nella logica*, anche se non nomina mai esplicitamente questo testo.

Per comprendere adeguatamente l'influenza che tali scritti farabiani esercitarono su Averroè, mi sembra di primaria importanza procedere con la presentazione delle principali tesi logiche di al-Fārābī.

Nel *Catalogo delle scienze* al-Fārābī riserva alla logica la sezione più lunga delle cinque di cui si compone l'opera e ne dà una definizione:

> L'arte della logica nel suo complesso fornisce le leggi che per loro natura debbono fondare l'intelletto e guidare l'uomo sulla strada giusta e verso la verità in tutti gli intelligibili sui quali ci può essere errore; le leggi che lo preservano e lo proteggono dallo sbaglio e dall'errore sugli intelligibili, e le leggi attraverso cui si vagliano gli intelligibili in cui non si è sicuri se ci sia errore, perché fra gli intelligibili ci sono cose sulle quali non è assolutamente possibile che la mente erri – e cioè quelle che l'uomo trova da sé come se fossero per natura conosciute e certe, ad esempio che il tutto è maggiore della parte e che ogni triplo è un numero dispari –, e altre sulle quali è possibile errare e deviare dalla verità verso ciò che non è vero – cioè ciò che per sua natura si conosce tramite l'intelletto e la riflessione e attraverso il sillogismo e la dimostrazione –, e in queste e non in quelle resta perplesso l'uomo che per stare nella verità certa riguardo a tutti gli oggetti ricercati fa appello alle leggi della logica[109].

Dopo aver chiarito che la logica è lo strumento che permette all'uomo di poter giungere alla conoscenza della verità[110], al-Fārābī, sempre nel *Catalogo delle scienze*, solleva la questione del rapporto tra la logica greca e la grammatica araba e chiarisce tale rapporto per mezzo di un'analogia:

> L'arte della logica sta al pensiero e ai suoi oggetti come l'arte della grammatica sta al linguaggio (*lisān*) e alle sue espressioni (*alfāẓ*). Tutto ciò che la grammatica ci dà, quanto alle

[108] AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Utet, Torino 2006^2, p. 360.
[109] AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., p. 53.5-15; trad. italiana in C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano 1991, pp. 204-205.
[110] Cfr. J. LANGHADE, *Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Fārābī*, in «Historiographia Linguistica», 8 (1981), pp. 365-377. Ritroviamo questa concezione della logica come garanzia di accesso alla verità nello scritto S*ui termini impiegati nella logica*: AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ al-musta'mala fī l-manṭiq*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1968^2, p. 104.4-17; e nell'*Epistola introduttiva alla logica*: D. M. DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic*, in «Islamic Quaterly», 3, 4 (1957), p. 225 (per le citazioni di quest'opera farò sempre riferimento all'ed. Dunlop).

leggi relative alle espressioni linguistiche, la scienza della logica ce lo dà, analogamente, in relazione agli oggetti del pensiero[111].

La logica è per al-Fārābī l'unico mezzo per fondare un linguaggio universale, in antitesi alle diverse grammatiche valide soltanto per i popoli che parlano le lingue in cui sono formulate.

La questione dei rapporti tra logica greca e lingua araba è cruciale nel pensiero farabiano ed è all'origine di alcuni suoi importanti scritti. Occupandosi di tale argomento al-Fārābī apportò un prezioso contributo alle discussioni dei suoi contemporanei sul problema di una logica di provenienza greca che era costretta a ricorrere alla mediazione della lingua araba.

Proprio il fatto che anche a Bagdad il programma di insegnamento fosse rimasto quello definito dalla scuola alessandrina aveva determinato il permanere della logica come fondamento metodologico dell'intero edificio del sapere. Tuttavia, l'importanza assegnata ad una disciplina greca e perciò estranea alle discipline islamiche tradizionali non mancò di generare dei contrasti: non solo si doveva costantemente difendere la filosofia, ma sin dalla fine del IX secolo alla logica come strumento e disciplina propedeutica di ogni tipo di conoscenza fu contrapposta la grammatica come fondamento islamico del sapere[112].

La contrapposizione di logica e grammatica fu il tema di discussioni che si protrassero per tutto il X secolo a Bagdad. Questa questione invece era stata sollevata solo occasionalmente tra i filosofi alessandrini. Quest'ultimi concepivano la logica come la regina delle discipline, la sola in grado di rendere possibile la conoscenza della verità; la grammatica, al contrario, assumeva la posizione di una disciplina specifica e ausiliaria, che si occupava del corretto uso delle parole. Tuttavia non ci sono giunte notizie di una discussione delle differenze e delle competenze rispettive di grammatica e logica in quest'epoca[113].

---

[111] AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., p. 68.4-7; trad. italiana di Cleophea Ferrari in MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 394. In un altro passo di poco precedente a questo, al-Fārābī affronta la medesima questione ed afferma: «C'est ainsi que s'établit la différence entre les spéculations des grammariens et celles de logiciens sur les mots. La grammaire donne les règles propres aux mots d'une langue determinée. Elle s'intéresse à ce qui est commun à cette langue et à d'autres, non du fait qu'il leur est commun, mais du fait qu'il existe dans la langue pour laquelle a été faite cette grammaire. Lorsque la logique donne des règles pour les mots, elle donne des règles commmunes à toutes les nations. Elle ne s'intéresse pas à ce qui concerne les mots d'une nation determinée. Elle se contente d'en emprunter, selon le besoin, aux familiers de la science de cette langue». Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., p. 62.3-10, trad. francese in A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Paris 1983, p. 88; cfr. P. ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification of the Parts of Speech*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 11 (1988), p. 58.

[112] Su questa problematica cfr. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., pp. 149 sgg. Sulla polemica, e in particolare sul punto di vista sostenuto dagli avversari islamici della logica greca, cfr. G. ENDRESS, *Grammatik und Logik* cit., pp. 181 sgg.

[113] FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad* cit., pp. 367-371.

Le cose mutarono quando i loro successori arabi del X secolo affrontarono la problematica in base alla dottrina aristotelica. I dotti del circolo aristotelico di Bagdad si trovarono a dover difendere il pensiero razionale e la sua funzione di fondamento del sapere dalle critiche dei difensori dei principi dell'Islam.

Sono giunte fino a noi numerose testimonianze della contrapposizione fra logici e grammatici a proposito della finalità della logica greca: fra esse quella relativa ad una discussione pubblica svoltasi a Bagdad nell'anno 938 è divenuta esempio paradigmatico di questo conflitto[114]. I protagonisti, che si affrontarono per invito del visir Ibn al-Furāt, furono Abū Bišr Mattā ibn Yūnus per la logica e Abū Sa'īd al-Sīrāfī per la grammatica. Abū Bišr Mattā non era riuscito a far prevalere l'idea che impiegare categorie logiche di origine greca per conoscere secondo verità l'uomo, l'universo e Dio fosse legittimo. Egli aveva sostenuto il valore epistemico della logica aristotelica e aveva affermato che, mentre la logica è universalmente valida, i linguaggi naturali, arabo compreso, sono frutto di convenzioni linguistiche e sono storicamente determinati. In base a questa considerazione della logica come sapere universalmente valido, Abū Bišr Mattā aveva sostenuto che la dottrina aristotelica ottenuta grazie al ricorso a questa disciplina fosse già data, quindi si trattava soltanto di diffondere questo sapere attraverso l'insegnamento e le traduzioni. Dato che la logica si rivolge al significato delle cose, il linguaggio assume una posizione soltanto secondaria, perché i significati non dipendono dalle convenzioni linguistiche: la differenza tra la grammatica e la logica, secondo Abū Bišr Mattā, consiste nel fatto che le lingue sono diverse, mentre il pensiero è uguale per tutti gli uomini. La logica quindi prevale sulla grammatica proprio in base all'universalità: la conoscenza della lingua, può perciò avere poca importanza, e le traduzioni possono trasmettere pensieri e concetti. Ciò tuttavia lo espose a una dura critica da parte del suo avversario: al-Sīrāfī aveva replicato che le espressioni sono dotate di senso solo all'interno di un linguaggio naturale, quindi l'impiego da parte di genti di lingua araba di categorie logiche di derivazione straniera non può portare alcuna conoscenza vera. Al-Sīrāfī non si opponeva alla logica greca in quanto tale, ma era contrario a

[114] La disputa è riportata dal letterato Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023) nel suo *Libro delle conversazioni piacevoli in amichevole compagnia*: ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, a cura di A. Amīn - A. al-Zayn, Lağnat al-ta' līf wa-l-tarğama wa-l-našr, Il Cairo 1953[2], pp. 107-129. Essa è stata studiata da D. S., MARGOLIOUTH, *The Discussion Between Abū Bišr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar*, in «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1905, pp. 79-110, trad. inglese, pp. 79-129; M. MAHDI, *Language and Logic in Classical Islam*, in G. E. GRUNEBAUM (a cura di), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970, pp. 51-83; ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., pp. 61-71, trad. francese, pp. 149-163; ENDRESS, *Grammatik und Logik* cit., trad. tedesca, pp. 238-270; FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad* cit., pp. 367-371; A. BENMAKHLOUF, *Al-Fārābī. Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, trad. par S. Diebler, glossaire par P. Kœtschet, Seuil, Paris 2007, pp. 20-24. La traduzione italiana del passo più filosoficamente rilevante della disputa si può leggere in FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad* cit., pp. 374-378.

riconoscerle nel contesto della cultura araba quella funzione epistemica che era secondo lui propria ed esclusiva di ogni linguaggio naturale. Egli accusò Abū Bišr Mattā di ricorrere alla logica perché incapace di dominare veramente il greco e l'arabo, e fece valere l'argomento per cui Abū Bišr Mattā non traduceva neppure dal greco, bensì dal siriaco.

La portata della disputa e della difficoltà in cui al-Sīrāfī riuscì a mettere il suo avversario era notevole, vista la posizione che i maestri del circolo aristotelico di Bagdad attribuivano alla logica, proprio nel suo ruolo di fondamento metodologico dell'intero edificio del sapere[115]. Numerosi studi sottolineano infatti come il progetto di al-Fārābī si inserisca nella prospettiva di rispondere validamente alle critiche con le quali al-Sīrāfī sembrava aver ridotto al silenzio Abū Bišr Mattā. Nella disputa Abū Bišr Mattā accenna temi che risultano fondamentali nelle opere di al-Fārābī: la necessità della logica è per al-Fārābī indiscutibile, dato che per lui si tratta di una sorta di grammatica universale. La filosofia è la scienza più alta e universale, che include e giustifica le forme di sapere peculiari di una data comunità storica, come è quella arabo-musulmana[116]; la logica, in quanto grammatica naturale e universale del pensiero mette a disposizione le regole del pensare, pertanto deve essere anteriore e superiore ad ogni linguaggio storicamente determinato e mantiene la propria validità anche una volta trasferita in un'altra lingua[117].

Tra gli scritti farabiani di argomento logico ve ne sono alcuni di carattere introduttivo che esaminano in modo particolare la questione del rapporto con la lingua araba: l'*Epistola introduttiva alla logica* (*Risāla ṣudira bi-hā al-kitāb*) e i *Capitoli di introduzione alla logica* noti anche come *Cinque sezioni* (*al-Fuṣūl al-ẖamsa*). Quest'ultimo è un trattato di contenuto eterogeneo, basato sulla tradizione scolastica aristotelica. I contenuti trattati in quest'opera sono di facile comprensione ed espressi in un modo appropriato per dei giovani studenti che non avevano familiarità con i temi logici, ma che invece conoscevano bene la grammatica. La prima sezione tratta della differenza fra linguaggio scientifico e linguaggio ordinario e stabilisce che il linguaggio scientifico ha un proprio spettro di significati che non hanno nulla

[115] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 19.
[116] Sottolineano questo aspetto, da vari punti di vista e in relazione a diverse opere farabiane, G. ENDRESS, *La "Concordance entre Platon et Aristote", l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval*, in B. MOJSISCH – O. PLUTA (a cura di), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991, pp. 237-257; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., in part. pp. CXXII-CXXXIX; S. B. ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Suny Press, Albany 1991; BENMAKHLOUF, *Al-Fārābī. Philosopher à Bagdad* cit.
[117] Cfr. R. ARNALDEZ, *Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (a propos du Kitāb al-Ḥurūf)*, in «Studia Islamica», 45 (1977), pp. 57-65; LANGHADE, *Grammaire, logique, études linguistiques* cit., pp. 365-377; J. LANGHADE, *Mentalité grammarienne et mentalité logicienne au IV^e siècle*, in «Zeitschrift für arabische Linguistik», 15 (1985), pp. 104-107; A. ROMAN, *Aperçus sur la naissance de la langue à partir du Kitāb al-ḥurūf d'al-Fārābī*, in «Studia Islamica», 92 (2001), pp. 127-154.

in comune con il linguaggio ordinario. Le sezioni seguenti affrontano la questione della distinzione tra conoscenza razionale e intuitiva, dell'essenza e dell'accidente, dei diversi significati che possono assumere l'anteriore e il posteriore ed infine della differenza tra espressioni semplici e complesse. Al-Fārābī discute dapprima e più a lungo le tre classi di espressioni semplici, che corrispondono al nome, al verbo e alle particelle grammaticali (*ḥurūf*), che in arabo sono tutto ciò che non può essere declinato come un nome o coniugato come un verbo, ovvero pronomi, articoli, preposizioni, avverbi e congiunzioni. In seguito al-Fārābī si occupa brevemente delle espressioni complesse, concludendo l'opera con un richiamo ai due più importanti tipi di espressioni complesse, la definizione e la descrizione[118].

Il tema delle espressioni complesse ritorna anche nell'*Epistola introduttiva alla logica*. In quest'opera al-Fārābī ci presenta dapprima una suddivisione delle scienze in deduttive (*qiyāsiyya*) e non deduttive[119]. Alle discipline deduttive appartengono quelle nel cui esercizio si adotta il sillogismo, vale a dire la filosofia stessa, e poi la dialettica, la sofistica, la retorica e la poetica. Alle scienze non deduttive appartengono invece quelle nel cui esercizio non si adotta il sillogismo: si tratta delle scienze pratiche, come ad esempio la medicina, l'agraria e l'architettura.

Al-Fārābī distingue vari tipi di discorso: ve ne sono alcuni nei quali occorre un interlocutore, mentre in altri l'individuo procede da solo nel proprio pensiero. Nelle scienze applicate vige soprattutto il primo tipo, mentre è prerogativa della filosofia il combinare ambedue le forme.

Al-Fārābī poi tocca la questione dei diversi modi del discorso scientifico[120]: egli elabora un sistema di classificazione delle discipline scientifiche nelle quali viene adottato il sillogismo, ovvero filosofia, dialettica, sofistica, retorica e poetica. Alcune di esse, infatti, hanno secondo lui la preminenza rispetto alle altre, a seconda del diverso grado di verità che caratterizza le premesse dei sillogismi in esse adottati: ad esempio, sono propri della retorica discorsi e sillogismi «persuasivi», mentre la poetica è caratterizzata da discorsi che generano una rappresentazione interiore[121]. Ci sono pertanto, secondo al-Fārābī, cinque tipi di discorso (*muḫāṭaba*): il discorso dimostrativo (*al-burhāniyya*) è quello impiegato in filosofia; i discorsi dialettico (*al-ǧadaliyya*), sofistico (*al-sūfisṭā'iyya*), retorico (*al-ḫiṭābiyya*) e poetico (*al-*

[118] D. M. DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Sections on Logic*, in «Islamic Quaterly», 2 (1955), pp. 264-265 (per le citazioni di quest'opera farò sempre riferimento all'ed. Dunlop).
[119] Sull'intero ambito delle questioni relative al sillogismo e al suo impiego cfr. LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., in part. pp. 40 sgg.
[120] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, in M. FAKHRY, *Al-manṭiq 'inda l-Fārābī . Kitāb al-burhān wa-Kitāb šarā'it al-yaqīn ma'a ta'alīq Ibn Bāǧǧa 'alā l-burhān* , Dār al-Mašriq, Beirut 1987, vol. III, pp. 43 sgg. (tutte le citazioni seguenti saranno tratte da questa edizione).
[121] La stessa suddivisione si incontra in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 98.14 sgg.

ši'riyya), invece, sono quelli che vengono impiegati nelle diverse circostanze dello scambio linguistico[122]. Come ha messo in luce Gutas, la distinzione tra questi cinque tipi di discorso ha valore non solo sul piano della descrizione e dell'analisi, ma anche su quello ontologico, in quanto secondo al-Fārābī l'intelletto umano può pensare solo in questi cinque modi[123].

In conclusione, al-Fārābī fornisce anche in quest'opera una definizione di «logica» (*manṭiq*) e affronta la questione del rapporto tra la logica greca e la grammatica araba: la logica è lo strumento che rende possibili la conoscenza della verità e l'ampliamento delle conoscenze, in quanto essa è universalmente valida, mentre i linguaggi sono frutto di convenzioni e sono storicamente determinati[124] .

Nella seconda parte dell'*Epistola introduttiva alla logica* al-Fārābī discute i cinque predicati universali, ovvero genere, specie, differenza, proprietà e accidente. Infine egli tocca il tema della distinzione fra descrizione e definizione: la definizione, infatti, è per lui un universale composto dal genere e dalla differenza, che ha come referente la sostanza. L'esempio che egli porta è quello dell'uomo come "animale razionale". La descrizione, invece, è un'espressione che si fonda su di una differenza accidentale, non sostanziale, come mostra l'esempio che fa al-Fārābī dell'uomo come «essere vivente che ha la capacità di ridere»[125].

Oltre alle opere di introduzione alla logica, al-Fārābī ha composto anche trattati di contenuto propriamente logico e di filosofia del linguaggio. Si tratta del *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*), che analizzerò nel dettaglio nel paragrafo successivo in quanto è uno dei testi principali per il mio lavoro di tesi, e del *Libro delle espressioni impiegate nella logica*

---

[122] DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic* cit., pp. 226.9 sgg.

[123] D. GUTAS, *Fārābī and Greek philosophy*, in E. YARSHATER (a cura di), *Enciclopaedia Iranica*, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, vol. IX, p. 221; cfr. D. GUTAS, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*, in «Der Islam», 60 (1983), rist. in ID., *Greek philosophers in the Arabic Tradition* cit., p. 257.

[124] DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic* cit., pp. 227.23-228.10: «The art of logic is an instrument by which, when it is employed in the several parts of philosophy, certain knowledge is obtained of all which the several theoretical and practical arts include, and there is no way to certainty of the truth in anything of which knowledge is sought save the art of logic. Its name (*manṭiq*, logic) is derived from *nuṭq*, reason, articulate speech. This expression points in the opinion of the ancients to three things: the faculty by which man intellects the intelligible, that by which the sciences and arts are acquired, and by which the good and bad in actions are distinguished; secondly, the intelligible which are produced in the soul of man by the understanding, and are called interior speech; thirdly, the expression by language of what is in the mind and is called exterior speech. This art, since it gives rules to the rational faculty for the interior speech which is the intelligible, and rules shared in common by all languages for the exterior speech which is the expressions, and directs the rational faculty in both matters at once towards what is right and protects it from error in both of them together, is called *manṭiq*, logic. Grammar shares with it to some extent and differs from it also, because grammar gives rules only for the expressions which are peculiar to a particular nation and to the people who use the language, whereas logic gives rules for the expressions which are common to all languages». Trad. inglese in DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic* cit., pp. 232-233.

[125] DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic* cit., pp. 228.11-230.5. Questo tema ricorre anche nella parafrasi degli *Analitici secondi*.

(*Kitāb al-alfāẓ al-musta'mala fī al-manṭiq*). Quest'ultima opera, propedeutica allo studio delle *Categorie*, si apre presentando lo schema introduttivo alla filosofia di Aristotele della tradizione alessandrina, ossia la serie di questioni che secondo i commentatori tardo-antichi occorreva affrontare prima dello studio della filosofia di Aristotele, che abbiamo già incontrato e presentato nello scritto l'*Epistola sulle premesse necessarie nello studio della filosofia*. In particolare al-Fārābī espone, nel *Libro delle espressioni impiegate nella logica*, una lista di otto punti ispirata alle introduzioni alessandrine alle *Categorie* e all'*Isagoge*: scopo dell'opera, sua importanza, suddivisone interna dell'opera, ambito disciplinare di appartenenza (*nisba, min ayyi ṣinā'a huwa*), ordine di lettura che le spetta (*martaba*), titolo, nome del suo autore (*ism wāḍi'i-hi*) ed infine modalità di insegnamento adottata (*naḥwu't-al-ta'līm*)[126].

In seguito al-Fārābī prosegue analizzando le parti del discorso che considera importanti per lo studio della logica[127]: il nome, il verbo[128], la copula e le particelle (*ḥurūf*). Alle parti del discorso sono connesse alcune della categorie aristoteliche: la sostanza, la quantità, la qualità; ad esse segue lo studio della proposizione, con l'analisi delle nozioni primitive di «soggetto» e «predicato». In seguito al-Fārābī elenca, studiandone i rapporti, gli universali: la specie, il genere, il proprio, l'accidente, la differenza; successivamente indaga i concetti di «definizione» e «descrizione». Nel corso delle sue riflessioni sull'espressione, al-Fārābī sviluppa anche delle ricerche sui modi del discorso logico, vale a dire la deduzione (*qiyās*), la dimostrazione (*burhān*), la dialettica (*ǧadal*) e l'argomentazione sofistica (*muġālaṭa*)[129].

In quest'opera al-Fārābī riflette inoltre sul concetto di logica e sul suo rapporto con la grammatica. La logica, insegnata secondo l'*Organon* di Aristotele, non è solo una delle possibili espressioni storiche dell'analisi dei concetti, ma coincide con la descrizione della struttura della realtà, benché non sia una parte della filosofia, ma solo un suo strumento[130]. La

---

[126] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 94-95. Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 61 nota 3; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 172-173.

[127] Per un esame dettagliato di questa parte dell'opera si veda ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification* cit., pp. 55-82. Cfr. inoltre H. GÄTJE, *Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fārābī*, in «Der Islam», 47 (1971), pp. 1-24; G. ENDRESS, *The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought*, in «Journal for the History of Arabic Science», 1 (1977), pp. 106-118 (testo arabo), pp. 320-322 (sommario in inglese). Trad. francese delle parti I e II del testo in ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., pp. 199-220.

[128] Il termine «verbo» viene reso da al-Fārābī con "*kalima*" anziché con "*fi'l*", utilizzato invece dai grammatici. A questo proposito ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification* cit., p. 66 ha affermato che «perhaps the reason al-Fārābī preferred to call the verb *kalima* as opposed to *fi'l* is to emphasize the compound aspect – meaning plus time – as opposed to the aspect of activity or action».

[129] Cfr. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., pp. 198-199; MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 398.

[130] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 107.1-108.3.

logica coglie i concetti e le loro implicazioni come essi sono, indipendentemente dalle regole della lingua in cui è stata formulata la prima volta, ossia il greco, e da quelle lingue in cui può essere tradotta, ad esempio l'arabo. Il compito del logico, che consiste nello stabilire l'esistenza, la qualità e la quantità di una cosa o di un'azione, obbliga a trarre il vocabolario necessario dalla grammatica. Da qui nasce la questione dei rapporti fra grammatica e logica: il compito del logico sarebbe dunque quello di determinare la relazione che intercorre fra la definizione concettuale (*ma'nā*) e l'espressione (*ḥaml*)[131]. Lo scopo dell'analisi delle parti del discorso vuole essere quello di stabilire una terminologia tecnica in arabo, cosicché la logica possa essere espressa in questa lingua. A tal fine, come ha chiarito Pauline Eskenasy, «al-Fārābī transferred the Greek terms and applied them to the parts of speech in Arabic. The results are neither Greek in Arabic nor Greek grammar in Arabic»[132]. Infatti, come vedremo meglio analizzando il *Libro delle lettere*, al-Fārābī al fine di rendere i concetti logici espressi in greco nella lingua araba e di creare così una terminologia filosofica in arabo, prende a prestito delle espressioni e dei termini dal linguaggio ordinario e assegna loro un preciso significato filosofico[133].

Nella parte conclusiva dello scritto *L'esortazione alla via della felicità* (*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*) al-Fārābī ritorna nuovamente sulla questione del rapporto tra logica e grammatica. Anche in questo testo al-Fārābī afferma che la grammatica fornisce la conoscenza e la correttezza delle espressioni impiegate in una data lingua, mentre la logica si occupa del corretto funzionamento del ragionamento. Egli afferma, inoltre, che la relazione che intercorre tra la grammatica e le espressioni proprie di una data lingua è analoga a quella tra la logica e gli intelligibili: la logica individua le regole che ordinano gli intelligibili, la grammatica quelle che guidano le espressioni in una certa lingua. Tuttavia la logica dovrà apprendere le regole della lingua in cui vuole esprimere i suoi concetti dalla grammatica, in quanto come ha osservato Abdelali Elamrani-Jamal «on ne peut pas exposer la logique que par les langues naturelles, bien que son objet soit l'ensemble des intelligibles purs»[134].

---

[131] Cfr. ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification* cit., pp. 55-58; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 86-87.

[132] ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification* cit., p. 62.

[133] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., p. 43.1-8: «We ought to know that the art of grammar comprises kinds of utterances among which are those that the common people use to mean one thing, while scientists use them to mean something else. Sometimes the practitioners of one art use an utterance with one meaning and the practitioners of another art use it with another meaning. The art of grammar studies the kinds of utterances according to what they signify as commonly known among the people, not according to what they signify to the scientists». Trad. inglese in ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification* cit., p. 60. Il tema della convenzionalità del linguaggio è tipicamente farabiano ed è discusso in particolare nel *Libro delle lettere* e nel commento al *De interpretatione*. Per un'analisi del contenuto di queste opere si veda il paragrafo successivo.

[134] ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., p. 89. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*, in *Rasā'il al-Fārābī*, Dā'irat al-ma'ārif al-uṯmāniyya, Hyderabad 1345/1926, pp. 22-26, trad. francese: D. MALLET, *Le rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur de Abū Naṣr al-Fārābī*,

Oltre alle opere che esaminano la questione del rapporto tra la logica greca e la lingua araba, al-Fārābī ha dedicato una vasta parte della sua produzione ai commenti degli scritti logici di Aristotele. Egli commentò l'intero *Organon* aristotelico, in quanto, come abbiamo visto sopra, esaminò anche le opere successive al capitolo I 7 degli *Analitici primi*. Egli si attenne, inoltre, al curriculum della scuola di Alessandria, includendo nell'*Organon* l'*Isagoge* e la *Retorica* e la *Poetica*.

Al-Fārābī seguì il modello tardo-antico anche nella scelta delle forme che diede ai suoi commenti: egli compose sia dei commenti per lemmi (*šurūḥ*) sia delle epitomi o parafrasi (*ǧawāmi'*)[135]. Quest'ultime non sono una mera versione abbreviata del testo aristotelico: al contrario, il testo di Aristotele è preso come base per sviluppare il pensiero dell'autore sul tema in questione. Nel commento per lemmi, invece, il testo da commentare viene suddiviso in lemmi e spiegato parola per parola, tanto nei suoi vari aspetti formali quanto dal punto di vista del contenuto, oppure viene commentato sotto forma di note marginali[136].

Riguardo a questa seconda tipologia le fonti bibliografiche riportano che al-Fārābī commentò l'*Isagoge*, le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi*, gli *Analitici secondi*, il libro II e VIII dei *Topici*, gli *Elenchi sofistici* e la *Retorica*[137]. Il commento al *De interpretatione* (*Šarḥ kitāb al-'ibāra*), oggetto di studio del prossimo paragrafo, è l'unico commento per lemmi ad essere pervenuto integralmente sino a noi. Possediamo un frammento abbastanza ampio del commento grande agli *Analitici primi* (*Šarḥ al-qiyās*), relativo alla parte conclusiva dello scritto aristotelico[138], e alcuni frammenti del commento grande alle *Categorie*[139], mentre gli altri commenti per lemmi sono purtroppo per noi perduti.

---

in «Bulletin d'Etudes Orientales», 39-40 (1987-88), pp. 136-140; ESKENASY, *Al-Fārābī's Classification* cit., pp. 58-59. Questa dottrina ricorre, come abbiamo visto sopra, anche nella sezione del *Catalogo delle scienze* dedicata alla scienza della logica (*'ilm al-manṭiq*), dove al-Fārābī afferma che la logica mette a disposizione le regole generali del pensiero, che in quanto universali, si possono applicare a tutte le scienze, mentre la grammatica fornisce quelle regole che sono applicabili soltanto in una lingua determinata. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., pp. 62.3-10; 68.4-7.

[135] Si deve ad Ibn al-Nadīm questa denominazione, in quanto nel *Fihrist* annota che «al-Fārābī has written terse *ǧawāmi'* on the books on logic», cfr. IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel cit., p. 263.13, trad. inglese in D. GUTAS, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in Ch. BURNETT (a cura di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, p. 38.

[136] Per un esame approfondito della terminologia araba relativa ai generi letterari del commento cfr. GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 29-76.

[137] Come ha sottolineato Mario Grignaschi questo commento terminava probabilmente al cap. 9 del libro III della *Retorica*. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: Kitāb al-ḫaṭāba et Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi*, a cura di J. Langhade – M. Grignaschi, Dār al-Mašriq, Beirut 1971, pp. 131-132.

[138] Il frammento corrisponde grossomodo a *An. pr.* II 11, 61 b 7-II 27, 70 a 22. M. Mahdi ha scoperto che questa parte del commento farabiano è conservata in almeno due manoscritti di Teheran. Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CXLII; M. GALSTON, *Al-Farabi et la logique aristotélicienne dans la philosophie islamique*, in M. A. SINACEUR (a cura di), *Aristote aujourd'hui*, érès, 1988, p. 210 nota 2, che cita, senza però averlo visionato, anche un terzo manoscritto in cui sarebbe riportato un frammento del commento agli *Analitici primi*; GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., p. 48 nota 91; LAMEER, *Al-Fārābī and*

Averroè aveva familiarità con molti di questi commenti che sono per noi perduti. Dall'esame delle opere di Averroè possiamo affermare con certezza che egli conosceva il commento al *De interpretatione*, come cercherò di chiarire nel seguito di questo lavoro, il commento agli *Analitici primi*, il quale viene citato da Averroè in più di un luogo come *šarḥ*[140], e il commento alla *Retorica*[141].

Contrariamente a quanto è accaduto per i commenti per lemmi, le epitomi e le parafrasi farabiane degli scritti dell'*Organon* sono giunte integralmente fino a noi. Al-Fārābī ha commentato secondo questa tipologia l'*Isagoge*[142], le *Categorie*[143], il *De interpretatione*[144], gli *Analitici primi* (*Kitāb madḫal ilā al-qiyās*)[145], gli *Analitici secondi* (*Kitāb al-burhān*)[146], i *Topici (Kitāb al-ǧadal*)[147], gli *Elenchi sofistici*[148], la *Poetica* (*Kitāb al-ši'r*)[149] e dedicò due opere di commento alla *Retorica* (*Kitāb al-ḫaṭāba*)[150]. A questi commenti si devono

---

Aristotelian Syllogistics cit., pp. 7-8. La parte conservatasi di questo commento è edita: AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ al-qiyās*, in M. T. DĀNIŠ PAŽŪH, *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Maktabat ayatollah al-uẓmā al-mar'aši al-nağafī, Qum 1408-10/1988-90, vol. II, pp. 263-553.

[139] I frammenti del commento grande alle *Categorie* sono editi e tradotti in inglese da M. ZONTA, A*l-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic. A Critical Edition and English Translation of the Newly-found Extant Fragments*, in B. ABRAHAMOV (a cura di), *Studies in Arabic and Islamic Culture*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2006, vol. II, pp. 185-254.

[140] Per i riferimenti a questo commento si veda, in aggiunta al terzo capitolo del mio lavoro, LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 8-9.

[141] Per le indicazioni bibliografiche si veda il terzo capitolo.

[142] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Parafrasi dell'Isagoge di Porfirio.*

[143] Questo trattato è trasmesso nei manoscritti con il titolo *Kitāb qāṭāġūriyās ay al-maqūlāt*. Questa parafrasi in parte riassume e in parte modifica le *Categorie* di Aristotele. La parafrasi inizia con l'esposizione dei dieci generi supremi comuni alle cose. Viene così omessa l'esposizione introduttiva delle *Categorie* aristoteliche sui termini omonimi, sinonimi e paronimici. Poi al-Fārābī afferma di voler affrontare delle questioni attinenti (*lawāḥiq*) alle categorie, tra le quali rientrano gli opposti (*al-mutaqābilāt*), i consecutivi (*al-lawāzim*), l'anteriore e il posteriore, il simultaneo. Per quanto riguarda gli opposti al-Fārābī riprende quanto trattato da Aristotele, ma aggiunge, prima di passare alla trattazione dell'anteriore, una sezione sui consecutivi (*al-mutalāzimān*) e gli incompatibili (*al-muta'ānidān*), che non ha un corrispettivo nel testo aristotelico. cfr. H. HUGONNARD-ROCHE, *Aspects de la logique hypothétique chez Fārābī*, in R. ARNZEN – J. THIELMAN (a cura di), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science. Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday*, Peeters, Leuven 2004, pp. 232-238. Cfr. S. DIEBLER, *Catégories, conversation et philosophie chez al-Fārābī*, in O. BRUUN – L. CORTI (a cura di), *Les catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 275-276. Per le edizioni di quest'opera cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Parafrasi delle Categorie*.

[144] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commenti al De interpretatione*.

[145] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commenti agli Analitici primi*

[146] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commento breve agli Analitici secondi*.

[147] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commento breve ai Topici.*

[148] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commento breve agli Elenchi sofistici*.

[149] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commenti alla Poetica*.

[150] La prima di queste due opere sulla *Retorica* è l'epitome all'opera aristotelica, pervenutaci in arabo, mentre la seconda, *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabii*, non è altro che la traduzione latina di Ermanno Alemanno della prefazione e della parte iniziale del commento per lemmi (*šarḥ*) di al-Fārābī alla *Retorica*, relativo a *Rhet*. 1354 a 1-4, che circolò in arabo anche come opera autonoma. Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commenti alla Retorica*.

aggiungere il *Kitāb al-qiyās al-saġīr*, che riguarda gli *Analitici primi*[151], il *Kitāb al-taḥlīl*[152], che si occupa di questioni connesse ai *Topici*[153], e lo scritto *Le condizioni della certezza* (*Kitāb šarā'iṭ al-yaqīn*)[154], legato agli *Analitici secondi*[155].

Averroè conosce tutte le epitomi logiche di al-Fārābī e le considera parti di un'unica opera. Ciò è provato dal fatto che in un passo del compendio della *Fisica* Averroè si riferisce alle epitomi farabiane genericamente come «Kitāb Abī Naṣr <fī ṣinā'at al-manṭiq>»[156]. Tuttavia nei suoi commenti ai trattati logici di Aristotele Averroè menziona esplicitamente in diversi luoghi il *Kitāb al-burhān*, i commenti agli *Analitici primi* ed anche il *Kitāb al-taḥlīl*[157].

Come ha messo in luce Gutas, al-Fārābī compose i commenti alle opere logiche aristoteliche per due ordini di ragioni:

> In the first place, he wanted to acclimatize Greek philosophy to Arab/Muslim society […] The second goal pursued by al-Fārābī in his logical works was to incorporate Greek scientific methodology, i.e., Aristotelian logic, into Islamic sciences[158].

Questo duplice intento farabiano è chiaramente espresso nel *Kitāb al-qiyās al-saġīr*, nel quale egli presenta una breve descrizione dei vari tipi di sillogismo derivando i suoi esempi dalla teologia islamica. Nelle pagine iniziali di quest'opera al-Fārābī afferma che il suo scopo non è soltanto quello di presentare le leggi della logica aristotelica in modo accurato, ma anche di ricercare come presentare queste leggi per mezzo di espressioni ed esempi noti nella lingua araba:

> Dobbiamo cercare di esprimere queste questioni [sillogismi aristotelici], per quanto è possibile, per mezzo di parole familiari alle persone che utilizzano la lingua araba. Dobbiamo usare per la spiegazione di queste questioni esempi familiari ai nostri contemporanei. Poiché Aristotele, quando ha posto queste questioni nei suoi libri, le ha espresse per mezzo di parole comuni tra gli uomini della sua lingua, e ha usato esempi che erano familiari e in uso tra i suoi

[151] Il *Kitāb al-qiyās al-saġīr* e il *Kitāb madḫal ilā al-qiyās* sono due trattati sul sillogismo molto simili tra loro e riguardano entrambi gli *Analitici primi*. Secondo LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 14-17 il *Kitāb madḫal ilā al-qiyās* sarebbe una versione rivista del *Kitāb al-qiyās al-saġīr*. Per le edizioni di quest'opera cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commenti agli Analitici primi*.
[152] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Kitāb al-taḥlīl*.
[153] Cfr. D. MALLET, *Le Kitāb al-taḥlīl d'Alfarabi*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 4 (1994), pp. 317-336.
[154] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Condizioni della certezza*.
[155] Cfr. D. BLACK, *Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī's Epistemology*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 16 (2006), pp. 11-45.
[156] IBN RUŠD, *Epitome in Phisicorum Libros*, a cura di J. Puig Montada, Instituto Ispano-Árabe de Cultura – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1983, p. 8.8-9. Cfr. GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 49-50.
[157] Per le opportune indicazioni bibliografiche si veda il terzo capitolo.
[158] GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 48; 50.

> contemporanei. Ma poiché le spiegazioni degli uomini di questa lingua non sono comuni alle persone di quel paese [Grecia], e gli esempi familiari ai nostri contemporanei sono diversi dagli esempi familiari a quelli, ciò che Aristotele intendeva chiarire per mezzo di quegli esempi è divenuto oscuro e incomprensibile per i nostri contemporanei. Di conseguenza, molti nostri contemporanei ritengono che i suoi libri di logica siano inutili e li hanno lasciati da parte[159].

Al-Fārābī afferma che per comprendere le dottrine logiche di Aristotele non è necessario servirsi degli stessi esempi utilizzati da Aristotele, ma si può ricorrere a quelle espressioni e a quegli esempi che risultano maggiormente familiari ai parlanti di una data lingua[160]. L'intento di al-Fārābī è dunque quello di presentare le dottrine aristoteliche nel modo più chiaro possibile per gli studenti arabi che iniziano a studiare la logica, in quanto come ha sottolineato Shukri B. Abed «what mattered to al-Fārābī was the meaning (*ma'nā*) than the utterance (*lafẓ*)»[161].

Nell'intento di rendere maggiormente comprensibili gli scritti logici di Aristotele, al-Fārābī, seguendo la tradizione alessandrina, ritiene inoltre che lo studio dell'*Organon* debba seguire un preciso ordine di lettura, che ha il suo culmine nella scienza dimostrativa esposta negli *Analitici secondi*. Seguendo i commentatori tardo-antichi, l'ordine farabiano di lettura dei trattati dell'*Organon* segue un preciso criterio didattico: si deve iniziare da ciò che è maggiormente accessibile e più semplice, per poi passare a ciò che risulta meno noto e più complesso. A tale scopo al-Fārābī divide la logica in otto parti, ciascuna corrispondente ad un trattato dell'*Organon*. Sulle orme dei predecessori greci, egli ritiene che lo studio dell'*Organon* debba iniziare dall'*Isagoge* di Porfirio e poi debba proseguire con la lettura delle *Categorie*, del *De interpretatione* e degli *Analitici primi*, in quanto tali scritti si occupano della forma, degli elementi e della struttura dei sillogismi. Dato gli argomenti di cui trattano essi sono intesi come introduttivi allo studio degli *Analitici secondi*, nei quali viene indagata la dimostrazione, vale a dire il sillogismo perfetto. Gli ultimi quattro scritti dell'*Organon*, ossia *Topici*, *Elenchi sofistici*, *Retorica* e *Poetica*, sono considerati una sorta di appendice dello studio del sillogismo dimostrativo, in quanto mettono in luce i diversi modi in cui ci si può allontanare dalla dimostrazione impiegando argomenti dialettici, sofistici, retorici o poetici. Dato che lo studio della dimostrazione è un prerequisito necessario per la

[159] Cfr. trad. inglese in N. RESCHER, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1963, p. 49.
[160] Cfr. RESCHER, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* cit., p. 50: «Following him [Aristotle] is to imitate his practice as proportioned to his intention in that action. For his aim in [giving] these examples and words was not to restrict the educated person solely to a knowledge of them alone. And he did not [intend] that one pursue an understanding of what is in his books by those examples [of his] alone, without anything else […] Rather, he intended to have people know these canons through materials which happen to be the best known to them».
[161] ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., p. XX.

comprensione delle arti logiche imperfette, gli *Analitici secondi* non possono che precedere la lettura degli ultimi quattro libri dell'*Organon*. Secondo al-Fārābī infatti l'autentica comprensione di qualcosa di imperfetto è unicamente possibile solo dopo aver appreso ciò che vi è di perfetto[162].

Al-Fārābī presenta la sua dottrina della dimostrazione in particolare nel *Kitāb al-burhān*, la sua epitome degli *Analitici secondi*, ma troviamo anche una riflessione sulla fondazione epistemologica della teoria della dimostrazione nello scritto *Le condizioni della certezza*. Entrambe queste opere offrono un'analisi esaustiva delle condizioni logiche ed epistemologiche che devono essere soddisfatte al fine di ottenere vera scienza[163].

Nel *Kitāb al-burhān* al-Fārābī analizza i due atti cognitivi che caratterizzano il pensiero umano, ovvero il concetto di rappresentazione (*taṣawwur*) e il concetto di assenso (*taṣdīq*). Come ha chiarito Deborah Black «the term *taṣawwur* refers to the act of the mind by which concepts are comprehended as unified (though not necessarily simple) wholes»[164]. Da questa definizione si evince che lo scopo ultimo della nozione di *taṣawwur* è quello di permetterci di cogliere l'essenza dell'oggetto percepito e di formularne la definizione. Infatti al-Fārābī identifica il concetto di rappresentazione (*taṣawwur*) nella sua forma più compiuta come l'atto di comprendere qualcosa «by means of what extracts its essence in a manner which is proper to it»[165]. La nozione di assenso (*taṣdīq*), invece, seguendo Black, «names an act of knowing which is by its very nature complex and involves a judgement of truth or falsehood»[166]. A questo riguardo al-Fārābī afferma, infatti, che «assent in general is for a person to believe of a matter about which he makes a judgement that it is, in its existence outside the mind, just as it is believed to be in the mind»[167]. Al-Fārābī definisce dunque l'assenso (*taṣdīq*) come la combinazione di un concetto con il suo giudizio di verità: esso implica che colui che lo pronuncia sia persuaso della verità oggettiva del suo contenuto,

[162] AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī mā yanbaġī*, ed. Dieterici cit., pp. 51.21-52.15; AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., p. 89.7-12. Cfr. M. GALSTON, *Al-Fārābī on Aristotle's Theory of Demonstration*, in MOREWEDGE (a cura di), *Islamic Philosophy and Mysticism* cit., pp. 24-27; GALSTON, *Al-Farabi et la logique aristotélicienne* cit., pp. 202-203; HABBY, *Yūḥannā Ibn Ḥaylān maestro di Al-Fārābī* cit., pp. 103-104; FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., p. 42.

[163] D. BLACK, *Fārābī - Logic*, in YARSHATER (a cura di), *Enciclopaedia Iranica* cit., p. 214.

[164] D. BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990, p. 71.

[165] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry cit., p. 20.2-3, trad. inglese in BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics* cit., p. 71.

[166] BLACK, *Fārābī – Logic* cit., p. 214.

[167] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry cit., p. 20.4-5, trad. inglese in BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics* cit., p. 73. In AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., p. 87.3, al-Fārābī parla di «assent to the existence of that which has been conceived or understood». Trad. inglese in BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics* cit., p. 73.

ovvero che sia consapevole che tale giudizio ha una validità anche all'esterno dell'anima[168]. La forma perfetta di assenso (*taṣdīq*) permette di giungere alla certezza della conoscenza, pertanto esso è lo scopo del sillogismo dimostrativo. Riguardo a questi due concetti, infine, Black ha messo in luce che «since Aristotle's *Posterior Analytics* considers both the proper way of discovering definitions and the construction of demonstrative syllogisms, the couplet of perfect conceptualization [*taṣawwur*] and perfect assent [*taṣdīq*] becomes the organizing theme for al-Fārābī's interpretation of the Aristotelian theory of science»[169].

Nonostante al-Fārābī assegni un ruolo di assoluta preminenza alla dimostrazione, è al tempo stesso consapevole dell'utilità che hanno gli altri tipi di sillogismo, in particolare quello dialettico. Nel *Kitāb al-ǧadal* al-Fārābī riconosce infatti alla dialettica cinque importanti funzioni: permette di affinare le abilità argomentative, fornisce allo studente di filosofia un primo sguardo sui principi delle scienze dimostrative, aiuta a comprendere che i principi della scienza dimostrativa sono evidenti e a sviluppare la capacità di comunicare conclusioni filosofiche ai non filosofi ed infine permette di apprendere gli strumenti utili per combattere la sofistica[170]. Al-Fārābī distingue poi, nei commenti alla *Retorica* e alla *Poetica*, i discorsi retorici e poetici dalla dimostrazione: egli afferma che il fine della dimostrazione è la certezza (*yaqīn*), mentre quello della retorica è la persuasione (*iqnāʿ*)[171] e quello della poetica l'imitazione (*muhākāt*)[172].

Da quanto esposto si evince che al-Fārābī, nel commentare l'intero *Organon* aristotelico, trovò nel *Kitāb al-burhān*, considerato sin da Ammonio il punto più alto e il coronamento dell'intera logica, un sistema coerente di deduzione e dimostrazione, comprendente tutti i livelli dell'attività razionale; questo sistema svolse una funzione di guida nella divisione e nella classificazione gerarchica delle scienze fino alla filosofia prima, ossia

[168] Cfr. G. ENDRESS, *Du Grec au Latin à travers l'arabe: la langue, créatrice d'idées dans la terminologie philosophique*, in J. HAMESSE (a cura di), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas. Actes du Collloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M. en collaboration avec l'Università degli Studi di Roma (Dipartimento di ricerche storiche, filosofiche e pedagogiche), le Lessico Intellettuale Europeo (C.N.R.), l'Université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve (Institut Supérieur de Philosophie) et patronnée par la Présidence Italienne de la C.E.E. 1996 (Academia Belgica, 23-25 mai 1996)*, Brepols, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 149-151.

[169] BLACK, *Fārābī – Logic* cit., p. 214. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry cit., pp. 19-22; 45.

[170] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ǧadal*, in R. AL-ʿAĞAM, *al-Manṭiq ʿinda l-Fārābī*, Dār al-Mašriq, Beirut 1985-86, vol. III, pp. 29-38; cfr. BLACK, *Fārābī – Logic* cit., p. 214.

[171] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḫaṭāba*, in ID., *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique* cit., pp. 60-63. Cfr. BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics* cit., pp. 103-179.

[172] M. MAHDI, *Kitāb al-šiʿr li-Abi Naṣr al-Fārābī*, in «Šiʿr», 3 (1959), p. 90; Cfr. BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics* cit., pp. 180-246; FAKHRY, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism* cit., pp. 63-64.

alla metafisica. A questa scienza dimostrativa delle cause ultime degli enti, che garantisce i principi delle altre scienze, al-Fārābī conferì un ruolo egemonico[173].

I.2.c Le scienze particolari

Prima di giungere alla trattazione della metafisica, culmine del sistema delle scienze, al-Fārābī si è occupato delle scienze particolari. Seguendo le orme dei commentatori greci e dei maestri del circolo aristotelico di Bagdad, egli ha premesso allo studio della metafisica quello della fisica. Al-Fārābī, infatti, non limitò il suo interesse unicamente alle opere di commento dell'*Organon*, ma si occupò anche degli scritti aristotelici di argomento fisico. Egli commentò la *Fisica*, il *De caelo*, il *De generatione et corruptione* e i *Metereologica*, i quali sono per noi perduti[174]. Sappiamo invece, dai rimandi nelle sue opere, che Averroè conosceva certamente il commento alla *Fisica*, al *De caelo* e al *De generatione et corruptione*. Oltre ai commenti ad Aristotele, al-Fārābī compose un commento all'inizio del primo e del quinto libro degli *Elementi* di Euclide[175], che possediamo, e un commento per noi perduto all'*Almagesto* di Tolomeo. Al-Fārābī redasse anche degli scritti di filosofia naturale dall'intento principalmente polemico: un'opera di critica all'astrologia, l'*Epistola sull'eccellenza delle scienze e delle arti* (*Risāla fī faḍīlat al-ʿulūm wa-l-ṣināʿāt*) detta anche *Epistola sui verdetti astrologici veri e falsi* (*Risāla fī-mā yaṣiḥḥ wa-mā lā yaṣiḥḥ min aḥkām al-nuǧūm*, lett. *Sulla verità e la falsità nella conoscenza delle stelle*)[176], un trattato *Sul vuoto*[177], uno scritto contro la critica rivolta da Galeno alla dottrina aristotelica della Causa Prima, forse ispirato a quello analogo di Alessandro di Afrodisia[178]. Inoltre, nelle fonti bio-bibliografiche arabe sono menzionati, ma non sono giunti fino a noi, uno scritto contro

---

[173] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry cit., p. 65.18-22: «Of the theoretical sciences, some are universal [sc. the First Philosophy and the universal demonstrative sciences, Topica and Sophistica] and some are particular [sc. mathematics, physics and theology]. The universal sciences have in common the subjects, the objects and most of the premises, but differ in the conditions aforementioned [sc. in the relative status of the principles, subjects and objects used as premises in their specific demonstrations]. The particular sciences are all under the First Philosophy, participating in it in so far as all their subjects are under the Absolute Existent. This science [sc. First Philosophy] will employ universal premises which all the particular sciences employ in the way we have described [i. e. in the mode applied to their particular subject], while the particular sciences employ premises which are demonstrated in that science [sc. First Philosophy]». Trad. inglese in ENDRESS, *The Defense of Reason* cit., p. 18. Sulla distinzione tra scienze particolari e universali nel *Kitāb al-burhān* cfr. H. EICHNER, *Al-Fārābī and Ibn Sīnā on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 71-95, in part. pp. 76-83.

[174] Il commento grande alla *Fisica* (*Šarḥ Kitāb al-samāʿ al-ṭabīʿī*) è perduto in arabo, ma è conservato in latino nella traduzione di Gerardo da Cremona: A. BIRKENMAJER, *Eine widergefundene Übersetzung Gerhards von Cremona*, in ID., *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Aschendorff, Münster 1935, pp. 472-481.

[175] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Commento agli Elementi di geometria di Euclide*.

[176] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Epistola sull'eccellenza delle scienze e delle arti*.

[177] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sul vuoto*.

[178] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Contro Galeno*.

Muḥammad ibn Zakariyyāʾ al-Rāzī e le sue idee sulla materia, il tempo, il luogo e gli atomi, e un'opera contro il teologo Ibn al-Rāwandī, e le sue affermazioni sulla dialettica, che era il metodo impiegato dai teologi nelle scienze naturali[179].

Vi sono poi altre due opere di argomento essenzialmente fisico-cosmologico che assumono particolare importanza per questo lavoro, in quanto vengono utilizzate ampiamente da Averroè: uno scritto contro Giovanni Filopono e la sua strategia anti-aristotelica in favore della creazione del mondo *ex nihilo*[180], che ci è pervenuto, e il trattato perduto *Sugli enti mutevoli* (*Fī al-mawǧūdāt al-mutaġayyira*)[181]. Nel primo di questi scritti al-Fārābī polemizza contro il contenuto dei primi cinque libri dell'opera *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, un trattato anti-eternalista di Filopono perduto in greco, ma ampiamente citato da Simplicio nel suo commento al *De caelo*[182]; in particolare, nel Prologo Simplicio afferma che in questo scritto Filopono ha voluto dimostrare che l'universo non è eterno criticando la dottrina aristotelica del movimento dei cieli e negandone la divinità[183]. Questo scritto di Filopono è noto in arabo: esso è menzionato nel *Kitāb al-Fihrist* come *Kitāb al-radd 'alā Arisṭālīs*[184] e, come ha mostrato Kraemer, è citato da Abū Sulaymān al-Siǧistānī e da Avicenna[185]. Al-Fārābī, nella replica contro quest'opera, ha sostenuto che Filopono ha elaborato una serie di critiche ad una dottrina che in realtà non è quella che Aristotele ha voluto sostenere. Scrive infatti al-Fārābī:

> Con nessuna delle cose di cui Giovanni il Grammatico ha perseguito la distruzione (*qaṣada…ibṭālahu*), fra i discorsi che Aristotele ha fatto nel *Libro del cielo e del mondo*, Aristotele perseguiva l'affermazione dell'eternità del mondo (*iṯbāt azaliyya al-'ālam*)[186].

[179] Cfr. M. MAHDI, *Al-Fārābī*, in Ch. C. GILLISPIE (a cura di), *Dictionary of Scientific Biography IV, Dedekind – Firmicus Maternus*, Charles Scribner's Sons, New York 1971, pp. 523-526.
[180] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Contro Filopono*.
[181] Una ricostruzione di questo trattato perduto è stata tentata da M. RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise On Changing Beings and The Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 18 (2008), pp. 19-58.
[182] Cfr. M. MAHDI, *Alfarabi against Philoponus*, in «Journal of Near Eastern Studies», 26 (1967), p. 236.
[183] *Simplicii in Aristotelis De caelo Commentariorum*, a cura di I. L. Heiberg, CAG VII, Reimer, Berlin 1894, pp. 25.22-26.31; cfr. J. PHILOPONUS, *Against Aristotle, On the Eternity of the World*, trad. ingl. di Ch. Wildberg, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1987, pp. 39-40.
[184] IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel cit., p. 254.25-26 .
[185] J. L. KRAEMER, *A Lost Passage From Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation (Simpl. De Caelo I, 3, 270 b 5-11)*, in «Journal of the American Oriental Society», 85 (1965), pp. 318-327.
[186] M. MAHDI, *The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian*, in S. A. HANNA (a cura di), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Brill, Leiden 1972, pp. 271.7-272.1, trad. italiana in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 192; cfr. MAHDI, *Alfarabi against Philoponus* cit., p. 253.

Secondo al-Fārābī Filopono è un mediocre esegeta, poiché non ha compreso che il vero proposito di Aristotele nel *De caelo* non era quello di voler provare l'eternità dell'universo. Secondo al-Fārābī:

> Alcuni dei discorsi del *Libro del cielo* che Giovanni cercò di confutare perseguivano la dimostrazione del fatto che il mondo è composto di corpi che hanno sostanze differenti e del fatto che il mondo non è un'unica cosa omogenea; con altri perseguiva la dimostrazione del fatto che le parti delle quali è costituito il mondo sono semplici, per implicazione necessaria; con altre ancora perseguiva la dimostrazione delle sostanze di questi corpi dei quali è costituito il mondo, e ha cominciato con quella parte del mondo che si muove per natura di moto circolare […]; con altre ancora ha dimostrato che non può esistere alcun corpo oltre ai corpi di cui il mondo risulta costituito adesso[187].

Per sostenere la propria interpretazione del *De caelo*, al-Fārābī ricorre alla *Fisica*, in cui ritrova la fondazione teorica esauriente delle dottrine accennate nel *De caelo*. Filopono, secondo al-Fārābī può proporsi di confutare Aristotele solo distaccando il *De caelo* dalla *Fisica*:

> Aristotele usa in questo luogo molte cose che erano state dimostrate nella *Fisica*, senza fare menzione qui di quelle dimostrazioni […] Giovanni il Grammatico ne persegue la distruzione prendendoli in senso assoluto (*'alā al-iṭlāq*) e senza subordinarli alle condizioni (*šarā'iṭ*) che si trovano nella *Fisica*, che l'abbia fatto volontariamente o no[188].

Al-Fārābī insiste quindi sul fatto che chi ha voluto attribuire ad Aristotele una posizione eternalista ne ha frainteso lo scopo (*ġaraḍ*), finendo per attribuirgli delle dottrine che egli non ha mai voluto sostenere[189].

Al-Fārābī ha redatto anche un'altra opera di critica verso il *De aeternitate mundi contra Aristotelem* di Filopono: il trattato perduto *Sugli enti mutevoli* (*Fī al-mawǧūdāt al-mutaġayyira*). Questo testo è menzionato soltanto da Ibn Abi Uṣaybi'a, mentre nessuno dei biografi precedenti lo nomina. Tuttavia quest'opera è citata da Averroè in diversi luoghi delle sue opere, sempre in riferimento alla disputa sull'eternità o meno del cosmo. Marwan Rashed basandosi sui rimandi a quest'opera presenti proprio in Averroè, ma anche in Ibn Bāǧǧa e

[187] MAHDI, *The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian* cit., p. 272.1-11, trad. italiana in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 193; cfr. MAHDI, *Alfarabi against Philoponus* cit., pp. 253-254.
[188] MAHDI, *The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian* cit., p. 275.3-8, trad. italiana in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 193; cfr. MAHDI, *Alfarabi against Philoponus* cit., pp. 255-256.
[189] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 192-193.

Maimonide ha tentato di ricostruirne i contenuti principali: il trattato *Sugli enti mutevoli* sarebbe una risposta al VI libro del *De aeternitate mundi contra Aristotelem* di Filopono. Al-Fārābī al fine di confutare Filopono avrebbe fatto ricorso alla dimostrazione fisica dell'eternità del mondo basandosi su quanto esposto da Aristotele nel primo capitolo del libro VIII della *Fisica*. Inoltre il ricorso farabiano a questa prova fisica avrebbe avuto come scopo ultimo la confutazione della dottrina kindiana della creazione. A sostegno di ciò Rashed discute in particolare due passi dello scritto *Sugli enti mutevoli* e un passo della parafrasi delle *Categorie* di al-Fārābī, nei quali quest'ultimo sostiene che il movimento comporta sempre continuità; pertanto la creazione, che è un'azione istantanea che instaura l'essere del cosmo senza tempo, sarebbe impossibile, visto che si tratterebbe di un movimento che non seguirebbe alcun altro movimento. Rashed, ricorrendo ad un passo del commento grande alla *Fisica* di Averroè, in cui viene citato il trattato *Sugli enti mutevoli*, afferma infatti:

> That continuity was a crucial feature of motion also for al-Fārābī is attested by an unparalleled testimony in Averroes' commentary on *Physics* VIII 3, where we are told that al-Fārābī insisted on it at the beginning of his lost book: "And since things are as we have said, it is conspicuous that what al-Fārābī has affirmed at the beginning of his book *On Changing Beings*, i.e. that in the definition of motion in general appears continuity, is not true". […] It is possible that al-Fārābī took the reference to Empedocles' alternating phases of motion and rest as an implicit target, Aristotle's idea being *a contrario* that it is impossible for motion to be interrupted by periods, or even instants, of rest. If rest does occur, then some other motion is required in order to bring about another motion. In other words, the sequence motion-rest-motion implies at least three (different) motions: the two under consideration, and a third one to initiate the second. I confess that the texts are not as explicit as one might wish. However I think there is at least one text in the genuine corpus which testifies that al-Fārābī in the *Changing Beings*, was implicitly criticizing al-Kindī's creationism[190].

Il testo a cui allude Rashed è un passo delle *Categorie* farabiane in cui ogni tipo di affezione, come i mutamenti qualitativi quali il riscaldamento e il raffreddamento, è detto essere un processo continuo, e ugualmente appare essere un processo continuo l'azione corrispondente[191]. Dato che al-Fārābī insiste sul fatto che ogni movimento è in realtà continuo[192], egli si schiera, secondo Rashed, contro il creazionismo kindiano:

[190] RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., pp. 50-51.
[191] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb qāṭāġūriyās ay al-maqūlāt*, in AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda l-Fārābī* cit., vol. I, p. 113, trad. inglese in RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., pp. 51-52.
[192] RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., p. 52.

> I think that if al-Fārābī decided to reorganize Aristotle's categories and insisted on the fact that continuity should be considered as the prominent feature of action and passion, it is probably because he was willing to rule out the possibility of an action all at once. In other words al-Fārābī aimed at purifying Aristotelianism from a heterogeneous concept introduced in order to explain the existence of the world that of divine creation, or *ibdā'*. […] Al-Fārābī's Aristotelian puritanism may well be than a response to such ideas upheld by al-Kindī. We do not have to posit another type of motion. Al-Fārābī's God unlike al-Kindī's, falls under the jurisdiction of the Aristotelian continuum[193].

Quanto sostenuto da Rashed richiede che al-Fārābī equipari la creazione all'alterazione qualitativa, di cui nel passo delle *Categorie* ricordato sopra egli sottolinea il carattere processuale. Visto che una tale azione deve essere un processo continuo, ne risulterebbe provato che al-Fārābī rifiutò la creazione divina sostenuta da al-Kindī, che è un atto non processuale di instaurazione del cosmo nell'essere. Tuttavia al-Fārābī, come ha messo in luce Cecilia Martini Bonadeo, esclude esplicitamente, in una delle sue opere maggiori e di indiscussa autenticità come il trattato *Sulle opinioni degli abitanti della città perfetta,* che la creazione possa essere equiparata ad un movimento[194]. Non soltanto: al-Fārābī in questo scritto afferma che la creazione non è né un movimento né un processo. Nel sostenere ciò egli riprende esattamente la nozione di creazione che si incontra nei testi arabi prodotti nell'ambito del circolo di al-Kindī ed in particolare nella pseudo-*Teologia di Aristotele*[195], la parafrasi araba delle *Enneadi* IV-VI di Plotino. Dunque la tesi di Rashed non può essere ritenuta corretta: dal fatto che al-Fārābī nella parafrasi delle *Categorie* affermi il carattere processuale di ogni movimento non segue minimamente che egli rifiuti il creazionismo kindiano, poichè per al-Fārābī come per al-Kindī la creazione non è un movimento.

I.2.d Il pensiero metafisico

La dottrina della creazione del cosmo esposta nello scritto *Sugli enti mutevoli* e l'allusione al trattato *Sulle opinioni degli abitanti della città perfetta* (*Mabādi' ārā' ahl al-*

[193] *Ibid*., pp. 53-54.
[194] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 92.9. Nel seguito farò sempre riferimento a quest'edizione per le citazioni dei passi dell'opera. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit.,, pp. 194-195.
[195] Questo testo fondativo della *falsafa* è attribuito ad Aristotele: il titolo completo è infatti *Libro di Aristotele il Filosofo detto in greco «Teologia», ossia Discorso sulla sovranità divina*. Quest'opera è stata in realtà prodotta, agli inizi del movimento di traduzione dal greco all'arabo, nell'ambito del circolo di intellettuali, scienziati e traduttori raccolto attorno ad al-Kindī. Si troverà una presentazione della storia degli studi su quest'opera nell'*Introduzione* a PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiente Greco»)*, a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 72-111.

madīna al-fāḍila) rinviano direttamente alle opere in cui al-Fārābī presenta la propria riflessione metafisica. Come abbiamo visto, la metafisica riveste un ruolo di primaria importanza nel sistema farabiano delle scienze e ne rappresenta l'elemento egemonico.

Nel *Catalogo delle scienze* al-Fārābī afferma che la metafisica o scienza divina, la cui più completa esposizione si trova nella *Metafisica* di Aristotele, si divide in tre parti: la prima indaga gli enti e le proprietà che ad essi ineriscono in quanto sono enti; la seconda indaga i principi della dimostrazione vigenti nelle varie scienze teoretiche particolari (matematica e fisica, ma al-Fārābī include anche la logica) e corregge le opinioni errate degli antichi; la terza infine, indaga quegli enti che non sono né corpi né proprietà dei corpi, ed esamina se enti di questo tipo esistano o meno. Una volta stabilito che essi esistono, esamina se ve ne sia uno solo o se siano molteplici; e una volta stabilito che sono molteplici, esamina se vi sia fra loro una gerarchia di gradi di perfezione. Raggiunta la conclusione che esiste questa gerarchia, la parte culminante della metafisica stabilisce che il supremo grado di perfezione degli enti separati dalla materia è uno solo: si tratta del Primo Principio, al di sopra del quale non può trovarsi nulla che sia più perfetto. Questo Primo Principio è assolutamente semplice: è l'Uno primo e vero, causa dell'unità e dell'essere di tutte le realtà derivate. Esso è Dio, e la parte culminante della metafisica ha per oggetto anche il modo nel quale Dio, cioè l'Uno primo e vero, produce e governa tutte le cose. Le compete infine la confutazione delle concezioni erronee su Dio e sulla sua azione[196].

Nel presentare questa descrizione dei compiti e degli oggetti d'indagine della metafisica come scienza, Mahdi ha messo in evidenza la discrepanza tra il modo in cui al-Fārābī intende la metafisica nel *Catalogo delle scienze*, ed in particolare la sua terza parte, e il modo in cui egli la presenta nei trattati di maggior impegno teoretico, come il *Libro delle lettere* e il trattato *Sugli intenti della «Metafisica» di Aristotele* (*Fī aġraḍ mā ba'd al-ṭabī'a*)[197]. Quest'ultimo scritto è una sorta di introduzione alla *Metafisica* di Aristotele seguita da una presentazione dello scopo di ciascun libro. Tale trattato appartiene quindi al genere letterario dei *Prolegomeni* alessandrini ed in particolare dipende fortemente da un trattato perduto di Ammonio riguardante anch'esso gli intenti della metafisica[198]. Quest'opera farabiana influenzò notevolmente il modo in cui i pensatori arabi, e in particolare in Avicenna e Averroè, recepirono la *Metafisica* di Aristotele. Averroè pur non citando mai esplicitamente

[196] AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., p. 87.10-90.
[197] MAHDI, *Science, Philosophy, and Religion* cit., p. 130. Per le edizioni di quest'opera cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sugli intenti della «Metafisica» di Aristotele*.
[198] Cfr. A. BERTOLACCI, *Ammonius and al-Fārābī: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 287-305; A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden 2006, pp. 65-103.

questo scritto lo conosceva bene: Amos Bertolacci ha mostrato che il Prologo al libro Λ del commento grande alla *Metafisica* dipende da questo trattato. Averroè fornisce infatti una presentazione generale dei contenuti della metafisica, seguita da una descrizione dei singoli libri e talvolta dall'indicazione del loro scopo (*aġraḍ*)[199].

Nel trattato *Sugli intenti della «Metafisica» di Aristotele* al-Fārābī esordisce affermando che molti nel passato hanno creduto che la *Metafisica* di Aristotele avesse per oggetto il discorso sul Creatore, sull'intelletto e sull'anima, e che la scienza della metafisica e quella del *tawḥīd* coincidessero: ciò tuttavia è vero solo per il libro Λ. La metafisica ha in realtà un suo oggetto proprio, distinto da quelli ora menzionati: essa è la scienza universale (*al-'ilm al-kullī*) che, a differenza delle scienze particolari, studia ciò che è comune a tutti gli enti, come ad esempio l'esistenza o l'unità. Per questo motivo alla scienza universale spetta anche lo studio di quel principio comune a tutti gli enti che siamo portati a designare come Dio. La scienza divina è dunque necessariamente parte di questa scienza, perché Dio è il principio dell'ente in assoluto, non soltanto di alcuni. La parte di questa scienza che esamina i principi dell'essere è la scienza divina, perché queste questioni non sono proprie della fisica, ma sono più universali di quelle trattate nella fisica; così, questa scienza è più elevata della fisica e viene dopo di essa: perciò è chiamata «la scienza di ciò che è dopo la fisica». Al-Fārābī afferma poi che, dal momento che la scienza che si occupa di un qualche oggetto si occupa anche del suo contrario, la metafisica sarà anche scienza del non-essere e della molteplicità. Infine si occuperà dei principi delle cose, suddividendoli fino a ottenere gli oggetti delle diverse scienze particolari. La metafisica, dunque, come al-Fārābī ha messo in luce nella tripartizione che egli presenta nel *Catalogo delle scienze* e in particolare nella seconda parte di essa, ha anche un compito epistemologico: fondare i principi delle scienze particolari. Infine, nella parte conclusiva dello scritto *Sugli intenti della «Metafisica» di Aristotele,* al-Fārābī passa in rassegna tutti i libri della *Metafisica* ad eccezione di α, che è unito ad A, e dei libri M e N, che secondo lui costituiscono il libro dodicesimo[200].

Quest'opera non contraddice la tripartizione della scienza metafisica esposta nel *Catalogo delle scienze,* bensì chiarisce con maggior forza che la scienza metafisica non deve essere intesa soltanto come teologia, essendo infatti quest'ultima solo una parte della metafisica, ma anche come la più elevata delle scienze razionali: si tratta in effetti della scienza universale che studia i principi dell'essere in quanto essere. La scienza metafisica,

[199] BERTOLACCI, *Ammonius and al-Fārābī* cit., p. 300 nota 22.
[200] AL-FĀRĀBĪ, *Fī aġraḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb mawsūm bi-l-ḥurūf*, in DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 34.6-36.19. Per la traduzione italiana di questo passo cfr. MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., pp. 441-444 (trad. italiana di Martini Bonadeo); cfr. BERTOLACCI, *Ammonius and al-Fārābī* cit., pp. 287-293; ENDRESS, *The Defence of Reason* cit., p. 19.

nella prospettiva di al-Fārābī, è dunque ontologia (*Metaph*. Γ I, 1003a 31-32), scienza universale, filosofia prima e teologia (*Metaph*. E I, 1026 a 10-32). Se i *falāsifa* anteriori ad al-Fārābī condivisero un'interpretazione teologizzante della metafisica, al-Fārābī la incluse invece nel sistema delle scienze, ne sottolineò il ruolo di guida e indicò in essa quella scienza universale che indaga e dimostra i principi dell'essere in quanto essere e comprende pertanto sotto di sé come sua parte la teologia, ovvero l'indagine relativa al principio primo e alla sua azione[201].

La riflessione di al-Fārābī sulla scienza metafisica riguarda sia il suo statuto epistemologico, ma anche i suoi contenuti. Al-Fārābī, infatti, facendo proprie le elaborazioni dei primi *falāsifa* e di al-Kindī in particolare, è profondamente influenzato dalla dottrina neoplatonica nel trattare il modo d'azione del Primo Principio e la sua relazione causale con gli enti naturali, mentre dipende più esplicitamente da Aristotele per la descrizione della natura e dei caratteri propri del Primo Principio[202]. Ciò emerge a chiare lettere in alcune delle sue opere principali: *L'armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele* (*Kitāb al-ğam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Arisṭūṭālīs*)[203], il trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* (*Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*)[204] e nello scritto *Sul governo politico* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*) noto anche con il titolo *Sui principi degli esseri* (*Mabādi' al-mawǧūdāt*)[205]. Nessuna di queste opere è menzionata esplicitamente da Averroè, tuttavia egli allude al contenuto dell'*Armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele* nel *Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia (Faṣl al-maqāl fī mā bayna al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl*)[206].

Nell'*Armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele*[207] al-Fārābī vuole mostrare il sostanziale accordo tra Platone e Aristotele, che egli considera le due fonti della filosofia, i fondatori dei suoi principi e fondamenti, coloro che la portarono alle sue ultime conseguenze

[201] Cfr. MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 402.
[202] Cfr. Th.-A. DRUART, *Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics*, in P. MOREWEDGE (a cura di), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Suny Press, Albany 1992, pp. 127-148.
[203] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *L'armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele*.
[204] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*.
[205] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sul governo politico*.
[206] Questo punto è stato messo in luce da AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 209-210.
[207] Nonostante l'unanimità della tradizione manoscritta e l'attribuzione dell'opera da fonti praticamente coeve – è registrata nella *Cronaca dei sapienti* di al-Qiftī tra le opere di al-Fārābī e Avicenna la ricorda nel suo scambio epistolare con al-Bīrūnī – la sua autenticità è stata messa in dubbio: essa conterebbe tesi giudicate indegne di al-Fārābī oppure in conflitto con dottrine da lui sostenute in altre opere, della cui autenticità invece non si dubita. Cfr. LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 30-39; dubbi sull'attribuzione ad al-Fārābī anche in RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., p. 133 nota 56. Martini Bonadeo ne ha invece chiaramente dimostrato l'autenticità nell'edizione dell'opera da lei curata: AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 28-30.

e ramificazioni[208]. Nel dibattito filosofico a lui contemporaneo, egli osserva, vi sono accese dispute su questioni come la creazione del mondo o la sua eternità, ed è diffusa l'opinione per cui Platone e Aristotele sarebbero stati in disaccordo tra loro su questa e su varie altre dottrine. Quest'opinione, secondo al-Fārābī, può essersi prodotta soltanto per una delle due ragioni seguenti: o i contemporanei sbagliano grossolanamente nel rilevare divergenze dottrinali tra Platone e Aristotele, oppure le tesi di questi due saggi sono in disaccordo tra loro soltanto in apparenza[209]. Se la filosofia è scienza, infatti, non vi può essere reale discordia tra i suoi massimi esperti. Al-Fārābī passa quindi ad enunciare una serie di temi di logica, di fisica, di etica e di metafisica su cui le opinioni di Aristotele e Platone appaiono significativamente diverse e persino in diretta opposizione. Tra questi è particolarmente carica di conseguenze la questione della creazione (*qidam*) del mondo o della sua eternità (*ḥudūṯ*): si tratta di stabilire se il mondo ha o non ha un artefice (*ṣāni'*) come propria causa efficiente (*al-'illa al-fa'ila*). L'opinione corrente che al-Fārābī riporta, con l'intento di confutarla, è che per Aristotele il mondo sia eterno e che per Platone, invece, sia stato creato (*muḥdaṯ*) ed abbia perciò un artefice (*fā'il*)[210]. L'eternità del cosmo e la conseguente implicita negazione dell'esistenza di tale artefice è considerata una tesi empia (*al-ẓann al-qabīḥ*): Aristotele non può averla sostenuta[211]. Si rende dunque necessaria un'esegesi attenta che sappia rendere ragione dell'apparente divergenza: quando nel *De caelo* (I, 10-12) Aristotele ha negato un inizio temporale dell'universo, non ha in alcun modo voluto contraddire Platone, ma semplicemente ha inteso negare che l'universo sia stato prodotto secondo una successione di parti, come avviene ad esempio nella produzione di piante e di animali[212]. Dal momento che nei suoi trattati di fisica e di metafisica Aristotele ha definito il tempo come misura del movimento della sfera celeste, egli non poteva che concludere che il tempo e l'universo hanno cominciato ad essere nello stesso istante non temporale. Secondo al-Fārābī, Aristotele dunque non nega affatto che l'universo derivi dalla "creazione del creatore (*ibdā' al-bārī*)"[213]: questa creazione è stata compiuta "in una sola volta (*duf'atan wāḥida*), senza durata nel tempo (*bi-lā zamān*)"[214]. Affermare che l'universo è stato creato senza tempo non significa quindi

[208] AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 37.3-6 (in ciò che segue citerò sempre la paginazione di questa edizione).
[209] *Ibid.*, pp. 37-40.
[210] *Ibid.*, p. 63.1-3.
[211] *Ibid.*, p. 63.3.
[212] *Ibid.*, pp. 63.16-64.6.
[213] *Ibid.*, p. 64.5.
[214] *Ibid.*, p. 64.5.

considerarlo eterno, ma portare l'attenzione sul fatto che prima della creazione non c'erano né il tempo né lo spazio[215].

Per spiegare Aristotele con Aristotele al-Fārābī passa quindi a comparare questa sua esegesi del *De caelo* con altre argomentazioni coerenti con essa, che rintraccia in altri trattati aristotelici. Tra questi ultimi, ha un posto di grande rilievo la pseudo-*Teologia di Aristotele*, che egli considera qui autenticamente aristotelica[216]. In quest'opera, secondo al-Fārābī, Aristotele ha sostenuto l'esistenza di un creatore che ha prodotto l'universo dal nulla. Così come Platone nel *Timeo* aveva spiegato che la generazione di tutto ciò che inizia ad essere proviene necessariamente da una causa, Aristotele ha distinto la causa efficiente, ossia il motore da ciò che è mosso. Nella pseudo-*Teologia*, inoltre, egli ha dimostrato che ogni molteplicità dipende dall'unità, in quanto altrimenti si avrebbe un regresso all'infinito, e ha sostenuto che l'Uno vero comunica l'unità a tutte le cose come fondamento del loro essere[217]. Aristotele

> spiega che tutte le parti dell'universo sono state generate dalla creazione del Creatore – Egli è potente ed eccelso – e che Egli è la causa efficiente, l'Uno vero, il Creatore di tutte le cose, secondo quanto Platone ha spiegato nei suoi libri sulla sovranità, il *Timeo* e l'*Abliṭiyā* e in altri suoi discorsi. Anche Aristotele, nelle *Lettere su ciò che è oltre la fisica*, si eleva dalle premesse necessarie e dimostrative sino a spiegare l'unicità del Creatore – eccelsa è la sua grandezza – nel libro *Lām* delle *Lettere*[218].

Nell'*Armonia*, dunque, al-Fārābī presenta la dottrina aristotelica del Primo Principio fondendo tra loro il causalismo e la teleologia della fisica e della cosmologia aristoteliche, la dottrina del motore immobile della *Metafisica* e l'interpretazione in termini creazionistici dell'attività dell'Uno propria dei testi prodotti nell'ambito del circolo di al-Kindī, ovvero la pseudo-*Teologia di Aristotele* e il *Liber de causis*, la compilazione basata sugli *Elementi di*

---

[215] *Ibid*., p. 190.

[216] Nell'*Armonia* al-Fārābī tratta la pseudo-*Teologia* come un'opera autenticamente aristotelica, mentre altrove sembra cauto nell'annoverare tra le dottrine metafisiche propriamente aristoteliche alcune dottrine contenute nella pseudo-*Teologia*, come la dottrina dell'emanazione. Cfr. Th.-A. DRUART, *Al-Fārābī and Emanationism*, in J. F. WIPPEL (a cura di), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1987, pp. 23-43; DRUART, *Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics* cit., pp. 127-148. Altri studiosi hanno invece pensato che al-Fārābī non credesse davvero alle tesi esposte nell'*Armonia*, e hanno risolto l'apparente incoerenza considerando questo scritto come una sorta di opera essoterica, nella quale l'autore avrebbe menzionato un'opinione comunemente ammessa, senza però condividerla intimamente. Cfr. M. GALSTON, *A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism*, in «Journal of the History of Philosophy», 15 (1977), pp. 13-32.

[217] AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 64.7-65.11.

[218] *Ibid*., p. 65.12-16,trad. italiana di Martini Bonadeo in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 65.

Teologia di Proclo[219]. Fatto ciò egli sostiene la piena compatibilità di questa dottrina teologica, che presenta come aristotelica, con quella di Platone[220] .

Da quanto esposto si evince, dunque, che al-Fārābī si ricollega alla tradizione neoplatonica dell'unità della filosofia greca e soprattutto dei suoi due supremi rappresentanti, Platone e Aristotele. Il tema dell'armonia tra i due maggiori filosofi greci era divenuto il *Leitmotiv* della pratica scolare di Alessandria e, come ha osservato Endress, al-Fārābī «reprend un topos de la propédeutique alexandrine et en fait l'instrument de son propre projet»[221].

Dunque, dimostrare la coerenza delle dottrine di Platone e Aristotele è essenziale per al-Fārābī; tuttavia, secondo Endress, questo tema riceve nel pensiero di al-Fārābī un'interpretazione nuova, che capovolge il primato attribuito a Platone nelle scuole neoplatoniche della tarda antichità greca. Platone, infatti è un precursore degno di stima, ma inferiore ad Aristotele.

> L'harmonie entre Platon et Aristote […] acquiert une nouvelle fonction. Fārābī insiste sur ce fait autant que l'ont fait ses prédécesseurs: «La vraie philosophie nous parvint des Grecs de la part de Platon et d'Aristote seulement. Tous les deux nous donnèrrent une exposition de la philosophie, non sans nous montrer les chemins aboutissant à elle, et la manière de la renouveler lorsqu'elle serait corrompue ou éteinte»; ainsi, il s'ensuit d'un examen détaillé de la doctrine de ces deux maîtres «que le but des deux philosophies était le même et qu'ils envisageaient d'exposer une seule et meme philosophie» […] Fārābī […] assigne à Platon la place d'un précurseur honorable, mais inférieur et restraint dans sa portée, alors qu'Aristote est l'complisseur universel. Sa philosophie est fondée sur la science de la démonstration; donc «il n'y a pas d'être au monde où la philosophie n'ait accès, qu'elle ne prenne pour but et ne connaisse suivant la capacité humaine»[222].

Questo capovolgimento di ruoli tra Platone e Aristotele è fondamentale nella comprensione dell'*Armonia*, dove al-Fārābī fa di Aristotele colui che ha dato struttura

---

[219] Sempre ad Aristotele è attribuito anche questo celebre testo neoplatonico, il *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro* (*Kitāb al-īḍāḥ li-Arisṭūṭālīs fī al-ḫayr al-maḥd*), più noto in seguito nel mondo latino come *Liber de causis*. Anche di quest'opera sono state dimostrate le affinità stilistiche e dottrinali con le traduzioni del circolo di al-Kindī. Per la storia degli studi su questo testo e per la bibliografia cfr. la voce di C. D'ANCONA – R. C. TAYLOR, *Liber de causis*, in *Dictionnaire des Philosphes Antiques, Supplément*, diretto da R. Goulet con la collaborazione di J.-M. Flamand e M. Aouad, CNRS Editions, Paris 2003, pp. 599-647.

[220] Cfr. C. D'ANCONA, *La casa della sapienza*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 122-126.

[221] ENDRESS, *La "Concordance entre Platon et Aristote"* cit., pp. 249-250. Il ruolo assunto nella filosofia della tarda antichità dal tema della concordia tra Platone e Aristotele è stato chiaramente messo in luce nello studio di P. HADOT, *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, Atti del colloquio internazionale, Accademia dei Lincei, Roma 1974, pp. 31-47, rist. in P. HADOT, *Plotin, Porphyre. Études neoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 335-382.

[222] ENDRESS, *La "Concordance entre Platon et Aristote"* cit., pp. 249-250.

dimostrativa cogente e impianto sistematico alla filosofia, unica perché vera, che gli era stata insegnata da Platone. Ciò non comporta affatto che la grandezza di Platone venga diminuita. Infatti il modello che al-Fārābī segue qui non è quello di *Metafisica* A evocato da Vallat, che infatti non condivide la tesi del capovolgimento di ruoli, nel quale il precursore è imperfetto e completamente superato dal successore[223]. Al-Fārābī segue un modello a lui più vicino e potente: un discorso in prima persona tenuto da «Aristotele» stesso, nel quale egli si presenta come il discepolo di Platone, che spiega e commenta le dottrine del maestro. Questo discorso si trova nel primo capitolo della pseudo-*Teologia di Aristotele* che al-Fārābī cita ripetutamente nell'*Armonia*[224].

Gli studi recenti su al-Fārābī sottolineano il suo distacco dal modello kindiano, in particolare per quanto riguarda il tema dell'oggetto della metafisica[225]; ma almeno per quanto riguarda il tema della concordia fra Platone e Aristotele, secondo Martini Bonadeo, al-Fārābī segue le orme di al-Kindī: egli eredita dalla fase formativa della *falsafa* il tema del primato di Aristotele, «il più eminente tra i Greci, *mubarriz al-yūnāniyyīn*»[226].

Tuttavia l'incremento veramente notevole nella conoscenza del corpus aristotelico rispetto alla fase formativa della filosofia arabo-islamica, in particolare per quanto riguarda le opere logiche, ha sicuramente mutato le ragioni per le quali Aristotele detiene tale primato per al-Fārābī: è il modello di scienza dimostrativa degli *Analitici secondi* che determina nella filosofia farabiana il primato di Aristotele. Ma Aristotele assume questo ruolo nel pensiero di al-Fārābī a partire dall'idea, costitutiva per la *falsafa* sin dai suoi albori, dell'unità della filosofia greca e dell'armonia fra maestro e discepolo: un tema che era stato elaborato da al-Kindī un secolo prima, in base alla traduzione simultanea della *Metafisica* di Aristotele e delle *Enneadi* IV-VI di Plotino[227].

Oltre all'*Armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele*, anche le prime tre sezioni del trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* e lo scritto *Sul governo politico* presentano delle trattazioni della Causa Prima e dell'origine di tutti gli enti davvero

[223] Il passo a cui si riferisce Vallat è *Metaph*. A 10, 993 a 15, in cui «Aristote qualifie de "confuse et balbutiante" la pensée de ses prédécesseurs», cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., pp. 44-45; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 8-11.

[224] Nel primo capitolo della pseudo-*Teologia* compare un ampio *excursus* che non ha corrispondente nel testo greco delle *Enneadi* di Plotino. Qui, proseguendo un discorso in prima persona che era stato aperto dalle parole di Plotino, un autore che si presenta come Aristotele loda Platone per avere insegnato la vera dottrina sul Primo Principio, l'Uno, sulla sua creazione del mondo intelligibile e sensibile e sulle cause intermedie, l'intelletto e l'Anima, attraverso cui l'Uno ha effettuato la sua creazione. Inoltre, «Aristotele» spiega come si deve intendere la dottrina di Platone sulla creazione per non incorrere in equivoci: una spiegazione che al-Fārābī, come abbiamo visto, fa propria. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 12.

[225] Cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 243-252 e in part. p. 252; BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 65-103.

[226] AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 13.

[227] *Ibid*., pp. 13-14.

eloquenti della sintesi operata da al-Fārābī tra Platone e Aristotele. In questi due scritti al-Fārābī fonde la dottrina aristotelica della natura e dei caratteri propri del primo motore immobile con il modello neoplatonico di partecipazione dei derivati a quell'unità in cui consiste la natura stessa del Primo Principio.

Nella prima sezione del trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* al-Fārābī, descrivendo il Primo Principio, afferma che «il Primo Esistente (*al-mawǧūd al-awwal*) è la Causa Prima dell'esistenza di tutti gli altri esistenti»[228]. Questa definizione è alquanto lontana dalla dottrina aristotelica: per Aristotele, infatti, il Primo Principio non è causa efficiente dell'esistenza delle altre cose, ma causa immobile dell'esistenza dell'universo. Quindi al-Fārābī afferma che il Primo Principio è perfetto e possiede un'esistenza perfetta e in atto, e ne sottolinea l'autosufficienza e la capacità produttiva[229]. Nel fare ciò egli ricorre tanto alla dottrina neoplatonica della produzione di effetti come risultato della perfezione stessa del Primo Principio, quanto a quella aristotelica della causalità di ciò che è in atto. Il Primo Principio è, inoltre, come per Aristotele e per Plotino, del tutto immateriale; ispirandosi al modello neoplatonico incontrato nella pseudo-*Teologia*, al-Fārābī sostiene, inoltre, che esso è privo di qualunque forma e assolutamente semplice[230]: esso è uno[231]. Il modo nel quale al-Fārābī tratta questa nozione riecheggia la distinzione platonica tra i principi in sé e le cose che ne partecipano, poiché egli asserisce che se vi fosse un'altra cosa come il Primo Principio, quest'ultimo non sarebbe perfetto, dato che ciò che è perfetto in ogni ordine è unico. Il Primo Principio, infine, non ha contrari[232]. Se infatti avesse un contrario, il Primo Principio e il suo contrario dovrebbero avere un substrato in comune o un genere, e ciò è impossibile.

Sempre nella prima sezione di questo trattato, ispirandosi a *Metaph.* Λ 7 e 9, al-Fārābī sostiene che il Primo Principio è nella propria sostanza un intelletto in atto, la cui attività consiste nella contemplazione della propria essenza: esso è pensiero di pensiero[233]. Del Primo Principio si dice inoltre che è conoscente (*'ālim*) e sapiente (*ḥakīm*)[234]; è vero (*ḥaqq*) e vivente (*ḥayy*) di una vita puramente intellettiva ed eternamente beata[235]. Dalla sua attività di auto contemplazione prende avvio, per sovrabbondanza di essere e di perfezione, un processo

[228] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State,* ed. Walzer cit., p. 56.1-2.
[229] *Ibid*., pp. 56.2-58.1.
[230] *Ibid*., p. 58.1-9.
[231] *Ibid*., pp. 60.14-62.7.
[232] *Ibid*., pp. 62.8-66.7.
[233] *Ibid*., pp. 70.1-72.6; cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18-24; Λ 9, 1074 b 33-35.
[234] *Ibid*., pp. 72.7-74.1.
[235] *Ibid*., pp. 74.2-76.13; cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Λ 7, 1072 b 25-30. Cfr. U. RUDOLPH, *Reflections on al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila,* in ADAMSON (a cura di), *In the Age of al-Fārābī* cit., pp. 1-14, in part. p.12; D. JANOS, *The Greek and Arabic Proclus and al-Fārābī's Theory of Celestial Intellection and its Relation to Creation,* in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 21-27.

di emanazione (*fayḍ*) grazie a cui dal Primo Principio viene posto in essere tutto ciò che esiste. Nell'introduzione della seconda sezione al-Fārābī scrive:

> Il Primo è ciò da cui è portata all'essere qualunque cosa viene portata all'essere. Il Primo è quell'essere al quale consegue necessariamente che vengano portate all'esistenza tutte le altre cose esistenti, che non sono state poste in essere per volontà o scelta dell'uomo, nei loro modi di esistenza, alcuni dei quali possono essere colti grazie alla sensazione, altri sono intelligibili per dimostrazione. Il venire all'essere di tutto ciò che viene ad essere a partire da lui non ha luogo che per via di emanazione (*fayḍ*)[236].

Il processo di emanazione di tutte le cose dal Primo Principio non comporta alcuna forma di alterazione: il Primo Principio, infatti, nel fare esistere le cose non mira a ottenere una perfezione che prima non gli apparteneva[237], non si divide in sé, ma permane come un'unica essenza e un'unica sostanza[238], non manca e non necessita di nulla[239].

Le realtà che derivano dal Primo Principio sono molteplici, e si dispongono in un ordine gerarchico decrescente dalla realtà più perfetta sino al grado infimo, sotto il quale nulla può esistere; tuttavia tutte partecipano del Primo Principio secondo la propria capacità[240]. Dal Primo Principio deriva dunque un secondo intelletto, la cui attività è ancora l'auto-contemplazione; ma questo secondo intelletto non contempla soltanto se stesso, bensì se stesso e anche il Primo Principio. Contemplando il Primo Principio, il secondo intelletto genera un terzo intelletto, mentre contemplando se stesso genera la sfera del primo cielo[241]. Al-Fārābī procede dunque secondo questo processo diadico di emanazione a descrivere le sfere celesti una dopo l'altra, assegnando ad ogni sfera l'intelletto ad essa corrispondente. L'universo si presenta dunque formato da una serie di sfere concentriche: a partire dal primo cielo seguono il cielo delle stelle fisse, quelli di Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, e infine il cielo della Luna. Il processo di emanazione termina nel mondo sublunare, governato dall'Intelletto agente[242]. Nel mondo sublunare a questo processo di emanazione corrisponde un processo di ascensione da ciò che è meno perfetto a ciò che è più perfetto, ossia l'uomo[243].

---

[236] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 88.10-15.
[237] *Ibid*., p. 90.4-6; 11-16.
[238] *Ibid*., p. 92.3-7.
[239] *Ibid*., pp. 92.8-94.3.
[240] *Ibid*., pp. 94.6-96.3.
[241] *Ibid*., p. 100.11-15.
[242] *Ibid*., pp. 100.16-104.11.
[243] Cfr. O. LIZZINI, *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna*, in C. MARTELLO – CH. MILITELLO – A. VELLA (a cura di), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del convegno della società italiana per lo*

Anche nello scritto *Sul governo politico* al-Fārābī espone il processo di emanazione che sta all'origine di tutte le cose, ma fa intervenire un numero maggiore di principi rispetto al trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*. Per spiegare i corpi e i loro accidenti sono infatti necessari sei ordini o ranghi (*marātib*) di esistenza elencati in ordine decrescente: la Causa Prima, ossia Dio, le cause seconde, ovvero le nove intelligenze, l'Intelletto agente o decima intelligenza, l'anima, la forma e la materia[244].

Dalla lettura dell'opera *Sul governo politico* apprendiamo, inoltre, che al-Fārābī concepisce i cieli secondo una dottrina simile a quella aristotelica di materia e forma. A questo proposito Druart ha osservato:

> The celestial spheres are a kind of intermediary between the metaphysical beings, which exist beyond the categories, and the realm of nature, which is within the categories. Although these spheres have neither form nor matter in the proper sense and, therefore, are not subject to the hylomorphic composition, they nevertheless have both a substrate and a form-like soul[245].

In questo sistema gerarchico al-Fārābī ritiene che ogni intelletto abbia sotto di sé un'altro intelletto e poi una forma, l'anima, e una materia, che assieme costituiscono il corpo celeste. La forma è accompagnata nella sua esistenza da una materia assieme alla quale costituisce un sfera. Al-Fārābī, nello scritto *Sul governo politico*, parla infatti esplicitamente di un'intelligenza e di due cose: un soggetto e un'anima[246]. In un modo se non del tutto conforme, comunque certo assimilabile ai termini aristotelici, al-Fārābī descrive la materia come soggetto per la forma che è in essa[247]. Al-Fārābī fa dell'anima del cielo la forma che inerisce in un soggetto e che, in virtù del suo inerirvi, fa della sfera celeste una sostanza[248].

---

studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) Catania, 22-24 settembre 2006, Brepols, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 195-214.

[244] Cfr. *Ibid*., p. 213; Th.-A. DRUART, *Fārābī – Metaphysics*, in YARSHATER (a cura di), *Enciclopaedia Iranica* cit., p. 218.

[245] DRUART, *Fārābī – Metaphysics* cit., p. 218.

[246] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi mabādi' al-mawǧūdāt (The Political Regime Also Known as the Treatise On the Principles of Beings*, a cura di F. M. Najjar, Imprimerie Catholique, Beirut 1964, p. 53.1-2: «La sostanza di ognuno dei cieli è composta di due cose: di un soggetto (*mawḍū'*) e di un'anima (*nafs*)». Trad. italiana in LIZZINI, *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna* cit., p. 204, nota 25. Per la citazione dei passi farò sempre riferimento all'ed. Najjar.

[247] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa*, ed. Najjar cit., p. 53.8: «L'anima che è in è in ognuno di essi [i cieli] esiste in un soggetto». Trad. italiana in LIZZINI, *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna* cit., p. 205, nota 29. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 120.11 sgg.: «I corpi celesti sono omogenei (*tuǧānisu*) agli esistenti materiali, e questo perché hanno soggetti (*mawḍū'āt*) che somigliano (*tušbihu*) alle materie che fungono da soggetto per le cose di cui si predicano le forme e cose che sono per essi come delle forme in virtù delle quali essi sono sostanze». Trad. italiana in LIZZINI, *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna* cit., p. 205, nota 29.

[248] Cfr. LIZZINI, *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna* cit., p. 205; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., pp. 143-145.

Da quanto esposto in queste due opere e nell'*Armonia*, emerge con grande chiarezza la sintesi operata da al-Fārābī tra la descrizione aristotelica del Primo Principio e quella neoplatonica: la natura intellettuale del Primo Principio, che è ormai l'Uno e anche l'Intelletto primo, e la sua attività propria, ossia l'autocontemplazione, appaiono come la causa dell'origine di tutti gli enti, che vengono ad essere per emanazione e per partecipazione alla sua unità.

Oltre ai testi esaminati fino a qui, vi sono altre opere in cui è possibile ricavare osservazioni utili a chiarire la riflessione farabiana sulla scienza metafisica: l'*Accesso alla felicità* (*Taḥṣīl al-sa'āda*), *La filosofia di Platone* (*Falsafa Aflāṭūn*) e *La Filosofia di Aristotele* (*Falsafa Arisṭūṭālīs*), menzionate da Averroè con il titolo *Le due filosofie* e da lui ritenute parti di un'unica opera, lo scritto *Fontes Questionum* (*'Uyūn al-masā'il*)[249] ed infine il trattato *Sull'uno e sull'unità* (*Al-wāḥid wa-l-waḥda*) [250], con il quale Averroè mostra grande familiarità pur non nominandolo mai esplicitamente.

Nel primo di questi testi, *L'Accesso alla felicità*, al-Fārābī espone la propria concezione della scienza metafisica. In un passo di quest'opera egli descrive infatti la metafisica come «la scienza di ciò che sta oltre gli enti naturali dal punto di vista dell'indagine e della ricerca e oltre ad essi dal punto di vista dell'essere»[251]. La metafisica è dunque scienza delle cause e in particolare di quelle prime[252]; essa è anche teologia in quanto indaga per via dimostrativa il principio primo e la Causa Prima degli enti e la loro finalità ultima. In quest'opera quindi al-Fārābī descrive dapprima il processo di ascensione che culmina nella conoscenza del Principio Primo ed in seguito il processo discensivo che consente di apprendere tutti gli altri enti:

> Avendo compreso ciò [l'esistenza del principio ultimo e dei suoi attributi], si deve poi indagare quali proprietà possiedono gli altri enti, in conseguenza dell'avere questo ente come loro principio e causa del loro essere[253].

Questo ordine discendente deve iniziare:

---

[249] AL-FĀRĀBĪ, *Fontes Questionum* (*'Uyūn al-masā'il*), in DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 56-65. Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Fontes Questionum*.
[250] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sull'uno e sull'unità*.
[251] AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, in *Rasā'il al-Fārābī* cit., p. 13.1-2; cfr. trad. inglese in M. MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, The Free Press of Glencoe, New York 1962, p. 22.
[252] Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* α 1, 993 b 19-994 b 32.
[253] AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Hyderabad cit., p. 15.10-15, cfr. trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 24.

> con l'ente il cui grado è il più elevato di tutti ed esso termina con l'ente che si trova al grado più basso. Si potranno così conoscere le cause ultime degli enti […]. Per il fatto che il Primo Principio è Dio e i principi che vengono dopo di lui – i quali non sono corpi nè [si trovano] in un corpo – sono i principi divini[254].

Come si evince da questo passo al-Fārābī, nell'*Accesso alla felicità*, si concentra sull'esposizione del processo di ascensione verso la Causa Prima e il conseguente processo discensivo da essa, ma non fornisce una spiegazione del fatto che gli esseri sono disposti in un ordine gerarchico. Ciò ha condotto Druart ad affermare che quest'opera «provides only a partial view of Fārābī's overall metaphysics»[255], in quanto questo tema è oggetto d'indagine degli scritti in cui al-Fārābī espone la dottrina dell'emanazione, quali il trattato *Sui principi degli opinioni degli abitanti della città perfetta* e *Sul governo politico*[256].

Se nell'*Accesso alla felicità* al-Fārābī riflette a lungo sulla metafisica, nella *Filosofia di Aristotele* (*Falsafa Arisṭūṭālīs*), invece, egli non se ne occupa quasi per nulla. In quest'opera vengono esposti i diversi scritti del *corpus aristotelicum* secondo l'ordine tradizionale, ma la loro presentazione si conclude bruscamente all'inizio della presentazione della *Metafisica*. Al-Fārābī alla fine dell'opera si limita ad affermare che la piena comprensione della natura e dell'uomo non può essere raggiunta senza un'adeguata indagine degli enti immateriali[257] e che Aristotele «proseguì nel suo libro chiamato *Metafisica* l'indagine degli enti in modo diverso dall'indagine naturale»[258]. Tuttavia qualche riga più avanti al-Fārābī interrompe bruscamente la trattazione della metafisica asserendo che «non possediamo scienza metafisica»[259]. Druart ha cercato di chiarire queste parole di al-Fārābī affermando che «this last claim cannot mean that Fārābī does not have Aristotle's text, but rather that in his opinion this text remains unsatisfactory»[260]. Secondo al-Fārābī, infatti, Aristotele da un lato ha riconosciuto la necessità di ricorrere all'indagine metafisica per indagare quegli enti, come il motore immobile, che essendo immateriali non possono essere ricercati dalla fisica, ma dall'altro lato non ha approfondito tale indagine nella *Metafisica*. Al-

---

[254] AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Hyderabad cit., p. 15.15, cfr. trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 24.
[255] DRUART, *Fārābī – Metaphysics* cit., p. 217.
[256] DRUART, *Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics* cit., p. 139; DRUART, *Al-Fārābī and Emanationism* cit., p. 35.
[257] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Arisṭūṭālīs wa-aġzā' falsafatihī wa-marātib aġzā' ihā wa'l-mawḍi' allaḏī minhū ibtada' a wa-ilayhī intāhā*, a cura di M. Mahdi, Dār maġallat Ši'r, Beirut 1961, p. 131.20; trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., p. 130.
[258] AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle*, ed. Mahdi cit., p. 132.1-2, cfr. trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., p. 130.
[259] AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle*, ed. Mahdi cit., p. 133.1-2, cfr. trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., p. 130.
[260] DRUART, *Fārābī – Metaphysics* cit., p. 216.

Fārābī nutre, dunque, un'insoddisfazione nei confronti dell'opera aristotelica, poiché ai suoi occhi l'indagine metafisica implica il ricorso alla dottrina dell'emanazione, di cui non vi è traccia in Aristotele. Come ha suggerito Druart, al-Fārābī ha fatto propria la dottrina dell'emanazione anche se ha probabilmente la percezione che essa non sia aristotelica: egli se ne è servito per colmare quella che avvertiva come una lacuna nella descrizione aristotelica del libro Λ della *Metafisica* circa la relazione causale tra il motore immobile e il cosmo[261]. Druart sostiene infatti che:

> emanationsim allows him [al-Fārābī] to deal with the principles and causes of existence and to explain how all beings and principles, including the principles of hylomorphism, proceed from the First»[262].

Al-Fārābī, intuendo che la dottrina dell'emanazione non è di Aristotele, non la discute nella *Filosofia di Aristotele*; il suo intento in quest'opera è infatti unicamente quello di presentare il contenuto del testo aristotelico[263].

Infine veniamo allo scritto *Sull'uno e sull'unità*, il quale offre un'interpretazione originale della *Metafisica* di Aristotele, in quanto al-Fārābī espone un'argomentazione metafisica in termini logici. Prendendo a modello *Metaph.* Δ 6, al-Fārābī indaga dapprima i molteplici significati del concetto di "unità" e successivamente, allontanandosi dal testo aristotelico di *Metaph.* Δ 6, esamina i molti modi in cui le cose possono dirsi molteplici e in che maniera il molteplice deriva dall'unità[264]. Ad una prima impressione questo scritto si presenta, dunque, come una sorta di esegesi di *Metaph*. Δ 6, ma in realtà al-Fārābī discute gli argomenti esposti in questo capitolo sul piano logico e non su quello ontologico. Le discussioni sulla generazione della molteplicità dall'unità non rinviano infatti alla dottrina dell'emanazione dal Primo Principio assolutamente unitario, come avviene invece nei testi in

[261] *Ibid*., p. 216.
[262] DRUART, *Al-Fārābī and Emanationism* cit., p. 43.
[263] *Ibid*., p. 31; 43; DRUART, *Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics* cit., p. 132.
[264] Questo tema è accennato anche in AL-FĀRĀBĪ, *Fī aġraḍ al-ḥakīm* cit., p. 36.9-16: «L'oggetto primo di questa scienza [metafisica] è l'essere in senso assoluto e ciò che vi equivale in universalità, ossia l'uno. Ma dal momento che la scienza dei contrari è una, in questa scienza vengono studiati anche il non-essere e la molteplicità. Inoltre, dopo la determinazione di questi oggetti, questa scienza studia le cose che fungono da specie, come le dieci categorie dell'essere e le specie dell'uno, come l'uno individuale, l'uno secondo la specie, l'uno secondo il genere e l'uno per analogia, e così le divisioni di ciascuno di essi. Questa scienza studia allo stesso modo le specie del non-essere e della molteplicità. Ed ancora studia le conseguenti proprietà dell'essere, come la potenza e l'atto, la perfezione e la privazione, la causa e l'effetto. Essa studia inoltre le conseguenti proprietà dell'unità, come la quiddità, la somiglianza, l'uguaglianza, la conformità, l'equivalenza, l'analogia e così via. Esamina quindi le conseguenti proprietà del non-essere e della molteplicità». Trad. italiana di Martini Bonadeo in MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 442.

cui è discussa la dottrina dell'emanazione, la quale, come abbiamo visto, è una delle tesi metafisiche centrali del pensiero farabiano[265].

I.2.e La psicologia e la gnoseologia

Nel pensiero filosofico farabiano la riflessione metafisica si pone in stretta connessione con la psicologia e la gnoseologia. La quarta sezione del trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* è dedicata infatti allo studio dell'uomo e si apre con un capitolo sulle facoltà dell'anima. Seguendo il modello aristotelico, al-Fārābī distingue la facoltà nutritiva, quella sensitiva con i suoi cinque sensi, quella immaginativa che rende l'uomo capace di conservare le impronte degli oggetti sensibili quando essi non sono più percepiti, e infine quella razionale, luogo delle forme intelligibili e, per questo sede e mezzo della conoscenza e della felicità supreme[266]. Queste facoltà sono ordinate gerarchicamente e al livello più alto si trova la facoltà razionale, alla quale spetta il controllo e la guida delle altre facoltà. Grazie all'anima razionale l'uomo conosce infatti gli intelligibili, e tra essi quelli primi, tra cui rientrano i principi della dimostrazione:

> Questi sono i primi intelligibili comuni a tutti gli uomini: per esempio, il fatto che l'intero è maggiore della parte, o che le grandezze uguali rispetto a un termine di riferimento sono uguali [tra di loro]. I primi intelligibili comuni [a tutti gli uomini] sono di tre tipi: i principi primi della geometria teorica; i principi primi per mezzo dei quali si distinguono il bene e il male nell'agire dell'uomo; i principi primi che si utilizzano per conoscere il modo d'essere di quegli esistenti che non sono oggetto dell'agire umano, le loro origini e gerarchie: per esempio i cieli, la Causa Prima e gli altri principi [metafisici], oltre a ciò che da essi deriva[267].

Al-Fārābī sostiene che tra i primi principi intelligibili si trovano non soltanto i principi cognitivi in senso proprio (della logica e della matematica), ma anche i primi principi del giudizio etico. Secondo al-Fārābī, infatti, l'anima razionale rende l'uomo anche in grado di distinguere il bene dal male. Come ha mostrato con chiarezza Druart questa concezione è estranea ad Aristotele, per il quale, come è noto, l'etica non è una scienza teoretica[268]. Oltre alle facoltà dell'anima appena elencate, al-Fārābī introduce la facoltà appetitiva, grazie a cui

[265] DRUART, *Fārābī – Metaphysics* cit., p. 217.
[266] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State,* ed. Walzer cit., p. 164.1-15.
[267] *Ibid*., pp. 202.14-204.5, trad. italiana di Campanini in AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa,* ed. Campanini cit., p. 181.
[268] DRUART, *Al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles* cit., pp. 403-423, ha mostrato come i presupposti metafisici di questa concezione estranea ad Aristotele si trovano nella dottrina dell'emanazione da parte dell'Intelletto Agente.

l'anima controlla le azioni del corpo e si rivolge volontariamente al conoscere o al fare ciò che è stato appreso attraverso la percezione sensibile, la rappresentazione e la ragione, oppure se ne allontana[269].

Accanto alla descrizione delle facoltà dell'anima, al-Fārābī indaga anche la natura e il ruolo dell'intelletto umano e il suo rapporto con l'anima razionale. Al-Fārābī dedica alla discussione di questi temi l'*Epistola sull'intelletto* (*Risāla fī al-'aql*) [270], che viene ampiamente citata da Averroè nei suoi scritti sull'anima. In questo breve trattato, che ebbe notevole influenza non solo su Averroè, ma anche più in generale sulla tradizione araba, ebraica e latina posteriori, incontriamo la dottrina dell'Intelletto agente (*al-'aql al-fa''l*), separato e unico per tutto il genere umano, che esercita un ruolo illuminativo sull'intelletto in potenza (*al-'aql bi-l-quwwa*); vi compare anche un intelletto acquisito (*al-'aql al-mustafād*), interposto tra l'intelletto in potenza dell'uomo e l'Intelletto agente separato. Questo intelletto acquisito sta alla congiunzione tra la conoscenza astrattiva derivata dal sensibile e l'intuizione intellettuale, ossia l'illuminazione ricevuta dall'Intelletto agente.

L'*Epistola sull'intelletto* si presenta come un dizionario filosofico in cui al-Fārābī spiega cosa si deve intendere per «intelletto» nel linguaggio comune, in quello dei teologi (*mutakallimūn*) e nei diversi trattati aristotelici di logica, di etica, di psicologia e di metafisica. Egli distingue quindi sei diversi significati del termine intelletto.

Il significato comune di intelletto (*'aql*) è quello sottinteso quando si dice di un uomo che è intelligente (*'aqil*). Questo significato assume una valenza pratico-morale, in quanto si avvicina al concetto di discernimento (*ta'aqqul*) come φρόνησις chiarito da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*[271], e che consiste nell'essere virtuosi di indole e nell'applicare l'intelligenza (*ta'aqqul*) di volta in volta, in ogni particolare circostanza, al fine di compiere il bene[272].

Il secondo significato di intelletto, invece, è quello utilizzato dai teologi quando invocano l'autorità della ragione[273]. Il terzo significato è quello impiegato da Aristotele negli *Analitici secondi*: esso designa quella facoltà (*quwwa*) dell'anima che coglie la certezza delle premesse universali, vere e necessarie, ossia dei principi primi che regolano le scienze speculative, senza alcun ragionamento o riflessione, ma per natura o per attitudine innata[274].

---

[269] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 170.3-10.
[270] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Epistola sull'intelletto*. Cfr. anche J. JOLIVET, *L'intellect selon al-Fārābī*, in «Bulletin d'Études Orientales», 29 (1977), pp. 252-259.
[271] Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* VI 5, 1140 a 25-31.
[272] AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto*, a cura di F. Lucchetta, Antenore, Padova 1974, pp. 91-93 (in ciò che segue farò sempre riferimento alle pagine di questa traduzione).
[273] *Ibid.*, pp. 93-94.
[274] *Ibid.*, p. 94; cfr. ARISTOTELE, *An. Post.* II 19, 100 b 5-17.

Da questo intelletto speculativo-teoretico che ricerca la verità si distingue l'intelletto pratico di cui Aristotele ha parlato nell'*Etica Nicomachea*. Esso non è altro se non quella parte dell'anima che coglie i principi della vita pratica, in base ai quali si regolano le azioni dell'uomo nello scegliere il bene ed evitare il male. Questo intelletto si perfeziona per abitudine, età ed esperienza ed è proprio del *muta'aqqil*, di colui che esercita il discernimento[275].

Infine al-Fārābī presenta gli ultimi due significati di "intelletto", quello propriamente gnoseologico ispirato al *De anima* di Aristotele e quello impiegato nella metafisica.

Secondo al-Fārābī, nel *De anima* Aristotele ha utilizzato il termine "intelletto" secondo quattro significati distinti: intelletto in potenza, intelletto in atto, intelletto acquisito (in realtà assente in Aristotele) e Intelletto agente. Al-Fārābī procede dunque ad esporre, sotto forma di esegesi della concezione aristotelica, la propria dottrina sull'intelletto[276]. Al-Fārābī attribuisce all'intelletto in potenza l'operazione di astrazione degli intelligibili dalle cose sensibili, mentre in Aristotele questa operazione è propria dell'intelletto agente, dato che si tratta di una capacità attiva, diversa da quella puramente ricettiva di accogliere gli intelligibili già astratti dal sensibile, che è propria dell'intelletto in potenza[277]. Il risultato dell'astrazione è per al-Fārābī quello di imprimere gli intelligibili nell'intelletto in potenza, come un'impronta nella cera[278], come se esso assomigliasse «a una materia in cui si producono delle forme»[279]. Per al-Fārābī dunque, l'intelletto in potenza è privo di ogni conoscenza innata e presenta una naturale disposizione a ricevere in sé le forme astratte delle cose sensibili; astrazione, ricezione e conoscenza delle forme intelligibili sembrano costituire un'unica operazione propria dell'intelletto in potenza, al termine del quale «questa stessa essenza [ossia l'intelletto in potenza] diventa quelle forme»[280]. L'intelletto in potenza sembra possedere dunque una consistenza ontologica: esso non è una facoltà ma una sostanza, una certa cosa dotata di essenza. Ricevute le forme delle cose, l'intelletto in potenza diviene intelletto in atto e anche

[275] *Ibid*., pp. 94-95.
[276] Secondo H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York - Oxford 1992, pp. 54 e 66-67, alcune delle affermazioni attribuite qui da al-Fārābī all'Aristotele del *De anima* non si trovano affatto nel testo aristotelico, ma possono essere rintracciate nella pseudo-*Teologia* di Aristotele. M. GEOFFROY, *La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect*, in C. D'ANCONA – G. SERRA (a cura di), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 191-231, in part. p. 196, ha mostrato che l'*Epistola sull'intelletto* di al-Fārābī è un'esegesi meticolosa di una parte del *Περὶ νοῦ* di Alessandro di Afrodisia, dal quale al-Fārābī ha preso le sue informazioni sul *De anima* aristotelico. Il modo in cui al-Fārābī presenta la dottrina aristotelica rivela l'influenza delle tesi sull'intelletto della pseudo-*Teologia*, e ciò spiega la presenza nel trattato farabiano di sviluppi estranei all'orizzonte di Alessandro.
[277] Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., p. 69.
[278] Cfr. ARISTOTELE, *De an*. II 12, 424 a 17-21; *De an.* III 4, 429 b 31-430 a 2.
[279] AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., p. 96.
[280] *Ibid*., p. 97.

le forme, che quando sono considerate nella materia hanno delle connotazioni spaziali e temporali, perdono le determinazioni di luogo, di tempo e di qualità, ossia le loro caratteristiche individuanti, e nel processo di astrazione si universalizzano. Nell'intelletto esse divengono quindi intelligibili in atto, e si identificano con esso[281].

L'intelletto può essere in atto soltanto rispetto ad alcune forme intelligibili, ma è in potenza per altre, che non ha ancora ricevuto. Solo se esso

> diventa intelletto in atto rispetto a tutti gli intelligibili, e diventa uno degli [esseri] esistenti per il fatto che diventa gli intelligibili in atto, allora, quando intende quell'esistente che è un intelletto in atto, non intende un esistente esterno alla sua essenza, ma intende soltanto al sua essenza[282].

L'intelletto che ha raggiunto questo grado di perfezione e attualizzazione compie un'operazione intellettiva e intuitiva indipendente dalla sensazione e dalla realtà esterna, perché conoscendo se stesso conosce un intelligibile che è già in atto, in quanto identico ai suoi contenuti, gli intelligibili in atto. Assistiamo qui alla fusione di due dottrine aristoteliche formulate nel libro Λ della *Metafisica* e nel *De anima*: quella per cui l'intelletto divino pensa sé stesso e quella per cui nelle realtà immateriali non c'è distinzione fra gli oggetti conosciuti e la facoltà che li conosce. A queste due dottrine si devono aggiungere anche il tema plotiniano dell'identità di natura fra l'intelletto e gli intelligibili, trasmessa dalla pseudo-*Teologia* e il tema procliano della *reditio completa* delle realtà incorporee, cioè la capacità per gli esseri incorporei, e solo per essi, di autoconoscersi per trasparenza, senza uscire da sé, trasmesso dal *Liber de causis*[283].

In seguito al-Fārābī afferma che quando l'intelletto in atto conosce gli intelligibili che sono per esso delle forme, in quanto sono intese in atto, diventa intelletto acquisito[284]. Quest'ultimo è il più alto grado di perfezione a cui può giungere l'intelletto umano. Tuttavia, continua al-Fārābī, oltre agli intelligibili esistenti in potenza nelle cose sensibili e a quelli esistenti in atto nell'intelletto vi sono anche delle forme separate: degli intelligibili separati per natura dalla materia e sussistenti di per sé, vale a dire delle intelligenze. Per conoscere queste forme separate bisogna acquisirle tali e quali, senza che nessun cambiamento avvenga in esse: bisogna cioè conoscerle grazie a un'intuizione intellettuale diretta, di cui solo l'intelletto acquisito è capace. Quest'ultimo è il vero confine tra mondo corporeo e mondo

[281] *Ibid*., p. 98.
[282] *Ibid*., p. 99. La traduzione citata è di F. Lucchetta.
[283] AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., p. 38.
[284] *Ibid*., pp. 99-100.

delle forme separate, pure sostanze intellettive; è anche il soggetto che le conosce, se per conoscere si intende, con al-Fārābī, il ricevere una forma. L'intelletto acquisito umano è forma, ovvero perfezione, per l'intelletto in atto; quest'ultimo a sua volta, è forma per quello in potenza. Dall'intelletto in potenza si scende alle facoltà psichiche inferiori, alla natura, agli elementi e infine alla materia prima[285].

Al-Fārābī passa quindi ad esaminare l'Intelletto agente. La sua natura è quella di una forma separata, che in quanto tale è scevra da materia: è un'intelligenza pura e unica per tutti gli uomini, simile all'intelletto acquisto umano ma non identificabile con esso. La sua funzione è quella di attualizzare l'intelletto e gli intelligibili che sono in potenza[286]. L'intelletto agente è infatti come il sole che propaga la luce, rende visibili in atto i colori che lo erano in potenza[287] e trasforma la vista in potenza vista in atto[288]. Esso esercita un'azione illuminante diretta nei confronti dell'intelletto in potenza, ossia nei confronti di quella realtà la cui essenza è appunto quella di essere capace di astrarre dalle cose sensibili gli intelligibili. Esso inoltre opera indirettamente sugli intelligibili, in quanto elargisce all'intelletto in potenza un principio grazie al quale gli intelligibili, che prima erano tali in potenza, diventano intelligibili in atto per l'intelletto umano.

L'intelletto agente non solo fa conoscere, ma anche conosce. Conosce le forme pure a lui sovraordinate, che sono il suo oggetto di eterna contemplazione, e conosce anche le forme materiali. Le forme presenti nelle cose sensibili preesistono nell'Intelletto agente, prive di materia, in quanto è lui che le ha poste nella materia. L'intelletto agente è «ciò che le introduce come forme nelle materie e poi cerca di avvicinarle a poco a poco alla separazione fino a che si realizza l'intelletto acquisito»[289]. L'Intelletto agente possiede dunque in atto, al modo del *νοῦς* plotiniano, tutte le forme delle realtà esistenti; inoltre esso determina la possibilità stessa del processo cognitivo dell'intelletto umano, in quanto lo rende capace di astrarle dalla materia. Nel processo di astrazione l'intelletto umano evolve, fino a raggiungere il suo grado di massima perfezione, quello di intelletto acquisito. Il fine della creazione delle cose sensibili è così quello di porre in essere degli oggetti da cui abbia inizio l'attività cognitiva dell'uomo. Solo procedendo in essa l'uomo nella sua vera sostanza, che è appunto l'intelletto[290], raggiunge il suo scopo, quello di diventare la cosa più vicina all'intelletto

[285] *Ibid*., p. 101.
[286] Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic*. IX 9, 1170 a 16-19.
[287] ARISTOTELE, *De an*. III 5, 430 a 15-17.
[288] AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., pp. 102-103.
[289] *Ibid*., p. 104. Trad. italiana di Lucchetta.
[290] Al-Fārābī ha quasi certamente incontrato questo tema platonico-plotiniano per cui l'uomo si identifica con l'anima razionale, che è il suo vero «io», nella pseudo-*Teologia di Aristotele*. In particolare al-Fārābī può aver attinto dal celebre passo della pseudo-*Teologia* in cui «Aristotele» racconta di aver svestito il corpo e di essere

agente in uno stato di completa indipendenza dall'uso del corpo e dalla sfera del sensibile. Al termine del suo processo cognitivo, l'intelletto umano diviene infatti pieno di forme, auto-conoscente, contempla le sostanze superiori ed è del tutto separato dalla materia. Questo costituisce per l'uomo «la felicità suprema», l' «ultima vita», la sua «perfezione ultimissima»[291].

Infine al-Fārābī esamina il sesto significato del termine intelletto, quello propriamente metafisico. Egli afferma che dal momento che l'Intelletto agente, pur essendo sempre in atto, non agisce sempre, al contrario di ciò che aveva affermato Aristotele nel *De anima*[292], o perché non incontra la materia adatta su cui agire o per un impedimento esterno, o per entrambe le ragioni, non può essere lui il Primo Principio di tutti gli enti. L'intelletto del *De anima* non è dunque l'intelletto divino della *Metafisica*: oltre all'Intelletto agente vi è necessariamente un altro principio. Infatti, l'Intelletto agente può agire, come si è visto, solo a partire dalle cose sensibili, che sono generabili e corruttibili: deve dunque esistere un altro principio, che è causa dell'essere di tutte le cose, anche quelle incluse nel mondo sublunare. Sono infatti i corpi celesti che con il loro movimento causano la generazione dei corpi corruttibili; tuttavia anche i corpi celesti non si muovono da sé ma necessitano di un'intelligenza motrice. I motori e i corpi celesti sono ordinati gerarchicamente fino al motore più nobile, che è quello del primo cielo. Secondo al-Fārābī il Primo Principio è dunque quella realtà che è principio del motore del primo cielo: abbiamo visto sopra, trattando della metafisica farabiana, che si tratta di quella assoluta unità che eredita i tratti dell'Uno di Plotino e li combina con quelli dell'Intelletto divino del libro Λ della *Metafisica* di Aristotele. Esso è il «Primo Intelletto, il Primo Esistente, il primo Unico, il Primo Vero»[293].

Legato alla dottrina dell'intelletto si incontra, nella produzione filosofica farabiana, un altro tema di particolare importanza, ossia quello della profezia[294]. Nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* al-Fārābī afferma che l'Intelletto agente fa sì che gli intelligibili in potenza divengano intelligibili in atto e l'intelletto in potenza divenga intelletto in atto, e aggiunge che l'Intelletto agente agisce anche sulla facoltà immaginativa dell'anima. Esso le dona talvolta degli intelligibili, e talvolta le dona anche delle conoscenze

---

ritornato in se stesso, accedendo così alla contemplazione del mondo intelligibile. Cfr. PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi* cit., pp. 229-230 (testo e trad.) e pp. 282-285 (commento).

[291] AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., p. 104. Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* X 7, 1178 a 5-8; X 8, 1178 b 7-32; ARISTOTELE, *Metaph.* Λ 7, 1072 b 24.

[292] ARISTOTELE, *De an*. III 5, 430 a 22.

[293] AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., pp. 105-108. Trad. italiana di Lucchetta.

[294] Su questo argomento cfr. R. WALZER, *Al-Fārābī' Theory of Prophecy and Divination*, in «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 142-148, rist. in *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1963, pp. 206-219; H. DAIBER, *Prophetie und Ethik bei Fārābī*, in C. WENIN (a cura di), *L'homme et son univers au Moyen Âge: Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982)*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosphie, Louvain-la-Neuve, 1986, vol. II, pp. 729-753.

relative ad eventi o cose particolari, la cui sede propria è la ragione pratica. La facoltà immaginativa riceve questi particolari e questi intelligibili e li imita con quei sensibili appropriati che trova in sé. Dai primi dipendono le visioni nei sogni, dai secondi le divinazioni. Qualora poi la facoltà immaginativa dell'uomo raggiunga la sua massima perfezione, egli, in stato di veglia, riceverà dall'Intelletto agente, grazie a queste conoscenze relative ai particolari, la profezia sugli eventi presenti e futuri e grazie a questi intelligibili la profezia sulle cose divine[295]. I profeti, dunque, sono individui dotati di una facoltà immaginativa particolarmente acuta, che è in grado di ricevere l'influsso dell'Intelletto agente e di rappresentare gli intelligibili sommi in forma simbolica, per poterli comunicare ad un numero maggiore di uomini. Tale capacità rende, secondo al-Fārābī, il profeta ispirato per rivelazione la guida ideale della comunità politico-religiosa, ancor più del filosofo guidato dalla ragione. La figura del profeta assume, dunque, un ruolo decisivo nella riflessione pratico-politica di al-Fārābī[296].

I.2.f Il ruolo del filosofo nella comunità politica islamica

Alla politica al-Fārābī ha dedicato la quinta sezione del *Catalogo delle scienze*, alcune parti dell'*Accesso alla felicità*, a cui Averroè ricorre nel suo commento alla *Repubblica* di Platone[297], del trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* e dello scritto *Sul governo politico*. Inoltre egli ha composto delle opere di argomento prettamente etico-politico: l'*Esortazione alla via della felicità* (*Kitāb al-tanbīh ʻalā sabīl al-saʻāda*)[298], gli *Aforismi dell'uomo di stato* (*Fuṣūl al-madanī*)[299], il trattato *Sulla religione* (*Kitāb al-milla*)[300]. Questi temi sono affrontati da al-Fārābī anche nei commenti agli scritti etico-politici di Aristotele. Le fonti biobibliografiche riportano infatti che egli compose un commento all'*Etica Nicomachea*, o almeno ad una sua parte, per noi perduto: nel *Fihrist*, Ibn al-Nadīm menziona un commento di al-Fārābī su una parte dell'etica di Aristotele (*tafsīr qiṭaʻmin kitāb al-aḫlāq li-Arisṭālīs*)[301]; Ibn Abī Uṣaybiʻa parla di un commento di al-Fārābī sull'inizio

[295] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 218.11-224.8.
[296] *Ibid*., pp. 218.11-224.8. Su questo tema cfr. in particolare H. DAIBER, *The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of al-Farabi's View*, North Holland Publ. Co., Amsterdam - New York 1986; M. GALSTON, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton 1990 e la raccolta di articoli di M. MAHDI, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2001 (la stessa serie di articoli, scritti fra il 1982 e il 1997, è stata ripubblicata anche in traduzione francese, sotto il titolo *La Cité Vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam*, A. Michel, Paris 2000).
[297] Cfr. M. MAHDI, Rec. a: AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State* cit., p. 708.
[298] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Esortazione alla via della felicità*.
[299] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Aforismi dell'uomo di stato*.
[300] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sulla religione*.
[301] IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel cit., p. 263.11.

dell'etica di Aristotele (*šarḥ ṣadr kitāb al-aḫlāq li-Arisṭūṭālīs*)[302] e al-Qifṭī elenca tra le opere di al-Fārābī un *Kitāb al-aḫlāq*[303]. Rafael Ramón Guerrero ha affermato che questo commento non sia perduto in quanto sembrerebbe attestato in due manoscritti, uno di Kabul e uno di Hyderabad[304]. Infine nelle opere di Averroè troviamo numerosi rimandi a questo commento, che secondo quanto da lui riportato sarebbe stato composto da al-Fārābī verso la fine della sua vita e, in opposizione all'*Epistola sull'intelletto*, vi sarebbe negata la possibilità di congiunzione dell'intelletto umano con l'Intelletto agente[305]. Ad al-Fārābī è attribuito anche un commento perduto alla *Repubblica* di Platone, da cui dipenderebbe secondo Walzer il commento alla *Repubblica* di Averroè[306]; al-Fārābī compose anche un compendio delle *Leggi* di Platone (*Talḫīṣ kitāb Nawāmīs Aflāṭūn*), che possediamo, sul quale vi è stato un dibattito tra gli studiosi, al fine di determinare se al-Fārābī abbia avuto accesso direttamente allo scritto di Platone o si sia servito a sua volta di un compendio[307].

Nel *Catalogo delle scienze* alla descrizione dei compiti e degli oggetti della scienza divina, che è dimostrativa, segue la discussione della scienza politica (*al-ʿilm al-madanī*) e delle scienze della giurisprudenza (*fiqh*) e della teologia dialettica (*kalām*). Al-Fārābī presenta in quest'opera lo stesso impianto concettuale che compare nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*, dove, dopo aver presentato la propria dottrina della Causa Prima, passa a descrivere l'uomo nelle sue diverse facoltà e approda alla trattazione della perfetta forma di associazione politica e alla discussione di chi debba esserne la guida[308].

---

[302] IBN ABĪ UṢAYBIʿA, *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Müller cit., p.135.10-13.

[303] IBN AL-QIFṬĪ, *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 278.

[304] R. RAMÓN GUERRERO, *La Ética a Nicómaco en la obra de Alfarabi*, in *Etica y Sociología. Estudios en memoria del professor José Todolí, O. P.*, Editorial San Estebán, Salamanca 2000, pp. 201-212, in part. p. 203 nota 12.

[305] Cfr. ENDRESS, *L'Aristote arabe* cit., p. 34.

[306] WALZER, *Al-Fārābī* cit., p. 780.

[307] Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Sommario delle Leggi*. Per quanto riguarda quest'opera alcuni pensano che al-Fārābī abbia avuto accesso diretto al testo delle *Leggi*, e quindi che il suo modo di rendere il pensiero politico di Platone sia una deliberata reinterpretazione: cfr. L. STRAUSS, *How Fārābī Read Plato's Laws*, rist. in ID., *What Is Political Philosophy?*, The Free Press, New York 1959; M. MAHDI, *The Editio princeps of Fārābī's Compendium Legum Platonis*, in «Journal of Near Eastern Studies», 20 (1961), pp. 5-6; J. PARENS, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, State University of New York, Albany 1995; Th.-A. DRUART, *Le sommaire du Livre du Lois de Platon*, in «Bulletin d'Études Orientales», 50 (1998), pp. 109-113. Invece secondo D. GUTAS, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talḫīṣ*, in ENDRESS – KRUK (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* cit., pp. 101-119, al-Fārābī non ebbe accesso che a un compendio o ad una parafrasi dell'opera, probabilmente il compendio delle *Leggi* di Galeno o un testo correlato ad esso. Cfr. ALFARABIUS, *Compendium Legum Platonis*, a cura di F. Gabrieli, *Plato Arabus III*, Warburg Institute, London 1952, p. XIV nota 19. Su questa discussione cfr. S. HARVEY, *Did Alfarabi read Plato's Laws?*, in «Medioevo», 28 (2003), pp. 51-68, il quale da un lato ha sostenuto, seguendo Gutas, che al-Fārābī non ebbe accesso diretto alle *Leggi* di Platone, dall'altro ha ritenuto che ciò non significa che il compendio di al-Fārābī non possa aiutare a comprendere l'opera platonica.

[308] MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 420.

La scienza della politica per al-Fārābī è quella degli antichi e in particolare della *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone, mentre la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia dialettica (*kalām*) sono tipicamente islamiche, in quanto legate alla rivelazione coranica, e alla opinioni e alla azioni della comunità religiosa[309]. Nel *Catalogo delle scienze* al-Fārābī afferma che l'obiettivo della scienza politica degli antichi è il governo virtuoso, ossia l'arte di chi governa, stabilisce delle regole e conserva virtuosa la città: il suo fine infatti è la vera felicità, che è raggiunta grazie ad azioni buone, nobili e virtuose. La scienza della politica svolge sette funzioni, che coprono tutto il campo etico e politico delimitato da Aristotele: la politica indaga le azioni, gli stili di vita, le abitudini morali dei singoli, e lo fa in un primo tempo senza riferimento alla città o al paese; poi esamina la realtà dell'uomo come animale sociale, ciò che conduce a determinare l'esigenza di un governo; infine descrive i caratteri del governo virtuoso e di chi ne è a capo.

Alla scienza della politica così intesa al-Fārābī collega il *fiqh* e il *kalām*: queste due scienze (*'ulūm*) o arti (*ṣinā'at*) intervengono solo dopo che da una religione (*milla*) è stata derivata una legge divina (*šarī'a*). Tale legge regola opinioni e azioni, dove per opinioni si intendono i giudizi su Dio, sui suoi attributi, sull'universo, mentre per azioni si intendono le preghiere e i contratti. Dal momento che nel corso del tempo si presentano correnti di pensiero e situazioni sempre nuove da dirimere rispetto alla *šarī'a*, nascono il diritto e la teologia dialettica. L'arte del diritto è una disposizione positiva (*malaka*) che rende l'uomo capace di trarre dalla legge divina le ulteriori determinazioni necessarie; l'arte della teologia rende invece l'uomo capace di difendere la religione. Il diritto opera in base al proposito originario del primo legislatore, ossia il fondatore della religione, e in base a tutti i casi in cui si è già legiferato; la teologia invece non legifera, bensì difende ciò che il legislatore di volta in volta stabilisce[310].

L'esame di questa sezione del *Catalogo delle scienze* permette di cogliere la nuova sensibilità con cui al-Fārābī reinterpreta la filosofia politica platonica adattandola a una comunità politico-religiosa già regolata da una legge divina. Nella riflessione farabiana le scienze islamiche svolgono una funzione complementare a quella della politica nella costituzione del governo virtuoso, in quanto il diritto attualizza la legge rispetto alle esigenze sempre nuove della vita sociale e la teologia dialettica giustifica le nuove determinazioni che la legge assume, fondandole sulla religione. Tuttavia tra scienza politica e scienze islamiche non vi è una relazione necessaria, bensì una relazione accidentale dovuta a una determinata circostanza storica. Nel caso della comunità islamica, al-Fārābī osserva che le scienze del

[309] MAHDI, *Science, Philosophy and Religion* cit., pp. 113-147.
[310] AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., pp. 99-101.

diritto e della teologia svolgono compiti pratici che concorrono al progetto che la scienza politica mira a realizzare. Non si deve comunque pensare che il diritto e la teologia dialettica siano scienze universali, sostitutive della politica, o approcci alternativi allo studio della vita politica.

Al centro della riflessione politica farabiana troviamo infatti la discussione di quale sia la forma di associazione politica perfetta capace di realizzare la piena felicità dell'uomo. Si tratta innanzitutto di comprendere cosa bisogna intendere per piena felicità dell'uomo. Nell'*Accesso alla felicità* al-Fārābī afferma che Platone e Aristotele concordavano nel ritenere che ciò che conduce alla perfezione dell'uomo, e quindi alla sua felicità, è la vera filosofia. Essa consiste in un certo tipo di conoscenza, ossia la conoscenza dell'essenza e delle cause di ciascuno degli enti, e in un certo stile di vita, descritto come la vita virtuosa. In questa prospettiva è il filosofo l'uomo perfetto e felice per eccellenza, dato che egli è colui che possiede questo tipo di conoscenza e conduce questo tipo di vita.

Il governo virtuoso è quindi quello il cui principio ispiratore è la realizzazione della piena felicità dell'uomo in quanto uomo, che consiste nella perfezione di quella facoltà dell'anima umana che è specifica dell'uomo, vale a dire la sua ragione. L'uomo deve essere indotto a disciplinare i propri desideri e a svolgere la propria attività specifica, che è quella di conoscere le realtà naturali e divine[311]. I compiti di chi sta a capo del governo virtuoso, afferma al-Fārābī nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*, sono perciò quelli di organizzare l'educazione dei cittadini, assegnare loro dei compiti specifici, dare loro delle leggi, comandarli in guerra, cercando di portare ciascuno a realizzare il proprio grado di perfezione. Un sovrano che possiede siffatte qualità ha già raggiunto in sé la massima perfezione umana possibile e già sperimenta la piena felicità. La sua facoltà immaginativa è pronta a ricevere dall'intelletto agente i particolari e gli intelligibili, e a imitarli; il suo intelletto in potenza è ormai divenuto prima in atto, quindi acquisito, e infine capace di auto-conoscenza[312]. Egli è dunque profeta e può ricevere la Rivelazione divina grazie alla mediazione dell'Intelletto agente[313].

Nell'*Accesso alla felicità* quest'uomo tanto perfetto, al quale nessun altro comanda, viene chiamato «filosofo», «governatore supremo», «principe», «legislatore» e «*imām*»[314]. Nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* al-Fārābī ne descrive i

[311] AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Hyderabad cit., pp. 44.15-45.11, trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, pp. 48-50.
[312] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 240.10-16. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 103.
[313] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 244.8-11.
[314] AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Hyderabad cit., pp. 43.18-19, trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 47. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 103.

requisiti richiamando molti dei caratteri del sapiente di Aristotele e del re-filosofo di Platone[315]. Fra i dodici caratteri che gli vengono attribuiti, molti sono tratti dalla *Repubblica* di Platone, ma altri vengono dall'*Etica Nicomachea*. Il *raʾīs* infatti è fisicamente perfetto, è εὐμαθής (*Resp*. VI, 486 C 3), ha buona memoria (*Resp*. VI, 486 C-D, 490 C 11, 494 B 2) e un'intelligenza naturale brillante, ama il conoscere (*Resp*.VI, 485 B) e la verità (*Resp*.VI, 485 C 3-4, 485 D), è σώφρων (*Resp*. VI, 485 E 3, 490 C 5), μεγαλόψυχος (*Eth. Nic*. IV 3, 1123 b 1), non è φιλοχρήματος (*Resp*. VI, 485 E 3-4), pratica la giustizia. Egli deve inoltre possedere i requisiti indispensabili per potersi accostare alle scienze coraniche: una buona memoria, buona dizione ed una grande facilità espressiva. Dato che è estremamente difficile trovare tutte queste qualità riunite in un unico uomo, al-Fārābī afferma che, se esiste nella città perfetta un uomo tale che, dopo aver raggiunto la maturità, risponda a soli sei requisiti di quelli menzionati sopra, o anche a cinque di essi, se si esclude il dono della visione profetica, sarà quest'uomo a doversi porre al comando. Ciò significa che nel caso in cui non vi sia un vero *imām*, spetta al filosofo porsi alla guida della città perfetta. Il filosofo dovrà essere anche un giurista capace di dedurre la legge per analogia (*qiyās*), un educatore capace di guidare verso la verità coloro che non hanno accesso alla conoscenza filosofica, e infine un abile guerriero.[316]

Nella parte conclusiva del trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* sono esaminate le forme corrotte di regime politico, che si oppongono al governo virtuoso. Innanzitutto sono contrari ad esso i regimi «ignoranti», i cui cittadini non hanno occasione di apprendere le realtà naturali e divine, di conoscere la vera natura dell'uomo e quindi di perseguire la propria felicità e perfezione. I cittadini di questi regimi seguono così falsi obiettivi, solo apparentemente buoni: il soddisfacimento dei bisogni primari della vita, il benessere e la prosperità, il soddisfacimento dei piaceri sensibili, la libertà di fare ciò che si vuole, l'onore e infine il potere[317]. Una seconda categoria di regimi contrari al governo virtuoso è quella dei regimi «immorali», in cui i cittadini possiedono la vera conoscenza delle realtà naturali e divine, ma non agiscono in accordo a ciò che esse richiedono[318]. Infine vi sono i regimi che si trovano in una condizione di errore, i cui cittadini aspirano alla felicità ultraterrena, ossia all'assimilazione all'Intelletto agente, una volta che l'intelletto umano abbia raggiunto lo stato di intelletto acquisito, ma sono stati indotti ad accettare false opinioni sulle realtà divine[319].

[315] AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 246.5-248.14.
[316] *Ibid*., pp. 246.5-248.14 e 250.6-252.14.
[317] *Ibid*., pp. 254.2-256.14.
[318] *Ibid*., pp. 256.15-258.4.
[319] *Ibid*., p. 258.4-9.

Per al-Fārābī è importante definire quale sia la forma perfetta di regime politico poiché egli indica la collaborazione sociale come la via grazie alla quale l'uomo non soltanto supplisce ai suoi bisogni primari, ma è in grado di perfezionare la propria natura[320]. Proprio per questo, sempre nel trattato *Sulle opinioni degli abitanti della città perfetta*, al-Fārābī considera innaturale la condizione del «solitario» (*mutawaḥḥid*), che sarà in seguito privilegiata da Ibn Bāğğa[321].

Nello scritto *Sulla religione*, al-Fārābī si occupa infine di determinare quale sia il ruolo che la religione deve avere nella comunità politica e quali debbano essere le caratteristiche di una religione virtuosa (*milla fāḍila*). Nella parte iniziale di questo testo al-Fārābī offre una definizione di religione: «Religione consiste in credenze e azioni che sono attribuite e applicate alle richieste dettate dal primo legislatore per la sua politica»[322]. La religione sarà virtuosa, secondo al-Fārābī, soltanto se imiterà la filosofia e quindi si atterrà alle indicazioni del re-filosofo. L'affinità tra religione e filosofia si esplica anche nel fatto che anche la religione, come la filosofia, si compone di una parte teoretica e di una pratica:

> La religione virtuosa è simile alla filosofia . [Come la religione] la filosofia è in parte teoretica in parte pratica. La [filosofia] teoretica che riguarda il pensiero non consente ad un essere umano – se ha conoscenza della [filosofia teoretica] – di agire opportunamente. La [parte] pratica nella religione è quella parte nella quale gli universali sono coinvolti nella [filosofia pratica][323].

La religione, secondo al-Fārābī, imita la filosofia, in quanto è ad essa subordinata. Infatti, come ha messo in luce Ulrich Rudolph, «philosophy yelds, for both theorethical and practical matters, demonstrations (*barāhīn*) and universals (*kulliyyāt*). Religion, by conrast, cannot provide demonstration, and can provide universals only in a restricted fashion. In both respects, therefore, it is subordinate to philosophy»[324]. La religione, avendo a che fare unicamente con prescrizioni e giudizi morali non può giungere alla certezza assoluta che

---

[320] *Ibid*., p. 228.1-9.
[321] *Ibid*., pp. 290-292. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., p. 100.
[322] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-milla wa-nuṣūṣ uḫrā*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1968, p. 43.3-4; cfr. trad. inglese in RUDOLPH, *Reflections on al-Fārābī 's Mabādi'* cit., pp. 9-10 (per le citazioni dello scritto *Sulla religione* farò riferimento all'ed. Mahdi).
[323] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-milla*, ed. Mahdi cit., pp. 46.22-47.2, cfr. trad. inglese in DAIBER, *The Ruler* cit., pp. 139-140. In questo passo ritorna l'idea farabiana, espressa nel trattato *Sulle opinioni degli abitanti della città perfetta*, secondo cui i principi intelligibili comprendono non solo i principi cognitivi in senso proprio, della logica e della matematica, ma anche i primi principi del giudizio etico. Quest'ultimi nella religione si presentano come leggi virtuose (*šarā'i' fāḍila*). Cfr. DRUART, *Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles* cit., pp. 406-409.
[324] RUDOLPH, *Reflections on al-Fārābī's Mabādi'* cit., p. 11. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-milla*, ed. Mahdi cit., pp. 46.22-47.17.

riguarda la conoscenza dimostrativa propria della filosofia[325], pertanto essa non può che essere subordinata alla filosofia. Secondo al-Fārābī l'equivalente per la religione delle dimostrazioni apodittiche, proprie della filosofia, sono le opinioni teoretiche (*al-'ārā' al-naẓariyya*)[326].

Da quanto esposto si evince che per al-Fārābī definire il ruolo della religione nella comunità politica è una questione di primaria importanza: la comunità politico-religiosa islamica a cui egli guarda possiede già un modello di condotta privata e comunitaria assegnato in modo immutabile nel Corano. Si tratta dunque, per al-Fārābī, di integrare in questa comunità la scienza politica di derivazione greca. Per tale motivo il re-filosofo posto alla guida del governo virtuoso della città perfetta non deve solo aver già raggiunto in sé la massima perfezione umana possibile, ma deve essere anche profeta, ossia capace di ricevere la Rivelazione divina, che per al-Fārābī avviene grazie alla mediazione dell'Intelletto agente.

Come abbiamo visto nel corso di questo paragrafo la produzione filosofica di al-Fārābī riflette il suo interesse per la filosofia greca, in quanto egli appartiene alla tradizione dei commentatori aristotelici della scuola di Alessandria e dei loro successori a Bagdad. Tuttavia il sistema di classificazione delle scienze proposto da al-Fārābī è senza precedenti: egli è stato il primo a proporre, nel mondo di lingua araba e di religione islamica, un sistema delle scienze in grado di includere sia l'eredità scientifico-filosofica greca, sia le scienze autoctone della civiltà islamica.

Alla base della classificazione gerarchica del sapere si trova la logica. Questa disciplina, nella prospettiva farabiana, è il fondamento della filosofia e di ogni conoscenza, in quanto strumento per distinguere il vero dal falso. La logica aristotelica coincide con la descrizione della struttura stessa della realtà: essa coglie i concetti e le loro implicazioni come essi sono, indipendentemente dalle regole della lingua storica in cui è stata formulata per la prima volta, vale a dire il greco, e da quelle lingue in cui può essere tradotta, come ad esempio l'arabo. In virtù della sua universalità, la logica è quindi anteriore e superiore ad ogni linguaggio storicamente determinato.

Seguendo le orme dei commentatori greci al-Fārābī si è interessato anche alle scienze particolari, redigendo dei commenti e degli scritti di argomento fisico e cosmologico. Allo studio della filosofia naturale al-Fārābī ha fatto poi seguire l'indagine sulla scienza metafisica, la quale rappresenta l'elemento egemonico e il culmine del sistema delle scienze farabiano.

[325] Sul tema della certezza della conoscenza e sulle condizioni per ottenere la certezza assoluta cfr. lo scritto *Le condizioni della certezza* e l'analisi di BLACK, *Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqīn)*cit., pp. 11-45.
[326] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-milla*, ed. Mahdi cit., pp. 46.22-47.17; cfr. DAIBER, *The Ruler* cit., p. 140.

La metafisica è al tempo stesso ontologia, scienza universale, filosofia prima e teologia. Essa è intesa infatti come la scienza dimostrativa dalla quale dipendono i principi delle altre scienze e che procura la conoscenza apodittica delle cause ultime degli enti, sino al Principio Primo stesso. Se al-Fārābī sembra dipendere da Aristotele per la descrizione della natura e dei caratteri propri del Primo Principio, è però anche particolarmente influenzato dalla dottrina neoplatonica nel trattare il modo d'azione del Primo Principio e la sua relazione causale con l'universo da lui creato. Il processo di emanazione dalla Causa Prima termina nella descrizione del mondo sublunare e del suo intelletto corrispondente, quello agente: le intelligenze celesti sono disposte in una gerarchia di gradi di essere che evoca quella della pseudo-*Teologia di Aristotele*.

A questo processo discensivo corrisponde quello ascendente, descritto nelle opere psicologiche di al-Fārābī: l'intelletto umano, grazie al ruolo illuminativo dell'Intelletto agente sull'intelletto in potenza, ascende dalla percezione sensibile alla conoscenza degli intelligibili e giunge così allo stadio di intelletto acquisito, nel quale si congiungono la conoscenza astrattiva derivata dal sensibile e l'intuizione intellettuale.

In questo quadro unitario di logica, fisica, metafisica e psicologia rientra anche la riflessione pratico-politica di al-Fārābī: nei suoi scritti egli definisce il ruolo del filosofo nella comunità politica islamica. La forma di associazione politica perfetta è quella capace di realizzare la piena felicità dell'uomo, che consiste nella conoscenza dell'essenza e delle cause della realtà e nella vita virtuosa. In questa prospettiva, è il filosofo l'uomo perfettamente felice e il candidato più idoneo a svolgere la funzione di comando, perché è così perfetto che nessun altro può comandare su di lui. Tuttavia colui che guida il governo virtuoso non solo deve possedere molti dei caratteri del sapiente di Aristotele e del re-filosofo di Platone, ma è preferibile che sia anche profeta, ossia ispirato per Rivelazione divina.

Al-Fārābī è dunque il primo *faylasūf* ad aver intrapreso un'indagine complessiva sulla natura, il cosmo, l'uomo e Dio in cui la tradizione greca e quella propriamente islamica sono viste come parti complementari di uno stesso sistema. Proprio queste caratteristiche di sistematicità e complementarietà fra sapere greco e islamico furono probabilmente avvertite da Averroè come un modello a cui ispirarsi nella redazione delle sue opere.

I.3 IL *LIBRO DELLE LETTERE* E IL COMMENTO AL *DE INTERPRETATIONE* DI AL-FĀRĀBĪ

Una parte importante delle opere logiche di al-Fārābī, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è dedicata alla filosofia del linguaggio. Tra questi scritti occupano un posto di particolare rilievo il *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*) e il commento grande al *De interpretatione* (*Šarḥ li-kitāb Arisṭūṭālīs fī al-ʿibāra*)[327].

Il *Libro delle lettere* costituisce il testo di riferimento chiave per la mia tesi poiché sintetizza il pensiero logico-metafisico di al-Fārābī e presenta alcune delle sue tesi più significative in filosofia del linguaggio, tesi che sono connesse a quelle esposte nel commento al *De interpretatione*.

Le numerose similitudini dottrinali tra questi due testi porteranno Averroè, come vedremo, ad attingere da entrambi nel redigere l'epitome della *Metafisica* e del *De interpretatione*. Dunque, il *Libro delle lettere* e il commento al *De interpretatione* di al-Fārābī devono essere considerati assieme per cogliere appieno l'influenza che hanno esercitato sui primi scritti di Averroè. Per poter far emergere la dipendenza del filosofo di Cordova da questi scritti, esporrò, in questo paragrafo, le principali dottrine di queste due importanti opere farabiane.

I.3.a Il *Libro delle lettere*

Il *Libro delle lettere* (*Kitāb al-ḥurūf*)[328] è stato edito da Mahdi nel 1969 sulla base dell'unico manoscritto da lui allora rinvenuto: il ms. Teheran, University Central Library, Miškāt 339[329]. Questo manoscritto tardo (è databile infatti intorno al 1665) contiene numerosi errori e riporta il testo dell'opera farabiana mutilo della parte iniziale - in cui, secondo la

[327] Come abbiamo visto in precedenza al-Fārābī compose anche un commento breve al *De interpretatione* di Aristotele. Nel corso di questo paragrafo reinvierò a questo commento laddove vi siano delle similitudini dottrinali tra questo scritto e il commento grande al *De interpretatione* e il *Libro delle lettere*.

[328] Per una visione d'insieme dei contenuti di questo scritto si veda il *Piano dell'opera* alla fine di questa sezione.

[329] In seguito Mahdi ha rinvenuto altri due manoscritti in cui è riprodotto il testo del *Libro delle lettere* annunciando di aver intrapreso una nuova edizione critica del testo tenendo conto di questi due nuovi codici. Tale edizione è però ancora inedita e non l'ho potuta consultare. Nel seguito di questo lavoro farò pertanto riferimento all'edizione del 1969. Di quest'opera non è pubblicata alcuna traduzione integrale, mentre si trova una traduzione francese integrale ancora inedita in A. HILAL, *Le livre de lettres de Farabi (Kitāb al-Ḥurūf). Introduction, traduction et commentaires*, tesi di dottorato, Università Michel de Montaigne (Bordeaux III) 1998. La traduzione di questo lavoro di tesi, che ho potuto consultare, non segue l'edizione del testo, bensì la seconda edizione curata da Mahdi basata su un numero maggiore di manoscritti e ancora inedita.

tradizione alessandrina ereditata da al-Fārābī, doveva essere enunciato lo scopo dell'opera - e della parte conclusiva[330].

Il manoscritto, inoltre, non riporta alcun titolo all'inizio del testo, tuttavia nelle battute finali si legge: «Questa è la fine della *Risāla al-ḥurūf* di Abū Naṣr al-Fārābī»[331]. Questa riga conclusiva ha indotto Mahdi ad intitolare l'opera "*Kitāb al-ḥurūf*" e a tradurre il titolo arabo con "*Libro delle lettere*"[332], ritenendo che lo scritto farabiano fosse un commento alla *Metafisica* di Aristotele[333]. La scelta di Mahdi deriva dal fatto che sia nella tradizione greca che in quella araba i libri della *Metafisica* venivano designati con le lettere. L'espressione "*Kitāb al-ḥurūf*" divenne, quindi, un modo comune per riferirsi alla *Metafisica* di Aristotele[334]. Tuttavia nella lingua araba il termine "*ḥurūf*" (pl. di *ḥarf*) non designa soltanto le lettere, ma anche le particelle grammaticali, che in arabo sono tutto ciò che non può essere declinato come un nome o coniugato come un verbo, ovvero preposizioni, pronomi, avverbi e congiunzioni. Basandosi proprio su questa doppia connotazione che il termine "*ḥurūf*" assume nella lingua araba, gli studi più recenti hanno mosso delle obiezioni alla tesi di Mahdi che l'opera sia un commento alla *Metafisica* di Aristotele. Secondo Stéphane Diebler il *Libro delle lettere* è un'opera di contenuto più logico che metafisico, in quanto si presenta come una rigorosa difesa delle categorie aristoteliche e della loro funzione in filosofia. Per tale motivo Diebler ha sostenuto che la traduzione "*Libro delle lettere*" scelta da Mahdi non è adatta per quest'opera, in quanto al-Fārābī non si riferisce ai libri della *Metafisica* aristotelica, ma si concentra sugli elementi della lingua araba designati come "particelle" (*ḥurūf*)[335]. Stephen Menn, invece, pur concordando con Diebler sul fatto che il *Libro delle lettere* non sia un commento alla *Metafisica* di Aristotele, ha affrontato lo studio dell'opera da un punto di vista metafisico: il *Libro delle lettere* sarebbe in larga parte un rifacimento originale di *Metafisica* Δ 7, poiché le categorie aristoteliche sono messe in relazione con i vari sensi di "essere", che al-Fārābī nel trattato *Sugli intenti della Metafisica di Aristotele* descrive come l'oggetto

[330] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., pp. 41-sgg.; R. M. FRANK, Rec. a: AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of* Letters*), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in «Journal of the American Oriental Society», 92 (1972), p. 393; DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., p. 276.

[331] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 251, p. 226.21; trad. inglese in S. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and his Analysis of the Senses of Being*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 18 (2008), p. 63 nota 5.

[332] La traduzione inglese data da Mahdi è "*Book of Letters*". Sul titolo di quest'opera cfr. anche R. RAMÓN GUERRERO, *Al-Fārābī y la «Metafísica» de Aristóteles*, in «La Ciudad de Dios», 196 (1983), pp. 211-240.

[333] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., p. XI: «This work is a free commentary that attempts to seize upon the method and intention of Aristotle's *Metaphysics* and develop both in new directions».

[334] IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel cit., p. 251.25-26 a proposito della *Metafisica* di Aristotele spiega che «L'ordine di questo libro segue la serie delle lettere greche (*ḥurūf al-Yūnaniyyin*)». Trad. italiana di Martini Bonadeo in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia* cit., p. 203.

[335] DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., p. 276.

(*mawḍū'*) della filosofia prima[336]. Infine Druart, richiamandosi sia alla tesi di Diebler che a quella di Menn, ha ritenuto che il *Libro delle lettere* si occupa esplicitamente dell'importanza e dei limiti metafisici delle categorie[337].

Sulla base di queste recenti letture dell'opera farabiana cercherò di mettere in luce come il *Libro delle lettere* sia un contributo generale e originale alla metafisica, in cui l'approccio farabiano è, come vedremo, prettamente linguistico. Inoltre, al fine di verificare la validità di questa interpretazione presenterò le principali dottrine esposte da al-Fārābī nel *Libro delle lettere*.

Come è noto, l'opera è stata divisa da Mahdi in tre parti: la prima e la terza parte indagano i concetti fondamentali della metafisica, in particolare dal punto di vista del loro rapporto con le *Categorie* e gli *Analitici secondi* di Aristotele. Nella seconda parte dell'opera, invece, compare una presentazione dell'origine del linguaggio e della storia della filosofia, ed è affrontato il tema del rapporto tra filosofia e religione: al-Fārābī si propone dunque soprattutto di spiegare il linguaggio e il suo uso, nel loro sviluppo storico, come fondamenti della filosofia e della religione[338].

Il *Libro delle lettere* non ci è pervenuto integralmente, in quanto è privo del prologo introduttivo: la prima parte si apre con l'analisi della particella "*'inna*" (che) e della particella "*matā*" (quando) a cui segue un esame delle categorie e del loro significato; successivamente al-Fārābī analizza alcuni concetti filosofici fondamentali, come "essere" e "sostanza", dal punto di vista del loro rapporto con le categorie. Per ognuno di questi termini egli presenta il significato che hanno nel linguaggio ordinario e quello che hanno assunto in filosofia.

Nella propria analisi delle categorie aristoteliche al-Fārābī distingue i significati che il termine "*maqūl*" (categoria) assume nel linguaggio ordinario da quello che ha in filosofia. Nella lingua araba questo termine è il participio passato del verbo dire, quindi letteralmente significa "detto" (latino *dictum*), mentre in filosofia indica la categoria aristotelica[339].

---

[336] MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., pp. 60-61.

[337] Th.-A. DRUART, *Al-Fārābī, the Categories, Metaphysics, and the Book of Letters*, in «Medioevo», 32 (2007), pp. 15-37.

[338] Sull'ordine delle tre parti di cui si compone il *Libro delle lettere* cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., pp. 40-43; G. VAJDA, *Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité récemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī*, in «Journal Asiatique», 258 (1970), pp. 247-248, rist. in G. VAJDA, *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, a cura di D. Gimaret, M. Hayoun, J. Jolivet, Variorum, London 1986, stessa pag.; MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 66 nota 9.

[339] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 6, pp. 63-64:«Par "dit" (*maqūl*) on peut vouloir dire (a) tout mot prononcé, qu'il soit ou non signifiant, car "discours" (*qawl*) peut vouloir dire "tout mot" au sens le plus général, qu'il soit signifiant ou non. (b) On peut vouloir dire un mot prononcé signifiant, car "discours" peut vouloir dire "tout mot signifiant" au sens le plus particulier, qu'il s'agisse d'un nom, d'un verbe ou d'une partie-outil. (c) On peut vouloir dire ce qui est dit au moyen d'un mot donnée [*skopos* ontologique]. (d) On peut vouloir dire ce qui est prédiqué d'une chose donnée. (e) On peut vouloir dire un intelligible, car "discours" peut vouloir dire le discours centré dans l'âme [*skopos* notionnel]. (f) On peut vouloir dire un défini, car la définition est un

Al-Fārābī inoltre fornisce la propria definizione delle categorie aristoteliche:

> Chiamiamo "categoria" ogni significato intelliggibile designato con una certa espressione che descrive uno di questi enti determinati. Alcune di queste categorie fanno conoscere il "cosa" è questo ente determinato; alcune ci fanno conoscere il quanto; alcune come è; alcune ci fanno conoscere dove è; alcune quando è, era o sarà; alcune che è relativo; alcune che è posizionato e si trova in una certa posizione; alcune che appartiene ad esso un qualcosa che ricopre la sua superficie; alcune che patisce e altre infine che agisce[340].

Al-Fārābī, seguendo Aristotele, afferma che vi sono dieci generi supremi: sostanza, quantità, qualità, luogo, tempo, relazione, posizione, avere, patire, agire. Tuttavia nella traduzione dei nomi delle categorie dal greco all'arabo è avvenuto un cambio linguistico: in arabo la maggior parte dei nomi delle categorie è basata su delle particelle, in particolare su quelle interrogative[341]. Inoltre, come ha messo in luce Diebler, in questo passo l'ordine tradizionale delle categorie non è rispettato, in quanto sono elencate per prime le categorie designate da delle particelle interrogative: 1) *mā*, "che cosa è?", da cui *mā'iyya* o *māhiyya*, "quiddità"; 2) *kam*, "quanto?", da cui *kammiyya*, "quantità"; 3) *kayfa*, "come?", da cui *kayfiyya*, "qualità"; 4) *'ayna*, "dove?"; 5) *matā*, "quando?"; 6) *muḍāf*, "relativo", da cui *'iḍāfa* "relazione"; 7) *waḍ ʿ*, "essere situato", da cui "posizione"; 8) *la-hu*, ovvero "avere"; 9) *an yafʿala*, ovvero "agire"; 10) *an yanfaʿila*, ovvero "patire"[342]. Da questa lista si evince che i nomi delle categorie in arabo sono indicati da delle particelle ad eccezione della categoria di "relazione" e di "posizione" designate rispettivamente da un nome e da un participio, e le categorie di "agire" e "patire" indicate da due verbi. Tuttavia secondo al-Fārābī tutte le categorie possono essere connesse ad una qualche particella interrogativa, in quanto le categorie sono le risposte date a tutte le domande possibili[343].

---

discours donnée. (g) On peut vouloir dire un décrit, car la description est aussi un discours donnée. Et c'est ainsi que les catégories (*maqūlāt*) on été dénommées des "dits" (*maqūlāt*), parce que chacune d'elle reunite le fait qu'elle se désigne par un mot et le fait qu'elle se prédique d'une chose montrée et sensible donnée». Trad. francese in DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., pp. 280-281.

[340] *Ibid*., § 4, pp. 62-63, cfr. trad. inglese in DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., p. 28. I nomi delle categorie contrassegnate dalle virgolette sono delle particelle in arabo. Cfr. DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., p. 28.

[341] DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., pp. 279; 281-285; MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 65.

[342] DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., p. 280. Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 263.

[343] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 3, p. 62: «Ce qu'il faut savoir, c'est que la plupart des choses requises au moyen des ces particules et ce qu'il faut répondre à leur sujet, cela est dénommé par les philosophes du nom de ces particules, ou bien d'un nom dérivé à partir d'elles. Ainsi, tout ce qui sert à répondre au questionnement par la particule "quand?", si cette dernière est employée, est dénommé par eux au moyen du mot "quand" (*matā*). Ce qui sert à répondre au questionnement par "où?" est dénommé par eux au moyen du mot "où" (*'ayna*). Ce qui sert à répondre à "comment?" est dénommé par eux au moyen des mots "comment" (*kayfa*)

Quando i nomi delle categorie non sono designati direttamente da una particella, possono essere comunque ricondotti ad una certa particella per mezzo di una trasposizione metonimica effettuata dai filosofi. Ad esempio nel caso della categoria di "sostanza" (*ǧawhar*), il termine greco οὐσία corrisponde ai diversi significati della domanda τί ἐστι ("che cos'è?"), tuttavia, mentre "τί" in greco è declinabile, l'equivalente arabo "*mā*" (cosa?) è una particella non declinabile, pertanto la categoria di sostanza è riconducibile in arabo a ciò che risponde alla particella interrogativa "*mā*"[344]. Domandare il "che cos'è" di una cosa equivale anche ad interrogarsi sull'essenza di quella cosa, per questo i traduttori arabi hanno coniato il termine "*māhiyya*" (essenza, quiddità), derivandolo dalla particella "*mā*". L'essenza di una cosa è pertanto ciò che risponde alla domanda posta dalla particella interrogativa "*mā*"[345].

L'enfasi posta da al-Fārābī sulle categorie e sulle particelle porta, come ha osservato Diebler ad una nuova divisione del discorso in logica[346]. I logici greci, a cominciare da Aristotele, non hanno posto attenzione alle particelle: come emerge dall'analisi del *De interpretatione* essi considerano unicamente il nome e il verbo come parti dell'enunciato. Invece al-Fārābī rompe con la tradizione peripatetica a lui precedente, poiché propone una divisione tripartita del discorso in nome, verbo e particella. Così facendo al-Fārābī avvicina la logica greca alla lingua araba: la tripartizione del discorso in nome, verbo e particelle costituisce, infatti, il fondamento della grammatica araba[347].

---

et "qualité" [*kayfiyya*: lit. "commentité"]. De la même manière, ce qui sert à répondre à "combien?" est dénommé par eux au moyen des mots "combien" (*kamiyya*) et "quantité" [*kam*: litt. "combienneté"]. Ils dénomment ce qui sert à répondre à "quel" (*'ayy*) au moyen du mot "quel", et ce qui sert à répondre à "quoi?" au moyen des mots "quoi" (*mā*) et "quiddité" (*māhiyya*). Toutefois, ils ne dénomment pas ce qui sert à répondre à la question "est-ce que?" (*hal*) au moyen du mot "est-ce que", mais ils dénomment cela le "que" (*'inna*) de la chose». Trad. francese in DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., pp. 281-282. Probabilmente questo passo non ci è pervenuto integralmente, poiché manca l'esame di alcune categorie. Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 263; DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., p. 18.

[344] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 176, p. 176. Cfr. DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., p. 282; MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 69.

[345] Al-Fārābī dedica una lunga trattazione alla particella "*mā*" nella terza parte del *Libro delle lettere*: AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 165-181, pp. 165-181.

[346] DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., p. 283.

[347] *Ibid.*, pp. 283-285. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 263 nota 2 ha mosso delle obiezioni alla tesi di Diebler, secondo la quale al-Fārābī ponendo una divisione tripartita del discorso avrebbe rotto con la tradizione peripatetica anteriore: «Cette innovation, car c'en est une à coup sûr, nous semble plutôt relever d'un souci de réalisme: de fait, les "categories" sont signifiées en arabe par des verbes, des noms et des particules. Autrement dit, la rencontre avec la tripartition, classique en grammaire arabe, du discours en nom, verbe et particule peut bien être heureuse et utile au projet du pédagogue, elle n'a ce pendant pas, croyons-nous, inspiré ni motivé l'éventuelle rupture avec la tradition aristotélicienne. Redisons que le *Livre de lettres* (ou "particules") se donne pour but d'élever les Arabes au rang d'héritiers dignes de leur prédécesseurs grecs, ce qui nécessitait de faire de l'arabe un instrument capable, d'une part, de formuler l'histoire philosophique supposée de l'élaboration de l'*Organon* alexandrin et, d'autre part, capable de prendre sa part à la transmission et à l'acculturation de la Philosophie – que al-Fārābī conçevait comme le corps complet de la science telle qu'elle se serait trouvée dans les écrits d'Aristote. La langue arabe avait à s'enter sur cet arbre aristotélicien; quand même l'entreprise farabienne, telle qu'on peut la décrire à partir du *Livre des lettres*, aurait donnée lieu à une rupture dans la tradition exégétique, cette rupture ne porrai de toute façon être mise sur le compte d'une décision doctrinale, mais seulement stratégique et pédagogique. Si innovation il y a, elle tient bien plus à l'artifice littéraire qui

Dopo aver definito le categorie al-Fārābī chiarisce qual è la loro funzione nelle diverse discipline. Egli afferma che le categorie sono gli oggetti propri della logica, della filosofia naturale, della scienza politica, della matematica e della metafisica[348].

Nelle righe successive a questo lemma al-Fārābī sostiene che le scienze particolari sono accomunate dal fatto che indagano le cause degli enti sensibili, ovvero di ciò che è compreso nelle categorie[349]. Gli enti intelligibili, invece, dato che trascendono l'ambito delle categorie non possono essere ricercati dalle scienze particolari. Essi sono, infatti, oggetto d'indagine della scienza metafisica[350]. Secondo al-Fārābī la metafisica, studiando quegli enti e quegli intelligibili che le categorie non comprendono, giunge ad esaminare le cause efficienti ultime e le cause finali ultime di ciò che invece le categorie e le scienze particolari comprendono, ossia gli enti sensibili. La metafisica dunque fonda le categorie e le scienze particolari. Inoltre la metafisica non indaga solo ciò che non è compreso dalle categorie, ma anche gli universali transcategoriali non compresi dalle categorie in quanto le attraversano tutte, primo fra essi, l'essere. Dunque, la metafisica ha come sua prima finalità, in quanto è la più universale delle scienze, lo studio di questi universali che non possono essere studiati dalle altre discipline[351].

---

consistait à décrire *a posteriori* l'apparition d'un corps de doctrines déjà constitué. Or, cet artifice de présentation n'est que l'extrapolation du procédé consistant à décrire l'apparition du langage en deux étapes ou deux institutions. A cet égard, la fidélité de al-Fārābī à ce *topos* grec ne peut être mise en doute, même s'il est vrai qu'il lui a donné une dimension tout autre, doctrinalment plus féconde». Riguardo a questo punto mi sembra che l'interpretazione di Diebler sia troppo forte in quanto la scelta di al-Fārābī di presentare un discorso tripartito in nome, verbo e particella in logica non è la conseguenza di una precisa decisione dottrinale di allontanarsi dalla tradizione greca, bensì quello, come ha sottolineato Vallat, di adeguare il più possibile il discorso logico alle caratteristiche della lingua araba. Tuttavia la tesi di Diebler seppur troppo radicale ha il pregio di riconoscere che la scelta farabiana di presentare una nuova divisione del discorso in logica è a tutti gli effetti un'innovazione rispetto alla tradizione greca anteriore. Mi sembra che il motivo della scelta di al-Fārābī vada ricercato nell'ampio spazio che egli riserva alle particelle nel *Libro delle lettere*: le categorie aristoteliche sono tutte riconducibili ad una qualche particella, pertanto i concetti metafisici fondamentali vengono espressi per mezzo di esse. Data l'importanza assunta dalle particelle in metafisica al-Fārābī non può non tenerne conto. Il suo scopo è quello di integrare la filosofia greca con le scienze propriamente islamiche e di proporre una nuova distinzione del discorso in logica che rispetti la tripartizione in nome, verbo e particella stabilita dalla grammatica araba. Mi sembra dunque più appropriata l'interpretazione di Vallat, la quale sostiene che la scelta di al-Fārābī non sia il frutto di una decisione dottrinale, ma sia stata dettata da un desiderio di realismo, ovvero di aderenza alla struttura della lingua araba. Lo scopo di al-Fārābī infatti non è soltanto quello di presentare le leggi della logica aristotelica in modo accurato, ma anche di ricercare come presentare queste leggi per mezzo di espressioni ed esempi noti nella lingua araba, che risultino più familiari ai parlanti di questa lingua. Ora, questo è proprio ciò che accade nel *Libro delle lettere*: i nomi delle categorie in arabo sono espressi da delle particelle a differenza di quanto accade in greco, quindi le particelle non possono essere escluse dall'indagine metafisica perché ne esprimono i concetti fondamentali, pertanto il discorso logico non può escluderle dalla sua analisi. Sulla tripartizione del discorso arabo in nome, verbo e particella cfr. anche AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., §§ 1-2, pp. 41-42.

[348] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 11, p. 66. Cfr. DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., p. 29.

[349] *Ibid*., §§ 12-16, pp. 67-69. Cfr. DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., pp. 29-32.

[350] *Ibid*., § 17, p. 69. Cfr. DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., p. 33.

[351] Cfr. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 68; DRUART, *Al-Fārābī, the Categories* cit., pp. 33-34.

Dopo aver chiarito l'ambito di indagine della metafisica e delle scienze particolari al-Fārābī dedica i rimanenti paragrafi della prima parte alla discussione delle nozioni centrali della metafisica: le categorie, e tra esse in particolar modo la sostanza, e gli universali transcategoriali, tra cui riserva ampio spazio alla nozione di "essere"[352].

I concetti metafisici indagati da al-Fārābī sono accomunati dal fatto di essere tutti riconducibili in arabo a delle particelle, ma anche dal fatto di appartenere ad una particolare classe di termini omonimi[353], i termini traslati dal loro uso comune per venire a designare concetti logici o scientifici (*alfāẓ manqūla*). Questa trasposizione li rende equivoci in quanto il loro significato tecnico può venire confuso con ciò che significano nel linguaggio ordinario. Questa problematica è stata messa a fuoco da al-Fārābī nel commento breve al *De interpretatione*:

> Alcuni termini sono metaforici, alcuni traslati, alcuni omonimi e alcuni univoci; alcuni sono usati in senso lato e altri in senso proprio; alcuni sono distinti, alcuni sinonimi, alcuni derivati. Un termine è usato metaforicamente (*bi-istiʿāra*) se al tempo in cui è stato adottato per la prima volta è stato attribuito a una cosa come suo significato proprio, ma con il passare del tempo un'altra cosa è stata designata da esso a causa di una qualche somiglianza di qualche genere fra questa cosa e la prima cosa, benché la parola non sia appropriata al senso della seconda cosa. Un termine è traslato (*al-ism al-manqūl*) se una parola universalmente nota come significato di una certa cosa sin dal momento in cui è stata usata la prima volta viene in seguito adottata e usata per significare un'altra cosa, ma rimane come termine comune sia per la prima cosa che per la seconda. Questo è ciò che succede quando le scienze nel loro sviluppo effettuano delle scoperte; ma prima di ciò le cose scoperte non erano universalmente note ed erano rimaste quindi senza un nome. Allora colui che fa la scoperta traspone a quelle cose i nomi di cose simili che sono universalmente note, e per ogni cosa nuova adotta il nome della cosa già nota che egli pensa sia la più simile. Un termine è usato per omonimia (*yuqālu bi-ištirāk*) se fin dall'inizio è stato applicato a varie cose senza però significare una nozione generale che le include, intendo: se una stessa parola è stata adattata fin dall'inizio a varie cose in modo tale che la sua definizione in quanto nome di ciascuna di esse è diversa. […] La differenza fra i termini traslati e quelli omonimi è che l'omonimia dei termini omonimi esiste fin dal momento in cui i termini sono stati usati per la prima volta, di modo che né l'uno né

[352] Cfr. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 68.

[353] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 19, p. 71 richiamandosi all'inizio delle *Categorie* di Aristotele, opera una distinzione tra termini omonimi e sinonimi: «[Quand on traite des catégories], il faut que tu aies connu les homonymes [1] et les synonymes [2]. […] Ce sont en effet: [1] Les choses qui sont appelées d'un même nom et se rapportent de la même manière à des réalités différentes, sans que ces réalités auxquelles ces choses se rapportent ne soient appelées du nom de celles-ci, ainsi en est-il du principe (*mabda'*) qui se dit à la fois du coeur et de la fondation. [2] Les choses qui sont appelées d'un même nom et se rapportent à la même chose sans que l'on nomme celle-ci du nom de celle-là». (trad. francese di A. HILAL, *Fārābī et le problème de l'homonymie accidentelle*, in «Studia Islamica», 92 (2001), pp. 155-156). Al-Fārābī, seguendo le *Categorie*, definisce gli omonimi come quegli enti a cui si applica lo stesso nome ma hanno definizioni diverse, mentre i sinonimi hanno in comune lo stesso nome e la stessa definizione.

> l'altro dei due significati precede l'altro nel tempo, mentre nei termini traslati uno dei due significati precedeva l'altro nel tempo, e poi è stato usato per indicare una seconda cosa e a partire da allora è comune ai due[354].

Il tema delle espressioni traslate e più in generale della convenzionalità del linguaggio è tipicamente farabiano e ricorre tanto nel *Libro delle lettere* quanto nei commenti al *De interpretatione*. A questo proposito Abed ha osservato:

> In *'Ibārah* (p. 27) and *Ḥurūf* (p. 81) Alfārābī repeats his claim that the expressions are coined by man in order to signify the intelligibles. These utterances are not natural otherwise they would be universal, just as the intelligibles are universal. The relationships between the utterances and the intelligibles, therefore, have an artificial side, since they are coined by convention (*waḍ'*) and by legislation (*šar'*)[355].

In filosofia la mancanza di termini già esistenti e distinti dalle parole del linguaggio ordinario fa sì che i *falāsifa* si debbano servire per le loro dottrine proprio delle parole del linguaggio ordinario, quelle cioè che si trovano già date nella propria lingua. Come vedremo in seguito, Averroè farà proprio il tema della convenzionalità del linguaggio e attingerà ampiamente da queste riflessioni farabiane.

Al fine, dunque, di costituire un linguaggio filosofico rigoroso e privo di ambiguità, al-Fārābī chiarisce i diversi significati di ciascun concetto analizzato, esponendo dapprima il significato che esso ha presso la gente comune e successivamente il significato tecnico che ha assunto in filosofia.

Dato che questo scritto presenta i diversi significati dei concetti fondamentali della metafisica può essere inteso come legato alla *Metafisica* di Aristotele ed in particolare al libro Δ, in quanto anche in questa sorta di dizionario filosofico vengono esposti i diversi significati dei principali termini utilizzati nella scienza metafisica[356]. Infatti, se si confronta la lista dei termini indagati da al-Fārābī e quelli presentati da Aristotele in *Metaph*. Δ si osservano numerose corrispondenze:

---

[354] M. TÜRKER KÜYEL, *Farabi'nin Peri Hermeneias Muḫtaṣari*, in «Araştirma», 4 (1966), pp. 48-49; trad. italiana di C. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7: τὸ ὄν aristotelico tràdito o tradíto?*, in C. ROSSITTO (a cura di), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua – December 11, 12, 13 2006 (Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Padova – 11, 12, 13 dicembre 2006)*, Edizioni di storia della tradizione aristotelica, Lecce 2011, pp. 272-273; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 227-228. Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 51 nota 5.

[355] ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., p. 130. Cfr. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 272. Il tema della convenzionalità del linguaggio ricorre ad esempio anche in AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia* cit., pp. 55.10-18 e pp. 163-164 per il commento a questo passo.

[356] MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 65.

Sezione IX (relazione)	Δ 15 (relazione)
Sezione XII (accidente)	Δ 30 (accidente)
Sezione XIII (sostanza)	Δ 8 (sostanza)
Sezione XV (essere)	Δ 7 (essere)
Sezione XVII (ciò per cui)	Δ 18 (ciò per cui)
Sezione XVIII (provenire da)	Δ 24 (derivare)
§ 95 (falso)	Δ 29 (falso)
§§ 93 – 94 (il possibile)	Δ 12 (potenza, 15 – 33)

Riguardo a questa correlazione tra i concetti presentati in *Metaph*. Δ e nel *Libro delle lettere*, Menn ha osservato che Aristotele ritenne necessario scrivere il libro Δ della *Metafisica* per i suoi studenti e per i lettori delle sue opere: allo scopo di evitare possibili errori nell'uso del vocabolario filosofico da lui coniato egli distinse per ciascun concetto il significato comune da quello tecnico che aveva assunto in filosofia. Questa operazione si è resa ancora più necessaria per al-Fārābī, poiché la trasmissione del vocabolario tecnico-scientifico dal greco all'arabo ha creato maggiori fraintendimenti tra le genti di lingua araba[357]. Le ricerche di al-Fārābī sulla differenza fra linguaggio ordinario e linguaggio scientifico adoperato in filosofia mirano, infatti, a rendere possibile l'appropriazione da parte degli arabi di concetti che erano stati formulati in una lingua straniera, attraverso la creazione di una nuova terminologia.

Come abbiamo visto sopra, i termini che al-Fārābī presenta come i concetti fondamentali della metafisica sono riconducibili, dal punto di vista grammaticale, a delle particelle. Secondo al-Fārābī, dunque, nel libro Δ della *Metafisica* vengono distinti soprattutto i diversi significati delle particelle, più che quelli dei nomi o dei verbi[358].

All'analisi delle particelle al-Fārābī dedica anche la terza parte del *Libro delle lettere*. Questa parte risulta quindi uniforme alla prima, tanto che Menn ha suggerito che ne costituice la diretta continuazione[359]. Al-Fārābī, infatti, nella terza parte indaga le particelle interrogative come ad esempio *mā* (cosa), *'ayyu* (quale), *kayfa* (come), *hal* (se) e, come per le particelle indagate nella prima parte, distingue il significato che esse hanno nel linguaggio ordinario da

[357] *Ibid*., pp. 66-67.
[358] *Ibid*., p. 69.
[359] MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 84.

quello che assumono in filosofia[360]. Riguardo a queste due parti è però importante notare che, mentre la prima parte richiama *Metaph*. Δ nella lista dei termini che indaga, tanto che può essere descritta come la versione farabiana di *Metaph*. Δ, la terza parte segue la lista di domande presenti nella seconda parte degli *Analitici secondi*: εἰ ἔστι, τί ἔστι, διὰ τί ἐστι[361]. Tuttavia al-Fārābī nel *Libro delle lettere* non intende *Metaph*. Δ come separata dalle questioni derivanti dagli *Analitici secondi*, ma ritiene invece che questi due scritti siano strettamente connessi: la seconda parte degli *Analitici secondi* ha un'importanza cruciale per la metafisica, in quanto conferisce maggiore profondità scientifica alla discussione di *Metaph*. Δ. Secondo al-Fārābī infatti solo grazie all'utilizzo congiunto del libro Δ della *Metafisica* e degli *Analitici secondi* è possibile distinguere correttamente i diversi significati delle particelle[362].

In arabo sia i concetti indagati in Δ sia le questioni relative agli *Analitici secondi* sono resi con delle particelle, pertanto nella prima e nella terza parte del *Libro delle lettere* sono indagati i diversi significati delle particelle. Queste particelle designano i concetti metafisici fondamentali, quindi anche le questioni indagate negli *Analitici secondi* assumono una rilevanza metafisica. Se si osservano, ad esempio, le questioni εἰ ἔστι e τί ἔστι si comprende che esse riguardano l'esistenza e l'essenza. Dunque, come ha notato Menn gli *Analitici secondi* «add scientific depth to Δ, and [...] together with Δ will give a crucial intellectual substructure for the rest of *Metaphysics*»[363].

In base a quanto esposto mi sembra che l'interpretazione metafisica del *Libro delle lettere* data da Menn e da Druart e quella logica di Diebler si possano accordare in quanto il *Libro delle lettere* può essere inteso sia come "libro delle lettere" nel senso di un testo legato alla *Metafisica* di Aristotele e in particolare al libro Δ, sia come "libro delle particelle" in quanto al-Fārābī ritiene che nel libro Δ della *Metafisica* vengano distinti soprattutto i diversi significati delle particelle, le quali reinviano alle categorie aristoteliche.

Tra i concetti presentati nella prima parte del *Libro delle lettere*, al-Fārābī dedica una lunga trattazione alla nozione di "essere", che, come abbiamo visto, è il primo fra gli universali transcategoriali oggetto d'indagine della metafisica. L'analisi di questa nozione filosofica cruciale costituisce il capitolo 15 del *Libro delle lettere* e fungerà da modello per i commenti alla *Metafisica* e al *De interpretatione* di Averroè[364].

---

[360] Tuttavia qui, rispetto alla prima parte, al-Fārābī aggiunge una trattazione del significato che ciascuna di queste particelle assume nelle scienze, nelle arti sillogistiche (dialettica, retorica, poetica) e in grammatica.
[361] Cfr. DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., p. 285; MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 84.
[362] MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., pp. 84-85.
[363] *Ibid*., p. 85.
[364] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 80-103, pp. 110-128. Questa sezione è stata tradotta integralmente in francese da G. C. ANAWATI, *La notion d'al-wujud (existence) dans le Kitab al-hudud d'al-*

Il concetto di "essere" in arabo è un termine traslato alla filosofia dal linguaggio comune; per questo al-Fārābī distingue, come per gli altri concetti, il significato ordinario da quello propriamente filosofico. Questa operazione risulta necessaria, in quanto in arabo non vi è un verbo privilegiato come il greco εἶναι, che accanto alla sua funzione copulativa ha altrettanto importanti funzioni semantiche che indicano l'esistere, il trovarsi, l'essere tale, l'essere realmente vero e conoscibile[365]. Come ha osservato Angus C. Graham solo nelle lingue indoeuropee il verbo "essere" serve sia da copula (x è y) sia come indicatore di esistenza (x è; y è). Di conseguenza un concetto di "essere" capace di combinare insieme essenza (ciò che x è per sé) ed esistenza è limitato alle tradizioni filosofiche sviluppatesi all'interno delle lingue indoeuropee: così nella tradizione araba esiste una struttura linguistica per indicare l'esistenza (*wuǧūd*) che non indica l'essere[366].

Nella storia degli studi la questione dell'esprimibilità del concetto di "essere" nelle lingue semitiche, e soprattutto nell'arabo, è stata molto discussa. Gli studiosi hanno individuato due caratteristiche peculiari della lingua araba che la renderebbero mancante dell'equipaggiamento necessario per la traduzione della nozione greca di "essere" sia dal punto di vista semantico che da quello logico. La prima di queste due caratteristiche è la completa assenza della copula in arabo[367].

Come è noto la sintassi araba non richiede nessuna parola come nesso tra soggetto e predicato. Nel caso di una proposizione nominale la connessione tra soggetto (*mubtada'*) e complemento (*ḫabar*) è indicata convenzionalmente declinando i due termini in caso

---

Farabi, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, Editora Nacional, Madrid 1979, pp. 505-519. Sul concetto di essere cfr. G. ENDRESS, *Proclus arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1973, pp. 76-109; A. RACHID, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī: le chapitre de l''être' dans le Livre des Lettres*, in CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *Dieu et l'être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 179-190; F. SHEHADI, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar (New York) 1982, pp. 45-69; P. THILLET, *La Formation du vocabulaire philosophique arabe*, in D. JACQUART (a cura di), *La formation du vocabulaire scientifique et intelectuel dans le monde arabe*, Brepols, Turnhout 1994, p. 43; MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., pp. 71-84; MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 263-274.

[365] C. KAHN, *The Greek Verb To Be and the Concept of Being*, in «Foundations of Language», 2, (1966), pp. 245-266. Cfr. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 266.

[366] Cfr. A. C. GRAHAM, *'Being' in Western Philosophy compared with shih/fei and yu/wu in Chinese Philosophy*, in «Asia Major», 7 (1959), pp. 79-112; A. C. GRAHAM, *'Being' in Linguistics and Philosophy: A Preliminare Inquiry*, in «Foundations of Language», 1 (1965), pp. 223-231.

[367] Questa caratteristica è stata osservata da S. M. AFNAN, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, pp. 29-30: «Like all other Semitic tongues, and in marked contrast to the Indo-European group of languages, the auxiliary verb 'to be'corresponding to the Greek 'to einai' does not exist in Arabic. In common speech and composition the meaning may be left *sous-entendu*. In grammar the lack of a specific term to that effect is at best rather awkward. In logic the deficiency becomes a formidable obstacle. [...] When metaphysics is reached the translator can easily find himself helpless. The precise concept of being as distinct from existence proves impossible to express. The *Falāsifah* became conscious of this fact early in their work. [...] There had to be recourse to improvisations and approximations, none of which adequately served to purpose. [...] Yet Semitic languages are still unable to express the thought adequately».

nominativo e non è necessario alcun nesso: se voglio dire «A è B», formulerò la frase nominale A (declinato in caso nominativo) B (declinato in caso nominativo). Tuttavia in arabo è possibile aggiungere ad una data frase nominale alcune parole o particelle e mantenere inalterata la predicazione. Il predicato B si riferirà sempre allo stesso soggetto A, ma cambierà l'enfasi data alla proposizione.

Posso anteporre la particella asseverativa '*Inna*, che significa "di fatto", "in verità" e vuole dopo di sé il soggetto A declinato in caso accusativo ed il suo predicato B declinato in caso nominativo. Posso anteporre i pronomi personali maschile e femminile di terza persona *huwa-hiya* nei casi in cui altrimenti si potrebbe confondere B con una semplice apposizione di A. Ed ancora utilizzare il costrutto: *kāna* A declinato in caso nominativo a cui segue il predicato B declinato in caso accusativo. In questo costrutto il verbo *kāna* tende a dare l'idea di un divenire[368].

La seconda caratteristica è la tesi della netta distinzione e separazione in arabo della funzione esistenziale del verbo "essere" da quella copulativa. Se la predicazione infatti in arabo può essere espressa nei modi sopra menzionati (proposizione nominale senza copula o con l'ausilio di '*Inna*, *huwa-hiya* o *kāna*), l'esistenza si indica con parole che derivano dalla radice w-ğ-d. Il verbo *wağada* nella sua forma passiva *wuğida* indica letteralmente l'essere trovato, il trovarsi, l'esserci, l'esistere[369].

Nel *Libro delle lettere* l'analisi farabiana del concetto di "essere" integra questi problemi specifici della lingua araba con l'analisi aristotelica di *Metaph*. Δ 7. Come è noto in questo capitolo Aristotele parla dei diversi significati di "essere". Aristotele dice che l'essere, τὸ ὄν (1017a7) – a linea 1017a31 scrive τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐστιν – si dice nel senso dell'accidente – κατὰ συμβεβηκός – come quando diciamo l'uomo è musico: l'essere musico non esprime l'essenza dell'uomo, piuttosto all'uomo accade di essere musico. Dell'essere in senso accidentale non c'è scienza perché non è possibile indicarne le cause prime. L'essere si dice per sé – καθ᾽ αὐτό – ossia dice ciò che una certa cosa è essenzialmente e non soltanto rispetto alla sostanza, ma talora rispetto alle altre categorie quali quella della qualità, della quantità, della relazione, dell'agire o del patire. Quindi Aristotele indica l'essere come vero, e lo contrappone al non essere del giudizio falso. Infine parla dell'essere come potenza e come atto: è sapiente sia chi può fare uso del proprio sapere (ad esempio il matematico che conosce la matematica anche se non fa uso attualmente di nessun teorema da lui conosciuto), sia chi fa

[368] Cfr. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 265.
[369] Questa seconda caratteristica è stata individuata da GRAHAM, *'Being' in Linguistics and Philosophy* cit., pp. 226-227.

attualmente uso del proprio sapere. Allo stesso modo è potenzialmente grano il seme, lo è in atto la spiga[370].

Al-Fārābī, compendiando *Metaph.* Δ 7, riconosce che non vi è in arabo un termine che ha il medesimo statuto (*maqām*) di εἶναι in greco e nemmeno di *hest* in persiano ed *esti* in sogdiano. Tuttavia dato che la nozione di "essere" è centrale in filosofia, si è reso necessario rendere questo termine, nella sua doppia valenza di copula e di indicatore di esistenza, anche in arabo[371].

Alcuni traduttori hanno scelto di rendere τὸ ὄν con il termine *al-huwiyya*: si tratta di un neologismo che nasce dalla sostantivizzazione del pronome personale maschile di terza persona *huwa* che, come si è visto sopra, talvolta viene utilizzato come copula[372]. Altri, invece, hanno preferito utilizzare il termine arabo *al-mawǧūd*. Al-Fārābī, riguardo a quest'ultimo termine, ci dice esplicitamente che il termine *al-mawǧūd* ha un uso proprio ordinario e prescientifico presso la gente comune. Per la gente di lingua di araba indica una cosa che esiste in un luogo definito, ossia una cosa determinata, ed ancora una cosa nota[373]. Lo stesso termine, traslato in ambito scientifico, è stato adottato per designare qualcosa che nel linguaggio comune e naturale non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine scientifica, ed ha assunto un significato tecnico nuovo: per i filosofi e i traduttori esso ha preso a significare ciò che "estin" – secondo la traslitterazione di al-Fārābī stesso – significa in greco[374].

La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità. Al-Fārābī osserva, come vedremo farà Averroè, che *al-mawǧūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice w-ǧ-d e quindi può condurre a due tipi di equivoci: in primo luogo essendo dal punto di vista della forma grammaticale un nome derivato può sembrare che si riferisca ad un qualche soggetto indeterminato che è caratterizzato da ciò che indica il nome verbale *al-wuǧūd*; ossia *al-mawǧūd* potrebbe essere qualcosa che ha *al-wuǧūd* e questo potrebbe suggerire a qualcuno (succederà con Avicenna) l'idea che *wuǧūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawǧūd*; in secondo luogo *al-mawǧūd* potrebbe essere preso a significare "ciò che si trova" per il suo derivare etimologicamente dalla radice w-ǧ-d, che ha tra i propri significati il "venire a trovarsi", privando il termine *al-mawǧūd*

[370] ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7-1017 b 10. Come ha notato MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 267 Aristotele non sembra mettere a fuoco il significato esistenziale di τὸ ὄν.
[371] RACHID, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī* cit., pp. 180-181.
[372] Cfr. ENDRESS, *Du Grec au Latin à travers l'arabe* cit., pp. 160-163.
[373] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 80, p. 110.12-14.
[374] *Ibid.*, § 85, p. 114.2-4; cfr. RACHID, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī* cit., pp. 181-182; MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 273.

della sua valenza universale[375]. Secondo al-Fārābī quindi forma grammaticale e radice etimologica costituiscono degli ostacoli di cui essere consapevoli nell'utilizzo di *al-mawǧūd* in senso tecnico in filosofia[376].

Al-Fārābī decide comunque di utilizzare tale termine poiché copre la più ampia gamma di significati riferiti a τὸ ὂν: può riferirsi a ciò che è fuori dalla mente sia che sia in potenza o in atto, alle categorie, a ciò che è vero e può svolgere il ruolo di copula[377]. Il termine *al-mawǧūd* è secondo lui più adatto del termine *al-huwiyya*, di cui lo stesso al-Fārābī presenta l'etimologia, che come vedremo sarà testualmente modello di Averroè per l'etimologia del termine *al-huwiyya* da lui presentata. Al-Fārābī afferma che alcuni hanno preferito utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non aveva la forma di un nome e non era una parola in lingua araba, bensì un pronome, hanno coniato un neologismo derivando da *huwa* il nome verbale *al-huwiyya* come nel caso di uomo (*al-raǧūl*) e umanità (*al-raǧūliyya*) o di essere umano (*al-insān*) e umanità (*al-insāniyya*)[378].

L'analisi di questi passi mostra chiaramente come al-Fārābī ha affrontato il problema dell'esprimibilità del verbo "essere" in lingua araba e quale soluzione egli ha offerto. A questo proposito Langhade ha notato che per al-Fārābī non si tratta soltanto di presentare le diverse possibilità offerte dalla lingua araba per esprimere la funzione copulativa del verbo essere, ma si tratta anche di mostrare che i linguaggi storicamente determinati non sono altro che strumenti al servizio del pensiero, il quale ha una validità universale[379].

L'analisi farabiana del concetto di "essere" culmina, nel *Libro delle lettere*, con la presentazione dell' "essere" inteso come Dio. Al-Fārābī afferma che se vi è un ente non compreso dalle categorie che è causa della cosa più perfetta e quindi più anteriore, all'interno delle categorie, tale ente sarà la causa di tutto ciò che le categorie comprendono e delle categorie stesse; questo ente sarà quindi Dio[380]. Al-Fārābī intende, nel *Libro delle lettere*

---

[375] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit.,, § 85, p. 113.9-19. Cfr. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 75.

[376] In quest'osservazione è chiara la posizione farabiana circa la convenzionalità del linguaggio filosofico. Cfr. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 273-274.

[377] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 88-93, pp. 115.15-120.7.

[378] *Ibid*., § 86, pp. 112.8-19; 114.20-115.12. Su questo tema cfr. W. KUTSCH – S. MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias (De interpretatione)*, Dār al-Mašriq, Beirut 1960, pp. 43-48 e la traduzione inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 34-40. Cfr. inoltre MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., pp. 74-76; MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 274.

[379] J. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Institut Français de Damas, Damas 1994, pp. 372-373.

[380] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 92, pp. 118.16-119.8: «What is more perfect with respect to its quiddity and independent of other things in order for its quiddity to be realized, while other things require this category in order for their quiddity to be realized and to be understood, this is more deserving than the other

come nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* e nello scritto *Sul governo politico*[381], il cosmo come organizzato gerarchicamente: le realtà che derivano dal Principio Primo si dispongono in un ordine decrescente dalla realtà più perfetta sino al grado infimo, sotto il quale nulla può esistere. Dio è identificato con la Causa Prima dell'esistenza di tutte le cose. Questa dottrina trae certamente ispirazione dal *Liber de causis,* in quanto in quest'opera si sostiene che tutte le cose sono create dalla Causa Prima e dipendono dall'effusione della sua potenza causale. Tanto i principi più elevati e ad essa prossimi quanto le infime cose del mondo della generazione e della corruzione ne derivano, poiché l'essere è tutto creato dalla Causa Prima; ma le perfezioni che essa vi effonde si distribuiscono in un scala di maggiore o minore prossimità ad essa. La causa apparentemente più remota dagli effetti, l'Uno, è la più elevata e potente, in quanto essa sola produce per creazione e il primo effetto della sua creazione è l'essere, in quanto essa non è solamente l'Uno vero (*wāḥid ḥaqq*), ma anche l'Essere puro (*annīya faqaṭ*)[382].

Al-Fārābī richiama nuovamente le dottrine del *Liber de causis* nella terza parte del *Libro delle lettere*, in cui egli afferma che è assolutamente necessario giungere ad una Causa Prima assolutamente unitaria, ovvero Dio, per evitare il regresso all'infinito delle cause[383].

Nel *Libro delle lettere* al-Fārābī sviluppa, quindi, una ontoteologia ispirata al *Liber de causis*: la Causa Prima è la causa immediata dell'intelligenza del primo cielo e, come ha messo in luce Menn, «is the end-result of a step-by-step retracing of things, via the heavens, back to their first causes»[384].

---

things that it should be, and should be said to be, *mawǧūd*. Next, what in this category [i.e. substance] requires a differentia or genus in this category in order for its quiddity to be realized is more deficient with respect to quiddity than the thing in this category which is a cause of the realization of its quiddity. And among the things in this category which are causes by which the quiddity is realized, some are more perfect than others in respect of quiddity and more deserving to be called *mawǧūd*. And one continues in this way to ascend in this category to the more and more perfect in respect to quiddity until one reaches what in it is most perfect in respect to quiddity, such that there does not exist anything in this category more perfect than it, whether this is one or more than one. And this one thing, or these things, are more deserving than other things to be said to be *mawǧūd*. And if something is discovered outside all these categories [as God is for Fārābī] which is the ur-cause (*musabbib*) of the quiddity's being realized, which is prior to anything in this category, this is the cause in the quiddity of the other things in this category, and what is in this category is the cause in the quiddity of the other categories. Thus the beings, where what is meant by "being" is what has a quiddity outside the soul, are ordered by this order». Trad. inglese in MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 94; cfr. *Ibid*., § 17, p. 69. Cfr. RACHID, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī* cit., p. 186.

[381] Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, al-Fārābī nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* afferma che «the First Existent (*al-mawǧūd al-awwal*) is the First Cause of the existence of all the other existents». AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State* cit., p. 56.1-2. Cfr. per la trattazione di quest'opera e dello scritto *Sul governo politico* cfr. il paragrafo I.2.

[382] Cfr. D'ANCONA, *La casa della sapienza* cit., pp. 107-108; D'ANCONA, *Le traduzioni di opere greche* cit., p. 209.

[383] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 240-241, pp. 218-219. Cfr. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 95.

[384] MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf* cit., p. 96. Questa intepretazione farabiana deriva probabilmente da Alessandro di Afrosidia e sarà ripresa da Averroè nella sua esegesi di *Metaph*. Λ 7, 1072 b 4-16 nel commento

Un secondo importante concetto filosofico analizzato da al-Fārābī nella prima parte del *Libro delle lettere* è quello di sostanza (*ǧawhar*). Come ha notato Druart la discussione farabiana su questa nozione riveste una particolare importanza, poiché può essere considerata il primo studio sistematico della nozione di sostanza nella *falsafa*[385].

Nella trattazione della sostanza al-Fārābī chiarisce che i traduttori hanno preso a prestito dal linguaggio comune il termine *ǧawhar* per indicare la sostanza aristotelica (οὐσία)[386]. Il pensatore arabo inizia l'analisi di questo termine spiegando il significato di *ǧawhar* nel linguaggio comune. La parola *ǧawhar*, di origine persiana, nella lingua araba designa innanzitutto la gemma, la pietra preziosa[387]. Nel linguaggio comune *ǧawhar* ha però anche un altro significato: "natura" e "origine", come quando diciamo ad esempio: «Zayd è di una buona origine». Con quest'espressione si intende affermare che Zayd ha una buona origine nel senso che discende da una famiglia illustre[388]. Questa accezione, secondo al-Fārābī, può essere intesa come sinonimo di "disposizione naturale" (*fiṭra*). Quest'ultimo significato si avvicina a quello filosofico, in quanto la sostanza intesa come "disposizione naturale" (*fiṭra*) assume la medesima accezione di "forma" (*ṣūra*) in filosofia, in quanto la quiddità perfetta di una cosa non si trova che nella sua forma[389].

Dopo aver esaminato l'uso del termine *ǧawhar* presso la gente comune, al-Fārābī chiarisce il significato tecnico-scientifico che tale nozione ha assunto[390]. In filosofia *ǧawhar* assume tre diverse accezioni: indica l'individuo che non si trova in un sostrato, ossia la sostanza prima; il predicato che determina tale individuo: tale predicato può essere il genere, la specie o la differenza specifica all'interno della categoria di sostanza. Con questo secondo

---

grande alla *Metafisica*. Su questo tema cfr. C. MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle: a Model in Reading ‚Metaphysics' Lambda 7, 1072b 4-16*, in A. SPEER – L. WEGNER (a cura di), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin – New York 2006, pp. 425-437.

385 Th.-A. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion*, in D. O. DAHLSTROM (a cura di), *The Metaphysics of Substance*, The American Catholic Philosophical Association, Washington D. C. 1987, p. 88.

386 AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 62-73, pp. 97-105. Cfr. G. ENDRESS, *Die Entwicklung der Fachsprache [Le développement de la langue technique]*, in W. FISCHER (a cura di), *Grundriss der arabischen Philologie <Gap>*, Wiesbaden 1992, vol. III, pp. 3-23 ; ID., *Du Grec au Latin à travers l'arabe* cit., p. 143. ID., *The Language of Demonstration: Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science*, in «Early Science and Medicine. A Journal for the Study of Science, Technology and Medicine in the Pre-modern Period», 7 (2002), p. 235.

387 AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 62, pp. 97.20-98.5. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., p. 89; LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 359.

388 AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 63, p. 98.10-17. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., p. 90; LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 359.

389 AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 65, p. 99.16-19: «Il est manifeste que la quiddité complète d'une chose ne se trouve que dans sa forme, quand elle est dans une matière qui convient et qui aide à l'acte qui en résulte. […] Donc, l'essence de la chose avec sa forme se trouve dans sa matière qui n'a été faite que pour sa forme qui existe en vue d'une fin». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 360 nota 18. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., p. 89.

390 AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 66-73, pp. 100.17-105.19.

significato si intende, quindi, la categoria di sostanza. Infine indica ciò che permette di conoscere la quiddità di ciò che rientra nelle categorie diverse da quella di sostanza, ovvero le sostanze seconde[391]. I primi due significati riguardano la sostanza considerata in senso assoluto, mentre il terzo riguarda la sostanza considerata in relazione ad altro[392].

Dopo aver definito le diverse accezioni del concetto di sostanza al-Fārābī, seguendo la *Metafisica* aristotelica, tratta la questione dell'esistenza di una sostanza divina, ovvero di una sostanza che trascende l'ambito delle categorie[393].

Al-Fārābī afferma che se vi fosse una sostanza che non si trova in un sostrato e che non è in alcun modo un sostrato, allora questa sarebbe maggiormente degna di essere ritenuta una sostanza, in quanto ontologicamente più perfetta rispetto alle altre sostanze. Questa sostanza, prosegue al-Fārābī, deve però essere posta al di fuori di ciò che le categorie comprendono, poichè non si predica di nulla e non funge da sostrato per nessun ente. Tuttavia al-Fārābī osserva che una tale sostanza a rigore non dovrebbe essere intesa come una sostanza in senso proprio, poiché il significato filosofico più proprio di sostanza riguarda la sostanza compresa entro l'ambito delle categorie[394].

Al-Fārābī arresta qui la sua indagine sulla sostanza divina, senza offrire ulteriori spiegazioni riguardo a questo ente posto oltre le categorie[395]. Tuttavia nella *Filosofia di Aristotele* al-Fārābī fornisce qualche utile precisazione riguardo a questo tema:

> Quindi egli ha dovuto indagare anche se le sostanze dei corpi celesti sono una natura o un'anima o un intelletto o qualcosa d'altro di più perfetto di questi. Tali questioni trascendono lo scopo dell'indagine naturale, poiché l'indagine naturale riguarda solo ciò che è compreso

[391] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 66, p. 100.17-22: «En philosophie (*falsafa*) le terme de substance désigne l'être déterminé (*mušār ilayhi*) qui n'est absolument pas dans un sujet (*mawḍū'*). Substance se dit ensuite de tout prédicat qui fait connaître (*'arrafa*) la quiddité de cet être déterminé du point de vue de l'espèce ou du genre ou de la différence, et elle se dit de ce qui fait connaître la quiddité de chacune des espèces de cet être déterminé et ce en quoi se trouve sa quiddité de chacune des espèces de cet être déterminé et ce en quoi se trouve sa quiddité et sa subsistance. Et enfin, d'une manière générale, substance peut se dire de ce qui fait connaître la quiddité de n'importe quelle chose parmi les espèces de toutes les catégories et de ce par quoi il y a subsistance de l'essence de la chose». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 361.
[392] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 67, pp. 101.7-10; 102.11-13; 15-17. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., p. 91; LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 361. Questa sezione attinge da vari scritti aristotelici: ARISTOTELE, *Cat*. 1, a 20-3 a 1; *Top*. I 9, 103 b 20-104 a 3; *Metaph.* Δ 8, 1017 b 10-25; Z 1, 1028 a 15-1028 b 10.
[393] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 72, pp. 104-105. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., pp. 92-93. Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Z 2, 1028 b 25-30; Λ 6, 1071 b 3-22; 7, 1072 a 19-b 30.
[394] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 72, pp. 104-105. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., pp. 92-93.
[395] Al-Fārābī, come abbiamo visto, tornerà di nuovo sulla questione dell'esistenza di una sostanza separata trattando del concetto di essere: AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 92, pp. 118-119. Questo tema era però stato toccato anche in precedenza: *Ibid.*, § 17, p. 69.

dalle categorie; ed è chiaro che vi sono altri esempi di enti non compresi dalle categorie: l'Intelletto Agente e ciò che conferisce ai corpi celesti il movimento circolare continuo[396].

La dottrina a cui fa riferimento in questo passo al-Fārābī è esposta, come abbiamo visto sopra, nel trattato *Sugli abitanti della città perfetta* e nello scritto *Sul governo politico*. In questi scritti egli presenta una dottrina del cosmo in cui vi è una Causa Prima, identificata con Dio, da cui emanano nove intelligenze celesti seguite dall'Intelletto Agente; tutte queste intelligenze celesti trascendono le categorie. La spiegazione, dunque, di quale sia quell'ente posto oltre le categorie è fornita da al-Fārābī nelle opere di argomento prettamente metafisico.

Nella sezione immediatamente precedente a quella dedicata alla sostanza, al-Fārābī ha analizzato anche un altro dei termini-chiave del pensiero aristotelico, la nozione di "accidente" (*'araḍ*). Per quanto riguarda il significato prescientifico che *'araḍ* ha presso la gente comune al-Fārābī scrive:

"Accidente" per la maggior parte degli Arabi si dice di tutto ciò che è utile soltanto in questa vita terrena; ciò che è utile solo nella vita ultraterrena, o è utile per tutte e due, essendo usato sia per la vita terrena che per l'ultraterrena, non si chiama "accidente". E "accidente" si chiama anche tutto ciò che è come i *dirham* o i *dīnār*, e i *fels*, monetine di rame o di ferro, che possono essere sostituite ai *dirham* o ai *dīnār*. E si chiama così tutto ciò in cui appaiono prossime le cause della generazione e della corruzione, infatti se ne dice: «Va così», oppure perché è vicino ad essere o a perire per la presenza di una qualche causa prossima al suo essere o al suo perire […] E si chiama così anche tutto ciò che è "accidentale", cioè ogni evento che passa velocemente[397].

Al-Fārābī passa poi in rassegna i significati propriamente filosofici di "accidente":

E in filosofia "accidente" si dice di ogni qualità con cui si descrive una cosa, che non sia assolutamente la qualità predicato del soggetto, né il predicato compreso nella quiddità della cosa che funge da soggetto, ma quello di cui si conosce ciò che è al di fuori della sua essenza e della sua quiddità. E sono di due specie: 1) l'accidente essenziale e 2) l'accidente non essenziale. L'accidente essenziale è quello il cui soggetto è la sua quiddità o parte della sua quiddità, oppure che deve appartenere alla quiddità del suo soggetto nello stesso modo in cui alla quiddità di una cosa deve appartenere un dato accidente. E quando si definisce quell'accidente, quella cosa fa parte della definizione dell'accidente. Gli accidenti di questo tipo si dicono "essenziali". "Non essenziale" invece è l'accidente il cui soggetto [referente] non

[396] AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle* cit., 130.9-14, cfr. trad. inglese di MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., p. 129. Cfr. DRUART, *Substance in Arabic Philosophy* cit., p. 93.
[397] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 56, p. 95; trad. italiana in BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica* cit., p. 208. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 358.

> entra affatto nella sua quiddità, e alla quiddità del cui oggetto non deve appartenere quell'accidente. Questo è il significato di "accidente" in filosofia[398].

Tra i concetti esaminati da al-Fārābī nel corso della prima parte del *Libro delle lettere* troviamo anche quello di "essenza" (*ḏāt*). Questa nozione presenta una particolarità rispetto agli altri termini indagati dal filosofo arabo: la parola *ḏāt*, che in filosofia indica l'essenza, non è stata mutuata dal linguaggio ordinario; a riprova di ciò vi è il fatto che la gente comune non conosce il vocabolo "*ḏāt*". Tuttavia al-Fārābī decide di trattare comunque questo concetto al fine di definire in modo rigoroso il linguaggio filosofico. Egli afferma che questo termine è utilizzato soltanto dai filosofi, mentre la gente comune, non conoscendo questo vocabolo, ricorre all'espressione "in se stesso" (*bi-nafsihi*); quest'espressione può quindi essere intesa come un corrispettivo di "essenza" nel linguaggio comune[399].

L'analisi dei principali concetti metafisici esposti nella parte iniziale del *Libro delle lettere* mostra, dunque, come per al-Fārābī il linguaggio filosofico non sia puramente formale e astratto dal linguaggio comune, ma ne sia invece fortemente dipendente.

All'analisi del linguaggio è dedicata anche la seconda parte del *Libro delle lettere*, a riprova della grande attenzione prestata da al-Fārābī in tutta l'opera al rapporto tra grammatica araba e filosofia greca.

In questa parte, che copre le sezioni XIX-XXV del testo farabiano, troviamo una presentazione dell'origine del linguaggio e della storia della filosofia, secondo una prospettiva che potremmo definire storico-idealizzata[400], ed è inoltre affrontato il tema del rapporto fra filosofia e religione. Al-Fārābī si propone di spiegare il linguaggio ed il suo uso, nel loro sviluppo storico, come fondamenti della filosofia e della religione[401].

---

[398] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 57, pp. 95.13- 96.2;trad. italiana in BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica* cit., p. 208. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 358.

[399] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 79, p. 110.3-7: «Ce terme en toutes ces formes ainsi que ceux qui sont formés avec lui – je veux dire "l'essence" (*ḏāt*) et "ce qui est en soi" [ou par soi] (*mā bi-ḏātihi*) ou "l'essence de la chose" (*ḏāt al-šay'*) – ne sont pas communément connus dans la foule, et ce sont des termes qu'échangent les philosophes et les hommes des sciences théorique. La foule utilise à leur place notre locution "en lui-même" (*bi-nafsihi*). Et quand elle dit: «Zayd par lui-même a fait la guerre», elle veut dire «sans aide»; et elle dit: «Zayd lui-même par lui-même», c'est-à-dire «par lui-même», et non par quelqu'un qui n'est pas lui, c'est-à-dire sans avoir besoin de quelqu'un d'autre que lui pour tout ce qu'il fait». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 362.

[400] Cfr. ENDRESS, *The Defense of Reason* cit., p. 20; ID., *La "Concordance entre Platon et Aristote"* cit., p. 252; ID., *L'Aristote arabe* cit., pp. 31-32.

[401] La seconda parte del *Libro delle lettere* è stata integralmente tradotta in inglese: M. A. KHALIDI (a cura di), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-26; ed. in spagnolo: AL-FĀRĀBĪ, *El libro de las letras (Kitāb al-ḥurūf). Segunda parte: El origen da las palabras, la filosofía y la religión*, a cura di J. A. Paredes Gandía, Trotta, Madrid 2004.

Al-Fārābī descrive l'origine del linguaggio come un'evoluzione dal gesto ostensivo alla comunicazione per fini pratici, a partire dalla quale poco a poco si differenzia un linguaggio scientifico:

> È evidente che la massa (*al-ʿawāmm*) e la gente comune precedono nel tempo l'élite (*al-ḥawāṣṣ*), e che le conoscenze indifferenziate (*al-maʿārif al-muštaraka*), che sono all'origine dell'opinione collettiva (*bādiʾ raʾy al-ǧamīʿ*), precedono nel tempo le arti pratiche e le conoscenze che riguardano ciascuna di queste arti, e l'insieme di queste costituisce le conoscenze della massa: all'inizio ciò che essi costituiscono e generano sono queste [conoscenze][402].

Secondo al-Fārābī le conoscenze comuni, proprie della massa, sono anteriori alle conoscenze dell'élite, poiché si fondano sulle prime sensazioni dell'uomo. La conoscenza muove infatti dalla sensazione e da essa si origina progressivamente la conoscenza intelligibile[403].

Dopo aver affermato il primato cronologico delle conoscenze indifferenziate, comuni a tutti gli uomini, al-Fārābī espone in che modo si è originato il linguaggio. Gli uomini, dotati di un'intelligenza innata e di disposizioni naturali, sono portati a vivere in comunità e a condividere con i loro simili le proprie conoscenze[404]. Questo desiderio di condivisione del sapere ha fatto sorgere negli uomini il bisogno di comunicare tra loro; sarà proprio questo bisogno che porterà alla nascita dei diversi linguaggi[405].

Sin dalle righe iniziali dedicati all'origine del linguaggio emerge, dunque, l'idea tipicamente farabiana secondo cui il pensare è indipendente dai linguaggi storicamente determinati. A questo proposito André Roman ha ben osservato che secondo al-Fārābī i diversi linguaggi non sono altro che un mezzo di cui si è servito l'uomo per comunicare un pensiero già elaborato[406].

---

[402] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 114, p. 134.17-20; trad. italiana di Martini Bonadeo in AL-FĀRĀBĪ, *L'Armonia* cit., p. 218. L'opposizione tra massa ed élite ricorre spesso nei testi farabiani: questa idea guida tutto il *Catalogo delle scienze*, ma si ritrova anche in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 43-44 laddove vengono comparati gli uomini di scienza, i grammatici e gli uomini comuni; ed in DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Sections on Logic* cit., p. 266-267.

[403] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 114, p. 134.18. Il primato temporale delle conoscenze sensibili sulle conoscenze intelligibili è un'idea aristotelica: cfr. ARISTOTELE, *An. Post*. I 2, 71 b 35-72 a 3; *Phys*. I 1, 184 a 16-26.

[404] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 114, p. 134.21; § 115, p. 135.6-12.

[405] Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 191-199 ; A. ROMAN, *Aperçus sur la naissance de la langue*, in «Studia Islamica», 92 (2001), pp. 127-154.

[406] ROMAN, *Aperçus sur la naissance de la langue* cit., p. 139.

La comunicazione tra gli uomini, inizialmente basata su dei semplici gesti[407], è divenuta a poco a poco sempre più complessa: dalla mera gestualità si è passati, infatti, all'emissione dei primi suoni vocali, che corrispondono alle lettere dell'alfabeto[408], e da questi alla formazione delle prime parole, costituite dapprima per designare gli oggetti concreti e poi i concetti astratti[409].

Affinchè si costituisca un vero e proprio linguaggio è necessario a questo punto l'intervento del capo della comunità (*'umma*). Egli ha il compito di trovare il termine vocale idoneo per ciascuna cosa o concetto, in modo da creare un linguaggio codificato. Egli diviene il fondatore della lingua (*wāḍi' al-lisān*) della comunità a cui appartiene, in quanto istituisce un legame tra la parola e l'oggetto designato, facendo della parola un simbolo della cosa[410]. In questo modo si costituisce una lingua orale, che diviene convenzionale tra i membri di una data comunità[411].

In seguito il linguaggio comincia a farsi sempre più complesso: dopo una fase iniziale in cui ad un suono corrisponde una parola, gli uomini iniziano a usare dei termini in senso figurato e metaforico. In questa fase di ampliamento semantico del linguaggio si formano i termini equivoci, omonimi, sinonimi oppure usati in senso metaforico[412]. Al-Fārābī riprende qui la trattazione dei termini ominimi e sinonimi della prima parte del *Libro delle lettere*, ma con un intento diverso: non si tratta più di darne un definizione, bensì di mettere in luce come la lingua nel suo processo di formazione è divenuta via via sempre più complessa e ricca di diverse sfumature[413].

La costituzione di un linguaggio figurato è di notevole importanza per al-Fārābī, poiché ha permesso la nascita delle prime due arti sillogistiche: la retorica e la poetica. Quest'ultime sono dunque il risultato dell'ampliamento e dell'arricchimento semantico del

---

[407] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 116, p. 135.15-17.

[408] *Ibid*., § 119, p. 137.3-6.

[409] *Ibid*., § 119, p. 137.6-8. Cfr. VAJDA, *Langage, philosophie, politique et religion* cit., p. 251; ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., p. 78; R. ARNALDEZ, *Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (à propos du Kitāb al-ḥurūf)*, in «Studia Islamica», 45 (1977), pp. 59-60.

[410] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 120, p. 138.1-8: «Et il ne cesse de se produire des sons vocaux l'un après l'autre par l'accord des gens de ce pays jusqu'à ce qui arrive celui qui organise leurs affaires, et il établit en les créant les sons vocaux dont ils ont besoin pour les autres choses pour lesquelles on ne s'est pas mis d'accord chez eux sur un son vocal qui les indique. Il est le fondateur de la langue de cette nation. Et il ne cesse dès le début d'organiser leurs affaires jusqu'à forger les mots pour tout ce dont ils ont besoin nécessairement dans leurs affaires». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 211. Cfr. ROMAN, *Aperçus sur la naissance de la langue* cit., p. 150. Cfr. A questo proposito KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 27; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 12-13. Le caratteristiche del fondatore del linguaggio richiamano il *Cratilo* di Platone. Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 390 D; 388 E -389 A; 424 A; 425 A sgg.

[411] Ritroviamo qui il tema tipicamente farabiano della convenzionalità del linguaggio. Su questa questione cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., p. 101.6-12.

[412] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 124-125, p. 140.

[413] Sulla trattazione dei termini ominimi e sinonimi nella prima parte cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 19, p. 71. Questa distinzione sarà ripresa al § 158 , pp. 160-161.

linguaggio[414]. Grazie alla retorica e alla poetica, il linguaggio ha raggiunto un alto livello stilistico. Questa ricchezza e complessità semantica rende tuttavia difficile la comunicazione orale dato l'alto numero di termini coniati. Dunque, al fine di rendere pià agevole la trasmissione di una lingua divenuta assai complessa, gli uomini hanno inventato la scrittura[415]. Al-Fārābī precisa che la parola scritta deve essere il più possibile rassomigliante a quella proferita oralmente, in quanto la scrittura non è altro che un sostituto, un sostegno della memoria nel suo lavoro di conservazione di quanto è stato trasmesso oralmente[416].

L'introduzione della scrittura ha inoltre portato all'apparizione di una nuova arte: la grammatica. Con la nascita di questa disciplina la lingua da strumento di conoscenza e di studio è divenuta oggetto di studio essa stessa[417].

Riguardo a quest'arte è importante notare che la trattazione della grammatica e la descrizione della sua apparizione tra gli uomini non trova un corrispettivo negli scritti aristotelici. Si tratta di una disciplina tipica della tradizione islamica introdotta da al-Fārābī nella propria classificazione delle scienze. Infatti al-Fārābī, nel *Libro delle lettere* come nel *Catalogo delle scienze*, intende indagare tutte le discipline generalmente conosciute: sia quelle di tradizione greca che quelle propriamente islamiche[418].

Nel *Libro delle lettere* al-Fārābī presenta il modo in cui la grammatica si sarebbe costituita storicamente presso le genti di lingua araba: il *corpus* linguistico arabo si sarebbe formato e consolidato in una precisa epoca storica e area geografica, ossia tra l'anno 90 e 200 dell'Egira nelle località tra Baṣra e Kūfa in Iraq[419].

---

[414] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 127, p. 141.13-15. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 228-230; BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics* cit., p. 9.

[415] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 131, p. 144.12-14.

[416] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 131, p. 144.15-16: «Les mots écrits imitent les termes, leurs sont rendus semblables et en sont rapprochés le plus possible, de la même façon qu'ils l'ont fait autrefois pour les termes qu'ils on rapprochés le plus possible - en ce qui concerne la rassemblance - des significations». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 241. In questo passo possiamo cogliere un rimando all'inizio del *De interpretatione* di Aristotele, in cui si afferma che «i suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce». ARISTOTELE, *De int.* 1, 16 a 3-4; trad. italiana di Marcello Zanatta in ARISTOTELE, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Bur, Milano1992, p. 79. Riguardo a questo passo al-Fārābī, nel suo commento al *De interpretatione*, ha osservato che: «Aristotle wants to inform us of the way speech signifies thoughts in the soul, namely, that is similar to the way script signifies speech». KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 25.13-14; trad. inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 11. Infine nella spiegazione farabiana della nascita della scrittura si coglie un rimando al mito di Theuth nel *Fedro* di Platone. Cfr. PLATONE, *Fedro*, 274 E.

[417] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 132, p. 145.2-3.

[418] Cfr. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., p. 79.

[419] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 135, p. 147.1-4: «Tu reconnais cela, dit-il, lorque tu considères ces choses dans le cas des Arabes qui comptent des bédouins et des citadins. Ils se sont fortement occupés de ce [recensement de la langue] depuis l'an 90 jusqu'à l'an 200. Kūfa et Baṣra en Iraq furent les deux villes qui assumèrent cette tâche». Trad. francese in ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., p. 80. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 248-252.

Al-Fārābī, dunque, presenta la lingua coranica come una lingua determinata storicamente e geograficamente. Egli ritiene pertanto che l'arabo sia una lingua equiparabile a tutte le altre, e che non sia una lingua privilegiata o una lingua che utilizza un alfabeto privilegiato. Questa tesi farabiana si pone in contrasto con la posizione dei linguisti arabi, i quali consideravano l'arabo una lingua divina e perciò superiore a tutte le altre[420]. Questo punto è stato chiaramente messo in luce da Langhade, il quale ha osservato che la presentazione farabiana dell'origine del linguaggio non intende provare la superiorità della lingua araba, bensì vuole offrire una spiegazione razionale della genesi dei diversi linguaggi storicamente determinati[421].

Secondo al-Fārābī, inoltre, la grammatica al pari della retorica e della poetica appartiene all'ambito delle scienze comuni, in quanto pur avendo un lessico specifico, si serve comunque della lingua della massa. Per tale motivo coloro che si occupano di queste tre discipline devono essere annoverati tra la gente comune e non tra l'élite[422].

Al-Fārābī prosegue l'indagine sullo sviluppo storico delle diverse discipline affermando che dopo la nascita della grammatica, gli uomini hanno voluto indagare le realtà del mondo sensibile e della comunità in cui vivono. Questo desiderio di conoscenza ha portato alla nascita della dialettica[423]; in seguito gli uomini mossi dal desiderio di ottenere una conoscenza non più verosimile, ma certa, hanno scoperto le scienze matematiche. Quest'ultime adoperano un metodo che conduce ad un sapere certo, a differenza del metodo dialettico che permette di ottenere una conoscenza soltanto probabile[424].

Nella prospettiva farabiana le discipline esposte fino a qui, ovvero retorica, poetica, grammatica, dialettica e scienze matematiche, si sarebbero originate prima di Platone; da Platone sarebbe stata invece fondata la politica e sarebbero quindi stati formulati i principi etici che essa comprende[425].

La filosofia di Platone è stata poi superata da quella di Aristotele, la quale coincide con la nascita della scienza dimostrativa, considerata il culmine della conoscenza razionale. Nella prospettiva farabiana Aristotele, con la sua scienza della dimostrazione, ha quindi

---

[420] Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 248.
[421] *Ibid*., pp. 206-207.
[422] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 139, p. 149.20-21. Cfr. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., p. 82 ; LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 267-268.
[423] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 140-142, pp. 150.9-151.7.
[424] *Ibid*., § 142, pp. 151.8-12: «Il faut alors examiner les méthodes de l'einsegnement et de la science certaine; et, au cours de cela, les gens ont trouvé les méthodes mathématiques; elles sont presque parfaites ou elles se sont approchés de la perfection. Et alors leur apparaît, avec cela, la difference entre les méthodes dialectiques et les méthodes certaines, et elles se distinguent d'une certaine façon». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 276.
[425] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 142, p. 151.12-16. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 277.

fornito i criteri della certezza razionale[426]. La filosofia ha raggiunto così la sua forma definitiva ed un proprio metodo che la distingue dalle altre scienze[427]. Essa, inoltre, è divenuta una disciplina che non è soltanto oggetto di studio, bensì anche di insegnamento. La filosofia può quindi essere insegnata sia all'élite che alla massa, ma ricorrendo a dei modi di espressione differenziati: all'élite impiegando il metodo dimostrativo, alla massa servendosi di argomenti dialettici, retorici o poetici[428]. Ciò che al-Fārābī sostiene qui sarà ripreso da Averroè nel *Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia* (*Faṣl al-maqāl fī mā bayna al-ḥikma wa al-šarī'a min al-ittiṣāl*), in quanto anche in quest'opera, come vedremo, gli uomini sono distinti in base al diverso tipo di assenso che sono in grado di dare alla verità, ossia retorico, dialettico o dimostrativo[429].

Al-Fārābī prosegue l'esposizione riguardante la genesi storica delle diverse discipline asserendo che dopo la filosofia avrebbe avuto origine la religione. Quest'ultima si sarebbe costituita al fine di insegnare alle masse, con un metodo loro adatto, ciò che era stato precedentemente dimostrato filosoficamente[430].

Alla religione si sono succedute la teologia dialettica (*kalām*) e la giurisprduenza (*fiqh*), le quali sono degli strumenti al servizio della religione[431]. La loro apparizione coincide con la tappa conclusiva dello sviluppo storico delle diverse discipline[432].

---

[426] *Ibid*., § 143, pp. 151.17-152.2: «Par la suite, on utilisa ces méthodes, jusqu'à ce que la méthode soit solidement établie, comme elle le fut au temps d'Aristote. La spéculation scientifique arrive à son terme, les différentes méthodes se distinguent les unes des autres, la philosophie spéculative gènérale universelle atteint sa perfection; il ne reste alors plus place, en elle, pour l'examen, et elle devient uniquement un art qui s'apprend et qui s'enseigne». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 278.

[427] M. FAKHRY, *Al-Fārābī's Contribution to the Development of Aristotelian Logic*, in ID., *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Variorum, Brookfield 1994, p. 9.

[428] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 143, p. 152.3-6: «L'enseignement particulier se fait par le moyen des méthodes démonstratives, tandis que l'enseignement commun, qui est identiquement l'enseignement général, se fait par le moyen des méthodes dialectiques, rhétoriques ou poétiques, si ce n'est que les méthodes rhétorique et poétique sont l'une et l'autre plus aptes à être utilisées quand on enseigne à la foule des opinions bien établies et les choses spéculatives et scientifiques vérifiées par des arguments». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 280. Cfr. M. MAHDI, *Alfarabi on Philosophy and Religion*, in «Philosophical Forum», 4 (1972), p. 10.

[429] Per una descrizione dettagliata di quest'opera cfr. il secondo capitolo.

[430] Quanto esposto qui da al-Fārābī rimanda alle righe iniziali della seconda parte del *Libro delle lettere*, dove la posteriorità cronologica della religione rispetto alla filosofia era già stata messa in luce. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 108, p. 131.4-9: «On ne prend conscience des preuves démonstratives qu'aprés avoir pris conscience de ces autres forms de raisonnement. Il faut donc que les facultés dialectiques, sophistiques et supposées philosophiques, ou illusoirement telles, précèdent temporellement la philosophie certaine, c'est-à-dire démonstrative. La croyance, lorsqu'elle s'adresse à l'homme, est postérieure à la philosophie; et ceci d'une façon générale car on ne cherche, par la religion, qu'à enseigner à la foule les choses spéculatives et pratiques que l'on a déduites en philosophie, et ceci par les moyens qui leur en facilitent la compréhension, par la persuasion, ou l'imagination, ou les deux réunies». Trad. francese di LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 192. Cfr. L. V. BERMAN, *Maimonides, the disciple of Alfārābī*, in «Israel Oriental Studies», 4 (1974), p. 161; G. ENDRESS, *«Der erste Lehrer». Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam*, in TWORUSCHKA (a cura di), *Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident* cit., p. 164.

[431] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 145, pp. 152.16-153.5: «S'il survient ensuite des gens qui réfléchissent sur ce que contient la religion et qu'il y en a parmi eux qui considèrent comme acquis ce qu'a déclaré le fondateur de la religion dans le domaine des choses pratiques particulières, et qu'il cherche à déduire

Nel seguito della seconda parte al-Fārābī tratta diffusamente dei rapporti tra la filosofia e la religione, tema al quale sarà consacrato anche il *Trattato decisivo* di Averroè[433].

Al-Fārābī ritiene che la forma corretta di religione deve essere cronologicamente posteriore alla costituzione di una filosofia autentica, certa e perfetta[434]. Come ha osservato Langhade, in queste righe è possibile cogliere un rimando implicito di al-Fārābī alla religione islamica illuminata dalla *falsafa*: dalle righe del testo farabiano traspare l'idea che la teologia dialettica (*kalām*) e la giurisprduenza (*fiqh*) possono conferire all'Islam la sua perfezione religiosa soltanto se non si pongono in opposizione alla filosofia[435].

In seguito al-Fārābī procede con l'esame dei possibili casi in cui questa condizione storica ideale, in cui la religione segue nel tempo la filosofia, non si verifica. Al-Fārābī indaga in primo luogo il caso di una religione originatesi dopo una filosofia che non fa uso della dimostrazione, bensì di argomenti retorici, dialettici o sofistici. Dato che una filosofia siffatta può contenere e divulgare delle opinioni erronee, la religione che si fonda su una filosofia di questo tipo potrà contenere essa stessa delle opinioni erronee[436]. In secondo luogo al-Fārābī discute il caso di una religione trasferita da una nazione ad un'altra priva di una religione propria e in cui la filosofia non è ancora divenuta dimostrativa. In questo caso la religione

---

d'elles ce sur quoi le fondateur n'a pas fait de déclaration, en imitant dans cette déduction le modèle de son exposé dans ce sur quoi il a fait des déclarations, il en résulte l'art du *fiqh*. Et lorsque, outre cela, des gens désirent déduire des choses spéculatives et pratiques universelles sur lesquelles ne s'est pas prononcéle fondateur de la religion, ou différentes de celles sur les quelles il s'est prononcé, en imitant en ces choses le modèle de ce sur quoi il s'est prononcé, il en résulte un autre art qui est l'art du *kalām*». Trad. francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 282 nota 23. Cfr. BERMAN, *Maimonides, the disciple of Alfārābī* cit., p. 159.

[432] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 146, p. 153.10. Come ha messo in luce GUTAS, *Paul the Persian on the Classification* cit., pp. 255-260, la classificazione delle scienze secondo il loro sviluppo storico esposta qui affonda le sue radici nelle scuole della tarda antichità greca e giunse ai dotti del circolo aristotelico di Bagdad, e quindi ad al-Fārābī, grazie alla mediazione della tradizione siriaca rappresentata in particolare da Paolo il Persiano. Tuttavia al-Fārābī, come abbiamo visto, ha seguito un metodo originale nella classificazione delle scienze, integrando le scienze di tradizione greca con quelle di tradizione islamica. Un abbozzo della classificazione delle scienze secondo la loro genesi storica si trova anche in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 110.5-111.2: «Of the things that are included in the art of logic, the following two were established before the time of Aristotle: 1) What was practised was practised not with the aid of [the rules of] logic, but through skill and the competence that arises from long application to the performance of the art (since it so happened that people applied themselves without possessing the rules governing such practice), like the competence of Protagoras in sophistical argumentation, of Thrasymachus in rhetoric, and of Homer in poetry. Orations and poems were established by themselves, not on the basis of rules which one can use to produce similar orations and poems. 2) What was written was partial and scanty, like the various kind of meters in the case of poetry, proverbial expressions in the case of rhetoric, and similar things in dialectic. But as for the contention that the order in which these [logical] arts ought to be existed before Aristotle, it is not true. The credit for this belongs to Aristotle alone». Trad. inglese in GUTAS, *Paul the Persian on the Classification* cit., pp. 258-259.

[433] Secondo LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., p. 283, il *Libro delle lettere* «represents the maturest, that is the most elaborate, expression of al-Fārābī's view on the connection between religion and philosophy to have survived».

[434] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 147, p. 153.13-15; trad. francese di LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 285.

[435] LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 285.

[436] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 147, pp. 153.15-154.8. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 285-286; MAHDI, *Alfarabi on Philosophy and Religion* cit., pp. 12-13.

sarà anteriore alla filosofia della nazione in cui la religione è stata importata. In questo caso non si tratta di un'anteriorità assoluta della religione rispetto alla filosofia, ma di un'anteriorità relativa soltanto alla nazione in cui la religione è stata introdotta[437]. Infine al-Fārābī esamina il caso in cui la dialettica, la sofistica e la filosofia vengono importate in una nazione che possiede già una propria religione. La dialettica e la sofistica possono essere dannose per la religione, in quanto mirano per loro natura a mettere in discussione le certezze della religione[438]. Tuttavia se la religione riceve il supporto della filosofia dimostrativa questa situazione non si verifica, poiché il ricorso alla dimostrazione limita l'azione della dialettica e della sofistica. Riguardo a questo passo Mahdi ha suggerito che al-Fārābī intende proporre un'alleanza tra la religione e la filosofia dimostrativa contro la dialettica e la sofistica e in ciò sarà seguito da Averroè nel *Trattato decisivo*[439].

Infine, una volta stabilita l'anteriorità della filosofia dimostrativa sulla religione e dopo aver discusso i possibili casi che inficiano l'attuarsi di questa situazione, al-Fārābī giunge ad esaminare il modo in cui si è costituito il vocabolario filosofico.

Al-Fārābī osserva, innanzitutto, che vi sono due possibilità per creare il linguaggio tecnico proprio della filosofia: coniare dei neologismi oppure assegnare un significato tecnico a dei termini del linguaggio comune. Al-Fārābī tratta più approfonditamente la seconda possibilità, la quale richiama da vicino quanto esposto nella prima e, come vedremo, nella terza parte del *Libro delle lettere*[440]. A queste due si aggiunge anche una terza possibilità: la naturalizzazione di un vocabolo straniero. Tale operazione consiste nell'adottare un termine in uso in una lingua straniera senza tradurlo, ma operando soltanto alcune modifiche fonetiche per agevolarne la pronuncia nella lingua in cui è stato importato[441].

Nonostante alcuni abbiano preferito coniare dei neologismi per evitare possibili fraintendimenti tra il linguaggio ordinario e il linguaggio filosofico, al-Fārābī ritiene che tale

---

[437] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 148, p. 154.14-19. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 286-287; MAHDI, *Alfarabi on Philosophy and Religion* cit., pp. 16-18.

[438] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 151, p. 156.3-11. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 288; MAHDI, *Alfarabi on Philosophy and Religion* cit., pp. 20.

[439] MAHDI, *Alfarabi on Philosophy and Religion* cit., p. 21.

[440] Al-Fārābī non dedica qui molto spazio alla creazione dei neologismi in quanto aveva già trattato questo tema in precedenza. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 118, pp. 136-137. Sui termini traslati cfr. la prima e la terza parte del *Libro delle lettere*. Cfr. anche il commento breve al *De interpretatione*: TÜRKER KÜYEL, *Farabi'nin Peri Hermeneias Muḫtaṣari* cit., pp. 48-53; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 227-231.

[441] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 155, p. 158.12-17: «Si l'on trouve dans cette philosophie des notions pour lesquelles on ne trouve absolument pas dans la seconde nation de notions générales qui leur ressemblent – bien que cela ne se présente pratiquement jamais – , ou bien on leur invente des termes à l'aide des lettres de la seconde notion, ou bien on les associe à d'autres notions, comme cela se présente, en ce qui concerne l'expression, ou bien on les exprime par des termes de la première nation après qu'on leur a fait subir une modification par laquelle il est plus facile à la seconde nation de les prononcer. Ce terme est tout à fait étranger dans la seconde nation puisu'on ne l'y trouve pas, ni de terme qui lui ressemble». Trad. Francese in LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 296-297.

pratica debba essere limitata il più possibile[442]. Egli sostiene che è preferibile servirsi dei termini già esistenti nella proria lingua assegnando loro un significato filosofico accanto a quello che essi hanno nel linguaggio ordinario[443]. Quest'operazione, che al-Fārābī descrive come maggiormente preferibile, non è altro che quella che egli ha esposto nella prima e nella terza parte del *Libro delle lettere*.

Al-Fārābī dunque nel *Libro delle lettere* intende mostrare come la filosofia sia la scienza più alta e universale, che include e giustifica le forme di sapere peculiari di una data comunità storica, quale è quella arabo-musulmana.

Memore della disputa che ebbe luogo a Bagdad nel 938 tra Abū Sa'īd al-Sīrāfī e Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, al-Fārābī dedica il *Libro delle lettere* a difendere l'universalità della filosofia in contrapposizione alla grammatica. Il carattere di universalità del sapere filosofico rende, infatti, possibile l'appropriazione da parte delle genti di lingua araba di concetti che erano stati formulati in una lingua straniera, attraverso una nuova terminologia.

Al-Fārābī nella prima e nella terza parte del libro delle lettere mette a fuoco i diversi significati dei concetti fondamentali della metafisica al fine di codificare un vero e proprio linguaggio filosofico in arabo. Quest'analisi linguistica si rivela al contempo un'indagine sulla scienza metafisica. Al-Fārābī infatti mette in luce che la metafisica è la più universale delle scienze, poiché studia quegli enti e quegli intelligibili che in quanto non compresi dalle categorie non possono essere indagati dalle altre discipline. In quest'idea di scienza metafisica come scienza universale e quindi non solo di scienza della Causa Prima, come invece era stata intesa nella lettura teologizzante di al-Kindī, sta la svolta che al-Fārābī produce nella *falsafa*, svolta di cui lo stesso Averroè sarà debitore.

[442] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 157, p. 159.19-21. Cfr. VAJDA, *Langage, philosophie, politique et religion* cit., p. 259; LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., pp. 304-305.
[443] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 157, p. 160.1-4. Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 307.

APPENDICE AL PARAGRAFO I.3.a

Libro delle lettere: piano dell'opera

Prima parte

Le particelle e le categorie

	Sezioni	*Paragrafi*	*Pagine*
I.	"Di fatto" (*'inna*)	1	61
II.	"Quando" (*matā*)	2	62
III.	Le categorie	3-6	62-64
	§ 3. Particelle e nomi delle categorie: particolarità del linguaggio filosofico		
	§ 4. Le dieci categorie sono gli intelligibili primi		
	§ 5. Organizzazione delle categorie sensibili attorno alla sostanza e all'accidente		
	§ 6. Distinzione dei significati di "*maqūlāt*"		
IV.	Intelligibili secondi	7-10	64-66
	§ 7. Dagli intelligibili primi agli intelligibili secondi		
	§§ 8-10. Intelligibili primi e intelligibili secondi		
V.	Oggetti primi delle scienze e delle arti	11-18	66-70
	§ 11. Categorie e le scienze particolari: generalità		
	§§ 12-13. Categorie e scienze particolari: la logica e le altre scienze		
	§ 14. Categorie e scienze particolari: politica e fisica		
	§ 15. Categorie e scienze particolari: le matematiche		
	§ 16. Categorie e scienze particolari: fisica		
	§ 17. Categorie e la metafisica		
	§ 18. Categorie e arti non filosofiche: arti pratiche, poetica e retorica, sofistica e dialettica		
VI.	Nomi delle categorie	19-26	71-75

§ 19. Omonimi e sinonimi e ciò che vi è intermedio
§ 20. Equivocità e univocità delle espressioni
§ 21. La formazione dei nomi derivati
§ 22. I nomi delle categorie: i generi supremi
§ 23. Nome astratto particolare
§ 24. Nome astratto generale
§§ 24-26. Dibattito sulla anteriorità del termine derivato da un termine astratto

VII. Morfologia e declinazione dei termini 27-36 75-82

§27. Termini non declinabili e termini declinabili
§§ 27-29. Perfezionamento delle scienze e del linguaggio
§ 30. Termini, intelligibili astratti, universali. Critiche al linguaggio e loro confutazione
§ 31. Nascita dei termini astratti e dei termini derivati
§ 32. Dibattito sui termini derivati e i paradigmi primi (*miṯālāt uwal*)
§§ 33-36. Termini primitivi

VIII. "Rapporto" (*nisba*) 37-40 82-85

§ 37. Rapporto secondo i geometri
§ 38. Rapporto secondo gli aritmetici
§ 39. Rapporto secondo i logici
§ 40. Rapporto e relazione secondo i grammatici

IX. "Relazione" (*'iḍāfa*) 41-45 85-88

§ 41. Relativi
§ 42. Nomi dei relativi
§§ 43-45. Descrizione dei relativi

X. "Relazione" e "Rapporto" 46-50 88-91

§§ 46-49. Relazione e rapporto rispetto al luogo
§ 50. Rapporto in senso assoluto, rapporto particolare e relazione

XI. "Rapporto" e il numero delle categorie 51-55 91-95

§§ 51-52. Tesi dell'inesistenza del rapporto e della relazione e sua confutazione
§§ 53-55. Tesi dell'identificazione del rapporto della relazione, della posizione, dell'agire, del patire e la sua confutazione

XII.	"Accidente" (*'araḍ*)	56-61	95-97
	§ 56. "Accidente" nel linguaggio comune		
	§§ 57-61. "Accidente" nel linguaggio filosofico		
XIII.	"Sostanza" (*ğawhar*)	62-73	97-105
	§§ 62-66. Sostanza nel linguaggio comune		
	§§ 67-73. Sostanza nel linguaggio filosofico		
XIV.	"Essenza" (*ḏāt*)	74-79	106-110
	§§ 74-78. Accezioni di "essenza"		
	§79. Non utilizzo di "essenza" nel linguaggio comune		
XV.	"Essere" (*al-mawğūd*)	80-103	110-128
	§§ 80-86. "Essere" nel linguaggio comune		
	§§ 87-94. "Essere" nel linguaggio filosofico		
	§§ 95-98. Non "essere": significato comune e significato filosofico		
	§ 99. "Essere" per sé		
	§§ 100-103. "Essere" e non "essere"		
XVI.	"Cosa" (*šay'*)	104-105	128-129
XVII.	"In vista di cui" (*al-laḏī min ağlih*)	106	129-130
XVIII.	"Da", "provenire da" (*'an*)	107	130

Seconda parte

L'origine del linguaggio, della filosofia e della religione

	Sezioni	*Paragrafi*	*Pagine*
XIX.	Genesi storica della filosofia e delle diverse discipline. Posteriorità della religione rispetto alla filosofia	108-113	131-134
XX.	Origine delle lettere e dei termini in una comunità	114-119	134-137
XXI.	Origine e perfezionamento della lingua di una comunità	120-128	137-142
XXII.	Origine delle arti comuni	129-139	142-149
XXIII.	Nascita delle arti sillogistiche in una comunità	140-146	150-153
XXIV.	Relazione tra religione e filosofia	147-153	153-157
XXV.	Origine delle arti dell'*élite* e trasferimento dei nomi	154-158	157-161

Terza parte

Particelle interrogative

	Sezioni	*Paragrafi*	*Pagine*
XXVI.	I diversi tipi di discorso	159-165	162-165
XXVII.	"Cosa?" (*mā*)	166-172	165-181
XXVIII.	"Quale?" (*'ayy*)	173-199	181-194
XXIX.	"Come?" (*kayfa*)	200-209	194-200
XXX.	"Se?" (*hal*)	210-214	200-204
XXXI.	"Perché?" (*li-mā*)	215-217	204-206
XXXII.	Particelle interrogative nelle arti non sillogistiche	218-225	206-212

XXXIII.	Particelle interrogative nelle scienze	226-244	212-222
XXXIV.	Particelle interrogative nelle altre arti sillogistiche (dialettica, sofistica, retorica e poetica)	245-251	222-226

I.3.b Il commento grande al *De interpretatione*

Il commento grande (*šarḥ*) al *De interpretatione*[444] è l'unico scritto di al-Fārābī secondo questa tipologia ad essere giunto integralmente fino a noi. Come nel *Libro delle lettere* anche in questo scritto di argomento logico, al-Fārābī esamina in modo particolare la questione del rapporto fra logica greca e lingua araba.

Il testo arabo di questo commento fu edito nel 1960 da Wilhelm Kutsch e Stanley Marrow[445]. Questa edizione è basata sull'unico manoscritto allora rinvenuto dai due studiosi: il ms. Istambul, Topkau Ahmed III Library, 3439, risalente al 1144. In seguito questa edizione del commento farabiano è stata integralmente tradotta in inglese da Zimmermann[446]. Lo studioso ha volto in inglese e pubblicato assieme alla versione del commento grande anche l'epitome del *De interpretatione*[447]. Nel seguito di questo paragrafo farò pertanto riferimento a questo commento breve laddove emergano delle affinità dottrinali significative per comprendere il contenuto del commento grande al *De interpretatione*.

Nel commento grande al *De interpretatione* si vede con chiarezza quanto al-Fārābī debba alla tradizione greca nei suoi studi. La forma che egli sceglie per il suo commento al *De interpretatione* affonda le sue radici nelle scuole della tarda antichità greca: si tratta di un commento per lemmi ampio e fedele alla lettera del testo aristotelico, nel quale il testo da commentare è suddiviso in lemmi e viene spiegato parola per parola, tanto nei suoi vari aspetti formali quanto dal punto di vista del contenuto[448]. Riguardo poi alle fonti che hanno

[444] Per una visione d'insieme dei contenuti di questo scritto si veda il *Piano dell'opera* alla fine di questa sezione.
[445] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit.
[446] Nell'introduzione alla traduzione inglese Zimmermann ha messo in luce che il testo del commento al *De interpretatione* è conservato, oltre che nel ms. rinvenuto da Kutsch e Marrow, anche in altri due manoscritti di Tehran scoperti da Mahdi: il ms. Tehran, Mağlis, 949 e il ms. Tehran, Milli, 370/*ʿayn*; questi due manoscritti riportano anche dei frammenti del commento grande agli *Analitici primi*. Zimmermann ha potuto consultare questi manoscritti soltanto al termine del suo lavoro di traduzione, pertanto non ne ha potuto tenere conto nella redazione del suo lavoro. Egli ha però segnalato le varianti riscontrate in questi manoscritti rispetto all'edizione di Kutsch e Marrow in appendice alla traduzione. Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CXL.
[447] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 220-247. Per le ed. del commento breve al *De interpretatione* cfr. la *Bibliografia* alla voce *Commenti al De interpretatione*. Cfr. inoltre M. TÜRKER-KÜYEL, *L'abrégé de Peri Hermeneias fait par al-Fārābī*, in «Araştirma», 6 (1968), pp. 25-34; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. CXXXIX-CL.
[448] Cfr. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad* cit., p. 360.

ispirato l'esegesi farabiana del *De interpretatione* (e in termini più generali la sua comprensione della logica aristotelica), Zimmermann ha identificato due tradizioni di commento, ossia quella che risale a Porfirio e quella che risale ad Ammonio:

> On the one hand, the commentary of Porphyry, largely modelled on Alexander's; on the other, the commentary of Iamblichus, still rejected – at least in part – by Syrianus, rehabilitated by Proclus, and immortalized by Ammonius[449].

Vi è anche poi una terza tradizione di commento conosciuta da al-Fārābī, ovvero quella risalente al misterioso "Allīnūs". Quest'ultimo compare nelle fonti dossografiche come un commentatore delle opere logiche di Aristotele. Secondo Zimmermann questa è forse la fonte alla quale attinge al-Fārābī tutte le volte che la sua esegesi si ispira alla tradizione "porfiriana": "Allīnūs" avrebbe prodotto o usato estratti di commenti di Porfirio e di Siriano[450]; secondo Zimmermann, questo nome non nasconderebbe un autore ma «the title of a Nestorian manual of pagan Greek philosophy, misunderstood by some as the name of its author»[451].

Il legame tra il commento farabiano al *De interpretatione* e la tradizione greca della tarda antichità emerge anche dal fatto che al-Fārābī antepone al commento del testo aristotelico un prologo introduttivo (*ṣadr al-kitāb*) in cui espone la serie di questioni preliminari che secondo i *Prolegomeni* alessandrini si doveva affrontare prima della lettura del testo aristotelico. Queste ultime nell'opera farabiana comprendono il fine, la suddivisione interna, la giustificazione del titolo, la parte della filosofia alla quale appartiene il *De interpretatione*, la sua utilità, l'ordine rispetto al *corpus aristotelicum* e il metodo di esposizione seguito.

La prima delle questioni indagata da al-Fārābī, quella relativa al fine dell'opera, risulta utile per comprendere il modo in cui al-Fārābī ha interpretato il *De interpretatione* aristotelico. Per al-Fārābī lo scopo del *De interpretatione* di Aristotele è doppio, in quanto intende sia «discutere sul discorso predicativo semplice rispetto alla sua composizione, non rispetto alla sua materia», sia «discutere sulle classi dei discorsi predicativi decisivi semplici opposti, rispetto alla loro composizione»[452].

---

[449] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XCI.
[450] *Ibid*., p. XCVII.
[451] *Ibid*., p. XCVIII. Tuttavia non c'è unanimità tra gli studiosi sull'identificazione di questo autore: cfr. A. ELAMRANI-JAMAL, *Alīnūs (Allīnūs)*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, diretto da R. Goulet, CNRS Editions, Paris 2000, vol. I, pp. 151-152.
[452] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 17.2-6; trad. italiana di G. ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato secondo al-Fārābī*, in C. BAFFIONI (a cura di), *La*

Secondo al-Fārābī, Aristotele nel *De interpretatione* intende in primo luogo esaminare le asserzioni dal punto di vista della loro composizione e non dal punto di vista del loro argomento e, in secondo luogo, si propone di discutere i diversi tipi di opposizioni tra le asserzioni, ma sempre rispetto alla loro composizione.

Dunque, sin dalle righe iniziali dell'opera al-Fārābī chiarisce che il *De interpretatione* non ha per oggetto il contenuto (*mādda*) delle espressioni, bensì la loro composizione (*ta'līf*)[453]. Al-Fārābī in questo modo distingue l'ambito della logica da quello della grammatica, e ciò consente anche di definire qual è il fine della logica: essa non si occupa del contenuto, ma solo della forma dell'espressione[454].

Il punto di partenza di quest'idea si trova all'inizio del *De interpretatione* aristotelico[455], dove Aristotele tratta del rapporto fra cosa, pensiero, parola e scritto. Cosa e pensiero si equivalgono, ma parola e scritto, no: lo scritto è un segno delle parole, e le parole sono segni in primo luogo dei pensieri, e secondariamente delle cose. Con queste tesi al-Fārābī si ricollega ai commentatori greci, nella misura in cui anch'essi si erano posti la medesima questione nelle proprie opere, e avevano sostenuto che la logica non ha a che fare con le parole in quanto tali, ma con le parole in quanto espressione dei pensieri[456]. Al-Fārābī, dunque, si basa sul presupposto che i linguaggi mutano, mentre le realtà che essi esprimono permangono immutate: ciò naturalmente ha l'effetto di sminuire l'importanza della grammatica, il cui valore non è universale, ma limitato ad una sola comunità linguistica[457].

Nel secondo punto del prologo introduttivo al-Fārābī chiarisce la questione della divisione dell'opera: il commento al *De interpretatione* è suddiviso in cinque sezioni (*fuṣūl*) al fine di conferire ordine e sistematicità allo scritto aristotelico. Come ha messo in luce

---

diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli - Sorrento, 29-31 ottobre 1998), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000, p. 108. L'espressione "*al-qawl al-ǧāzim*", che è sinonimo di *qaḍiyya* (giudizio), è il termine arabo che rende l'ἀπόφανσις o enunciazione o proposizione. Corrisponde al λόγος ἀποφαντικός (enunciato dichiarativo), quello che in inglese è reso con "statement" e "sentence" in correlazione a "proposition" e a "judgment". Cfr. la trad. inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 1: «Aristotle's purpose in the *De interpretatione* is to discuss the simple categorical statement in terms of composition, not of subject-matter, and to discuss the various kinds of opposition between simple categorical statements, again in terms of composition». Cfr. anche ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., pp. 37-38 sui vari tipi di discorso.

[453] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XXXIX; A. HASNAWI, Fārābī *et la pratique de l'exégèse philosophique (remarques sur son commentaire au De interpretatione d'Aristote)*, in «Revue de synthèse», 117 (1985), p. 37.

[454] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XLI.

[455] ARISTOTELE, *De int*. 1, 16 a 3-8.

[456] Cfr. MARTINI BONADEO - FERRARI, *Al-Fārābī* cit., pp. 397-398.

[457] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. XLI-XLII. Come abbiamo visto sopra questa idea ricorre in tutto il *Libro delle lettere*, ma la ritroviamo anche ad esempio in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., p. 101.6-8.

Zimmermann la medesima divisione si ritrova anche in Ammonio e Stefano, ma potrebbe risalire ad un periodo ancora precedente[458].

Nel commento al *De interpretatione* al-Fārābī, al fine dunque di conferire un ordine sistematico al testo aristotelico, procede seguendo la complessità crescente degli enunciati: la prima sezione concerne gli elementi costitutivi semplici della proposizione, ovvero nome, verbo e particelle; la seconda discute gli enunciati binari, ossia quelli composti da un nome e da un verbo, mentre la terza quelli ternari, vale a dire quelli in cui il verbo essere è usato in funzione di copula in quanto composti da un nome, un verbo e un altro nome[459]; la quarta sezione verte sulla proposizione modale; infine la quinta e ultima sezione corrisponde ad una sorta di appendice, in cui secondo al-Fārābī Aristotele avrebbe operato una distinzione tra opposti rispetto al contenuto e opposti rispetto alla composizione[460].

Dopo aver esposto brevemente il contenuto delle parti in cui si divide il commento al *De interpretatione* al-Fārābī chiarisce il significato del titolo dell'opera aristotelica: con "*De interpretatione*" Aristotele ha inteso un "discorso compiuto" (*qawl tāmm*)[461]. Il discorso è una determinazione con la quale si caratterizza formalmente l'enunciato. Quest'ultimo infatti è una specie del dicorso, ed esattamente quel discorso cui compete di essere vero o falso. Riguardo a questo punto Zimmermann ha notato che un "discorso compiuto" essendo un enunciato, che in quanto tale può essere vero o falso, è opposto a quelle espressioni che pur essendo composte non formano un enunciato, come ad esempio i nomi propri composti[462].

Dopo questa breve precisazione riguardante il titolo dell'opera aristotelica, al-Fārābī si propone di indagare a quale branca della filosofia appartiene il *De interpretatione* e in seguito quale sia la sua utilità. Secondo al-Fārābī il *De interpretatione* è uno scritto di argomento logico[463] la cui lettura è indispensabile per comprendere gli elementi che compongono il sillogismo[464]. Al-Fārābī sostiene che i sillogismi si compongono a partire da delle premesse e

[458] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. LIII. Anche nel commento medio di Averroè al *De interpretatione* troviamo la medesima divisione in cinque sezioni.
[459] Sulla distinzione tra enunciati binari e ternari cfr. più avanti e ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 1 nota 6.
[460] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 19.10-11; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 3.
[461] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 19.15-19; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 3-4.
[462] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 3-4 nota 5 e la discussione nell'introduzione pp. LVI-LVII.
[463] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 19.20; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 4.
[464] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 19.19-21; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 4.

che essi vengono utilizzati allo scopo di provare quale dei due opposti che compongono un *quaesitum* (*al-maṭlūb*) è vero[465].

Secondo al-Fārābī un "*quaesitum*" è una domanda costruita secondo la forma "P o non-P"? in quanto è composta da due opposti contraddittori di cui siamo certi che uno è vero e l'altro falso, ma non sappiamo quale dei due sia vero e quale sia falso. Soltanto ricorrendo al sillogismo è possibile conoscere quale dei due opposti è vero e quale è falso[466].

Al-Fārābī in seguito precisa che il contenuto del *De interpretatione* concerne primariamente i *quaesita* (*al-maṭlūbāt*), mentre l'indagine sulle premesse che compongono il sillogismo è affrontata solo marginalmente. Il *De interpretatione* dunque non ha come proprio oggetto le premesse del sillogismo (*al-muqaddamāt*), bensì i *quaesita*[467].

Questa interpretazione farabiana comporta delle conseguenze sul modo in cui al-Fārābī intende la collocazione di questo scritto tra i vari trattati dell'*Organon* aristotelico. Tale questione costituisce il sesto punto toccato da al-Fārābī nel prologo introduttivo al commento al *De interpretatione*.

Secondo il modello tardo-antico i trattati dell'*Organon* aristotelico erano ordinati propedeuticamente: il *De interpretatione* era collocato dopo le *Categorie* e prima degli *Analitici primi*. Si riteneva che le *Categorie*, indagando gli elementi semplici che compongono il sillogismo, dovessero precedere il *De interpretatione*. Quest'ultimo studiando

---

[465] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 19.21-24: «A quaesitum comprises truth and falsity in such a way as to make it certain that truth is in one of its two parts and falsity in the other, though we do not at first know which is in which. We look for a syllogism in order to know which part of a quaesitum is the true one». Trad. inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 4. Nella parte conclusiva del commento al *De interpretatione* al-Fārābī ritorna su questo punto e afferma: «For it is pointless to use a syllogism unless it is in order to find out which of the two alternatives put forward in a quaesitum is the true one. But if we do not definitely know that the truth is of necessity comprised by the one of the two, the question is not a quaesitum; for a question cannot be a quaesitum if its two opposite theses can be true together. This applies still more to negative proofs, where the establishment of the truth of the true alternative depends entirely on our knowing that it is necessary for its opposite to be false. But if they can be false together, we do not know that it is necessary for the false one to be false, nor do we know which is the true one or, in dialectical matters, which contradictory prevails». KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 222.10-15; trad. inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 217. Tuttavia il termine *maṭlūb* non ha sempre lo stesso significato in al-Fārābī, in quanto è usato anche per significare la conclusione del sillogismo. Sull'uso di *maṭlūb* con quest'ultimo significato cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Hyderabad cit., p. 3; trad. inglese di MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 13; AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle*, ed. Mahdi cit., p. 63.9-10; trad. inglese di MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 75. Cfr. HASNAWI, Fārābī *et la pratique de l'exégèse philosophique* cit., p. 39.

[466] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 3 nota 3. Cfr. anche l'introduzione a p. LII.

[467] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 19.24-20.2: «This book establishes the differentiae of premisses as well as quaesita. But it is concerned with quaesita as such and as having properties which distinguish them from premisses. It is about premisses only to the extent that some of the things said about quaesita also apply to premisses». Trad. inglese di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 4. Cfr. HASNAWI, *Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique* cit., p. 39.

le premesse che compongono il sillogismo, doveva precedere gli *Analitici primi*, in quanto si occupano del sillogismo propriamente detto[468].

Nel commento grande al *De interpretatione* al-Fārābī si attiene a questa successione, ma introduce delle differenze rispetto al modello tradizionale. Egli afferma che le *Categorie* precedono il *De interpretatione* non in quanto si occupano degli elementi che compongono le premesse del sillogismo, bensì in quanto fungono da introduzione all'intero *Organon*[469]. Le *Categorie*, inoltre, essendo un'opera introduttiva alla logica aristotelica, fungono da introduzione a tutte le parti della filosofia, essendo la logica la prima delle divisioni della filosofia. Secondo al-Fārābī le *Categorie* quindi costituiscono non solo l'oggetto primo delle matematica, della fisica e della politica, ma anche della metafisica[470].

Alle *Categorie* segue poi il *De interpretatione*, il quale non ha come proprio oggetto le premesse del sillogismo, come invece si riteneva tradizionalmente, bensì i *quaesita*, ossia quel particolare tipo di domanda composto da due opposti contraddittori di cui siamo certi che uno è vero e l'altro falso, ma non sappiamo quale dei due sia vero e quale sia falso. Soltanto ricorrendo al sillogismo è possbile riconoscere quale dei due opposti è vero e quale è falso.

Al-Fārābī conclude la prefazione trattando brevemente l'ultimo punto introduttivo, ovvero il metodo di esposizione seguito nel *De interpretatione*. Al-Fārābī afferma che in questo libro vengono utilizzati la definizione, il sillogismo, l'esemplificazione e la divisione[471].

Dopo l'esposizione di queste questioni preliminari, al-Fārābī inizia il proprio commento al *De interpretatione*. Sin dalle pagine iniziali emerge in modo chiaro la

---

[468] Questa sequenza propedeutica è seguita in AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn cit., pp. 29-30.

[469] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 21.12-14; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 6-7.

[470] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 23.3-11: «But in terms of the succession of the parts of the <whole> subject <of logic>, the *Categories* precede all parts of logic for the additional reason that they precede all parts of philosophy. For none other than the *Categories* are the first subject of philosophy, including the mathematical, physical, and political sciences. And theology studies itself most of the subjects of the *Categories*. Trad. inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 8. Zimmermann traduce qui con "theology" il termine "*al-'ilm al-ilāhī*" che letteralmente significa "scienza divina", tuttavia nel caso di al-Fārābī l'espressione deve essere intesa in senso più ampio come sinonimo di "metafisica", in quanto come abbiamo visto al-Fārābī intende la metafisica come la più universale delle scienze, quindi non soltanto come scienza della Causa Prima. La tesi secondo cui le *Categorie* essendo un'introduzione alla logica precedono tutte le parti della filosofia è autenticamente farabiana in quanto ricorre anche in AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle*, ed. Mahdi cit., p. 72.4-73.1; trad. inglese di MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, pp. 82-83; e in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., pp. 66.18-70.

[471] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 21.12; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 9. In AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 86-94 troviamo elencati tutti i metodi di esposizione che secondo al-Fārābī si possono dare: definizione (*ḥadd*), divisione (*qisma*), esemplificazione (*miṯāl*), induzione (*istiqrā'*), sillogismo (*qiyās*), diagrammi (*waḍ' al-šay' bi-ḥidhā' al-ʿayn*), sostituzione (*ibdāl*), analisi (*taḥlīl*), contrasto (*isti'māl muqābil al-šay'*).

preoccupazione farabiana per le questioni riguardanti il linguaggio e la sua difesa della logica come linguaggio universale. Nelle battute iniziali al-Fārābī afferma, infatti, che la logica deve avere a che fare tanto con i linguaggi quanto con gli intelligibili:

> Una delle prime cose che chiunque si occupi di logica deve sapere è che ci sono oggetti sensibili, o più genericamente, entità fuori dell'anima; inoltre pensieri, immagini e rappresentazioni nell'anima; nonchè discorso e scrittura. Dobbiamo sapere come si collegano gli uni agli altri; il logico considera i pensieri da entrambi i lati, cioè le entità fuori dell'anima e il discorso. Egli studia anche il discorso in se stesso, ma sempre rispetto alla sua relazione con il pensiero[472].

In seguito al-Fārābī afferma che nel *De interpretatione* aristotelico gli enunciati sono intesi come un'imitazione dei pensieri[473]. Questo rapporto di imitazione tra linguaggio e pensiero è ciò che consente alla logica di concentrarsi sulle regole della composizione linguistica invece che direttamente sulla composizione dei pensieri:

> Non vi è differenza se discutiamo le espressioni complesse o le composizioni dei pensieri complessi significati da queste espressioni. Lo scopo è principalmente quello di spiegare i pensieri composti. Ma poiché i pensieri sono difficili da cogliere, Aristotele sostituisce ad essi le espressioni che li significano e studia la loro composizione; da ciò ne deriva che sembra che non ci sia differenza tra la composizione delle espressioni e dei pensieri[474].

Secondo al-Fārābī la somiglianza degli enunciati agli oggetti dell'intelletto sarebbe sostenuta proprio da Aristotele nel *De interpretatione*:

> E come nell'anima talora la cosa è un oggetto d'intelletto non vero né falso, e talora è un oggetto d'intelletto che di necessità deve essere l'uno o l'altro, così sta la questione per il suono della voce. Ma il vero e il falso sono nella composizione e nella separazione; dunque i nomi e i verbi in sé assomigliano all'oggetto d'intelletto senza composizione né separazione, per es. se diciamo ' uomo' o ' bianco' quando con essi non si configura nulla, dunque essi non sono veri né falsi, a meno che non indichino una cosa detta prima. Dunque, se anche diciamo '

[472] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 24.2-7; cfr. trad. inglese di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 10.
[473] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 25.22; trad. inglese di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 13.
[474] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 25.23-26.1; cfr. trad. inglese di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 13-14. Cfr. D. BLACK, *Aristotle's "Peri hermeneias" in medieval Latin and Arabic Philosophy: Logic and the Linguistic Arts*, in R. BOSLEY – M. TWEEDALE (a cura di), *Aristotle and His Medieval Interpreters*, The University of Calgary Press, Calgary, Alberta, Canada 1991, p. 59.

cervicapro', ciò indica un'idea, che però non è vera né falsa, con la quale non si configura un essere o un non-essere, assolutamente o nel tempo[475].

Al-Fārābī nel commentare questa pericope ha affermato che Aristotele intende perseguire la somiglianza delle espressioni con gli oggetti dell'intelletto, riguardo al vero e al falso. Al fine di ribadire questa simmetria tra linguaggio e pensiero, al-Fārābī propone quindi un'analogia tra la verità e la falsità nel linguaggio e la verità e falsità negli intelligibili[476]. Infatti al-Fārābī osserva che come gli oggetti dell'intelletto nell'anima sono di due specie, oggetti dell'intelletto veri e falsi e oggetti dell'intelletto né veri né falsi, così tra le espressioni ci sono espressioni vere e false ed espressioni né vere né false: la composizione degli intelligibili nell'anima equivale all'affermazione nell'espressione, mentre la separazione degli intelligibili coincide con la negazione nell'espressione. Gli intelligibili che non sono né veri né falsi sono invece degli intelligibili singoli. E le espressioni che non sono né vere né false sono le espressioni singole, che indicano gli intelligibili singoli[477].

Al-Fārābī afferma che le espressioni singole sono di tre generi: nome, verbo e particelle[478]. Riguardo ad esse al-Fārābī afferma:

Ciascuna di queste di per sé somiglia all'oggetto d'intelletto senza composizione né separazione, come quando diciamo 'uomo' o 'bianco' e questi due nomi – uno dei quali è nome di una sostanza l'altro nome di un accidente -, quando non è posta come condizione, insieme con essi, una cosa che si riferisca ad essi o a cui essi ineriscano, non sono né veri né falsi[479].

Al-Fārābī aggiunge subito dopo che le espressioni singole pur non essendo in sé né vere né false, possono invece essere vere o false se vengono dette per convenzione.

---

[475] ARISTOTELE, *De int.* 1, 16 a 9-19. Presumibilmente al-Fārābī si è valso della traduzione araba del *De interpretatione* aristotelico redatta da Isḥaq ibn Ḥunayn. Questa è edita da ʿA. BADAWĪ, *Manṭiq Arisṭū*, I-III, Dār al-kutub al-miṣriyya, Cairo 1948-1952, rist. Dār al-qalam, al-Kuwait – Beirut 1980[2]; il *De interpretatione* è contenuto nel vol. I. Il passo è citato da al-Fārābī in KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 26.5-14; trad. italiana in C. BAFFIONI, *Alcuni spunti per una storia del 'tragelafo' arabo*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 41 (1981), p. 484; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 14. Bisogna notare che l'ed. Kutsch - Marrow riporta la pericope 16 a 9-19 e il relativo commento farabiano prima della pericope 16 a 6-8. Nella trad. inglese Zimmermann ha spostato le pp. 27.5-28.13 del commento farabiano dopo la riga 17 di p. 25; si riprende poi da p. 25.17 fino a p. 28.13.

[476] BLACK, *Aristotle's "Peri hermeneias"* cit., p. 59.

[477] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 26.15-19; trad. italiana di BAFFIONI, *Alcuni spunti* cit., p. 487; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 14.

[478] Ritroviamo qui la divisione tripartita del discorso che abbiamo incontrato nel libro delle lettere. Cfr. DIEBLER, *Categories, conversation et philosophie* cit., pp. 283-285.

[479] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 27.3-6; trad. italiana di BAFFIONI, *Alcuni spunti* cit., p. 487; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 15.

Ritroviamo qui, come nel *Libro del lettere*, il tema tipicamente farabiano della convenzionalità del linguaggio: le parole, secondo al-Fārābī, sono segni convenzionali delle cose.

Al-Fārābī chiarisce nelle righe successive che il tema della convenzionalità del linguaggio appare ancora più evidente se riferito alla scrittura:

> E la questione per le scritture è più chiara di quanto non sia per le espressioni. E come le scritture non sono una cosa sola in sé per tutti i popoli, ma le lingue dei popoli sono diverse, così come le loro scritture sono diverse. E se le espressioni fossero naturali per l'uomo, sarebbero una cosa sola in sé per tutti i popoli, così come gli oggetti d'intelletto provenienti da lingue diverse sarebbero una cosa sola in sé per tutti i popoli. E gli oggetti del senso corrispondenti a quegli oggetti d'intelletto sarebbero pure comuni a tutti i popoli[480].

Al-Fārābī osserva che tale convenzionalità attribuita alle espressioni e alle scritture viene imposta dalla legge:

> E poiché le indicazioni delle scritture sono relative alle espressioni per convenzione, così l'indicazione delle espressioni relativamente agli oggetti d'intelletto che sono nell'anima è per convenzione, così l'indicazione delle espressioni relativamente agli oggetti d'intelletto che sono nell'anima è per convenzione, e la impone anche la legge. E le espressioni che sono prescritte ai popoli così come alle loro azioni sono prescritte le leggi, cioè le espressioni le prescrivono i popoli e le impongono, così come prescrivono le leggi per le azioni, e così via. E coloro che impongono le espressioni impongono anche le leggi. E come le leggi per le azioni spesso sono, per convenzione, le stesse per tutta quanta la nazione o la città, o perché le prescrivono loro un gruppo di legislatori appositi, o le prescrive loro un unico regolatore che li colleghi ad esse, così le espressioni, e così le scritture[481].

La convenzionalità è stata sancita dei legislatori, i quali hanno istituito un legame tra la parola e l'oggetto designato, facendo della parola un simbolo della cosa[482]. Tutti gli uomini esprimono dunque con i propri e differenti linguaggi gli stessi intelligibili. Al-Fārābī ritiene che questa sia la dottrina sostenuta da Aristotele nel *De interpretatione*:

---

[480] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 27.5-10; trad. italiana di BAFFIONI, *Alcuni spunti* cit., p. 488; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 12.

[481] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 27.11-20; trad. italiana di BAFFIONI, *Alcuni spunti* cit., p. 488; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 12.

[482] In questa dottrina vi è un'eco di PLATONE, *Cratilo*, 389 D. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 120, p. 138.1-8. Cfr. anche ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 12 nota 4.

> [Aristotele] intende dire che gli intelligibili che tutti apprendono in rapporto ai propri differenti linguaggi sono per loro gli unici e stessi intelligibili. E anche i sensibili di cui questi sono intelligibili sono comuni a tutti, perché ciò di cui hanno sensazione alcuni individui dell'India lo compresero da soli quando lo osservarono gli Arabi e compresero da sé ciò che gli indiani avevano compreso da sé[483].

Secondo al-Fārābī, dunque, la relazione tra intelligibile ed ente (*maʿqūl* e *mawǧūd*) è per natura (*bi al-ṭab ʾ*), mentre la relazione tra espressione e intelligibile (*lafẓ* e *maʿqūl*) è per convenzione (*bi al-waḍ ʾ*)[484]. Il tema della convenzionalità del linguaggio attraversa dunque tutto il commento farabiano al *De interpretatione* di Aristotele.

Nel *De interpretatione*, inoltre, al-Fārābī si propone di determinare quegli elementi che possono considerarsi come termini preliminari a ogni possibile discorso sulla logica. A tal fine egli analizza dapprima il nome, il verbo e le particelle ed in seguito le espressioni composte[485].

Dall'analisi del commento farabiano al *De interpretatione* aristotelico emerge, come nel *Libro delle lettere*, la difficoltà che la potenza espressiva della lingua araba incontra nel tentare di tradurre il termine greco εἶναι, con la doppia valenza di copula e di verbo che indica l'esistenza. Nel commento farabiano al *De interpretatione* assume quindi una posizione centrale il giudizio assertorio (*kalima al-wuǧūdiyya*), tradotto in inglese da Zimmermann con "hyparctic verb". Scrive a questo proposito al-Fārābī:

> Il discorso predicativo semplice [= asserzione o enunciato] è formato come uno da un nome (*'ism*) e un verbo (*kalima*) e questi due sono connessi, allorché sono ottenuti da loro due i discorsi decisivi mediante la nozione di esistenza[486].

Come abbiamo visto sopra al-Fārābī nel prologo introduttivo al commento al *De interpretatione* ha distinto, allontanandosi dal testo aristotelico e dalla tradizione peripatetica precedente, due diversi tipi di enunciati: gli enunciati binari e gli enunciati ternari. Proprio tra

---

[483] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 27.21-26; trad. italiana di BAFFIONI, *Alcuni spunti* cit., p. 489; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 12-13. Sull'origine e la formazione del linguaggio cfr. la seconda parte del *Libro delle lettere*.
[484] ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 110.
[485] *Ibid*., p. 111. Cfr. l'inizio di AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., p. 1.
[486] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 17.6-7; trad. italiana di ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 111. Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 1: «A statement is composed of a noun and a verb connected, whenever their combination results in a statement, by a notion of *hyparxis*». Cfr. inoltre p. LX nota 1 per la giustificazione della traduzione scelta.

gli enunciati ternari, composti di tre elementi, rientra la proposizione nominale in cui il verbo essere è utilizzato con funzione di copula[487]. Come ha sostenuto Zimmermann probabilmente la fonte farabiana di questa distinzione è *De int*. 19 b 19 dove Aristotele introduce "è" come terzo elemento. Gli enunciati ternari infatti sono proprio quelli in cui il verbo essere viene usato in funzione di copula come nella frase "Zayd è giusto", mentre l'enunciato binario è composto da due elementi (nome e verbo) come nella proposizione "Zayd cammina"[488].

Tradizionalmente in grammatica si assegna ad un verbo una funzione copulativa quando connette un soggetto e un predicato. Al-Fārābī ritiene che se il predicato di una frase è un verbo allora esso agisce come predicato e come copula (*rābiṭa*) nello stesso tempo[489]. Nonostante ogni verbo abbia sia una funzione predicativa che copulativa, Abed ha messo in luce che la maggior parte dei verbi può solo connettersi con il proprio soggetto. Tuttavia, alcuni verbi sono in grado di collegare più elementi tra loro senza essere essi stessi parte della connessione, in quanto hanno soltanto una funzione copulativa e non predicativa[490]. Come abbiamo visto sopra ciò accade nel giudizio assertorio (*kalima al-wuǧūdiyya*) in cui il nome e il verbo sono connessi mediante la nozione di esistenza.

Data la centralità che la nozione di "giudizio assertorio" assume in al-Fārābī, risulta necessario precisarne il significato, attraverso la lettura filologica dei termini: *kalima*, infatti, è il termine arabo che equivale letteralmente al greco ῥῆμα[491]. Questa equivalenza riesce a specificare l'originario significato del concetto espresso da *kalima*, che è quello più generico di "parola": *kalima*, se originariamente è il mezzo elementare che rende possibile l'atto del parlare – e dunque è l'espressione vocale, la parola – qui, invece ha il senso tecnico di "verbo", per il quale l'arabo usa di norma già il termine *fi 'l*, il cui significato letterale è quello di "atto, azione"[492].

---

[487] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 17.12-15: «There are two kinds of statements: those in which there is a need for the notion of hyparxis to be articulated <separately>, by word or tacit understanding, and those in which the signification of hyparxis is part of the force of the predicate's formation. The former are known as ternary, the latter as bynary statements». Trad. inglese in ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 1.

[488] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 1 nota 6.

[489] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 33.13-19; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 22 e nota 4. Sulla differenza tra al-Fārābī e i grammatici arabi riguardo a questa dottrina cfr. C. SCHÖCK, *Name (ism), Derived Name (ism mushtaqq) and description (waṣf) in Arabic Grammar, Muslim Dialectical Theology and Arabic Logic*, in S. RAHMAN – T. STREET – H. TAHIRI (a cura di), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 329-360.

[490] ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., p. 123.

[491] Cfr. ARISTOTELE, *De int*. 3, 16 b 6; KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 33.1-2; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 22. Cfr. anche ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 114.

[492] Cfr. ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 114 e note 25-26.

L'espressione *al-kalima al-wuǧūdiyya* trova un'origine possibile nell'espressione greca ὑπαρκτικὸν ῥῆμα, usata da Stefano nel suo commento al *De interpretatione* che risulta quasi un'epitome del commento di Ammonio, vero e proprio testo ufficiale nello studio del *De interpretatione* ad Alessandria durante il VI secolo d. C[493].

Tale espressione in al-Fārābī non intende riferirsi a un verbo esistenziale, ma a un verbo come atto di *wuǧūd* (ὕπαρξις), ossia usato con la funzione di copula[494].

Come abbiamo visto a proposito dell'analisi del concetto di "essere" nel *Libro delle lettere*, i traduttori arabi hanno utilizzato il termine *al-mawǧūd* per tradurre il verbo essere usato in funzione di copula oppure hanno fatto ricorso al pronome maschile di terza persona *huwa*, poiché *al-mawǧūd* essendo un termine traslato alla filosofia dal linguaggio comune poteva risultare equivoco[495].

Nel commento grande al *De interpretatione* al-Fārābī afferma inoltre che la copula non ha alcuna funzione temporale. In questo modo la funzione del verbo essere come copula viene isolata dalla sua funzione propriamente verbale.

Questa affermazione farabiana affonda le sue radici nel *De interpretatione* aristotelico. Come è noto Aristotele in questo scritto distingue il verbo dal nome affermando che il verbo rispetto al nome significa in più il tempo[496].

Dunque, il verbo essere con funzione di copula dato che non indica il tempo è privo della sua funzione più propriamente verbale. Infatti un enunciato del tipo "S è P" non fornisce alcuna indicazione temporale, ma soltanto una connessione atemporale tra un soggetto e il suo predicato[497].

Dunque, al-Fārābī assegna aristotelicamente alla nozione di copula una funzione insostituibile nella predicazione: la copula è ciò che connette un nome ad un verbo, senza riferimento al tempo. Scrive infatti al-Fārābī:

> Sembrerebbe che il tempo significato dal verbo non intervenga nel rendere decisivo un discorso. Infatti il tempo non connette qualcosa con qualcos'altro. Ma il legame in ciò che il verbo significa è il *wuǧūd* (*hyparxis*) sia esplicitato (*muṣarraḥan*) sia sottinteso (*muḍmaran*) o implicito (*munṭawiyan*) in un verbo che non è *hyparktikòs*. Similmente è attraverso il verbo che il discorso diviene decisivo, ma non attraverso qualsiasi cosa significata dal verbo, cioè è la

[493] *Ibid*., pp. 114-115. Sulle relazioni del commento farabiano con Ammonio, Stefano e i commentatori greci cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. XCII-XCVIII.
[494] Cfr. ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 115; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. LX nota 1.
[495] Cfr. ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., pp. 124-126.
[496] ARISTOTELE, *De int*. 3, 16 b 6.
[497] Cfr. ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., p. 134; ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 114.

nozione di *wuǧūd*, che è in esso in potenza o in atto. Perciò non fa differenza se il segno del *wuǧūd* sia un verbo o un nome: è un verbo nel nostro discorso: «Zayd è giusto» (*Zayd yūǧadu ʿādilan)* e un nome nel nostro discorso: «Zayd essente giusto» (*Zayd mawuǧūd ʿādilan*)[498].

Certamente al-Fārābī nel tentativo di spiegare la funzione copulativa del verbo essere va incontro ad una difficoltà maggiore rispetto ai commentatori greci: come è noto in arabo è normale incontrare clausole puramente nominali senza segno di copula, ma predicative. Nonostante questa difficoltà grammaticale, al-Fārābī ritiene che in tutte le lingue, arabo compreso, è possibile esprimere la formula logica "S è P" dove "è" ha la funzione di copula, ovvero di un connettore atemporale:

> Troviamo la stessa situazione in tutte le lingue. Troviamo che in tutte loro vi sono dei giudizi assertori che significano il tempo presente, futuro e passato. Troviamo anche un nome derivato dal nome verbale (*maṣdar*) del giudizio assertorio, che come gli altri nomi derivati non significa un tempo ed è impiegato come un connettore <copula> in enunciati i cui predicati sono nomi. Questo nome è rappresentato dal termine *mawǧūd* in arabo, in greco da *estin* e *ōn*, e in persiano da *ast* e *hast*, e da espressioni simili in altre lingue. Queste espressioni sono impiegate come connettori <copula> quando non è indicato un dato tempo. Esse servono a significare che il nome predicato è connesso con il nome soggetto senza qualificazione, cioè senza tempo o semplicemente nel tempo <ma non in un tempo presente, passato o futuro>[499].

L'assunzione farabiana che tutte le lingue corrispondono a strutture logiche fisse conduce al-Fārābī ad affermare che tutti i linguaggi si corrispondono. La copula come ha chiarito Abed non è una caratteristica linguistica che appartiene ad alcune lingue, ma non ad altre, bensì uno strumento per mezzo del quale tutte le lingue sono in grado di esprimere relazioni logiche che esistono nel pensiero[500].

---

[498] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 55.26-56.5; trad. inglese di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 48. Cfr. ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 125.

[499] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 46.14-20; cfr. trad. inglese di ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 38. Cfr. ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., p. 136.

[500] ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., p. 133. Questa dottrina farabiana ricorre non soltanto nel commento al *De interpretatione* e nel *Libro delle lettere*, ma anche in DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Sections on Logic* cit., p. 71.9-14: «Molti degli antichi ritengono che il nome abbia come caratteristica quella di avere un predicato per sua essenza, ma di non essere predicato (*ḫabar*) se non connesso dalla *kalima wuǧūdiyya* (verbo *hyparktikòs*), o per esplicitazione (*bi-taṣrīḥ*) oppure per implicitazione (*bi-ʿiḍmār*). E la caratteristica della *kalima* è quella di essere predicato per sua essenza e di per sé e di non avere un predicato se non per una relazione a cui è unita. Cioè essi ritengono che nel nostro discorso «*Zayd ʿinsānun*» [Zayd è un uomo], '*insān* [uomo] non sarà predicato fino a quando non vi sarà detto chiaramente con un pronome (*bi-ḍamīr*) oppure sottinteso (*tuḍmaru*) il termine *huwa* [egli] o ciò che può stare al suo posto. Così secondo loro '*insān* [uomo] diverrà predicato non appena sarà connesso con *huwa* <o ciò che può stare al suo posto> e si dirà «*huwa*

La resa in arabo della funzione copulativa del verbo essere è dunque paradigmatica dell'idea farabiana secondo cui la logica è una grammatica universale, che mettendo a disposizione le regole del pensare si trova al di sopra di qualsiasi linguaggio determinato.

Vi è infine un'altra questione relativa al commento farabiano al *De interpretatione*, la quale è stata ampiamente dibattuta fra gli studiosi: l'interpretazione farabiana del cap. 9 del *De interpretatione*. In questo capitolo Aristotele si pone il problema della validità della legge dell'opposizione antifatica o contraddizione riguardo alle cose contingenti e future, i cosiddetti futuri contingenti. Il concetto di opposizione antifatica o contraddizione è introdotto da Aristotele nel cap. 6 del *De interpretatione*: ad ogni affermazione necessariamente è opposta una negazione e viceversa; in questo rapporto oppositivo consiste la contraddizione, a patto però che ciò di cui si enuncia e ciò che viene enunciato nell'affermazione e nella negazione non siano omonimi[501].

Il nucleo della questione riguardante i futuri contingenti sta nel principio secondo cui, di una coppia di asserzioni opposte, una deve essere vera e l'altra falsa: ma se la verità o la falsità si spiegano a loro volta con la congruità o non la congruità dell'enunciato all'oggetto, si pone il problema di come tale criterio si possa estendere alle cose future, che non si sono, cioè, ancora attuate[502].

Gli studiosi hanno dato diverse interpretazioni del cap. 9 del *De interpretatione* aristotelico, le quali possono essere sostanzialmente ricondotte a due linee interpretative generali: l'interpretazione cosiddetta tradizionale e quella nota come "non-standard". L'interpretazione tradizionale, che viene fatta di solito risalire ai primi commentatori greci e latini di Aristotele, quali Ammonio o Boezio, anche se, pure evidentemente con differenze non trascurabili, la si può ritrovare in interpreti molto più moderni come Jan Lukasiewicz. Il tratto comune a tutte queste varianti è, in forma più o meno esplicita, l'attribuzione ad Aristotele della tesi che certe proposizioni relative ad eventi futuri (i futuri singolari contingenti) non sono né vere né false. L'interpretazione cosiddetta "non-standard", invece, afferma che non si può attribuire ad Aristotele la tesi che certe proposizioni relative ad eventi futuri non sono né vere né false. Quest'ultima interpretazione è stata chiamata "farabiana" da Nicholas Rescher, perché a suo avviso è stata adottata per la prima volta proprio da al-

---

insānun» oppure «*kāna insānan*» oppure «*…wuǧida insānan*». Trad. italiana di ROCCARO, *Determinazione aristotelica dell'enunciato* cit., p. 127.

[501] Cfr. il commento di Zanatta relativo a questo capitolo in ARISTOTELE, *Della interpretazione* cit., p. 192.

[502] C. BAFFIONI – M. NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione di Aristotele nel commentario di al-Fārābī*, con un'appendice di E. Galanti, suppl. n. 29 agli «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 41 (1981), p. 32.

Fārābī[503]. Di tutt'altro avviso è Zimmermann, il quale ha considerato l'interpretazione di Rescher «a manifest error», in quanto «al-Fārābī's view of Aristotle's solution to the dilemma of *De int*., ch. 9 agrees with the standard interpretation of his Greek predecessors»[504].

Seguendo l'interpretazione di Zimmermann, al-Fārābī avrebbe sostenuto che nel cap. 9 del *De interpretatione* Aristotele voleva contrastare coloro che negavano la contingenza (posizione che, secondo Boezio, si sarebbe tradotta nel determinismo storico). Ma se è assurdo negare la contingenza, resta da chiarire se e in qual senso ha valore, per i futuri contingenti, il principio secondo cui, di due alternative opposte, l'una è sempre vera e l'altra sempre falsa[505]. I partigiani della dottrina aristotelica hanno ritenuto, al fine di risolvere questo problema, che si debba distinguere tra una divisione definita e una divisione indefinita dei valori di verità. Questa distinzione è il tratto distintivo dell'interpretazione tradizionale del capitolo 9 del *De interpretatione* nell'antichità. Secondo Zimmermann al-Fārābī non può che seguire questa interpretazione in quanto ha mostrato che l'argomento di Aristotele ha la forma seguente: o (a) entrambi i contraddittori sui futuri contingenti sono veri, o (b) entrambi sono falsi, o dividono la verità e la falsità (c) definitamente, o (d) indefinitamente. Secondo al-Fārābī non si può avere né il caso (a), cioè che entrambi i contraddittori sui futuri contingenti sono veri, né (b), ossia che entrambi i contraddittori sui futuri contingenti sono falsi, né (c), ovvero che i futuri contingenti dividono la verità e la falsità definitamente, ma soltanto il caso (d) secondo cui i futuri contingenti dividono la verità e la falsità indefinitamente[506]. Dunque le contraddizioni sui futuri contingenti dividono indefinitamente il falso: cioè, una delle due alternative è vera e l'altra falsa ma, finché l'evento non si avvera, non è dato sapere quale[507].

Al-Fārābī, ritenendo la posizione aristotelica avversa al determinismo, mira ad assicurare l'esistenza del possibile in sé, il quale rimane tale anche dopo essersi verificato, attuato. Come ha suggerito Carmela Baffioni, l'interesse fondamentale di al-Fārābī sembra quello di garantire, col sussidio di un testo aristotelico di contenuto squisitamente tecnico, uno dei principi fondamentali dell'ortodossia del *kalām*, quello del *kasb*. A questo riguardo la studiosa ha osservato:

> Abbiamo dunque una riprova del fatto che non solo gli arabi si servirono di regole e procedimenti della logica greca per corroborare i loro dogmi di fede, ma altresì, trovarono il

[503] N. RESCHER, *An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle*, in ID., *Studies in the History of Arabic Logic* cit., pp. 43-54.
[504] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. LXVIII.
[505] C. BAFFIONI, *Ancora su al-Fārābī interprete di Aristotele*, in «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 44 (1984), pp. 491-492.
[506] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. LXVII.
[507] BAFFIONI, *Ancora su al-Fārābī* cit., p. 492.

> modo di fare discendere uno di tali dogmi dal contenuto di un problema logico assai dibattuto, quello della verità o falsità (prima del loro accadere) dei futuri contingenti[508].

Al-Fārābī apre la discussione sul problema dei futuri contingenti asserendo che l'evento accaduto è vero per il solo fatto di essere accaduto, anche se non ne fossimo al corrente; o meglio, sarebbe vero l'enunciato secondo il quale esso "è accaduto": esistono dunque una dimensione esistenziale e una predicativa della verità, delle quali, ovviamente, solo la seconda interessa i futuri contingenti. Per questo motivo al-Fārābī precisa che la verità e la falsità dei futuri contingenti deve tener conto del fatto che non sono accaduti e che, quindi non possiamo pronunciarci su di essi se non facendo riferimento a dei contingenti simili, ovvero già accaduti nel passato[509].

Al-Fārābī osserva inoltre che per il passato si può parlare solo di "necessario" e di "impossibile": se un evento è accaduto, esso è necessario e la sua negazione (conformemente al vero), impossibile; e viceversa se l'evento non è accaduto. I futuri possono invece essere necessari (e impossibili i loro opposti) oppure possibili[510]; l'unico modo per uscire dall'*impasse* sarà quello di garantire l'eternità (cioè la necessità) del possibile[511].

Al-Fārābī ritiene che la verità e la falsità dei futuri contingenti potrà essere effettivamente verificata solo dopo che gli eventi saranno accaduti: solo allora si potrà accertare la maggiore o minore fondatezza della previsione. Secondo Baffioni al-Fārābī intende sostenere che, dato che il "possibile" deve ancora accadere, esso non è conoscibile, ma solo ipotizzabile. In base a ciò l'unico criterio accettabile di "verità" per i possibili è quello di commisurarli ad altri possibili affini, dei quali si abbia esperienza: più chiara e ricca ne sarà la conoscenza, più alta sarà la probabilità di aver ipotizzato conformemente al vero[512]. Se si vuole salvaguardare la contingenza bisogna quindi chiarire in che senso (cioè fino a quando) uno dei contraddittori è sempre vero e l'altro sempre falso; è cioè necessario asserire

---

[508] BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 31. Secondo ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. CXVII, al-Fārābī volendo contrastare il determinismo si legò ai suoi predecessori greci non considerando nel contempo analoghe posizioni mu'tazilite: «Since al-Fārābī was familiar enough with Mu'tazilite thinking to be aware of a Mu'tazilite definition of knowledge, he can hardly have been unaware of the long-standing Mu'tazilite campaign against the dogma of predestination. It is therefore a sign, not of ignorance, but of disdain, that he fails to make common cause with the Mu'tazila». BAFFIONI, *Ancora su al-Fārābī* cit., p. 492, ha avanzato dei dubbi riguardo a questa tesi di Zimmermann: «Non sono però sicura, data l'ampia discussione di al-Fārābī su questo argomento, che il "secondo Maestro", volendo avversare il determinismo, si legò ai suoi antecedenti greci ignorando analoghe posizioni mu'tazilite, come osserva lo Z.».

[509] Cfr. BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 35.

[510] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 82.4-18; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 38; BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 75.

[511] Cfr. BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 35.

[512] *Ibid.*, p. 36.

che, nel futuro, i contraddittori dividono "indefinitamente" il vero e il falso, mentre nel passato li dividono "definitamente". La causa dell' "indefinitezza" dei futuri contingenti non è dunque la mancanza di quantificazione, bensì la mancanza dell'effettiva possibilità di conoscere l'andamento degli eventi. Questa tesi sembra trovare conferma nelle *Categorie* di Aristotele, in cui a 13 a 37- b 35 lo Stagirita dice chiaramente che un'asserzione fatta su un oggetto inesistente non può essere né vera né falsa[513].

La dottrina aristotelica dei futuri contingenti emerge in modo chiaro nel passo forse più celebre del capitolo 9 del *De interpretatione*, ossia *De int*. 9 18 b 24-25, in cui leggiamo:

> Ma se domani <qualcosa> né sarà né non sarà, non ci sarebbe ciò che è indifferentemente secondo una delle due possibilità, per esempio una battaglia navale. Infatti bisognerebbe che una battaglia navale né si verifichi né non si verifichi[514].

Commentando questo passo al-Fārābī conferma che i futuri contingenti non devono essere giudicati né dal punto di vista dell'accadere (e quindi dell'esser conoscibili) né da quello del non accadere (e quindi del non essere conoscibili):

> Cioè, se fossero veri qui i due opposti insieme, oppure falsi, ne seguirebbe di necessità che accadrebbero i due eventi, vale a dire l'essere e il non essere della battaglia. E questo è assurdo per due motivi: innanzitutto, perché l'unione di essere e non essere insieme in un unico evento è qualcosa di impossibile; secondariamente, perché se fossero necessari, si eliminerebbe il possibile[515].

Questo, naturalmente, non implica che essi possano essere considerati entrambi falsi: più semplicemente essi non sono ora, e questo è il solo dato necessario ed indubitabile di cui disponiamo. Al-Fārābī intende dunque affermare che la necessità della contingenza di entrambi gli enunciati opposti garantisce l'impossibilità di fornire un unico criterio di verità

---

[513] Cfr. C. BAFFIONI, *Al-Fārābī interprete di Aristotele. A proposito di una recente recensione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 46 (1986), pp. 507-508. La posizione di Baffioni si accorda con quella di Zimmermann. Di tutt'altro avviso è J. JOLIVET, Rec. a: C. BAFFIONI – M. NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione di Aristotele nel commentario di al-Fārābī*, con un'appendice di E. Galanti, suppl. n. 29 agli «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 41 (1981), pp. 1-79, in «Arabica», 31 (1984), pp. 235-238, il quale ha escluso la possibilità di un'interpretazione alternativa a quella data da Rescher, ovvero che al-Fārābī sarebbe l'iniziatore dell'interpretazione cosiddetta "non standard".

[514] ARISTOTELE, *De int.* 9, 18 b 24-25; trad. italiana di Zanatta in ARISTOTELE, *Della interpretazione*, pp. 96-97.

[515] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 89.15-20; trad. italiana in BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 16; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 83.

per i futuri contingenti, e, per contro, la necessità di collocarli nel sfera del "probabile"[516]. Come ha messo bene in luce Baffioni «spostato alle azioni volontarie, questo discorso porta naturalmente all'assoluta libertà dell'agire, data l'indecidibilità delle azioni volontarie e quindi l'impossibilità di formulare giudizi onnitemporalmente veri per tutti i tipi di eventi»[517]; ciò comporta l'assoluta libertà dell'agire umano sul piano morale e, conseguentemente, l'assoluta responsabilità, da parte dell'uomo, delle sue azioni[518].

Infine, riguardo al commento farabiano del cap. 9 del *De interpretatione*, si può notare che la parte conclusiva si allontana dal testo aristotelico in quanto comprende una cosiddetta "parte teologica". Al-Fārābī giunto al termine del commento al cap. 9 del *De interpretatione*, si interroga sul problema se Dio preconosca i futuri contingenti o meno: se cioè valgano anche per Dio le soluzioni da lui proposte al problema prospettato in questo capitolo. A questo riguardo Baffioni ha notato:

> Il dilemma è conciliare la necessaria inconoscibilità dei possibili con l'onniscienza divina, e salvaguardare la natura necessaria dello stesso possibile anche in presenza di precognizioni ad esso relative: almeno nel caso di Dio, la verità non deve essere condizionante l'evento, cioè, bisogna poter postulare che Dio "prevede" ciò che accadrà, ma non lo conosce, cioè, non ha formulato su ciò che accadrà un giudizio, essendo ciò che accadrà, nella Sua mente, necessario in sé (e non semplicemente possibile in sé)[519].

Seguo Baffioni nel ritenere che la precisazione farabiana si presenta come un mezzo allegorico per chiarire al lettore la differenza fra connessione necessaria ed evento necessario, che non necessariamente sono la stessa cosa, e per spiegare con ciò la teoria del *Kasb*. Il fatto è che, pur essendo *in abstracto* possibile che avvenga nel futuro l'eventualità opposta a quella che Dio preconosce, ciò è di fatto impossibile: ma non perché Dio ne sia causa, bensì solo perché Dio preconosce la maniera in cui l'agente agirà: Dio, trascendendo sia lo spazio che il tempo, ha sì la visione dei futuri, ma è puramente occasionale che tale visione preceda nel tempo l'attuarsi dell'evento previsto[520].

[516] BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 39.
[517] *Ibid*., p. 40.
[518] BAFFIONI, *Ancora su al-Fārābī* cit., p. 510.
[519] BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., p. 40.
[520] *Ibid*., p. 40.

Secondo al-Fārābī, dunque, solo a Dio è dato conoscere i futuri contingenti, ma nel senso che per Dio, che sta al di fuori dei condizionamenti temporali, è come se si fossero già verificati, mentre come per l'uomo, rimane per Dio la conoscenza di tali eventi in se stessi[521].

Da questa parte conclusiva del cap. 9, che non ha eguali nel *De interpretatione* aristotelico, si evince come in al-Fārābī, anche in testo tecnico dedicato all'analisi linguistica quale è il commento al *De interpretatione*, speculazione logica e teologica siano inestricabilmente congiunte.

APPENDICE AL PARAGRAFO I.3.b

Commento grande al *De interpretatione*: piano dell'opera

		Pagine
Prologo introduttivo		17-23
	scopo dell'opera, suddivisione dell'opera, significato del titolo, parte della filosofia alla quale appartiene il *De interpretatione*, utilità dell'opera, ordine nel *corpus* aristotelico, metodo di esposizione seguito	
Sezione I		24-65
[16 a 1-4]	Introduzione: le parole sono espressioni dei pensieri	
[16 a 5-6]	Convenzionalità del linguaggio e della scrittura	
[16 a 6-8][522]		
[16 a 9-19]	Somiglianza delle espressioni con gli oggetti dell'intelletto Espressioni semplici (nome, verbo e particelle) e espressioni composte	
[16 a 19-20]	Definizione di nome	
[16 a 21-22]	Nomi semplici e nomi composti	
[16 a 23-26]		

[521] *Ibid*., p. 43. Riguardo a quest'ultima parte del commento al *De interpretatione* cfr. KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 98.27-100.27; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 92-96; BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione* cit., pp. 26-31.

[522] Questo lemma e il relativo commento è riportato nell'ed. Kutsh-Marrow dopo *De int.* 16 a 9-19.

[16 a 27-29] Il nome è per convenzione

[16 a 30-32] Nomi indefiniti

[16 b 1] I casi di un nome non costituiscono a loro volta un
[16 b 2-5] nome

[16 b 6-12] Definizione di verbo

[16 b 12-15] Verbi indefiniti
[16 b 15-16]

[16 b 16-19] Verbi e flessioni dei verbi

[16 b 19-20] Il verbo e il nome sono distinti dalle particelle
[16 b 20-21]
[16 b 21-22]

[16 b 22-25] Giudizio assertorio
Problema dell'esprimibilità del verbo "essere" in arabo

[16 b 26-30] Definizione di discorso

[16 b 31-32] Definizione di sillaba
[16 b 32-33]

[17 a 1-2] Convenzionalità del discorso

[17 a 2] Discorso apofantico
Non tutti i discorsi sono apofantici

[17 a 3-5] Tipi di discorso non apofantici
[17 a 5-7]

[17 a 7] Il *De interpretatione* esamina le asserzioni dal punto di vista della loro composizione

[17 a 8-9] Asserzioni decisive semplici: affermazione e negazione

[17 a 9] Asserzioni semplici
[17 a 9-11]
[17 a 11-14]
[17 a 14-15]
[17 a 15-17]
[17 a 17-20]
[17 a 20-21]

[17 a 21] Asserzioni composte
[17 a 22-24]

[17 a 25-26][523] Affermazione e negazione
[17 a 26-30]
[17 a 30-33]

[17 a 33-34] Contraddizione

[17 a 34-37][524] Le condizioni dell'opposizione tra un'affermazione e una negazione

Sezione II 66-104

[17 a 38-40][525] Distinzione universale e individuale
[17 a 38-b 3][526]
[17 a 38-b 6]
[17 b 7-13]

[17 b 13] Predicare l'universale in forma universale non dà
[17 b 14-16] luogo a un'enunciazione vera

[17 b 16-20] Enunciazioni contraddittorie e contrarie
[17 b 20-22]
[17 b 23-29]
[17 b 29-30]
[17 b 31-33]
[17 b 33]
[17 b 34]
[17 b 34-36]
[17 b 36-37]
[17 b 38-39]
[17 b 39-18 a 7]
[18 a 8-9]
[18 a 10]

[18 a 10-11] Contraddizione
[18 a 11-14]

[18 a 14-17] Enunciazione semplice
[18 a 17]

[18 a 18] Un'enunciazione ha una formulazione
[18 a 19-23] apparentemente unitaria, ma in realtà molteplice
[18 a 24-25] nel caso di omonimia di uno dei suoi termini

[523] Il lemma aristotelico si trova a p. 60.1-3 ed. Kutsch-Marrow. Il commento a questo lemma è fuori posto per un errore del copista e si trova a p. 61.6-18.
[524] Il commento a questo lemma si sviluppa tra p. 62.12 e 63.25 e poi ritorna a p. 60.4-12.
[525] Questo lemma segna l'inizio della seconda sessione e si trova a p. 60.18-25. L'intestazione della seconda sezione si trova invece a p. 66.
[526] Il lemma è a p. 61.1-6 e prosegue da p. 64 a 65.

[18 a 26-27] I termini omonimi rendono le enunciazioni molteplici, i sinonimi rendono le enunciazioni unitarie

[18 a 28-33] Futuri contingenti
[18 a 33-34]
[18 a 34-35]
[18 a 35-38]
[18 a 39]
[18 a 39-18 b 5]
[18 b 6]
[18 b 7-15]
[18 b 15-16]
[18 b 17-20]
[18 b 20-24]
[18 b 24-25]
[18 b 26-31]
[18 b 31-32]
[18 b 32-33]
[18 b 33-35]
[18 b 36-37]
[18 b 37-19 a 1]
[19 a 1-4]
[19 a 4-6]
[19 a 7-9]
[19 a 9-11]
[19 a 12-18]
[19 a 18-27]
[19 a 28-32]

[19 a 33-19 b 4] Futuri contingenti-appendice teologica

[19 b 5-14] Enunciazioni che hanno per soggetto un nome
[19 b 15-19] indefinito o contengono un verbo indefinito

Sezione III 105-162

[19 b 19-20] Enunciati ternari: la copula è aggiunta come terzo termine oltre il soggetto e il predicato in una proposizione

[19 b 20-22] Opposizione tra le enunciazioni ternarie indefinite,
[19 b 22] nelle quali il soggetto è un universale assunto in
[19 b 23-24] forma non universale
[19 b 24-26]
[19 b 26-30]
[19 b 30-31]

[19 b 31-35] [19 b 35-36]	Opposizione tra enunciazioni ternarie a soggetto universale assunto in forma universale e le enunciazioni a soggetto universale assunto in forma particolare
[19 b 37-20 a 1]	Opposizione tra le enunciazioni ternarie a soggetto indefinito
[20 a 1]	In ciascuno dei tre tipi di opposizione le enunciazioni sono quattro: l'affermazione e la negazione, che rispettivamente congiungono il soggetto (es. "uomo") e vi disgiungono il predicato finito (es. "giusto") e il predicato infinito (es. "non giusto")
[20 a 1-3]	Enunciazioni che hanno per soggetto un nome indefinito
[20 a 3-10] [20 a 10-11] [20 a 12-14] [20 a 14]	Le enunciazioni nelle quali il predicato è costituito da una verbo differente da "essere" vengono ricondotte alle enunciazioni nelle quali il soggetto si unisce al verbo "essere" in funzione di predicato (funzione esistenziale del verbo "essere")
[20 a 15-18] [20 a 19-20] [20 a 20-23]	Rapporto tra le enunciazioni contrarie e tra le loro opposte
[20 a 23-26] [20 a 26-30]	Se e quando dalla negazione di enunciazioni con predicato finito siano derivabili enunciazioni con predicato infinito
[20 a 31-36]	Nomi e verbi indefiniti; confutazione delle ipotesi che potrebbero erroneamente sorgere, dato che si tratta di determinazioni in cui è premessa la negazione "non", che siano negazioni con il verbo inespresso, nel caso dei nomi indefiniti, o il nome – ossia il soggetto –, nel caso dei verbi indefiniti. Le negazioni infatti possono essere vere o false, mentre i nomi e i verbi, e dunque anche quelli indefiniti, non sono né veri né falsi
[20 a 37-40]	Confronto tra enunciazioni con nomi e verbi indefiniti ed enunciazioni con nomi e verbi finiti

[20 b 1-2] [20 b 3-12]	Il mutamento dell'ordine del soggetto e del predicato non conferisce all'enunciazione un significato diverso. Se si producessero significati diversi, allora in relazione a ciascuno di essi si avrà una negazione diversa, ma ciò è impossibile perché ogni enunciazione ha una sola negazione e non due
[20 b 13-18] [20 b 18-22] [20 b 22-33] [20 b 33-21 a 4] [21 a 5-6] [21 a 6-7]	Enunciazioni complesse e condizioni della loro verità e falsità Il problema di sapere quando, ossia in quali casi o a quali condizioni, delle determinazioni che si predicano separatamente di una terza, vi si possono predicare anche congiuntamente, così da formare un'unità e quando invece non possono
[21 a 7-9] [21 a 10-11] [21 a 12-15] [21 a 15-16] [21 a 16-17] [21 a 17] [21 a 17-18]	Casi in cui più determinazioni che pur convengono ad una cosa non definiscono nulla di unitario
[21 a 18-23] [21 a 23-28] [21 a 29-32] [21 a 32-33]	Indagine sulla possibilità di attribuire al soggetto, come suo predicato, il termine stesso che funge da soggetto e in particolare, quando il soggetto è espresso da una nozione complessa, la possibilità di attribuirgli separatamente come predicato una delle determinazioni di cui è costituito

Sezione IV 163-193

[21 a 34-37]	Enunciazioni modali
[21 a 38-21 b 5] [21 b 5-10] [21 b 10-12] [21 b 12]	Problema se la negazione di un'enunciazione modale affermativa sia l'enunciazione che nega il modo o quella che nega il predicato del *dictum* (nell'enunciazione modale concerne l'attribuzione del predicato al soggetto)
[21 b 13-14] [21 b 14-15] [21 b 15-20] [21 b 21-26]	Nelle enunciazioni modali la negazione si forma negando il modo
[21 b 27-32]	Differenza tra enunciazioni modali e enunciazioni assertorie

[21 b 34-22 a 11] Tavola completa delle affermazioni e delle
[22 a 11-13] negazioni modali

[22 a 14-37] Consecuzione tra enunciazioni modali
[22 a 38]
[22 a 39-22 b 10]

[22 b 10-28] Corretta consecuzione del "necessario"

[22 b 29-33] Problema della consecuzione del possibile dal
[22 b 33-36] necessario
[22 b 36-23 a 1]
[23 a 1-2]
[23 a 2-3]
[23 a 3-4]
[23 a 5-6]

[23 a 8-9] Distinzione tra il possibile congiunto all'atto
[23 a 9-11] (necessario) e il possibile che ne è disgiunto
[23 a 11-12]
[23 a 12-13]
[23 a 13-15]
[23 a 15-16]
[23 a 16-18]
[23 a 18-20]

[23 a 21-26] Appendice-priorità dell'atto rispetto alla potenza

Sezione V 194-223

[23 a 27-32] Enunciazioni contrarie
Problema se le enunciazioni contrarie siano due enunciazioni affermative, una delle quali abbia come predicato il contrario del predicato dell'altra, oppure un'affermazione e una negazione

[23 a 32-37] Necessità di indagare nel pensiero le opinioni che
[23 a 38-40] si danno come contrarie
[23 a 40-23 b 2]
[23 b 2]

[23 b 3-6] Criterio che regola la contrarietà delle opinioni:
[23 b 7] esse non sono contrarie per il fatto di essere opinioni di cose contrarie, ma per la loro struttura formale, ovvero per il modo in cui si costituiscono

[23 b 7-13]	Prove a sostegno della tesi che afferma che
[23 b 13]	contraria di una data opinione sia non l'opinione
[23 b 13-15]	del contrario, ma quella che la nega
[23 b 15-25]	
[23 b 25]	
[23 b 26-27]	
[23 b 27-28]	
[23 b 29-32]	
[23 b 33-34]	
[23 b 34-35]	
[23 b 34-39]	
[23 b 40-24 a 2]	
[24 a 2-3]	
[24 a 3-5]	Contrarietà riguardo alle opinioni in forma
[24 a 5-6]	universale quantificate
[24 a 6-9]	
[24 a 9-24 b 1]	
[24 b 1-4]	
[24 b 4-5]	
[24 b 5-6]	
[24 b 6-9]	Un'enunciazione affermativa vera non può essere contraria di un'enunciazione negativa vera Rifiuto dell'idea che il cap. 14 sia inutile per i propositi del *De interpretatione* e attribuzione del capitolo ad Aristotele Impossibilità di mettere in opposizione la tesi di Platone nella *Repubblica* (rispetto al bene il male è più contrario del non-bene) e quelle di Aristotele nel *De interpretatione*, poiché appartengono ad ambiti disciplinari diversi: lo scopo di Aristotele è logico (contrarietà fra enunciati), quello di Platone è etico-politico (contrarietà reale fra bene e male)

I.4 CONCLUSIONI

Commentatore di Aristotele, allievo di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e maestro di Yaḥyā ibn ʻAdī, al-Fārābī fu membro di quella scuola aristotelica di Bagdad, che come abbiamo visto conobbe la sua fioritura intorno all'anno mille, all'epoca della decadenza del califfato ʻabbāside e della conseguente epoca būyide.

Negli anni che trascorse a Bagdad al-Fārābī si dedicò all'attività di insegnamento e parallelamente compose la maggior parte delle sue opere personali e di commento agli scritti di Aristotele.

La produzione filosofica di al-Fārābī riflette il suo interesse per la filosofia greca, della quale aveva una buona conoscenza, in quanto egli appartiene alla tradizione dei commentatori

aristotelici della scuola di Alessandria e dei loro successori a Bagdad. Questa affiliazione di al-Fārābī alla tradizione greca e alessandrina, seppur priva di un fondamento storico, è rivendicata con orgoglio da al-Fārābī stesso: egli si presenta come l'erede diretto della tradizione alessandrina, che per lui coincide con l'insegnamento stesso di Aristotele.

Tale ricostruzione di un'affiliazione ideale alla scuola di Alessandria unita al ricorso alla letteratura alessandrina di commento per la spiegazione del testo di Aristotele sono fondamentali per al-Fārābī: ne dipende la sua concezione del sapere come sistema, e vi si fonda in modo riconoscibile la sua attività di commento alle opere aristoteliche, soprattutto quelle logiche.

Al-Fārābī è stato il primo a proporre, nel mondo di lingua araba e di religione islamica, un sistema delle scienze capace di integrare l'eredità scientifica e filosofica greca con le scienze autoctone nate dalla civiltà islamica. Nella prospettiva farabiana filosofia e religione (ovvero le scienze universali), le scienze razionali e infine le discipline proprie di una comunità religiosa e linguistica, quale quella arabo-islamica, sono presentate come parti complementari di uno stesso sistema gerarchico del sapere.

Alla base di questo sistema delle scienze si trova la logica e la filosofia del linguaggio. Al-Fārābī seguendo la tradizione peripatetica greca a lui precedente affida infatti alla logica un ruolo propedeutico e ritiene che lo studio della filosofia debba iniziare con questa disciplina.

Nella prospettiva di al-Fārābī e dei maestri di Bagdad la logica è il fondamento della filosofia e di ogni conoscenza, in quanto strumento per distinguere il vero dal falso. Essa culmina nello studio della scienza dimostrativa, che al-Fārābī identifica con il metodo della filosofia stessa.

Gran parte della produzione logica farabiana tratta la questione dei rapporti fra la logica greca e la lingua araba. Ponendo questa questione al-Fārābī portò un importante contributo alle discussioni dei suoi contemporanei sul problema di una logica di provenienza greca che era costretta a ricorrere alla mediazione della lingua araba. La logica è per al-Fārābī l'unico mezzo per fondare un linguaggio universale, in antitesi alle diverse grammatiche valide soltanto per i popoli che parlano le lingue in cui sono formulate. La logica quindi, in quanto grammatica universale e naturale del pensiero è superiore e anteriore ad ogni linguaggio storicamente determinato e rimane valida anche una volta trasferita in un'altra lingua.

Oltre alle opere che esaminano la questione del rapporto tra la logica greca e la lingua araba, al-Fārābī ha dedicato una vasta parte della sua produzione ai commenti agli scritti

logici di Aristotele. Egli, seguendo le orme dei predecessori greci, considerò gli *Analitici secondi* di Aristotele il punto più alto e il coronamento dell'intera logica. Al-Fārābī trovò in questo scritto aristotelico un sistema coerente di deduzione e dimostrazione, in grado di comprendere tutti i livelli dell'attività razionale e di organizzare la divisione e la classificazione razionale di tutte le scienze in vista della filosofia prima, la metafisica. A questa scienza dimostrativa delle cause ultime degli enti, che garantisce i principi delle altre scienze, al-Fārābī conferì un ruolo egemonico.

La trattazione farabiana della metafisica, preceduta seguendo la tradizione greca dall'indagine sulla filosofia naturale, mette in luce come questa scienza non debba essere intesa soltanto come teologia, come invece era concepita dai *falāsifa* anteriori ad al-Fārābī, ma anche come la più elevata delle scienze razionali: si tratta in effetti della scienza universale che indaga e dimostra i principi dell'essere in quanto essere e comprende pertanto sotto di sé come sua parte la teologia, ovvero l'indagine relativa al Principio Primo e alla sua azione.

La metafisica secondo al-Fārābī è inoltre la sola scienza apodittica. In questo modo le conclusioni che essa raggiunge sul cosmo e il suo Principio sono garantite nella loro verità dal metodo apodittico, e la descrizione che la filosofia riesce a dare del Principio Primo, Dio, è dimostrativamente vera.

La riflessione di al-Fārābī sulla scienza metafisica non si limita al suo statuto epistemologico, ma si rivolge anche ai contenuti. Al-Fārābī, infatti, sembra dipendere più esplicitamente da Aristotele per la descrizione della natura e dei caratteri propri del Primo Principio, mentre appare profondamente influenzato dalla dottrina neoplatonica nel trattare il modo d'azione del Primo Principio e la sua relazione causale con gli enti naturali. Dalla attività di auto contemplazione del Primo Principio prende avvio, per sovrabbondanza di essere e di perfezione, un processo di emanazione grazie al quale dal Primo Principio viene posto in essere tutto ciò che esiste. Le intelligenze derivate per emanazione dalla Causa Prima si dispongono in un ordine gerarchico decrescente dalla perfetta sino al grado più infimo. Questo processo emanativo si conclude nel mondo sublunare governato dall'Intelletto agente.

A questo processo discensivo corrisponde quello ascendente descritto nella trattazione della struttura psicologica dell'uomo: è ascendendo dalla percezione sensibile alla conoscenza degli intelligibili, grazie al ruolo illuminativo dell'Intelletto agente sull'intelletto in potenza, che l'intelletto umano giunge allo stadio di intelletto acquisito, nel quale si congiungono la conoscenza astrattiva e l'intuizione intellettuale.

In quest'indagine rientra anche la riflessione pratico-politica di al-Fārābī. Egli approda alla trattazione della forma di associazione politica perfetta capace di realizzare la piena felicità umana, che consiste nella conoscenza delle cause della realtà e nel condurre una vita virtuosa. In questa prospettiva è il filosofo l'uomo perfetto e felice per eccellenza, dato che egli è colui che possiede questo tipo di conoscenza e conduce questo tipo di vita. Il filosofo è anche il candidato più idoneo a porsi alla guida del governo della città perfetta, poiché in virtù della sua perfezione nessun altro può comandare su di lui. Tuttavia la figura del filosofo viene ridefinita da al-Fārābī per adattarla alla comunità politico-religiosa islamica, in cui è già presente un modello di condotta privata e comunitaria assegnato nel Corano. Colui che è a capo della città perfetta, quindi, non deve soltanto aver già raggiunto in sé la perfezione umana, ma è auspicabile che sia anche profeta, ossia capace di ricevere la Rivelazione divina dell'Intelletto agente.

In questa esposizione sistematica della filosofia al-Fārābī, come abbiamo visto, riserva ampio spazio alla logica e all'analisi del linguaggio. Tra gli scritti dedicati a quest'ultimo tema occupano un posto di particolare rilievo per l'influenza che eserciteranno su Averroè il *Libro delle lettere* e il commento grande al *De interpretatione*.

Il *Libro delle lettere* può essere considerato un contributo generale e originale alla metafisica, in cui l'approccio farabiano è prettamente linguistico. Al-Fārābī indaga infatti i concetti fondamentali della scienza metafisica dal punto di vista del loro rapporto con le *Categorie* e gli *Analitici secondi* di Aristotele. Al-Fārābī offre anche una presentazione dell'origine del linguaggio e il suo sviluppo storico, ed affronta il tema del rapporto tra filosofia e religione.

La filosofia secondo al-Fārābī è la scienza più alta e universale, che include e giustifica le forme di sapere peculiari di una data comunità storica, quale è quella arabo-musulmana. Il carattere di universalità del sapere filosofico rende, infatti, possibile l'appropriazione da parte delle genti di lingua araba di concetti che erano stati formulati in una lingua straniera, il greco, attraverso una nuova terminologia.

Al-Fārābī nella prima e nella terza parte del *Libro delle lettere* mette in luce i diversi significati delle nozioni cardine della metafisica al fine di istituire un vero e proprio linguaggio filosofico in arabo, rigoroso e privo di ambiguità. Le nozioni esaminate sono accomunate dal fatto di appartenere ad una particolare classe di termini omonimi: i termini traslati dal loro uso comune per venire a designare concetti logici o scientifici (*alfāẓ manqūla*). Questa trasposizione li rende equivoci in quanto il loro significato tecnico può venire confuso con ciò che significano nel linguaggio ordinario. Per evitare possibili

fraintendimenti al-Fārābī chiarisce i diversi significati di ciascun concetto analizzato, esponendo dapprima il significato che esso ha presso la gente comune e successivamente il significato tecnico che ha assunto in filosofia.

Dato che questo scritto presenta i diversi significati dei concetti fondamentali della metafisica può essere inteso come legato alla *Metafisica* di Aristotele ed in particolare al libro Δ, in quanto anche in questa sorta di dizionario filosofico vengono esposti i diversi significati dei principali termini utilizzati nella scienza metafisica.

Riguardo a questo punto bisogna inoltre sottolineare che i termini che al-Fārābī presenta come i concetti fondamentali della metafisica sono riconducibili in arabo, dal punto di vista grammaticale, a delle particelle. Secondo al-Fārābī, dunque, nel libro Δ della *Metafisica* vengono distinti soprattutto i diversi significati delle particelle, più che quelli dei nomi o dei verbi.

Il *Libro delle lettere* può essere inteso quindi sia come "libro delle lettere" nel senso di un testo legato alla *Metafisica* di Aristotele e in particolare al libro Δ, sia come "libro delle particelle" in quanto al-Fārābī ritiene che nel libro Δ della *Metafisica* vengano distinti i diversi significati delle particelle, più che quelli dei nomi o dei verbi.

Le ricerche di al-Fārābī sul linguaggio si rivelano essere dunque al contempo un'indagine sulla scienza metafisica. Secondo al-Fārābī la metafisica è la scienza più universale, in quanto si occupa di quegli enti e di quegli intelligibili che in quanto non compresi dalle categorie non possono essere indagati dalle scienze particolari. In quest'idea di metafisica come scienza universale e di guida del sistema delle scienze risiede la novità introdotta da al-Fārābī rispetto ai *falāsifa* suoi predecessori e ad al-Kindī in particolare: la metafisica non è soltanto filosofia prima e teologia, ma anche ontologia e scienza universale.

Le ricerche farabiane sul tema del rapporto tra logica greca e lingua araba che fungono da filo conduttore del *Libro delle lettere* sono riprese da al-Fārābī nel commento grande (*šarḥ*) al *De interpretatione*, l'unico commento farabiano secondo questa tipologia ad essere giunto integralmente fino a noi.

Secondo al-Fārābī il *De interpretatione* non ha per oggetto il contenuto delle espressioni, bensì la loro composizione. Al-Fārābī in questo modo distingue l'ambito della logica da quello della grammatica, e ciò consente anche di definire qual è il fine della logica: essa non si occupa del contenuto, ma solo della forma dell'espressione.

Al-Fārābī, dunque, si basa sul presupposto che i linguaggi mutano, mentre le realtà che essi esprimono permangono immutate: ciò naturalmente ha l'effetto di sminuire l'importanza della grammatica, il cui valore non è universale, ma limitato ad una sola comunità linguistica.

In questo contesto si colloca la questione dell'esprimibilità del verbo essere in arabo nella sua doppia funzione di copula e di indicatore di esistenza, tema al quale al-Fārābī ha dedicato una lunga trattazione anche nel *Libro delle lettere*. Certamente al-Fārābī nel tentativo di spiegare la funzione copulativa del verbo essere va incontro ad una difficoltà maggiore rispetto ai commentatori greci: come è noto in arabo è normale incontrare clausole puramente nominali senza segno di copula, ma predicative. Tuttavia, nonostante questa difficoltà grammaticale, al-Fārābī ritiene che in tutte le lingue, arabo compreso, è possibile esprimere la formula logica "S è P" dove "è" ha la funzione di copula, ovvero di un connettore atemporale.

La resa in arabo della funzione copulativa del verbo essere è dunque paradigmatica dell'idea farabiana secondo cui la logica è una grammatica universale, che mettendo a disposizione le regole del pensare si trova al di sopra di qualsiasi linguaggio determinato.

La grande attenzione che al-Fārābī dedica al rapporto tra logica greca e grammatica araba e la sua convinzione che la logica sia il fondamento metodologico dell'intero edificio del sapere possono essere letti come il tentativo di rispondere validamente alle critiche con le quali Abū Sa'īd al-Sīrāfī sembrava aver ridotto al silenzio Abū Bišr Mattā nella celebre disputa svoltasi a Bagdad nel 938.

Il progetto farabiano di difendere la validità della logica come sapere anteriore e superiore a qualsiasi linguaggio determinato e di presentare la metafisica come la scienza più universale venne accolto favorevolmente un secolo più tardi da Averroè. Inoltre l'approccio sistematico conferito alla filosofia da al-Fārābī convinse Averroè a considerare al-Fārābī una fonte ineguagliabile da cui attingere per la redazione dei propri scritti.

CAPITOLO II

AVERROÈ: BIOGRAFIA INTELLETTUALE, TESTI E DOTTRINE

In questo capitolo mi propongo di presentare dapprima la biografia intellettuale di Averroè e il suo contesto storico-culturale; quindi intendo offrire una panoramica sulla produzione filosofica del filosofo di Cordova. Infine nel terzo paragrafo illustrerò i contenuti delle due opere di Averroè che costituiscono l'oggetto del mio lavoro di tesi: l'epitome della *Metafisica* e il commento breve al *De interpretatione*. L'esposizione dei contenuti di questi due scritti permetterà di mettere in luce l'influenza esercitata da al-Fārābī sulla produzione del giovane Averroè.

II.1 BIOGRAFIA E CONTESTO STORICO-CULTURALE

Averroè, ovvero Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd[527], nacque a Cordova nel 1126 (nell'anno 520 dell'Egira) da un'illustre famiglia di giureconsulti[528]. Il nonno paterno di Averroè, l'omonimo Abū al-Walīd, morto pochi mesi prima della nascita del nipote, fu uno dei più autorevoli giuristi della scuola mālikita[529] e dal 1117 al 1120 ricoprì la carica di "*qāḍī* della Comunità", ossia venne investito, sotto la dominazione almoravide, della massima autorità giudiziaria, giuridica e religiosa di *al-Andalus*. Fu, inoltre, autore di

[527] Il mutamento di *Ibn Rušd* in *Averroè* è il punto di arrivo di una serie di modificazioni parziali. Infatti nel tempo si è generata, anche se non sempre in modo lineare, una sequenza di tal genere: Ibn Rušd- Aben Rošd- Aberroš- Averroè. Cfr. D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998, pp. 17-18; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1986, rist. Cajasur, Córdoba 1997[2], pp. 311-314.

[528] Della famiglia di Averroè si conosce soltanto la linea paterna, della madre non si hanno notizie.

[529] Il Mālikismo, insieme all'Hanafismo, all'Hanbalismo e allo Šāfi'ismo, è una delle quattro scuole di diritto ufficiali dell'Islam sunnita. Ebbe origine a Medina e prese il nome dal suo fondatore Mālik ibn Anas (m. 795 ca.). Egli espose la sua dottrina, nelle sue linee fondamentali, nel libro *al-Muwaṭṭa'* (*La via spianata*), la quale è una raccolta di circa trecento *'aḥādīṯ* (narrazioni della Tradizione canonica musulmana) riguardanti il *fiqh*. La scuola mālikita venne introdotta in *al-Andalus* alla fine dell'VIII secolo dai discepoli andalusi di Mālik, divenendone l'insegnamento dominante. Nella versione andalusa la scuola mālikita impose un'ortodossia ed un'ortoprassi basate sulla tradizione che risaliva all'insegnamento del suo fondatore. Era ostile ad ogni interpretazione razionale e a qualsiasi tipo di speculazione (*naẓar*), ossia ogni insegnamento ed ogni pratica intellettuale che non fossero conformi o apparissero estranei alle dottrine e ai precetti di questo *corpus* giuridico erano banditi e tacciati di eresia o di innovazione riprovevole (*bid'a*). Cfr. M. GEOFFROY, *La formazione della cultura filosofica dell'Occidente musulmano*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. II, pp. 672-673.

importanti opere di diritto e di raccolte di *fatāwā*[530] (consultazioni giuridiche) e una delle personalità politiche più influenti dell'epoca.

Il padre di Averroè, Abū al-Qāsim, svolse la medesima funzione dal 1137 al 1146, anno in cui fu deposto nel corso di un sommovimento anti-almoravide a Cordova. Morì nel 1168.

Averroè trascorse la sua giovinezza, per citare Dominique Urvoy, «à la charnière de deux époques»[531]. Infatti, dal 1090 al 1145 circa *al-Andalus* fece parte, in quanto provincia, dell'impero almoravide, con capitale Marrakesh. Tuttavia intorno al 1120, nell'Africa nord-occidentale, nacque un nuovo movimento religioso da cui si sarebbe originata la dinastia almohade, che qualche anno più tardi riuscirà a spodestare quella almoravide. Il fondatore di questo movimento fu Muḥammad Ibn Tūmart (m. 1130), che nel 1121 si proclamò «*Mahdī* infallibile»[532] (*al-mahdī al-mas'ūm*). Ibn Tūmart faceva risalire le sue origini direttamente al Profeta Muḥammad. In ambito giuridico sosteneva un ritorno ai fondamenti della Legge sacra, cioè al Corano e alla Tradizione del Profeta, opponendosi così al metodo praticato dalla scuola mālikita, che consisteva nel fondare le sentenze sui precedenti legali. La sua dottrina teologica, invece, era incentrata sui concetti di unicità divina (*tawḥīd*)[533] e sull'asserzione dell'assoluta trascendenza di Dio (*tanzīh*)[534].

Ibn Tūmart, forte del ruolo di guida spirituale e secolare che era riuscito ad ottenere, sollevò le tribù berbere contro il potere almoravide. Nel 1147 gli Almohadi si impadronirono definitivamente del potere, conquistando dapprima Fez e Marrakesh e poi la Spagna musulmana. Nel 1150 anche gli abitanti di Cordova dovettero aderire alla dottrina religiosa imposta dalla nuova dinastia regnante[535]. Averroè all'epoca era un giovane di ventitré anni.

---

[530] La Biblioteca Nazionale di Spagna conserva ancora oggi una consistente raccolta delle sue consultazioni giuridiche. Questa notizia è riportata da S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris 1859, p. 418.

[531] URVOY, *Averroès* cit., p. 33. Per una visione d'insieme dell'epoca in cui vissero Averroè e gli intellettuali del suo tempo cfr. P. ADAMSON (a cura di), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, London - Turin 2011.

[532] Il termine *mahdī* significa letteralmente "guida" ed è un titolo che appartiene all'escatologia musulmana, ma rinvia in genere ad un periodo vicino alla fine dei tempi ed è raramente rivendicato da un individuo storico. Cfr. URVOY, *Averroès* cit., pp. 30-31.

[533] Da questa dottrina dell'unicità di Dio deriva il termine *al-Muwaḥḥidūn* (Almohadi), che significa letteralmente "coloro che sostengono l'unicità di Dio (*tawḥīd*)".

[534] Cfr. D. URVOY, *La Pensée d'Ibn Tūmart*, in «Bulletin d'Études Orientales», 27 (1974), pp. 19-44; M. CAMPANINI, *Averroè lettore di Aristotele: un problema politico?*, in C. BAFFIONI (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Guida, Napoli 2004, pp. 35-47.

[535] URVOY, *Averroès* cit., pp. 30-33 ha molto insistito sull'aderenza di Averroè all'ideologia almohade. Cfr. anche D. URVOY, *Ibn Rushd (Averroes)*, Routledge, London - New York 1991; GEOFFROY, *La formazione della cultura filosofica dell'Occidente musulmano* cit., pp. 671-672 e pp. 702-703. Per il contesto storico cfr. A.G. CHEJNE, *Muslim Spain. Its History and Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1974, pp. 69-96.

Ciò che si conosce della sua vita è davvero molto poco. Le fonti principali sono i racconti di alcuni bio-bibliografi e cronisti arabi, in particolare Ibn al-Abbār (m. 1260), Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270) e 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī (m. dopo il 1224)[536].

Sappiamo che Averroè, in gioventù, intraprese il *cursus* classico degli studi letterari arabo-musulmani: studiò la letteratura e la poesia, le scienze della Tradizione musulmana (*ḥadīṯ*) e la giurisprudenza mālikita (*fiqh*) dapprima sotto la guida del padre e successivamente con due autorevoli maestri, il biografo Ibn Baškuwāl e il *qāḍī* 'Iyāḍ.

Urvoy sottolinea come Averroè sia stato il primo, tra i membri conosciuti della sua famiglia, ad interessarsi alle discipline cosiddette "scientifiche", in quanto all'epoca il sapere per antonomasia era quello religioso[537]. Infatti, come ci testimonia il catalogo delle sue opere, apprenderà la matematica, la fisica, la botanica, la zoologia, l'astronomia, compirà studi medici ed eserciterà anche professionalmente la medicina.

Le fonti bio-bibliografiche riportano che fu il medico Abū Ğa'far ibn Hārūn ad impartire ad Averroè i primi insegnamenti di medicina ed ad iniziarlo allo studio della filosofia. Ibn Hārūn infatti conosceva molto bene le scienze filosofiche, le opere di Aristotele e di altri filosofi antichi. Questo significa che l'incontro tra queste ed Averroè collima sicuramente con l'arrivo degli Almohadi in *al-Andalus*, poiché è risaputo che Ibn Hārūn venne nominato medico del governatore di Siviglia e del futuro califfo Abū Ya'qūb. Inoltre Ibn Hārūn lesse certamente le opere e probabilmente conobbe personalmente uno dei maggiori pensatori di *al-Andalus*, Ibn Bāğğa, quando questi si trovava a Siviglia nel 1136. Ciò influì senz'altro sul contenuto dei primi insegnamenti filosofici ricevuti da Averroè, poiché nella prima fase della sua attività filosofica, non soltanto mostrerà di possedere una buona conoscenza dei testi del filosofo di Saragozza, ma ne sarà anche influenzato[538].

Un altro tassello importante per completare il quadro della formazione di Averroè è rappresentato dall'insegnamento teologico del Mahdī Ibn Tūmart. Anche il giovane Averroè, come tutti i sudditi dell'impero almohade, fu tenuto ad aderire alla dottrina della "professione

[536] Sulla biografia di Averroè cfr. oltre alle opere citate in questo paragrafo R. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, in *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, vol. III, Brill – G.-P. Maisonneuve & Larose S. A., Leyde - Paris 1971, pp. 934-944; R. ARNALDEZ – A. Z. ISKANDAR, *Ibn Rushd*, in Ch. C. GILLISPIE (a cura di), *Dictionary of Scientific Biography XII, Ibn Rushd – Jean-Servais Stas*, Charles Scribner's Sons, New York 1975, pp. 1-9; A. BENMAKHLOUF, *Averroès*, Les Belles Lettres, Paris 2000.

[537] Le sole discipline importanti a cui Averroè non si dedicò sono la musica, che a quel tempo era considerata una scienza (alla quale volsero invece la loro attenzione altri *falāsifa*, tra cui come abbiamo visto al-Fārābī, ma già anche al-Kindī e poi Avicenna in Oriente ed Ibn Bāğğa in Occidente), e la chimica poiché, all'epoca, il confine tra questa e l'alchimia era ancora estremamente labile. Cfr. URVOY, *Averroès* cit., p. 61.

[538] MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* cit., pp. 419-420, riporta la notizia che Ibn Abī Uṣaybi'a sostenne che il giovane Averroè avrebbe avuto come precettore proprio Ibn Bāğğa. Ma si tratta di un'informazione errata, come fa notare Munk, perché il filosofo di Saragozza morì nel 1138, quindi non è possibile che sia stato il maestro di filosofia di Averroè, dato che a quel tempo quest'ultimo aveva soltanto dodici anni.

di fede" (*'Aqīda*) del fondatore dell'almohadismo e non si sottrasse all'indottrinamento generale praticato all'epoca; anzi, come ha sottolineato Urvoy, egli non vi aderì in maniera forzata, ma spinto da sincero convincimento[539]. Inoltre fra le opere perdute di Averroè figura un commento alla *Professione di fede* (*'Aqīda*) di Ibn Tūmart, che secondo Urvoy potrebbe far parte delle opere giovanili e quindi essere coeva alla sua adesione al credo almohade[540].

Marc Geoffroy ha motivato questo consenso spontaneo del filosofo di Cordova osservando che «ben prima di affacciarsi agli ambienti di potere, Averroè poté avere il sentore che il clima politico e dottrinale dell'epoca era propizio allo sviluppo degli studi filosofici»[541]. Infatti questa dogmatica musulmana appariva, per alcuni suoi punti cardine, come ad esempio la concezione della trascendenza divina, più conciliabile di altre con le dottrine metafisiche dei filosofi, che erano, invece, rigettate dai dottori mālikiti[542].

La prima data certa che possediamo circa la vita di Averroè è il 1153, anno in cui si recò a Marrakesh. Tradizionalmente si è sostenuto che egli soggiornò nella capitale probabilmente per compiere una missione diplomatica, dato che all'epoca il primo califfo almohade 'Abd al-Mu'min stava sostenendo un progetto riguardante l'edificazione di alcune scuole[543]. Come ha notato Léon Gauthier «on ignore à quel titre il était investi de la confiance du souverain, car il n'était âgé que de vingt-sept ans et ne s'était pas encore fait connaître»[544]. Questa linea interpretativa non ha convinto Urvoy, proprio a causa dell'ancor troppo giovane età del filosofo di Cordova. Egli ha sostenuto, piuttosto, che la presenza di Averroè nella capitale fosse la conseguenza di una grande opera di propaganda voluta dal sovrano, il quale intendeva operare un confronto tra gli esperti della dottrina almohade con gli intellettuali convocati da ogni parte dell'impero. La redazione, da parte del giovane Averroè, di un commento alla *Professione di fede* (*'Aqīda*) di Ibn Tūmart avrebbe potuto essere il motivo della sua presenza, ma agli occhi del potere era ancora uno sconosciuto. Per questo appare più plausibile che il suo contatto iniziale con la dinastia regnante sia avvenuto in quanto all'epoca era già noto come esperto nell'arte medica. È infatti proprio in seguito ad uno scambio di lettere su questa branca del sapere che strinse amicizia con il medico e filosofo Abū Ğa'far

[539] URVOY, *Averroès* cit., p. 57: «Il est même certain qu'Averroès ne s'est pas contenté de cette adhésion forcée, mais qu'il l'a faite d'enthousiasme».
[540] *Ibid*., pp. 57-58.
[541] M. GEOFFROY, *Averroè*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. II, p. 725.
[542] *Ibid.*, pp. 724-725.
[543] Cfr. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique,* 3e éd. revue et augmentée, Michel Lévy Frères libraires éditeurs, Paris 1866, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 1986, p. 15. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* cit., pp. 420-421; L. GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès)*, Presses Universitaires de France, Paris 1948, p. 5.
[544] GAUTHIER, *Ibn Rochd* cit., p. 5

Ibn Ṭufayl, il quale conosceva personalmente il califfo e non a caso sarà proprio lui che qualche anno più tardi organizzerà l'ingresso del suo protetto a corte[545].

In quest'epoca si colloca anche l'esordio della produzione filosofica di Averroè, contraddistinto dalla redazione delle epitomi (*ǧawāmi'*) delle opere aristoteliche[546]. Questi primi scritti, come vedremo, risentono dell'influenza della tradizione peripatetica araba, resa celebre da al-Fārābī e rappresentata in Occidente soprattutto da Ibn Bāǧǧa. In seguito Averroè compose anche un'epitome dell'Almagesto di Tolomeo[547] e nel 1162 un'opera medica, il celebre *al-Kulliyāt fī'l-tibb*[548] (*Le generalità della medicina*), che sarà noto in Occidente col titolo *Colliget*.

Come abbiamo visto per al-Fārābī nel capitolo precedente, anche il contesto storico entro il quale Averroè mosse i primi passi in campo filosofico era alquanto turbolento; infatti in quegli anni nei territori di *al-Andalus* si susseguirono continue crisi. Dal 1158 al 1160 la città di Cordova fu costretta a subire i ripetuti attacchi ed infine l'assedio di un capo militare nemico degli Almohadi, Ibn Mardanīš. Ma il sovrano 'Abd al-Mu'min lanciò una controffensiva e a Granada riuscì a sconfiggerlo. Una volta riportato l'ordine in questi territori, nel 1162 egli avviò un progetto di restaurazione della città di Cordova, la quale era stata pesantemente danneggiata dall'assalto nemico e ne fece la nuova capitale dell'impero. Nel 1163 'Abd al-Mu'min morì e gli succedette il figlio Abū Ya'qūb, che nel 1168 si arrogò il titolo di califfo[549].

Gli studi più recenti collocano in questo periodo il celebre episodio della presentazione di Averroè all'allora governatore di Siviglia Abū Ya'qūb da parte dell'amico Ibn Ṭufayl, il quale era ben introdotto a corte, in quanto era il medico personale del futuro califfo. Questo racconto è stato raccolto e tramandato, senza precisarne la data, dal cronista al-Marrākušī, che lo apprese da un discepolo di Averroè, il quale a sua volta lo aveva udito dalla viva voce del maestro. In esso si narra che Averroè venne introdotto al cospetto del Principe dei Credenti e che presso di lui vi trovò anche Ibn Ṭufayl. Quest'ultimo iniziò ad elogiarlo, parlò della sua famiglia e dei suoi antenati. Dopo avergli domandato il nome, quello di suo padre e del suo lignaggio, Abū Ya'qūb pose ad Averroè il seguente quesito: «Che cosa pensano i filosofi del cielo? Lo credono eterno, o venuto all'esistenza nel tempo?» Averroè, confuso e spaventato,

[545] Cfr. URVOY, *Averroès* cit., pp. 85-86.
[546] Come vedremo meglio in seguito, una classificazione tradizionale in uso sin dal Rinascimento ripartisce le opere esegetiche di Averroè in commenti brevi o epitomi, commenti medi e commenti grandi.
[547] La storia della redazione e trasmissione di questo testo, il cui originale arabo è perduto ma che possediamo in ebraico, è ricostruita in J. LAY, *L'Abrégé de l'Almageste: un inédit d'Averroès en version hébraïque*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 6 (1996), pp. 23-61.
[548] Per le ed. e le trad. di quest'opera cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Colliget*.
[549] Cfr. CHEJNE, *Muslim Spain* cit., pp. 83-85; GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 727 e 729; URVOY, *Averroès* cit., pp. 90-91.

negò di essersi mai occupato di filosofia e non rispose alla domanda, poiché paventava di poter essere tacciato di eresia, in quanto temeva che a corte dominassero i mālikiti, avversari della speculazione filosofica. In realtà ignorava che Ibn Ṭufayl e il Principe dei Credenti avevano convenuto di metterlo alla prova. Si tranquillizzò quando vide che i due si misero a discutere della questione e poté constatare che Abū Ya'qūb possedeva una grande erudizione in ambito filosofico. Più a suo agio Averroè prese parte alla conversazione ed alla fine lasciò il palazzo carico di doni[550].

Gauthier ha sostenuto che questo episodio ebbe luogo nella prima metà del 1169, quando Abū Ya'qūb aveva già assunto il titolo di califfo. Invero questi viene appellato più di una volta "Principe dei credenti", titolo che il padre non aveva mai portato e che egli assunse solo dopo il 1168[551]. Invece Nemesio Morata lo ha retrodatato alla fine degli anni '50[552] e Urvoy agli inizi degli anni '60, cioè all'epoca del governatorato di Abū Ya'qūb a Siviglia. Il principe non conosceva Averroè, per questo si rese necessaria la presentazione da parte di Ibn Ṭufayl. Questo suggerisce che a quel tempo Averroè non avesse ancora composto le sue opere maggiori, ma non fosse nemmeno del tutto sconosciuto, in quanto già amico di Ibn Ṭufayl, e che Ibn Ṭufayl lo introdusse come esperto nelle scienze filosofiche, dato che aveva già composto numerosi scritti, la maggior parte dei quali epitomi di testi aristotelici[553].

Morata ha suggerito che il pensatore di Cordova impiegò il titolo "Principe dei credenti" in riferimento ad Abū Ya'qūb in uno dei suoi racconti, quindi questo appellativo risalirebbe ad un'epoca posteriore a quella in cui si svolse il fatto[554].

Le conseguenze di tale incontro, come ha sottolineato Gauthier[555], non si fecero attendere. Nel 1168 Averroè compose un trattato di diritto intitolato *Bidāyat al-muǧtahid wa nihāyat al-muqtasid fī al-fiqh* (*L'inizio del dotto impegnato nello sforzo di riflessione personale e la fine del dotto equilibrato nelle questioni del diritto*)[556], che secondo Urvoy gli valse la nomina a *qāḍī* di Siviglia l'anno successivo, dal momento che le sue posizioni giuridiche si accordavano con il progetto di riforma degli Almohadi[557]. Due anni più tardi

---

[550] AL-MARRĀKUŠĪ, *Al-Mu'ǧib fī Talḫīṣ Aḫbār al-Maġrib (Le meraviglie del sultano delle vicende storiche del Magreb)*, edito con il titolo *The History of Almohades* da R. P. A. Dozy (1847 e 1881), trad. it. di P. Carusi, in ABŪ BAKR MUḤAMMAD ABŪ ĞA'FAR IBN ṬUFAYL, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān. I segreti della filosofia orientale*, a cura di P. Carusi, pres. di A. Bausani, Rusconi, Milano 1983, pp. 14-16.
[551] GAUTHIER, *Ibn Rochd* cit., p. 7.
[552] N. MORATA, *La presentación de Averroes en la corte Almohade*, in «La Ciudad de Dios», 153 (1941), pp. 101-122.
[553] URVOY, *Averroès* cit., pp. 88-89.
[554] MORATA, *La presentación de Averroes en la corte Almohade* cit. Questa interpretazione trova d'accordo anche URVOY, *Averroès* cit., p. 89.
[555] GAUTHIER, *Ibn Rochd* cit., p. 7
[556] Per le ed. e le trad. di quest'opera cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Bidāyat al-muǧtahid wa nihāyat al-muqtasid fī'l-fiq*.
[557] URVOY, *Averroès* cit., pp. 122-123.

tornò nella sua città natale, ove si trattenne alla corte del sovrano, il quale risiedette in *al-Andalus* fino al 1176.

Questo periodo segna anche l'inizio di un nuovo approccio alla filosofia aristotelica da parte del pensatore di Cordova, come testimonia un altro racconto, anch'esso senza data, di al-Marrākušī. In esso si narra che Ibn Ṭufayl riferì ad Averroè una conversazione avuta con Abū Ya'qūb, nella quale quest'ultimo si sarebbe lamentato della «oscurità dei libri di Aristotele» ed avrebbe espresso il desiderio che un filosofo competente dipanasse per lui tali oscurità. Fu la volontà del principe, quindi, a detta di Averroè, che lo indusse a «scrivere i commentari dei libri del filosofo Aristotele»[558].

Iniziò così a redigere delle parafrasi dei testi aristotelici, che non erano più dei riassunti, ma dei lineari commenti *ad sensum,* volti a soddisfare il desiderio del principe di maggior chiarezza. Il *talḫīṣ*, generalmente noto come "commento medio", è un vero e proprio commento, al contrario delle epitomi (*ǧawāmi'*) o "commenti brevi", nei quali Averroè si concedeva delle libertà rispetto al testo aristotelico.

Nel 1178 Averroè si recò a Marrakesh, città in cui risiedeva allora il sovrano Abū Ya'qūb. L'anno seguente si spostò a Siviglia dove ricevette la nomina a gran *qāḍī* della città. Egli aveva il compito di scegliere e controllare tutto il personale giudiziario, pertanto divenne il superiore dei giudici religiosi custodi della *šarī'a*, i quali in *al-Andalus* erano tradizionalmente seguaci della scuola mālikita. La maggior parte di loro era ostile all'orientamento religioso della dinastia almohade e quindi allo stesso Averroè, che rappresentava quel potere politico e religioso[559].

Nel 1180 Averroè si trasferì a Cordova per rivestire quel ruolo di gran *qāḍī* che era stato di suo nonno e di suo padre. Ed appena due anni dopo il califfo Abū Ya'qūb lo richiamò nuovamente a Marrakesh e lo nominò suo medico personale. Averroè succedette così all'amico Ibn Ṭufayl, che ormai anziano aveva lasciato l'incarico. Tuttavia nel 1184 il califfo morì e gli succedette il figlio Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣur, il quale era soprattutto un teologo, anche se continuò comunque la tradizione paterna dello studio della filosofia e delle altre scienze riservando ad Averroè, come ha sottolineato Gauthier,«confiance, faveur et fonctions»[560].

Questa è anche l'epoca dei cosiddetti "commenti grandi" alle opere di Aristotele. Averroè, volendo recuperare l'autentico pensiero dello Stagirita ne analizzò in maniera sempre più minuziosa i testi, giungendo così alla formulazione di alcune delle sue dottrine più

[558] AL-MARRĀKUŠĪ, *Al-Mu'ǧib fī Talḫīṣ Aḫbār al-Maġrib* cit., pp. 15-16.
[559] Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 734-735.
[560] GAUTHIER, *Ibn Rochd* cit., p. 9.

originali, come quella dell'intelletto. Inoltre non abbandonò del tutto il genere del *talḫīṣ*, in quanto tra il 1190 e il 1195 compose delle parafrasi di alcuni scritti medici di Galeno.

Tuttavia, mentre lavorava alla stesura di queste opere, i tradizionalisti mālikiti si schierarono sempre più apertamente contro i *falāsifa* e quindi contro lo stesso Averroè. Urvoy ha sostenuto che quest'animosità fosse dovuta al fatto che essi bramavano di riconquistare il loro antico dominio, dato che non avevano mai abbandonato le simpatie almoravidi. Infatti premevano per una condanna del razionalismo, che era stato sempre ben accetto nella corte almohade, e così facendo rivelarono la loro ostilità al sovrano e alla sua politica[561]. Il califfo al-Manṣur essendo, come già ricordato, soprattutto un teologo, finì con il cedere alle loro pressioni, poiché era interessato ad assicurarsi il loro sostegno politico. Inoltre il sovrano mirava a far accettare la riforma almohade al popolo, il quale essendo fortemente condizionato dai giuristi conservatori, avrebbe potuto insorgere e di conseguenza attentare alla stabilità dell'impero[562]. Per questo fece redigere dal suo segretario un decreto che condannava, senza però fare alcun nome, coloro che si occupavano di filosofia. Quest'ultimi vennero giudicati uomini peggiori persino delle "genti del Libro", cioè dei cristiani e degli ebrei, dato che apparentemente si mostravano in accordo con la comunità musulmana, mentre in realtà segretamente le si opponevano. Ciò ebbe come conseguenza la persecuzione di molti filosofi e la dispersione dei loro circoli. Un noto racconto del cronista al-Anṣāri, riporta una testimonianza dello stesso Averroè:

> La cosa peggiore che mi è capitata è stata quando assieme a mio figlio ʻAbdallāh sono entrato nella moschea di Cordova, all'ora della preghiera del *ʻAsr*, e una masnada della feccia del popolo si è rivoltata contro di noi e ci ha scacciato[563].

La situazione precipitò nel 1197, quando il califfo decise di esiliare Averroè presso Lucena, un piccolo paese situato ad un centinaio di chilometri a sud-est di Cordova, in cui risiedevano soprattutto ebrei, fatto che rendeva ancor più umiliante la condanna inflittagli. Probabilmente fu a causa del suo ruolo pubblico e non delle sue idee che venne allontanato. Infatti il califfo cedette e decise di sacrificarlo poiché Averroè era un esponente in vista della politica almohade e quindi incarnava tutto ciò che gli *'ulamā'* conservatori rigettavano[564].

---

[561] Cfr. URVOY, *Averroès* cit., p. 179.
[562] Cfr. M. CAMPANINI, *Averroè*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 31-32.
[563] Passo riportato da URVOY, *Averroès* cit., p. 178, trad. italiana in GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 768.
[564] Cfr. URVOY, *Averroès* cit., p. 186. Anche GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 768-769, CRUZ HERNÁNDEZ, A*bū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes)* cit., p. 36, CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 32 condividono il carattere politico di questa condanna. Gli studi più recenti hanno ormai abbandonato l'interpretazione di RENAN, *Averroès et l'averroïsme* cit., p. 22, secondo la quale Averroè sarebbe stato esiliato per motivi esclusivamente filosofici.

Tuttavia un anno e mezzo dopo, a dimostrazione di come la sua condanna fosse stata dettata da ragioni prettamente politiche ed opportunistiche, Averroè ricevette la grazia e venne richiamato a corte a Marrakesh[565]. Ma nel dicembre del 1198 (anno 595 dell'Egira) morì, senza aver potuto rivedere la Spagna; tre mesi più tardi le sue spoglie vennero rimpatriate a Cordova.

Nel 1199 si spense anche il califfo al-Manṣur e questo coincise, come osserva Urvoy, con l'inizio della decadenza dell'impero degli almohadi[566]. Nel 1212 vennero sconfitti pesantemente dalle truppe cristiane nella battaglia di Las Navas de Tolosa. Da quel momento numerose città di *al-Andalus* caddero, progressivamente, sotto la dominazione spagnola.

Anche i domini almohadi nel continente africano andarono incontro al medesimo destino. Queste terre vennero conquistate da diverse dinastie che apparvero quasi simultaneamente nel continente. Gli ultimi almohadi vennero sconfitti dai Merinidi, probabilmente anch'essi di origine berbera, i quali conquistarono Fez nel 1250, la capitale Marrakesh nel 1269 ed infine Ceuta nel 1275, fatto che segnò la definitiva caduta dell'impero[567].

La fortuna immediata del pensatore di Cordova nel mondo musulmano occidentale fu scarsa e di poco rilievo e tante sue opere, poco ricopiate, andarono perdute in lingua originale. Ciò si spiega con il fatto che nei decenni successivi alla sua morte, in seguito alla caduta dell'impero almohade, perdurò un'opposizione religiosa alla filosofia, che comportò la caduta in oblio delle dottrine del pensatore andaluso[568]. Nei secoli successivi, soltanto una parte dell'opera di Averroè fu studiata nel mondo musulmano: principalmente il suo trattato di diritto *Bidāyat al-muǧtahid* e le epitomi ai testi aristotelici, le quali servirono in alcuni ambienti come manuali propedeutici per l'insegnamento della logica e della metafisica.

Averroè esercitò, invece, una profonda influenza nella filosofia medievale ebraica e nel pensiero cristiano-latino. Infatti furono i dotti di queste due confessioni che si incaricarono di raccogliere, tradurre e sfruttare l'immenso *corpus* di Averroè già a partire dal XIII secolo[569].

Nelle scuole ebraiche dell'Europoa meridionale e nelle università latine la fama di Averroè si diffuse notevolmente, tanto che nel mondo cristiano egli divenne il Commentatore

[565] A questo proposito URVOY, *Averroès* cit., p. 186 ha osservato: «il s'agissait de sacrifier des partisans devenus gênants dans un moment de crise. Celle-ci passée, on peut revenir au respect dû au mérite».
[566] Cfr. URVOY, *Averroès* cit., pp. 190-191.
[567] Cfr. CHEJNE, *Muslim Spain* cit., pp. 88-96.
[568] Cfr. O. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 163; GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 770.
[569] Cfr. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy* cit., p. 163; GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 769; CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 113.

per eccellenza delle opere di Aristotele. Proprio in questa veste venne ricordato da Dante nella *Commedia* (*Inferno* IV, 118-120 e 142-144):

> Colà diritto, sovra 'l verde smalto,
> mi fuor mostrati li spiriti magni,
> che del vedere in me stesso m'essalto.
> […]
> Euclide geomètra e Tolomeo,
> Ipocràte, Avicenna e Galïeno,
> Averoìs, che 'l gran comento feo.

Ma, al tempo stesso, Averroè fu l'oggetto di un vivo dibattito che divise i suoi estimatori dai suoi detrattori, i quali lo accusarono di essere un pensatore blasfemo. Anche queste polemiche unite al lavoro di esegesi, parafrasi e traduzione delle sue opere contribuirono alla nascita del cosiddetto "averroismo latino", che consolidò definitivamente la fama postuma di Averroè in Occidente.

II.2 GLI SCRITTI FILOSOFICI

Dopo aver esposto le linee essenziali della vita e del contesto storico entro cui operò Averroè, mi propongo qui di ripercorrere e di analizzare criticamente le principali dottrine formulate dal pensatore arabo nei suoi scritti filosofici.

La produzione di Averroè è vasta: si conoscono 108 titoli, 58 dei quali corrispondono ad opere conservate in arabo. Numerosi sono gli scritti conservati soltanto grazie alle traduzioni ebraiche e latine che iniziarono ad essere redatte sin dall'inizio del XIII secolo; altre opere sono forse definitivamente perdute.

La produzione filosofica di Averroè copre circa mezzo secolo ed in questo lasso di tempo il suo pensiero ha subito un'evoluzione nelle influenze, negli interessi e nelle tematiche. Egli aveva l'abitudine di riscrivere incessantemente le sue opere e di aggiornare il proprio pensiero, di modo che più di un'opera ci è pervenuta in diverse stesure.

Le principali dottrine filosofiche formulate dal pensatore arabo sono esposte in due differenti tipi di opere, che avranno diversa fortuna in Occidente: i commenti ad Aristotele, conosciuti sin dal XIII secolo, e i trattati personali *Il Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia* (*Faṣl al-maqāl fī mā bayna al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl*), *Lo svelamento dei procedimenti della dimostrazione* (*al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla*), i quali rimasero ignoti sino all'epoca moderna, e l'*Incoerenza dell'Incoerenza* (*Tahāfut al-tahāfut*), tradotto invece nel mondo latino con il titolo *Destructio destructionis*. I primi erano rivolti ad

un uditorio specifico di cultori di filosofia, mentre i secondi erano destinati ad un pubblico eminentemente musulmano, composto da giuristi e da uomini dediti alle scienze tradizionali, con cui Averroè, in veste di *qāḍī*, si confrontava quotidianamente.

Per quanto riguarda la sua attività di esegeta, ho menzionato nel paragrafo precedente che egli dedicò tre diversi tipi di commento al *corpus* aristotelico, i quali sono stati tradizionalmente divisi sin dal Rinascimento in "brevi", "medi" e "grandi". Tuttavia questa distinzione basata sulla diversa lunghezza dei commenti non è particolarmente pertinente: alcuni dei cosiddetti commenti "brevi" non sono affatto dei commenti, ma dei "sommari" (*muḫtaṣarāt*), il cui oggetto non è un testo, ma una specifica disciplina; altri sono effettivamente delle epitomi (*ǧawāmi'*) di un'opera, ma non sono talora meno estesi dei cosiddetti "commenti medi". La differenza tra i diversi commenti redatti da Averroè sta piuttosto nel fatto che rispondono ad intenti differenti, che vanno dalla fedeltà letterale dei commenti grandi all'attitudine più direttamente interpretativa dei cosiddetti commenti "brevi". Infatti, mentre i commenti "grandi" (*tafsīrāt* o *šurūḥ*) sono spiegazioni estese e letterali degli scritti aristotelici, in cui vengono citati i lemmi del testo commentato, i commenti "medi" (*talḫīṣāt*) sono delle parafrasi *ad sensum* delle opere dello Stagirita; per quanto riguarda le epitomi (*ǧawāmi'*), invece, si tratta di esposizioni sintetiche che non possono propriamente definirsi commenti, poiché si prendono delle libertà rispetto allo scritto che ispira l'autore.

Nella scelta di utilizzare queste diverse tipologie di commento, Averroè mostra di seguire la tradizione alessandrina e quella peripatetica araba di al-Fārābī e Ibn Bāǧǧa. Infatti, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, al-Fārābī utilizzò le medesime forme di commento nei suoi scritti. Inoltre il "commento grande", nel quale vengono citati e commentati analiticamente i lemmi del testo aristotelico, aveva un illustre precedente e quasi un modello nel commento coranico, su cui Averroè non si era esercitato ma che è verosimile avesse ben presente[570].

Accanto a queste tre tipologie di commenti Averroè compose anche dei brevi trattati noti come "questioni" (*maqālāt*) o "problemi" (*masā'il*), nei quali viene discussa una particolare dottrina presente in uno scritto aristotelico. In questi testi vengono indagate anche le interpretazioni dei commentatori antichi e moderni, in particolare al-Fārābī e Avicenna, su una determinata questione[571].

[570] Cfr. CAMPANINI, *Averroè lettore di Aristotele* cit. p. 39.

[571] Su questi differenti generi di commento cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes*, in A. MARTÍNEZ LORCA (a cura di), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona 1990, pp. 210-255; Th.-A. DRUART, *Averroes: The Commentator and the Commentators*, in L. P. SCHRENK (a cura di), *Aristotle in Late Antiquity*, Catholic University of America Press,

La cronologia tradizionale dei commenti di Averroè agli scritti di Aristotele, com'è accolta dalla maggior parte degli studiosi[572], prevede che a queste differenti procedure esegetiche corrispondano diversi stadi della produzione di Averroè: le epitomi sarebbero state composte nella giovinezza, i commenti medi e gli scritti personali in età matura, mentre i commenti grandi sarebbero stati scritti verso la fine della sua vita. Anche i brevi trattati noti come "questioni" o "problemi" risalirebbero ad un periodo tardo della produzione del filosofo di Cordova, in quanto la maggior parte di essi sarebbe stata composta come un'appendice ai commenti grandi o ai commenti medi[573].

Il percorso evolutivo che si desume dalle opere di Averroè suggerisce che la sua riflessione si fece, col tempo, sempre più esigente e sottile. A mano a mano che si addentrava nel pensiero aristotelico e familiarizzava con esso, avvertiva la necessità di esporlo con sempre maggior coerenza e fedeltà, liberandolo dalle alterazioni prodotte dai suoi predecessori arabo-musulmani[574].

Al fine di mettere a fuoco il senso generale di tale evoluzione mi propongo, in questo paragrafo, di esporre le principali dottrine filosofiche formulate da Averroè. Seguendo la cronologia tradizionale delle sue opere presenterò in primo luogo i diversi commenti da lui redatti nell'arco della sua vita e le dottrine esposte nei suoi scritti personali; in secondo luogo, al fine di mettere in luce lo sviluppo della riflessione filosofica di Averroè, mi concentrerò sull'esposizione delle sue principali tesi metafisico-cosmologiche e successivamente presenterò la dottrina dell'intelletto, in quanto queste questioni sono paradigmatiche del mutamento avvenuto nel suo pensiero.

Gli esordi dell'opera filosofica di Averroè furono contraddistinti da un approccio alla filosofia che risentiva ancora dell'influsso della tradizione peripatetica araba rappresentata principalmente da al-Fārābī e da Ibn Bāǧǧa, all'influenza dei quali si aggiunse in misura minore quella di Avicenna. Ciò si riflette nelle stesura delle epitomi delle opere aristoteliche che Averroè compose principalmente in età giovanile. Seguendo l'ordine tradizionale degli scritti dello Stagirita, Averroè iniziò lo studio della filosofia dalla logica aristotelica. Nel 1157

Washington 1994, pp. 184-202; C. BAFFIONI, *Les commentaires d'Averroès sur Aristote*, in «Studi Filosofici», 21 (1998), pp. 9-10.

572 La questione della cronologia degli scritti di Averroè è assai complessa, soprattutto per quanto riguarda i commenti medi e grandi. Tra questi gli studiosi discordano in particolar modo sulla cronologia dei commenti al *De anima* e alla *Fisica*. Per un'introduzione a tale questione cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 760-764 e gli studi in esso citati.

573 Cfr. AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, a cura di A. Benmakhlouf e S. Diebler, Vrin, Paris 2000, pp. 8-9.

574 Cfr. G. ENDRESS, *Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des oeuvres d'Ibn Rušd*, in G. ENDRESS – J. A. AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, p. 14.

redasse le epitomi degli scritti dell'*Organon* di Aristotele, riunite sotto il titolo *Ciò che è necessario in logica* (*al-Ḍarūrī fī al-manṭiq*), il *Compendium necessarium* dei latini. Averroè, qualche anno più tardi, nella sua epitome della *Fisica* si riferirà a questi scritti non come a dei compendi, bensì come a un *muḫtaṣar*, ossia un riassunto[575]. La denominazione "commenti brevi" infatti è particolarmente inadatta a questi scritti, perché non si tratta di commenti ad Aristotele, ma di esposizioni sintetiche organizzate principalmente secondo l'insegnamento di al-Fārābī.

A quell'epoca, infatti, lo studio della logica in *al-Andalus* era basato sul *corpus* di logica greco-araba che era stato redatto nel circolo aristotelico di Bagdad e da al-Fārābī in particolare. Abbiamo notizia che ci furono dei contatti diretti tra alcuni maestri andalusi e alcuni dotti del circolo aristotelico di Bagdad. Le fonti ci hanno trasmesso il caso di Muḥammad ibn ʻAbdūn al-Ǧabalī, che visitò il Medio Oriente tra il 958 e il 971 e che studiò la logica con Abū Sulaymān al-Siǧistānī. Il celebre lessicografo Ibn Sīda (m. 1066), inoltre, studiò a fondo la logica e scrisse un trattato su questa disciplina seguendo il metodo di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, il maestro di al-Fārābī[576]. Anche Ibn Bāǧǧa, il quale ebbe una notevole influenza sulla formazione del giovane Averroè, studiò la logica interamente sotto la guida delle opere di al-Fārābī, da cui trasse vari commenti e glosse; si tratta delle *Cinque sezioni*, dell'epitome dell'*Isagoge* di Porfirio, delle *Categorie*, del *De interpretatione*, degli *Analitici primi* e degli *Analitici secondi* di Aristotele[577]. Seguendo l'insegnamento della scuola andalusa ed in particolare di Ibn Bāǧǧa, Averroè compose quindi le proprie epitomi di logica ispirandosi ad al-Fārābī.

In questa raccolta di commenti all'*Organon* aristotelico, Averroè riorganizza la logica aristotelica attorno ai concetti di "rappresentazione" (*taṣawwur*), ovvero l'atto cognitivo con il quale si coglie un'entità concettuale (*maʻnā*), ed "assenso" (*taṣdīq*), ossia il giudizio sulla verità o falsità di un complesso predicativo, portando a compimento le ricerche di al-Fārābī su questi concetti. Secondo Averroè, come per al-Fārābī, la logica comprende cinque diverse arti (dimostrazione, dialettica, sofistica, retorica e poetica) e ciascuna di esse è organizzata attorno ai concetti di "rappresentazione" (*taṣawwur*) e di "assenso" (*taṣdīq*)[578].

---

[575] AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, a cura di J. Puig Montada, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid 1983, p. 8.8-10.
[576] Cfr. GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 53-54.
[577] *Ibid*., p. 54; GEOFFROY, *La formazione della cultura filosofica* cit., p. 690.
[578] Cfr. Ch. BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetorics" and "Poetics"*, Suny Press, Albany, New York 1977, pp. 5-41; ID., *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq d'Averroes et les termes taṣdīq et taṣawwur qui y sont developpés*, in ENDRESS – AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian tradition* cit., p. 164; ID., *Twelve Treatises in Search of a Title. Averroes' Short Commentaries on Aristotle's Logic*, in A. DE LIBERA – A. ELAMRANI-JAMAL – A. GALONNIER (a cura di), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 99-108; A. HASNAWI, *La*

La nuova organizzazione che Averroè conferisce alla logica aristotelica si vede anche nella diversa organizzazione che egli assegna agli scritti dell'*Organon*. Se da un lato Averroè segue la tradizione greco-araba di commento nel considerare come parti dell'*Organon* l'*Isagoge*, la *Retorica* e la *Poetica*, dall'altra egli presenta una suddivisione originale degli scritti logici dello Stagirita. Dopo un'introduzione generale (*al-madḫal al-'āmm*), che seguendo le orme della tradizione alessandrina enuncia lo scopo dell'opera, seguono infatti sei trattati riguardanti l'analisi del linguaggio e del pensiero: (1) *La discussione sul significato delle espressioni* (*al-Qawl fī dalālāt al-alfāẓ*); (2) *La discussione sui significati che producono la rappresentazione* (*al-Qawl fī ma'ānī al-fā'ila li-l-taṣawwur*); (3) *la discussione sulle categorie* (*al-Qawl fī al-maqūlāt*); (4) *Il discorso sull'assenso* (*al-Qawl fī al-taṣdīq*), oggetto d'indagine del prossimo paragrafo; (5) *il discorso sulla conoscenza che produce l'assenso* (*al-Qawl fī al-ma'rifa al-fā'ila li-l-taṣdīq*); (6) *Sulle regole, chiamate topici, grazie alle quali si costruiscono i sillogismi* (*Fī al-qawānīn allatī ta'mal bihā al-maqāyīs wa-hiya al-musammā mawāḍi'*).

A questi trattati ne seguono altri cinque dedicati alle diverse arti sillogistiche: (7) il *Libro della dimostrazione* (*Kitāb al-burhān*); (8) il *Libro della sofistica* (*Kitāb al-sūfsaṭa*); (9) il *Libro della dialettica* (*Kitāb al-ǧadal*); (10) la *Discussione sugli argomenti retorici* (*al-Qawl fī al-aqāwīl al-ḫaṭābiyya*); (11) lo scritto *Sugli argomenti poetici* (*Fī al-aqāwīl al-ši'riyya*)[579].

Osservando la successione di questi trattati si notano alcune differenze rispetto all'ordine tradizionale degli scritti dell'*Organon*. Dopo l'introduzione generale si trovano infatti due trattati collocati in ordine inverso rispetto a quello seguito abitualmente nel curriculum alessandrino: il primo di essi, *La discussione sul significato delle espressioni*, è infatti basato sul primo capitolo delle *Categorie* di Aristotele, mentre il secondo, *La discussione sui significati che producono la rappresentazione*, rimanda all'*Isagoge* di Porfirio. I due trattati successivi, invece seguono la divisione tradizionale: la *Discussione*

---

structure du corpus logique dans l'Abrégé de logique d'Averroès, in BAFFIONI, *Averroes and the Aristotelian Heritage* cit., p. 51.

[579] Cfr. BUTTERWORTH, *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* cit., pp. 164-165; HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., pp. 52-53. Il testo arabo delle epitomi di logica di Averroè è ancora inedito, ad eccezione degli ultimi tre scritti di cui possediamo un'edizione e una traduzione inglese a cura di Ch. BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries* cit. La traduzione latina delle epitomi logiche si trova nell'ed. della Giunta delle opere di Averroè: *Averrois Cordubensis Epitome in libros logicae Aristotelis. Abramo de Balmes interprete*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis apud Junctas 1562 (rist. Minerva, Frankfurt am Main 1962), vol. I part. 2b, ff. 36 B-75 F. Riguardo alla traduzione latina è interessante notare che Abramo di Balmes presentando i testi come *Epitome in libros logicae Aristotelis* introduce dei titoli di capitoli che corrispondono ai libri dell'*Organon*, cosa che nel testo arabo, come abbiamo visto, accade solo in parte. Non potendo vedere in Averroè altro che il *Commentator*, i latini hanno frainteso il senso di queste epitomi. Cfr. A. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès, le commentateur d'Aristote?*, in SINACEUR (a cura di), *Penser avec Aristote* cit., pp. 643-651.

sulle Categorie e *Il discorso sull'assenso* riprendono gli argomenti esposti da Aristotele rispettivamente nelle *Categorie* e nel *De interpretatione*, mentre il *Discorso sulla conoscenza che produce l'assenso* si presenta come un sommario succinto degli *Analitici primi*. Il settimo trattato è una sorta di riassunto dei libri II-VII dei *Topici*[580].

La terza parte delle epitomi logiche di Averroè è dedicata alla trattazione delle diverse arti sillogistiche: seguendo la successione tradizionale Averroè dispone per primo il commento agli *Analitici secondi*; in seguito però egli modifica l'ordine degli scritti aristotelici ponendo il commento agli *Elenchi sofistici* prima del commento ai libri I e VIII dei *Topici,* il *Kitāb al-ǧadal*. Averroè esegue la medesima inversione operata da al-Fārābī nelle sue epitomi di logica, con la sola differenza che in al-Fārābī il commento agli *Elenchi sofistici* precede non solo il commento ai *Topici*, bensì anche quello agli *Analitici secondi*.

Per quanto riguarda la trattazione dei *Topici* si può notare che Averroè commenta questo scritto aristotelico in due opere distinte: *Sulle regole, chiamate topici, grazie alle quali si costruiscono i sillogismi* (*Fī al-qawānīn allatī ta'mal bihā al-maqāyīs wa-hiya al-musammā mawāḍi'*) e il *Libro della dialettica* (*Kitāb al-ǧadal*). Anche al-Fārābī nelle sue epitomi di logica ha diviso in due opere il commento a quest'opera, ma con delle differenze rispetto ad Averroè: egli ha dedicato il *Kitāb al-taḥlīl* alla discussione del secondo libro dei *Topici* e il *Kitāb al-ǧadal* alla trattazione dei restanti libri della medesima opera aristotelica.

Infine i due ultimi trattati - la *Discussione sugli argomenti retorici* (*al-Qawl fī al-aqāwīl al-ḫaṭābiyya*) e lo scritto *Sugli argomenti poetici* (*Fī al-aqāwīl al-ši'riyya*) - seguono l'ordine tradizionale e quello dei commenti farabiani, in quanto illustrano i contenuti della *Retorica* e della *Poetica*[581].

Da quanto esposto risulta chiaro come Averroè, nel redigere le epitomi logiche, segua la tradizione andalusa del suo tempo. In *al-Andalus* è avvenuto dunque un cambio di paradigma: il canone degli studi logici non è più quello di Aristotele, bensì è stato sostituito da quello di al-Fārābī[582].

Allo stesso periodo della redazione delle epitomi dell'*Organon*, risalgono la maggior parte dei compendi (*ǧawāmi'*) di Averroè ad altre opere aristoteliche: *Fisica*, nel quale Averroè è influenzato da Avicenna e da Ibn Bāǧǧa, di cui cita il commento, talvolta criticandolo, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Metereologica* (1159). Queste quattro

[580] Cfr. MALLET, *Le Kitāb al-taḥlīl* cit., p. 319; Ch. BUTTERWORTH, *Comment Averroès lit les Topiques d'Aristote*, in M. A. SINACEUR (a cura di), *Penser avec Aristote*, éres, Toulouse 1991, pp. 701-724.
[581] Cfr. BUTTERWORTH, *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* cit., pp. 168-170; HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., pp. 52-62.
[582] Cfr. BUTTERWORTH, *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* cit., pp. 170-171; HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., p. 62; AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., pp. 16-17.

epitomi formano una sorta di compendio unitario degli scritti aristotelici di filosofia naturale. Infatti questi testi sono stati trasmessi assieme dalla tradizione manoscritta e sono preceduti da un prologo comune[583].

Altre epitomi composte da Averroè intorno al 1160, sono meno aderenti ad Aristotele, cioè quella della *Metafisica*, che sarà oggetto d'indagine del prossimo paragrafo, e quella del *De anima*. Quest'ultima è una sorta di esposizione generale della psicologia filosofica greco-araba, in cui Averroè non conosceva ancora, o almeno non utilizzava il *De anima* di Aristotele. L'assenza di Aristotele è supplita da Alessandro di Afrodisia e soprattutto da Ibn Bāğğa[584].

Qualche anno più tardi, in seguito all'ordine del principe Abū Ya'qūb, il pensatore di Cordova iniziò a redigere le parafrasi dei testi dello Stagirita, le quali marcano una netta evoluzione filosofica del loro autore ed il passaggio al secondo momento della sua produzione filosofica. I commenti medi non sono più dei riassunti, ma dei lineari commenti *ad sensum* dei testi aristotelici, che corrispondono al desiderio del principe di ottenere una spiegazione degli intenti di Aristotele, e al tempo stesso marcano una netta evoluzione filosofica del loro autore: Averroè intende distinguere Aristotele dalla tradizione peripatetica araba, in cui quest'ultimo è inestricabilmente congiunto al neoplatonismo, e si accinge a rintracciarne l'autentico pensiero. Nel commento grande al *De anima*, più tardi, definirà il filosofo greco come il «modello che la natura ha inventato per far vedere fin dove può giungere la perfezione umana in fatto di scienza»[585].

Al tempo stesso le parafrasi ai testi di Aristotele fanno propri gli elementi della cultura musulmana e le problematiche dell'epoca. Come ha ricordato Geoffroy «per Averroè la lettura di Aristotele non è affatto un esercizio di scuola, né tantomeno un'evasione intellettuale: è la miglior chiarificazione scientifica possibile sull'insieme dei problemi dell'uomo»[586]. Quando, ad esempio, si occupa di retorica e di poetica aristoteliche, Averroè fa costante riferimento alla situazione politica e culturale di *al-Andalus* e trae da quella

[583] In molti manoscritti vengono inclusi anche i commenti brevi al *De anima* e alla *Metafisica*. Sulle due diverse redazioni conservate dell'epitome della *Fisica* cfr. AVERROES, *Epitome de física (Filosofia de la naturaleza)*, a cura di J. Puig Montada, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Madrid 1987, pp. 83-93. Cfr. anche H. HUGONNARD-ROCHE, *L'épitome du De caelo d'Aristote par Averroès: questions de méthode et de doctrine*, in «Archive d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 51 (1984), pp. 7-39; ID., *Logique et physique: la théorie aristotélicienne de la science interprétée par Averroès*, in «Medioevo», 27 (2002), pp. 141-164.
[584] Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 726-728.
[585] *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, a cura di F. S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953, p. 433: «Omnes enim hoc opinantes non credunt nisi propter hoc quod dixit Aristoteles; quoniam ita est difficile hoc adeo quod, si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde esset difficile cadere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inveniretur aliquis talis ut Aristoteles. Credo enim quod iste home fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demostrandum ultimam perfectionem humanam in materiis». Trad. italiana in GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 730.
[586] GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 731.

suggerimenti per questa; la metafisica e la logica gli servono invece per dirimere i conflitti generati dal *kalām* musulmano[587].

La maggior parte dei commenti medi è stata composta tra la fine degli anni '60 e la fine degli anni '70 del XII secolo. Averroè commentò l'intero *corpus aristotelicum* ad eccezione della *Politica*, che non era nota in *al-Andalus*. Averroè sostituirà il commento a quest'ultima opera con il commento a quella che crede essere la *Repubblica* di Platone (il commento è perduto in arabo, ma conservato in ebraico), ma che in realtà è l'epitome per noi perduta di Galeno alla *Repubblica* platonica. Molti commenti medi riportano la data di composizione. Nel 1167 compose la parafrasi dei *Topici*, nel novembre 1169 redasse il commento al *De animalibus* (l'originale arabo è perduto, abbiamo le versioni ebraica e latina). Le parafrasi della *Fisica* (abbiamo solo un frammento dell'originale e la versione ebraica) e del *De sensu et sensato* (*al-Ḥiss wa-l-maḥsūs*)[588] sono ultimate nel 1170. L'anno seguente si dedicò al *De caelo* e nel 1172 al *De generatione et corruptione*. Nel 1174 ultimò il commento medio alla *Metafisica* (l'originale arabo è perduto, abbiamo la versione ebraica)[589]. Quest'ultimo commento non abbraccia l'intero testo della *Metafisica* aristotelica così come è oggi noto: omette infatti di parafrasare tutta la prima parte del primo libro dell'opera, il cosiddetto libro *alpha maior* (A), e inizia dunque con il commento di *Metaph*. 993 a 30, ossia con l'*incipit* del libro *alpha minor* (α). Il commento si interrompe poi a metà del secondo capitolo del libro N (*Metaph*. 1090 a 6), l'ultimo del testo greco della *Metafisica*[590]. Successivamente alla *Metafisica* Averroè commentò la *Retorica* e nel 1177 l'*Etica Nicomachea* (l'originale è perduto, esistono sia la versione ebraica che quella latina).

---

[587] *Ibid*., p. 731.

[588] All'epoca sotto questo titolo circolava una compilazione di alcuni trattati dei *Parva naturalia* attribuita ad Aristotele e denominata col primo di essi, la quale consisteva in realtà in una parafrasi tardo-antica di questi scritti aristotelici. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 732 ha ricordato come si sia discusso lungamente su questo testo del pensatore di Cordova. Non si riusciva a stabilire se fosse un'epitome oppure una parafrasi: credendo che si trattasse degli scritti biologici di Aristotele, dai quali in effetti l'opera di Averroè è molto lontana, si tendeva ad escludere che si trattasse di una parafrasi; ma la lettura dell'epitome tardo-antica dei trattati aristotelici di scienze naturali, attribuita dagli arabi ad Aristotele, fa apparire l'opera di Averroè proprio una parafrasi.

[589] M. ZONTA, *Il commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica. Edizione delle due versioni ebraiche medievali di Zeraḥyah Ḥen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica*, Pavia University Press, Pavia 2011, 2 voll., ha recentemente edito le versioni ebraiche medievali del commento medio di Averroè alla *Metafisica* e ha fornito una traduzione italiana dei libri I-II secondo le due versioni ebraiche superstiti.

[590] Riguardo a questo punto è significativo notare che lo stesso Averroè segnala l'incompletezza del testo: «Ciò che, di questo libro, ci è stato trasmesso non termina qui: infatti, noi diciamo che nei testi greci giunti in nostro possesso non si trova altro. E questa è la fine dei libri di quest'opera». Trad. italiana dall'ebraico in ZONTA, *Il commento medio di Averroè* cit., p. 7. Sulle traduzioni arabe della *Metafisica* impiegate per redigere il commento medio e a cui Averroè allude qui con l'espressione «testi greci» cfr. l'introduzione al commento medio alla *Metafisica* a cura di Zonta. Per una rassegna delle notizie in merito alle traduzioni arabe della *Metafisica* cfr. lo studio di A. BERTOLACCI, *On the Arabic Translations of Aristotle's «Metaphysics»*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 15 (2005), pp. 241-275, e C. MARTINI BONADEO, *La Métaphysique. Tradition syriaque et arabe. Mise à jour bibliographique*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Supplément* cit., pp. 259-264.

All'epoca della stesura dei commenti medi Averroè risiedeva alla corte di Abū Ya'qūb e aveva dei principi come allievi. Le circostanze della redazione dei commenti medi e i loro destinatari ne chiariscono quindi la funzione, che è al tempo stesso didattica e politica: si tratta di opere pedagogiche, destinate alla formazione filosofica dei governanti e volte a farne dei veri re-filosofi. In una digressione della parafrasi del testo che Averroè crede essere la *Repubblica* di Platone, composta probabilmente alla fine degli anni '70 del XII secolo[591], leggiamo quest'affermazione:

> All'obiezione che dice: «Se l'esistenza di questa città è possibile solo a patto che esistano queste persone [dei filosofi], dotate delle qualità che essi dovrebbero aver acquisito per educazione in questa città [ideale], allora non c'è modo che una tale città sorga e ciò di cui eravamo convinti quando l'abbiamo ammessa nel nostro discorso si rivela impossibile da realizzare», rispondiamo che è possibile educare uomini dotati delle qualità naturali che abbiamo attribuito loro nella nostra descrizione, i quali tuttavia cresceranno optando per la legge generale e comune che ogni nazione ha il dovere di seguire: la loro legge specifica non [deve] aver raggiunto alla loro epoca il proprio compimento, come è il caso alla nostra epoca e in seno alla nostra comunità. Se accade che costoro detengano il potere per un periodo ininterrotto, sarà possibile che questa città esista[592].

Dalla lettura di questo passo risulta chiaro che Averroè pensa, all'epoca in cui compose questo commento, che il livello raggiunto dagli studi filosofici corrisponda ad uno stadio prossimo al «compimento» di cui sta parlando, e che la qualità dei governanti che egli educa dovrebbe permettere, a condizione che rimangano al potere, di instaurare uno stato fondato sulla ragione. La posizione di Averroè rappresenta una rottura con la tradizione dei "solitari" aperta da Ibn Bāğğa e Ibn Ṭufayl. Se Averroè si astenne sempre, sicuramente per deferenza, dal criticare esplicitamente quest'ultimo, è pur vero che in una epistola sulla congiunzione dell'intelletto umano con l'Intelletto agente riunita nella compilazione latina *De anima beatitudine*[593] si trova almeno un'allusione ironica al "filosofo solitario": la vita

[591] La data di redazione dell'opera è controversa, in quanto alcuni ritengono che sia stata composta all'epoca dei commenti grandi, ovvero negli anni '90 del XII secolo. Lo studioso marocchino M. 'A. al-Ǧābrī ha ipotizzato che la redazione del testo (come spesso avviene in Averroè) sia proseguita dagli anni '70 fino agli anni '80 del XII secolo. L'ipotesi più accreditata è che essa risalga almeno in parte agli anni '70, ovvero sia coeva alla stesura degli altri commenti medi. Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 733 nota 23.

[592] Questa citazione è tratta dalla retroversione araba di A. Šaḥlān, in IBN RUŠD, *Al-Ḍarūrī fī al-siyāsa. Muḫtaṣar kitāb al-siyāsa li-Aflāṭūn*, Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Beirut 1998, p. 129. Trad. italiana in GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 733.

[593] Quest'opera è una compilazione che riunisce due brevi scritti di Averroè sull'intelletto, risalenti a periodi diversi della sua vita e per questo riportanti differenti teorie su tale questione, seguiti da un estratto del trattato *Sul governo politico* o *Trattato sui principi degli esseri* di al-Fārābī. Questa compilazione ebbe notevole fama presso gli averroisti padovani del XVI secolo. Per una descrizione dettagliata dell'opera, del suo contenuto e delle sue origini cfr. AVERROÈS, *La Béatitude de l'âme*, a cura di M. Geoffroy - C. Steel, Vrin, Paris 2001.

associata è la condizione naturale dell'uomo e il filosofo ha bisogno della comunità nel suo insieme per raggiungere la propria realizzazione personale. Un "solitario" potrà al limite anche ottenere la perfezione, ma a prezzo di grandi sforzi, in vecchiaia e quando sarà ormai troppo tardi[594]. Al contrario, le condizioni ottimali per raggiungere la perfezione filosofica si trovano all'interno della società, in una struttura politica, non al suo esterno: per questo è filosoficamente necessario determinare la relazione del filosofo con il resto dell'umanità che non pratica la filosofia. Questa questione è totalmente assente dall'orizzonte di Ibn Bāğğa e in Ibn Ṭufayl è risolta soltanto con la fuga: ecco la ragione per cui i re filosofi menzionati nella parafrasi della *Repubblica*, i quali non devono governare soltanto se stessi, ma una collettività, devono optare, oltre che per la "legge generale", cioè l'insieme di regole morali riconosciute come valide in ogni società umana, conformemente alla posizione espressa da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, per una «legge specifica», ossia, nella cultura islamica, per una legge religiosa attraverso la quale reggeranno la società, ma da filosofi[595].

Se la posizione politica di Averroè si allontana da quelle di Ibn Bāğğa e di Ibn Ṭufayl, si pone invece in linea di continuità con il pensiero di al-Fārābī. Come abbiamo visto, anche per al-Fārābī l'obiettivo della scienza politica è il governo virtuoso, ossia l'arte di chi governa, stabilisce delle regole e conserva virtuosa la città: il suo fine infatti è la vera felicità, che è raggiunta grazie ad azioni buone, nobili e virtuose. Il miglior candidato a porsi alla guida di questo governo è il filosofo, il quale deve possedere le caratteristiche del sapiente di Aristotele e del re-filosofo di Platone e preferibilmente essere anche un profeta, ossia capace di ricevere la Rivelazione divina grazie alla mediazione dell'Intelletto agente. Questa dottrina si presenta come il correlativo esatto della posizione assunta da Averroè nella discussione sul ruolo della filosofia nella comunità politico-religiosa. Scrive infatti Averroè nel commento alla *Repubblica* di Platone:

> Dal momento che questo regime può instaurarsi solo se è possibile, e di fatto accade, che il re sia un filosofo, e dal momento che ciò vale anche per la sua preservazione una volta che sia instaurato; e dato che la sua intenzione [di Platone] era quella di parlare delle nature di questi uomini e del modo della loro educazione, egli ha iniziato dapprima descrivendo il filosofo. Ha detto dunque: si tratta di colui che desidera ardentemente la conoscenza di ciò che è e la ricerca della sua natura, indipendentemente dalla materia. Secondo la sua opinione, ciò si può ottenere nella dottrina delle Forme. Sappi che il filosofo, nel senso primario del termine, è colui che ha raggiunto le scienze teoretiche grazie alle quattro condizioni che sono state

[594] AVERROÈS, *La Béatitude de l'âme* cit., p. 220.
[595] Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 734; CAMPANINI, *Averroè lettore di Aristotele* cit. p. 31.

> enumerate nel *Libro sulla dimostrazione*. Una di queste condizioni è l'abilità di scoprirle [le scienze teoretiche] e di insegnarle. Ora, ci sono due vie per insegnarle: una è la via dell'insegnamento, che consiste nell'insegnarle ai pochi eletti, ossia attraverso argomenti dimostrativi; la seconda è quella di insegnarle alla massa, ossia insegnarle attraverso argomenti persuasivi e poetici. È evidente che egli non potrà compiere tutto ciò a meno che non sia esperto nella scienza pratica e al tempo stesso possieda la capacità raziocinante, grazie alla quale quelle stesse cose che sono state spiegate nella scienza pratica vengono applicate nelle nazioni e nelle città, e a meno che non abbia quella grande virtù morale grazie alla quale si scelgono i governi delle città e la giustizia. Perciò se il filosofo aspira ardentemente a raggiungere la sua perfezione ultima, ciò si otterrà solo se egli ha già conseguito sia le scienze teoretiche che quelle pratiche, sia le virtù morali che quelle intellettuali, e in particolare quella suprema[596].

In questo passo troviamo espressa la medesima idea presente nel *Libro delle lettere* farabiano secondo la quale il metodo adatto per insegnare all'élite è quello dimostrativo, mentre le masse devono essere educate alle virtù morali e alla saggezza attraverso discorsi retorici e poetici[597].

Ciò che Averroè sostiene nel commento alla *Repubblica* di Platone è ripreso in un suo scritto personale, il *Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia* (*Faṣl al-maqāl fī mā bayna al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl*). Quest'opera risale al periodo immediatamente successivo alla redazione della maggior parte delle parafrasi aristoteliche, ovvero fra il 1179 e il 1180. In quegli anni Averroè ricopriva la carica di gran *qāḍī* di Siviglia, città dove risiedevano i governatori almohadi di *al-Andalus*. Egli aveva il compito di nominare e controllare tutto il personale giudiziario, in quanto era il superiore dei giudici religiosi custodi della *šarī'a*, i quali erano per lo più ostili agli orientamenti religiosi del potere politico che egli rappresentava. In questo particolare contesto Averroè compose tre opere in cui trattò il tema della legittimità della filosofia, in particolare aristotelica, nell'Islam: dal punto di vista giuridico proprio nel *Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia (Faṣl al-maqāl fī mā bayna al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl*)[598], dal punto di vista dogmatico nello *Lo svelamento dei procedimenti della dimostrazione* (*Kitāb al-kašf 'an manahiğ al-adilla*), e dal punto di vista polemico nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* (*Tahāfut al-*

[596] E. I. J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp. 60-62; trad. italiana in ENDRESS, *La via della felicità* cit., p. XLI.
[597] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 143, p. 152.3-6; Cfr. LANGHADE, *Du Coran à la philosophie* cit., p. 280; MAHDI, *Alfarabi on Philosophy and Religion* cit., p. 10.
[598] Ed. in lingua araba di riferimento: M. 'AMMĀRA, *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl, ta'līf Abī l-Walīd b. Rušd*, Dār al-Ma'ārif, Cairo 1972. Per l'indicazione dei passi di quest'opera farò riferimento alla traduzione italiana: AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994.

tahāfut), dato che si tratta della confutazione sistematica *dell'Incoerenza dei filosofi* (*Tahāfut al-falāsifa*) di al-Ġazālī, scritta a Bagdad nel 1094-95.

Lo scritto trasmesso con il titolo *Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia* si presenta formalmente come una *fatwā*, ossia un responso sulla qualificazione giuridica di un atto umano qualsiasi, emesso da un esperto di diritto musulmano (*muftī*)[599]. In quest'opera Averroè sostiene che la speculazione filosofica e le scienze logiche non solo sono lecite secondo la *šarī'a*, ma addirittura obbligatorie per coloro che hanno le capacità intellettuali per applicarvisi[600]. Il Corano stesso, infatti, invita ripetutamente a dedicarsi all'indagine razionale[601]. Questo significa che religione e filosofia garantiscono vicendevolmente le loro verità rispettive: se la ragione testimonia in favore della filosofia, quest'ultima è vera, a meno che non si voglia pensare che il Corano non sia vero; ora, essere musulmano consiste precisamente nel ritenere che il Corano è vero[602]. Dato che la religione musulmana è vera ed incita gli uomini a perseguire la loro massima felicità, ossia la conoscenza di Dio e delle sue creature, ne consegue che ad ogni musulmano è prescritto un particolare tipo di assenso a queste verità, adatto al temperamento e alla natura di ciascuno. Infatti gli uomini sono qualitativamente diversi: i filosofi prestano assenso alle dimostrazioni razionali, i teologi alle dispute dialettiche, i comuni fedeli ai discorsi retorici. Questi tre tipi di discorso si distinguono in funzione del loro grado di adeguamento alla realtà a cui si riferiscono: la dimostrazione razionale apodittica è assolutamente vera e ha per oggetto gli enti nella loro essenza; nella disputa dialettica vi è una distorsione fra discorso e realtà, al fine di far prevalere un'opinione sull'altra; il discorso retorico, avendo come fine la persuasione immediata della verità, parla della realtà, che è in sé complessa, attraverso un'immagine semplice immediatamente accessibile a chi ascolta[603].

La speculazione filosofica dunque non conduce a conclusioni diverse da quelle rivelate dalla religione; l'unità della verità filosofica e di quella religiosa si realizza per mezzo di questi differenti modi di espressione, in funzione di un piano provvidenziale che mira a raggiungere tutti gli esseri umani. Nel Corano Dio si rivolge retoricamente agli uomini, al fine di comunicare la verità al maggior numero di persone e permettere a ciascuno di raggiungere

[599] GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 736. Per una descrizione dettagliata del contenuto di quest'opera in lingua italiana cfr. AVERROÈ, *Il trattato decisivo* cit., pp. 7-32.
[600] *Ibid.*, p. 737; CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 33.
[601] AVERROÈ, *Il trattato decisivo* cit., pp. 47-49.
[602] *Ibid.*, p. 59.
[603] *Ibid.*, pp. 59-63. Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 738; CAMPANINI, *Averroè* cit., pp. 62-63.

il più alto grado possibile di virtù[604]. Allo stesso tempo questo non ostacola la minoranza rappresentata dai filosofi di apprendere la verità nella sua pienezza[605].

Dall'unità della verità consegue anche che ogni contraddizione tra la parola coranica e l'indagine razionale è soltanto apparente e può essere ricomposta. Questo significa che qualora un versetto coranico preso in senso letterale (*ẓāhir*) contraddica un conclusione filosofica, bisogna attribuirgli un significato allegorico (*bāṭin*) per renderlo conforme alla tesi filosofica, e si troverà la conferma di questa interpretazione in un altro versetto. Infatti il Corano può contenere delle contraddizioni interne, che verranno poi opportunamente interpretate dal filosofo[606]. Tuttavia, secondo Averroè, l'interpretazione allegorica delle Scritture spetta esclusivamente ai filosofi e non deve essere rivolta né ai teologi dialettici né alle masse dei fedeli, che sarebbero altrimenti indotti alla miscredenza (*kufr*)[607]. Scrive Averroè:

> Se si distrugge il senso letterale nella mente di chi è capace di comprendere solo quello, senza che egli contemporaneamente sia in grado di accogliere l'allegoria, s'induce costui alla miscredenza soprattutto se si dibattono i principi della religione[608].

L'aver introdotto interpretazioni allegoriche nei libri rivolti alle masse dei fedeli ha causato, secondo Averroè, la proliferazione di sette che si accusano a vicenda di eresia: i teologi del *kalām* che hanno sposato l'una o l'altra setta hanno gettato gli uomini «nell'odio e nella guerra reciproca, lacerando l'unità della *šarī'a* e provocando profonde divisioni tra la popolazione»[609].

Secondo Averroè la retorica religiosa gioca un ruolo fondamentale nella costruzione dell'edificio politico[610]. In questo ambito la retorica ha una duplice utilità, pratica e teorica: da un lato incitare alle azioni eccellenti verso le quali la natura umana in un certo modo propende, ma dalle quali si allontana a causa della sua intrinseca ambivalenza; d'altra parte trasmettere alcune verità teoriche a coloro che sono incapaci di raggiungerle in altro modo: la

---

[604] AVERROÈ, *Il trattato decisivo* cit., pp. 103-105.
[605] *Ibid*., p. 57.
[606] *Ibid*., pp. 63-67.
[607] *Ibid*., p. 101. Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 739; CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 71.
[608] AVERROÈ, *Il trattato decisivo* cit., pp. 100-101.
[609] *Ibid*., p. 107. Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 209-210.
[610] Per un'analisi delle funzioni della retorica cfr. AVERROÈS, *Commentaire moyen à la "Rhetorique" d'Aristote (Textes et traditions)*, a cura di M. Aouad, Brill, Leiden, vol. I, pp. 51-126; sull'argomento cfr. anche Ch. BUTTERWORTH, *Averroës: Politics and Opinion*, in «The American Political Science Review», 66 (1972), pp. 894-901; ID., *Rhetoric and Islamic Political Philosophy*, in «International Journal of Middle East Studies», 3 (1972), pp. 187-198.

seconda finalità è subordinata alla prima[611]. Questa duplice finalità, secondo Averroè, è realizzata pienamente nel Corano, a condizione che esso sia spiegato bene: in ciò risiede la garanzia suprema della verità della religione coranica. Scrive infatti Averroè:

> I principi della Legge religiosa che il libro santo rende manifesti alle masse hanno tre caratteristiche, che ne dimostrano la miracolosa inimitabilità: la prima è che non esistono principi cui più pieni e totali siano l'assenso e l'adesione da parte di tutti [gli uomini]; la seconda è che essi sono un mezzo naturale per individuare quel limite oltre il quale l'interpretazione allegorica – se pure un'interpretazione allegorica è ammissibile – è riservata ai filosofi dimostrativi; la terza è che essi contengono indicazioni rivolte a chi è in grado di formulare un'interpretazione allegorica vera[612].

Come è noto, questo testo non fu noto agli scolastici latini. Ciò spiega molti equivoci a proposito della posizione religiosa di Averroè, e in particolare l'attribuzione al filosofo della teoria della "doppia verità", in base alla quale Averroè avrebbe considerato come opposte la verità filosofica e quella religiosa, ed ancor più avrebbe ritenuto la verità filosofica più vera di quella religiosa la quale, anzi, non avrebbe potuto nemmeno essere considerata verità. Tuttavia questa dottrina non fu mai sostenuta dal filosofo di Cordova come si evince dalla lettura di quest'opera.

Nello *Svelamento dei procedimenti della dimostrazione*, scritto certamente subito dopo il *Trattato decisivo,* Averroè affronta la difesa della filosofia dal punto di vista della teologia dogmatica, il *kalām*. Questo scritto, infatti, non è un libro di filosofia, bensì un manuale di catechesi, rivolto ai quadri religiosi dell'impero almohade. Il manuale segue il piano tradizionale delle opere della teologia dogmatica, le quali generalmente si occupano, nell'ordine, di Dio, dei suoi attributi e delle sue azioni, e affrontano in seguito le tradizionali questioni di profetologia, escatologia e politica. Per ciascuna di queste il filosofo andaluso espone dapprima l'insegnamento dei *mutakallimūn*, per poi confutarlo, dimostrandone l'inadeguatezza rispetto alla finalità che essi vogliono perseguire, ovvero persuadere le masse. Dopo di ciò egli passa ad esporre la propria dottrina[613].

La prima questione affrontata tradizionalmente, la prova dell'esistenza di Dio, illustra chiaramente il procedimento di Averroè. La dimostrazione si fonda, per i *mutakallimūn* di orientamento *aš'arita*, sulla premessa secondo cui «il mondo è creato», che, associata all'altra

[611] Cfr. AVERROÈS, *Commentaire moyen à la "Rhetorique"* cit., vol. I, pp. 63-64.
[612] AVERROÈ, *Il trattato decisivo* cit., pp. 111-113.
[613] Ed. di riferimento del testo arabo: IBN RUŠD, *Kitāb al-kašf 'an manahiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, a cura di M. A. al-Ğābirī, Markaz Dirāsat al-Waḥda al-'Arabiyya, Beirut 1998. Trad. francese parziale: AVERROÈS, *L'Islam et la raison*, introd. di A. De Libera, trad. e note di M. Geoffroy, Flammarion, Paris 2000, pp. 95-160. Le citazioni che seguiranno faranno riferimento alle pagine della trad. francese.

premessa per cui «tutto ciò che è creato abbisogna di un creatore», porta a concludere che «il mondo ha un creatore». Essa esige, pertanto, l'ammissione di una tesi anti-aristotelica, cioè che il mondo sia creato nel tempo e non sia eterno: Averroè attacca l'argomento, mostrando che esso si fonda su questioni irresolubili finché si rimane nell'ambito della dialettica[614]. Se infatti questo argomento rischia da una parte di suscitare nei suoi avversari dei dubbi che coloro che lo propongono sono incapaci di risolvere, vuol dire che l'argomento è poco affidabile e non è adatto a persuadere i comuni fedeli: in generale, questo vale per tutti gli argomenti "dialettici" del *kalām*. Averroè passa allora ad esporre il proprio insegnamento sull'esistenza di Dio, che per lui è quello tratto dal Corano e che al tempo stesso non è incompatibile con Aristotele. Nello *Svelamento* Averroè invoca due metodi per provare l'esistenza di Dio: la prova della provvidenza (*'ināya*) e la prova della creazione (*iḫtirā'*). La prima consiste nel riconoscere che tutti gli esseri esistenti che si trovano nel mondo cooperano all'esistenza dell'uomo, ossia che la struttura dell'universo e i rapporti tra gli esseri che lo compongono testimoniano di esistere in vista di un fine, che è l'uomo[615]. Quest'armonia non può essere frutto del caso, ma deve essere opera dell'azione di Dio, il quale ha agito volendo che il mondo fosse proprio così[616]. La seconda prova consiste nel riconoscere negli esseri viventi delle creature, meditando sul miracolo della vita, la quale non può che essere effetto di una causa che trascende le creature[617]. Da un lato, questo procedimento, che consiste nell'ottenere la conoscenza razionale necessaria dell'esistenza di Dio esaminando l'ordine dell'universo, è naturale per lo spirito umano in generale e a tale titolo rappresenta la miglior garanzia della fede in Dio. Dall'altro lato, esso rappresenta l'essenza stessa dell'approccio filosofico:

> È evidente che l'una e l'altra via sono destinate tanto all'élite – e per élite intendo i dotti – quanto alla massa. La differenza sta solo nella quantità di dettagli, nel senso che la massa si limiterà a conoscere quegli aspetti della provvidenza e della creazione che possono essere appresi da una conoscenza elementare e fondata sulla percezione sensibile, mentre i dotti aggiungeranno a ciò che ne possono conoscere i sensi ciò che essi imparano tramite la dimostrazione[618].

---

[614] AVERROÈS, *L'Islam et la raison* cit., pp. 99-107. Cfr. B. CANOVA, *Il Dio Artefice, Ṡānī', e il Primo Motore di Metafisica nella dottrina teologica d'Averroè*, in «Medioevo», 32 (2007), pp. 119-138.
[615] AVERROÈS, *L'Islam et la raison* cit., p. 110. Questa riflessione è stata influenzata dal *De providentia* (*Fī al-'ināya*) di Alessandro di Afrodisia , perduto in greco, ma conservato in arabo, che Averroè conosceva. Cfr. la versione italiana del trattato: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, Rizzoli, Milano 1999.
[616] AVERROÈS, *L'Islam et la raison* cit., p. 110.
[617] *Ibid*., pp. 110-111.
[618] *Ibid*., p. 112. Trad. italiana in GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 743-744.

Dato che la conoscenza di Dio dipende dalla conoscenza dell'universo, e che la filosofia è appunto questa conoscenza dell'universo, approfondendo la conoscenza delle leggi dell'universo il filosofo compie un atto supremamente religioso. Il vero insegnamento del Corano, al contrario di quello dei teologi dialettici, non si oppone affatto ad Aristotele: non è altro che l'analogo in versione retorica della verità dimostrativa.

Un altro abito mentale aristotelico che secondo Averroè occorre instaurare nella dogmatica è la nozione di causalità naturale. Quest'ultima viene chiamata in causa nella trattazione di due questioni tipiche del *kalām*: il libero arbitrio e la connessa questione della predestinazione da un lato, la giustizia divina dall'altro[619], ma i *mutakallimūn* non offrono soluzioni soddisfacenti ai dilemmi che essi stessi suscitano. Se l'uomo è autore dei suoi atti, vi è una parte della creazione che sfugge a Dio; se però non ne è l'autore, come può esserne considerato responsabile e che senso può avere la sua punizione o il suo premio nell'aldilà? Ed ancora: l'onnipotenza divina presuppone che Dio sia l'autore tanto del bene quanto del male; ma al tempo stesso si deve ammettere che Dio è giusto. I *mutakallimūn* sono incapaci di risolvere questi dilemmi, perché negano la causalità naturale: secondo loro, l'azione di Dio sul mondo si produce in modo immediato su ciascun singolo ente, per la realizzazione di una volontà infinitamente potente. Lo svolgimento degli eventi del mondo, non risponde per loro a leggi intrinseche, ma ad una semplice abitudine (*'āda*) instaurata da Dio. Gli enti non hanno delle nature individuali che ne determinano le azioni: se la pietra cade, non è perché è pesante, ma perché Dio abitualmente lo vuole; non vi è nessuna relazione necessaria tra la causa e l'effetto. Al contrario, per Averroè è solo considerando che l'azione divina è mediata dalle leggi di natura che si può comprendere la sapienza di Dio: essa non appare alla superficie delle cose. Solo nel contesto di una dottrina del determinismo causale si può concepire l'uomo come un essere che sia al contempo libero e determinato nei suoi atti dal concorso di cause che condizionano necessariamente ogni scelta operata fra due contrari. Analogamente, il male che sopraggiunge nel mondo è un accidente necessariamente legato alla natura intrinseca degli enti la cui esistenza è per essenza un bene. Dio, scrive dunque Averroè, è «creatore del bene per il bene stesso e creatore del male in vista del bene, o per meglio dire in vista di quel bene che è indisgiungibile dall'essere del male»[620]. L'esempio perfettamente retorico che propone Averroè è quello del fuoco, elemento per natura indispensabile al mondo fisico, che pur tuttavia brucia e distrugge: eppure, se si soppesano i beni e i mali che risultano dall'esistenza del fuoco, non si può dubitare che la sua creazione sia un bene.

[619] I passi che toccano queste questioni si trovano in AVERROÈS, *L'Islam et la raison* cit., pp. 130-147.
[620] *Ibid.*, p. 147. Trad. italiana in GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 745.

Come ha sottolineato Geoffroy «Averroè esibisce con un crisma di ortodossia delle posizioni che sono più tradizionaliste di quelle del *kalām*: alcune dottrine che i *mutakallimūn* erigono a dogma devono, al contrario, essere dissimulate ai semplici credenti anche quando sono vere»[621]. Questo è il caso, ad esempio, della dottrina degli attributi divini: secondo la teologia mu'tazilita essi sono identici all'essenza, ma gli argomenti impiegati per provarlo non posso essere compresi dalla gente comune, perché l'idea ad esempio che la "scienza" sia identica al "sapiente" è troppo lontana dalle verità che si presentano spontaneamente allo spirito per poter essere accolta: essa risulta da una sequenza di argomenti la cui verità si stabilisce nella mente del filosofo solo al termine di un lungo procedimento discorsivo[622].

La teologia musulmana di Averroè coniuga dunque due attitudini che ai suoi occhi sono perfettamente coerenti fra loro: fedeltà al pensiero aristotelico – Averroè si richiama ad Aristotele più o meno esplicitamente in quasi tutte le questioni – e tradizionalismo letteralista. Questa duplice attitudine talvolta si estende addirittura alla dogmatica almohade, che pure lo *Svelamento* si propone di difendere e di spiegare. Ibn Tūmart infatti condannava categoricamente il rifiuto dei tradizionalisti di interpretare allegoricamente i versetti coranici antropomorfici, ovvero quelli nei quali si parla ad esempio di una "mano" di Dio, del suo "piede", del suo "trono", e classificava questo atteggiamento come un'eresia "corporeista". Averroè, persuaso dal valore positivo della retorica coranica in quanto essa permette a chi non è un intellettuale di formarsi una rappresentazione di Dio, non si fece scrupolo di contraddirlo. Come ha notato Geoffroy questa indipendenza di spirito non piacque ai committenti almohadi di Averroè: in una versione posteriore dello *Svelamento* Averroè ritrattò totalmente e inserì numerosi elogi del Mahdī Ibn Tūmart, probabilmente costretto dalle pressioni del potere[623]. Nel contesto politico-dottrinale in cui si collocava il suo tentativo di riforma, Averroè desiderava tenere un atteggiamento politicamente conciliatorio, ma non fu seguito: ciò forse spiega la sua condanna all'esilio qualche anno più tardi[624].

---

[621] GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 745.
[622] AVERROÈS, *L'Islam et la raison* cit., pp. 126-127.
[623] Cfr. M. GEOFFROY, *Ibn Rušd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du «Kitāb al-kašf 'an manahiğ al-adilla» dans deux manuscrits d'Istanbul*, in «Medioevo», 26 (2001), pp. 327-351.
[624] Lo *Svelamento* ebbe una certa diffusione in Oriente e fu, in particolare, confutato dal grande teologo ḥanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328), il quale non mancò di coglierne l'attitudine favorevole alla filosofia. Il testo sottratto però al suo immediato contesto ideologico e politico cadde più o meno nell'oblio. Ne esiste una versione ebraica anonima (secoli XIII-XIV?), che è stata poi tradotta in latino durante il Rinascimento: cfr. S. DI DONATO, *Il «Kitāb al-kašf 'an manahiğ» di Averroè nella traduzione ebraico-latina di Abraham de Balmes*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», 41 (2002), ser. or. 33, pp. 5-36. Essa è vastamente citata nella *Guida della Guida* (*Moreh ha-Moreh*), commento parziale della *Guida dei perplessi* di Maimonide dell'enciclopedista ebreo Šem Tov ibn Falaquera (m. 1295 circa).

L'*Incoerenza dell'incoerenza*[625], invece, è un'opera polemica, dato che si tratta della confutazione sistematica dell'*Incoerenza dei filosofi* (*Tahāfut al-falāsifa*)[626] di al-Ġazālī. Quest'ultimo eccelse in tutti gli ambiti del sapere musulmano, dal diritto alla mistica; ma fu in quanto difensore della dottrina aš'arita che egli formulò questa critica nei confronti dei filosofi. Data l'immensa autorità di cui godeva l'autore, l'opera segnò in Oriente l'avvio di una reazione anti-filosofica che era destinata ad avere un'eco anche nell'occidente musulmano, dove l'adesione ad al-Ġazālī era vasta e includeva alcuni adepti dell'almohadismo. Troviamo una testimonianza di ciò in un contemporaneo di Averroè, il logico Ibn Ṭumlūs (m. 1223), che nel prologo della sua *Introduzione all'arte della logica* spiega che quando la provvidenza divina inviò il Mahdī, questi incitò alla lettura dei libri di al-Ġazālī, dichiarando che le dottrine di quest'ultimo erano in accordo con le sue[627]: da allora tutti si misero a leggere i libri di al-Ġazālī, eccetto i conformisti radicali[628]. Per Averroè, i cui sforzi erano tutti tesi proprio a persuadere l'élite intellettuale che Ibn Tūmart era favorevole ad Aristotele, la diffusione di opinioni del genere fu certamente avvertita come disastrosa[629].

Nel processo intentato contro i filosofi, al-Ġazālī sostiene che il pensiero di Aristotele e dei filosofi greci è stato espresso perfettamente nel mondo islamico da al-Fārābī e da Avicenna, tanto che si può fare a meno di citare gli altri. Averroè scrive la confutazione dell'opera di al-Ġazālī in quanto mira a tornare ad Aristotele: le sue repliche ad al-Ġazālī consistono spesso nel mostrare che le accuse contro i "filosofi" sono forse giustificate se riferite a un particolare pensiero filosofico, quello di Avicenna, ma non lo sono se si prende in esame la vera filosofia, quella di Aristotele. Le tesi criticate da al-Ġazālī, che Averroè riprende e discute punto per punto, sono venti: sedici di metafisica e quattro di fisica[630].

---

[625] Ed. in lingua araba di riferimento: AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1930. Per la citazione dei passi di quest'opera farò riferimento alla trad. italiana: AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, trad. di M. Campanini, Utet, Torino 2006[2].

[626] Testo arabo: ALGAZEL, *Tahafot al-falasifat*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1927; trad. inglese: AL-ĠAZĀLĪ, *The Incoerence of the Philosophers, Tahafut al-falasifah*, a cura di M. E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo (Utah) 1997.

[627] Come ha ricordato GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 747 queste affermazioni non hanno fondamento nei testi di Ibn Tūmart.

[628] Cfr. A. ELAMRANI-JAMAL, *Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'art de la logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H./1223)*, in A. HASNAWI – A. ELAMARANI-JAMAL – M. AOUAD, *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques). Paris, 31 mars – 3 avril 1993*, Peeters – Institut du Monde Arabe, Leuven – Paris 1997, pp. 465-483, in part. p. 472.

[629] Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 747.

[630] Le sedici tesi filosofiche attaccate sono le seguenti: (1) l'eternità del mondo nel passato, (2) la sua eternità futura, (3) la fallace concezione filosofica del demiurgo, (4) l'incapacità di provare che Dio è l'autore del mondo, (5) l'incapacità di provare l'unicità di Dio, (6) la concezione filosofica degli attributi divini, (7) l'idea che Dio sia al di sopra della distinzione di genere e specie, (8) la tesi che Dio sia privo di quiddità, (9) l'incapacità di provare che Dio non è corpo, (10) l'incapacità di provare che c'è un artefice di questo mondo, (11) l'incapacità di provare che Dio conosce gli eventi di questo mondo, (12) l'incapacità di provare che Dio conosce se stesso, (13) la tesi per cui Dio non conosce gli individui, (14) l'incapacità di provare che il cielo è

Quando Averroè affronta queste questioni le sue convinzioni filosofiche hanno raggiunto la piena maturità, e in questo contesto polemico egli non le esprime certo allo stesso modo dei commenti grandi agli scritti aristotelici che scriverà di lì a poco; ma tenendo presente le differenze di registro che intercorrono tra questo scritto e i commenti grandi, le dottrine che Averroè formula nell'*Incoerenza dell'incoerenza* non differiscono, in generale, da quelle esposte negli scritti del periodo immediatamente successivo, quello della piena maturità del filosofo di Cordova.

Al termine della polemica contro al-Ġazālī si apre in effetti un nuovo periodo nella produzione di Averroè: quello dei commenti grandi alle opere aristoteliche. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, queste opere furono composte nell'ultima parte della sua vita e ci hanno lasciato le formulazioni definitive delle sue dottrine più importanti. In esse troviamo un'attitudine diversa rispetto ai testi, una maggiore aderenza al dettato aristotelico e una maggiore raffinatezza esegetica.

I commenti grandi che ci sono pervenuti sono, secondo la cronologia tradizionale, i seguenti: *Analitici secondi* (1180), *Fisica* (1186, data attestata dalla traduzione latina)[631], *De caelo* (1188-1190 circa)[632], *De anima* (1190 circa)[633] e *Metafisica* (1192-1194 circa).

---

animato, (15) la dottrina del movimento dei cieli, (16) l'idea che le anime celesti conoscono le realtà individuali. Quattro tesi condannate da al-Ġazālī riguardano la fisica: (1) la dottrina causale, (2) l'incapacità di provare la spiritualità dell'anima, (3) la dottrina dell'immortalità, (4) la negazione della resurrezione dei corpi. Fra le tesi attaccate da al-Ġazālī, tre secondo quest'ultimo sono "eretiche", o meglio "infedeli" in quanto colui che le sostiene si auto-esclude dalla comunità dei musulmani: si tratta dell'eternità del mondo, dell'ignoranza da parte di Dio delle realtà individuali e del carattere incorporeo della vita futura.

[631] Il commento grande alla *Fisica* è conservato in latino e in ebraico. La traduzione latina è attribuita a Michele Scoto: *Aristotelis De Physico Auditu libri octo*, in *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis* cit., vol. IV, ff. 1^{r}-5^{r}; 5^{v}-433^{v}. J. PUIG MONTADA, *Fragmentos del gran comentario de Averroes a la Física*, in «al-Qanṭara», 30 (2009), pp. 69-81, ha rinvenuto alcuni frammenti dell'originale arabo in margine al ms. Madrid, Biblioteca Nacional, árabe. n. 5000 che riproduce il testo dell'epitome della *Fisica* di Averroè. Per quanto riguarda la datazione di questo commento R. GLASNER, *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 2009 ha mostrato che è stato composto come secondo commento grande, ma non dopo il commento agli *Analitici secondi*, bensì successivamente alla redazione di una prima versione letterale del commento grande al *De anima*.

[632] L'originale arabo del commento grande al *De caelo* è perduto, ad eccezione di un frammento corrispondente ad ARISTOTELE, *De caelo*, I 7, 274 b 22 – II 7, 289 a 19 e conservato nel ms. Tunisi, Bibliothèque nationale, n. 11821. Il frammento è stato riprodotto in IBN RUSHD, *Commentary on Aristotle's Book on the Heaven and the Universe, Sharḥ Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*, a cura di G. Endress, Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt am Main 1994. Possediamo invece la traduzione latina attribuita a Michele Scoto di questo commento: *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ex recognitione F. J. Carmody, in lucem edidit R. Arnzen, prefazione di G. Endress, 2 voll., Peeters, Leuven 2003.

[633] Il testo del commento grande al *De anima* ci è pervenuto soltanto in latino e in una traduzione ebraica condotta a partire da quella latina. C. SIRAT – M. GEOFFROY, *L'original arabe du grand commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote*, Vrin, Paris 2005 hanno messo in luce come le glosse del manoscritto giudeo-arabo Modena, Biblioteca Estense, α. J. 6.23 trasmettano, a margine di una copia del commento medio al *De anima*, dei frammenti dell'originale arabo del commento grande di Averroè alla medesima opera di Aristotele. La datazione di questo commento è controversa. A. L. Ivry, editore del commento medio al *De anima*, ha sostenuto che il commento grande fu scritto prima del commento medio: cfr. A. L. IVRY, *Averroes' Middle and Long Commentary On The De Anima*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 5 (1995), pp. 75-92; ID., *Averroes' Three Commentaries On De Anima*, in ENDRESS – AERTSEN (a cura di), *Averroes and the*

Lo sviluppo della riflessione di Averroè su Aristotele e lo sforzo graduale compiuto per recuperare l'autentico pensiero dello Stagirita condussero il filosofo di Cordova a rimettere in questione alcuni elementi fondamentali della tradizione peripatetica-araba[634], soprattutto in materia di cosmologia e di metafisica. In particolare tre concezioni, tra loro strettamente legate, sono paradigmatiche di questo mutamento nel suo pensiero: l'emanazione e la natura dei corpi celesti, e la dottrina dell'intelletto.

Nel quarto libro della giovanile epitome della *Metafisica*, come vedremo nel prossimo paragrafo, Averroè sostiene una concezione dell'emanazione dell'universo dalla sua Causa Prima ispirata, benché non identica, a quelle teorizzate da al-Fārābī e da Avicenna. Averroè, al pari dei suoi due predecessori, presenta il cosmo come organizzato gerarchicamente attraverso un processo di emanazione (*ṣadara*) in cui ogni sfera celeste è mossa da un'intelligenza che pensa e desidera porsi in contatto con gli esseri superni[635]. Secondo il principio di origine neoplatonica, che Averroè ammette a quest'epoca, per cui dall'uno non procede che l'uno, Averroè ritiene che dalla Causa Prima assolutamente trascendente e perciò esclusa dal processo di emanazione proceda una sola prima intelligenza, la quale è incorporea e puro pensiero. Dalla prima intelligenza, poi, proviene la seconda e via via tutte le altre. Con questo processo emanativo si manifesta nella struttura dell'universo la molteplicità: ciascuna intelligenza, infatti, fornisce la forma all'intelligenza motrice immediatamente inferiore[636].

Aristotelian Tradition cit., pp. 199-216. La tesi di Ivry è stata criticata da H. A. DAVIDSON, *The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 7 (1997), pp. 139-151; ha criticato la tesi di Ivry anche A. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès: la doctrine de l'intellect materiel dans le Commentaire Moyen sur le De Anima d'Aristote. Présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3 livre III: de la faculté rationelle*, in DE LIBERA – ELAMRANI-JAMAL – GALLONIER (a cura di), *Langages et philosophie* cit., pp. 281-307, in part. pp. 289-292. Ivry ha ribadito la sua posizione, seppur con alcune modifiche che tengono conto delle critiche di Davidson e Elamrani-Jamal in AVERROËS, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, a cura di A. L. Ivry, Brigham Young University Press, Provo (Ut.) 2002. Gli studi più recenti sembrano andare nella direzione di Ivry: la versione latina di questo commento sarebbe tarda (precederebbe il commento grande alla *Metafisica*) ed il prodotto ultimo di una serie di riscritture successive, che risalgono tutte ad un medesimo autografo, che fu redatto prima del commento medio al *De anima*. Il commento grande al *De anima* sarebbe stato dunque il primo commento ad essere composto da Averroè. L'ordine probabile di composizione dei commenti grandi sarebbe dunque: *De anima*, *Fisica*, *Analitici secondi*, *De caelo* e *Metafisica*. Oltre al lavoro di Sirat e Geoffroy, cfr. R. GLASNER, Rec. a: AVERROËS, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, a cura di A. L. Ivry, Brigham Young University Press, Provo (Ut.) 2002, «Aestimatio», 1 (2004), pp. 58-59 e ID., *Averroes' Physics* cit. Ho cercato di mostrare la validità della tesi dell'esistenza di un originale arabo del commento grande al *De anima* anteriore al commento medio e la datazione tarda della versione latina del commento grande nel mio lavoro *Il trattato De separatione primi principii attribuito ad Averroè*, in «Medioevo», 36 (2011), pp. 33-88, in part. pp. 67-88.

634 Cfr. ENDRESS, *Le projet d'Averroès* cit., p. 14 ; GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 749-750.

635 Cfr. J. JOLIVET, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote*, in «Arabica», 29 (1982), p. 230.

636 AVERROES, *Compendio de Metafísica*, a cura di C. Quirós Rodriguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919, § 61, p. 159; R. ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2010, pp. 167-168. Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 223-225; GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 751.

Nelle opere successive, cioè nella parafrasi della *Metafisica,* nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* e nel commento grande alla *Metafisica*, questo processo emanativo viene ripudiato. Inoltre appaiono delle ritrattazioni a questo proposito anche in alcune aggiunte tarde all'epitome della *Metafisica*, conservate in alcuni manoscritti[637]. La struttura gerarchica delle sfere e delle intelligenze è mantenuta, ma l'emanatismo non convince più il pensatore arabo. Invero il presupposto di origine neoplatonica per cui «dall'uno non procede che l'uno», che serviva a giustificare la graduale moltiplicazione delle intelligenze separate a partire dall'Uno, ha valore soltanto per la causa agente in quanto è agente, mentre non può essere applicato né alla causalità formale né a quella finale. Pertanto, secondo Averroè, ciò non si può accordare con il fatto che la Causa Prima debba essere anche causa formale e finale, oltre che efficiente.

Questo cambiamento di opinione comporta una riorganizzazione della concezione della causalità divina. Nell'aristotelismo neoplatonizzante di al-Fārābī e di Avicenna l'atto primordiale compiuto dal principio divino è la donazione dell'esistenza, della quale la causalità finale ne è il corollario. Dio promana l'essere nelle cose e per questo esse aspirano a lui, e l'amore dell'universo per il suo principio non è altro che la controparte di tale donazione[638]. Anche Averroè ammette l'atto creatore di Dio e a tale tema dedica una questione nell'*Incoerenza dell'Incoerenza*, dove risponde ad al-Ġazālī che accusava i filosofi di non poterlo provare, ma considera la creazione da parte di Dio un corollario del suo essere-principio e condizione dell'intelligibilità dell'universo[639]. Le intelligenze separate aspirano ad assimilarsi al Principio che si trova al culmine della gerarchia universale e per questo la loro esistenza dipende da Lui in quanto le fa essere[640]. Da ciò si comprende come nella relazione fra il mondo e Dio la causalità finale venga per prima. Da questo punto di vista non vi è nulla che impedisca ad una causa unica di esercitare la sua azione su di una pluralità di sostanze separate, di cui si deve postulare l'esistenza per spiegare i movimenti dell'universo[641]. In base a queste considerazioni Averroè, nel commento grande alla *Metafisica*, critica la dottrina

---

[637] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 159; ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 168. Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 221-222; 225-226.
[638] Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 752.
[639] AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* cit., pp. 275-292.
[640] Il fatto che le intelligenze siano concepite come disposte in modo gerarchico appare chiaro nel commento grande alla *Metafisica*, nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* e nell'*Epistola sulla possibilità della congiunzione con l'intelletto agente*: AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1938-1948, vol. III, p. 1649; AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* cit., p. 252; K. P. BLAND, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1982, p. 111.
[641] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1648-1649; 1652; AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* cit., p. 251; BLAND, *The Epistle on the Possibility of Conjunction* cit., p. 111. Questo tema è stato analizzato nel dettaglio da DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 227-321.

dell'emanazione[642]. Egli elimina quel Primo Principio che nei suoi predecessori e nella sua epitome della *Metafisica* era situato al di là dell'intelletto, in quanto la Causa Prima è divenuta, ormai, la causa di tutte le intelligenze separate ed è identificata con il primo Motore Immobile della sfera delle stelle fisse, il principio agente dell'universo[643]. A questo punto, come ha osservato Geoffroy, «l'individuazione delle intelligenze separate non è altro se non l'effetto della pluralità dei sostrati informati dall'unica Intelligenza»[644].

Ciò che invece Averroè conserva, di quanto esposto nell'epitome della *Metafisica*, è l'idea di una gerarchia tra le intelligenze, di cui non vi è traccia in Aristotele[645]. Egli ritiene che tra di esse vi sia un ordine gerarchico basato sul loro rispettivo grado di nobiltà (*šaraf*) e non, come in Avicenna, stabilito secondo il posto che ciascuna occupa nel processo di emanazione. Per il pensatore di Cordova questa disposizione corrisponde esattamente al loro ordine nello spazio[646].

Inoltre questo cosmo, in cui i motori si collegano l'uno all'altro attraverso una catena di perfezionamento che li unisce al Principio Primo, appare qualificato dal movimento, e nell'affermare ciò Averroè torna a seguire lo Stagirita[647].

L'enfasi che Averroè pone sulla questione del movimento lo induce a concludere che sia soltanto grazie alla fisica che siamo in grado di provare l'esistenza di Dio. Averroè, nelle sue opere, sostiene questa tesi in polemica con Avicenna, in quanto quest'ultimo afferma che il compito di dimostrare l'esistenza di Dio non spetta alla fisica, bensì alla metafisica[648]. Questa dottrina di Avicenna è sicuramente uno dei punti che Averroè critica maggiormente. Nonostante Averroè trovi questa dottrina in altri pensatori[649], e riconosca che questi abbiano

---

642 AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1652.
643 *Ibid*., p. 1648. Cfr. JOLIVET, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote* cit., p. 233.
644 Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 752.
645 Aristotele nel libro Λ della *Metafisica* si era limitato ad affermare che l'ordine dei motori immobili è il medesimo che esiste tra i movimenti eterni, cioè tra le sfere celesti. ARISTOTELE, *Metaph*., XII, 8, 1073 a 23-25. L'idea di un ordine gerarchico tra le sfere celesti basato sul loro grado di nobiltà risale all'Alessandro arabo. Cfr. Ch. GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Arabic Text with English Translation, Introduction and Commentary, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001. Cfr. anche AVERROÈS, *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation With Introduction of Ibn Rushd's Commentary On Aristotle's Metaphysics Book Lām*, a cura di Ch. Genequand, Brill, Leiden 1984, pp. 46-47; JOLIVET, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote* cit., p. 231.
646 AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1646-1648.
647 *Ibid*., pp. 1649-1650.
648 Un'analisi accurata di questo tema si trova in A. BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*, in «Medioevo», 32 (2007), pp. 61-97.
649 AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1420.6-1421.16. Cito questo passo nella traduzione inglese di BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 84 nota 50: « [Alexander] says: This is so because the demonstration of the principles of the existents, regardless to what they are, is exclusive competence of first philosophy. These [principles] are those that the physicist uses without claryfing them, but taking them for granted. This is so because the motionless substance is principle and cause of natural things, and this [substance] is the one about which [Aristotle] here primarly discusses. […] What Alexander says in this place has to be [carefully] considered, since his statement "the demonstration of the principles of the existents belong only to the first philosopher, not to the master of the natural science" and "the physicist takes these

influenzato Avicenna a tale proposito[650], il bersaglio principale della sua critica rimane Avicenna. Averroè ed Avicenna, seguendo Aristotele, ritengono che le sfere celesti siano mosse da un'intelligenza incorporea. L'intelligenza che muove la sfera più esterna è chiamata "primo motore" da entrambi. A questo punto essi divergono nel considerare questo primo motore Dio oppure no. Avicenna ritiene che non lo sia, poiché egli considera il Principio Primo (*al-mabda' al-awwal*), l'Essere necessario (*al-wāğib al-wuğūd*), trascendente rispetto al motore della prima sfera. All'opposto Averroè identifica la Causa Prima con il primo Motore Immobile. Questa divergenza comporta, di conseguenza, un'altra differenza tra i due. Avicenna, che non assimila il Primo Motore a Dio, non accetta la prova fisica basata sul movimento avanzata da Aristotele, per stabilire l'esistenza di Dio[651]. Al contrario Averroè ne è un sostenitore e si avvale di questa per confutare la dottrina avicenniana[652].

Una delle opere in cui troviamo questa critica è il commento grande alla *Fisica*, in cui Averroè, per provare che la prova metafisica dell'esistenza di Dio è intrinsecamente impossibile, si avvale del principio aristotelico secondo cui «nessuna scienza può dimostrare l'esistenza del suo proprio soggetto» espresso negli *Analitici secondi*[653]. Le intelligenze incorporee sono il soggetto della Filosofia Prima[654], pertanto in base al suddetto principio,

---

[principles] for granted, since the substance that is motionless is principle and cause of natural things, and this [substance] is the one about which [Aristotle] here primarly discusses […]" contains a difficulty». Come ha notato Bertolacci, p. 84 nota 50 Averroè, seguendo la tradizione araba a lui precedente, ascrive ad Alessandro di Afrodisia anche le dottrine di altri pensatori, come ad esempio Filopono. Cfr. A. HASNAWI, *Alexander d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdue' en grec, conservés en arabe*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 4 (1994), pp. 53-109; cfr. R. SORABJI, *Infinite Power Impressed: the Transformation of Aristotle's Physics and Theology*, in ID. (a cura di), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, pp. 188; 190-194.

650 AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1423.18-1424.2; 1426.11-12. Cito questo passo nella traduzione inglese di BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 85 nota 51: «As to Avicenna, since he believed in the truth of the statement "no science demonstrates its own principles" and took it absolutely, he believed that the master of first philosophy is the one who takes care of claryfing the existence of the principles of sensible (either eternal or non-eternal) substance. He said that the master of natural science takes somehow for granted that nature exists, whereas the master of the divine science is the one who demonstrates its existence. […] This is what must be understood about this statement [by Alexander], lest it be very doubtful. This [Alexander; or: his statement] is the one who made Avicenna go astray»; un richiamo di quanto affermato qui si trova in AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1436.5-6.

651 ARISTOTELE, *Phys.* VIII 5, 256 a 15-20.

652 Come ha notato BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 84 nota 49, la critica a questa teoria ricorre in varie opere di Averroè: nei commenti grandi agli *Analitici secondi*, alla *Fisica*, alla *Metafisica* e ancor prima nelle giovanili epitomi della *Metafisica* e della *Fisica*, nel commento medio alla *Metafisica*, nel *De substantia orbis* e nell'*Incoerenza dell'Incoerenza.*

653 ARISTOTELE, *An. Post.*, I 10, 76 b 11-16. Trad. italiana in ARISTOTELE, *Analitici secondi*, traduzione e commento di M. Mignucci, introduzione di J. Barnes, in ARISTOTELE, *Organon*, diretto da M. Mignucci, Laterza, Roma - Bari 2007, vol. IV, p. 31.

654 Come ha messo in luce BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., pp. 86-94, Averroè non è sempre deciso, nel commento grande alla *Fisica*, nell'ascrivere alle intelligenze separate il ruolo di soggetto della metafisica, in quanto talvolta sembra propendere per una descrizione teologica del soggetto della metafisica, ovvero assegna all' "esistente in quanto esistente" tale ruolo. Questa posizione ambivalente, sostenuta in modo più marcato nella giovanile epitome della *Metafisica*, avvicina Averroè ad Avicenna, in quanto quest'ultimo sostiene che il soggetto della metafisica è appunto l' "esistente in quanto esistente". Cfr. *Aristotelis De Physico Auditu* cit., IV, ff. 56 M-57 B; AVERROES, *Grand Commentaire et*

essa non può provare l'esistenza di quest'ultime e quindi di Dio[655]. Di conseguenza questo sarà il compito di un'altra scienza, ossia la fisica, il cui soggetto sono le sostanze sensibili[656].

Averroè, nel commentare il libro VIII della *Fisica*, inizia con l'esporre la prova fisica condotta a partire dal movimento per dimostrare l'esistenza di Dio, seguendo l'esposizione aristotelica della *Fisica*[657]. Averroè si richiama alla prima parte della prova condotta da Aristotele che afferma che il Motore Immobile non ha alcuna grandezza, ossia è incorporeo[658], in quanto lo scopo del libro VIII della *Fisica* è provare l'esistenza di un primo motore che sia immobile, eterno, incorporeo e causa ultima del movimento[659]. Infatti lo Stagirita sostiene che un corpo finito può avere soltanto una potenza finita, poiché non è possibile che un corpo finito sia in grado di muovere per un tempo infinito. Poste queste premesse Aristotele può, così, affermare che l'universo, essendo finito, può avere soltanto una potenza finita e pertanto non è possibile che si muova per un tempo infinito. Da ciò consegue che il movimento eterno delle sfere celesti deve essere causato da un motore situato al di là dell'universo. Questo motore, possedendo una potenza infinita, è capace di muovere per un tempo infinito, cioè per tutta l'eternità[660].

Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote, a cura di 'A. Badawī, Koweit, Qism al-Turāṯ al-'Arabī 1984, p. 298.3-19.

[655] *Aristotelis De Physico Auditu* cit., vol. IV, I c. 83, f. 47 F-G: «Sed notandum est, quod istud genus entium, esse, scilicet separatum a materia, non debet declaratur nisi in hac scientia naturali. Et qui dicit quod prima philosophia nititur declarare entia separabilia esse, peccat. Haec nam entia sunt subiecta primae philosophiae et declaratus est in Posterioribus Analyticis quod impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit impsum esse, aut quia manifestum per se aut quia est demostratum in alia scientia. Unde Avicenna peccavit maxime, cum dixit quod primus philosophus demonstrat primum principium esse et processit in hoc suo libro de scientia divina per viam quam existimavit esse necessariam et essentialem in illa scientia et peccavit peccato manifesto». Di questo passo è disponibile la traduzione inglese in H. A. WOLFSON, *Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover*, in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, a cura di I. Twersky – G. Williams, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, vol. I, pp. 410-411.

[656] *Aristotelis De Physico Auditu* cit., II c. 26, f. 59 B-C: «Consyderatio autem de dispositionibus formarum abstractarum, secundum quod sunt abstractae, et de quiditatibus earum, est proprie primae philosophiae, non scientiae naturalis. Et notandum quod consyderatio in esse istarum formarum est in scientia naturali, non in prima philosophia, sicut existimat Avicenna, quoniam in hac scientia apparet istud genus formarum esse. Deinde prima philosophia consyderat de quiditatibus et dispositionibus earum». Anche di questo passo vi è la traduzione inglese in WOLFSON, *Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover* cit., pp. 412-413. Averroè nel commento grande a *Metafisica* Λ ha ricordato che Aristotele ha dimostrato l'esistenza del Motore Immobile nell'ottavo libro della *Fisica*. Cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1422.14-16; 1424.11-1426.4.

[657] *Aristotelis De Physico Auditu* cit., VIII c. 78, f. 423 E-K; *Averrois Cordubensis Commentarium magnum super Aristotelis librum VIII Physicorum*, in G. GULDENTOPS, *Introduction to the Edition of Averroes, Physica, VIII, CHS. 78-79 & 86*, in « Bibliotheca », 4 supplemento di « Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales», 69 (2002), p. 1.1-15.

[658] ARISTOTELE, *Phys.*, VIII 10, 266 a 10-24.

[659] Cfr. P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World, With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, p. 28.

[660] Cfr. E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977, pp. 362-363; H. A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987, p. 409; LETTINCK, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World* cit., p. 646; D. TWETTEN, *Averroes' Prime Mover Argument*, in J. -B. BRENET (a cura di), *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 28-36.

In seguito, nel commento grande alla *Fisica* Averroè procede con l'esame del lemma aristotelico successivo, nel quale Aristotele presenta la seconda parte della prova dell'esistenza di un primo motore a partire dal movimento. Lo Stagirita, dopo aver dimostrato che non è possibile che un motore finito sia causa di un movimento in un tempo infinito[661], sostiene che in una grandezza finita non vi può essere una forza infinita[662].

Averroè, nel commento grande alla *Fisica*, chiarisce che Aristotele, dopo aver dimostrato che esiste un motore immobile capace di muovere eternamente le sfere celesti, deve ora provare che tale motore possiede una forza infinita per poter muovere eternamente. Per giungere a questa conclusione Aristotele dimostra che ogni movimento deve avvenire nel tempo e che non può esistere un corpo finito dotato di una forza infinita. Invero se esistesse una forza infinita in un corpo finito, questo corpo si muoverebbe nel non tempo. Questo viene provato nel modo seguente: se la forza di un corpo aumenta, anche la velocità del corpo aumenta, mentre il tempo impiegato per coprire una certa distanza diminuisce. In questo caso sia la forza sia il tempo sono finiti. Se, invece, ammettiamo una forza maggiore di ogni altra forza, ovvero una forza infinita, il tempo corrispondente sarà minore di ogni altro tempo, che significa non tempo. Ma non è possibile che si verifichi alcun movimento senza il tempo. Dunque, una forza infinita non può inerire ad un corpo finito. Pertanto esiste un motore immobile, che in virtù della sua potenza infinita, non è una grandezza[663]. In tal modo esso si rivela essere un principio immateriale in grado di muovere il cielo in modo istantaneo, in *non tempore*. In questo modo Averroè ritiene che sia stata provata dalla fisica l'esistenza del primo Motore Immobile, Causa Prima dell'universo[664].

Nel commento grande alla *Metafisica* Averroè affronta la medesima questione richiamandosi ad un altro principio enunciato negli *Analitici secondi*, ovvero quello per cui «i principi propri di una scienza non possono essere dimostrati»[665]. Egli si sta confrontando con il commento alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia, che è andato perduto in greco e di cui possediamo solo alcuni frammenti contenuti nel commento di Averroè alla medesima opera[666]. Alessandro riteneva che spetta alla Filosofia Prima dimostrare i principi degli

---

[661] ARISTOTELE, *Phys*., VIII 10, 266 a 22-24.
[662] ARISTOTELE, *Phys*., VIII 10, 266 a 25.
[663] Cfr. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 362-363; DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God* cit., p. 409.
[664] *Aristotelis De Physico Auditu* cit., VIII c. 79, f. 425 D-F; *Averrois Cordubensis Commentarium magnum super Aristotelis librum VIII Physicorum* cit., p. 7.1-11.
[665] ARISTOTELE, *An. Post.*, I 9, 76 a 8-17. Trad. italiana di Mignucci in ARISTOTELE, *Analitici secondi* cit., p. 27.
[666] J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arabiscen Textes von S. Fränkel, Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1885, pp. 108-110, ha riconosciuto e censito i frammenti del commento di Alessandro contenuti nel commento grande alla *Metafisica* di Averroè.

esistenti, anche quelli utilizzati dalla fisica, la quale pertanto può solo postularli[667]. A questo riguardo Herbert Davidson ha cercato di chiarire i passaggi dell'argomentazione di Averroè[668]. Secondo l'interpretazione di Alessandro, le sostanze sensibili, che sono il soggetto della fisica, hanno come principi le sostanze incorruttibili. Perciò, in base al Primo Principio aristotelico sopra menzionato, la fisica non può dimostrare l'esistenza delle sostanze incorruttibili, poiché sono i principi del suo soggetto. Allora l'esistenza delle sostanze incorruttibili deve essere stabilita dalla metafisica e accettata conseguentemente dalla fisica: il compito di dimostrare la loro esistenza, inclusa quella della Causa Prima, spetta dunque alla metafisica. A questo proposito, Averroè sostiene che Alessandro non abbia compreso correttamente la relazione tra la fisica e la metafisica e che sia stato un fraintendimento nel passo di Alessandro ad aver condotto Avicenna a cadere in errore[669].

Il filosofo di Cordova si propone, invece, di chiarire come la fisica possa stabilire l'esistenza di tali sostanze incorruttibili. Egli ricorre ad una distinzione, utilizzata anche da Avicenna[670], tra "dimostrazione" e "prova". Una scienza non può stabilire i suoi principi attraverso una dimostrazione assoluta (*al-burhān al-muṭlaq*), cioè come ha spiegato Davidson «through a syllogism that reveals the cause of the existence of [the subject of the conclusion]»[671]. Poiché il sillogismo dimostrativo procede dalla causa all'effetto, se i principi del soggetto di una scienza sono stabiliti attraverso di esso, allora la dimostrazione non può essere formulata dalla scienza stessa, ma da una precedente e più generale e questa da una ancora più universale. Per questo nessuna scienza può dimostrare i propri principi. Ma una scienza li può stabilire per mezzo di una "prova" o "dimostrazione per segni" (*al-dalā'il*), la quale parta da ciò che è posteriore per arrivare a ciò che è anteriore[672]. La fisica può, così, contemplare una prova dei principi del suo soggetto, ponendo come punto di partenza il movimento, in quanto fenomeno fisico e giungere ad accertare l'esistenza delle sostanze separate.

[667] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1422; 1424-1425.
[668] DAVIDSON, *Proofs for Eternity* cit., pp. 314-318.
[669] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1426; 1436.
[670] DAVIDSON, *Proofs for Eternity* cit., pp. 298-299. Avicenna affronta questa questione nella sezione metafisica del *Kitāb al-Šifā'*: IBN SĪNĀ, *Al Šifā', al- Ilāhiyyāt (I)*, a cura di Ǧ. C. Anawatī e S. Zāyid, al-Hay'a al-'āmma li-šu'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1960. Trad. italiana: AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, Utet, Torino 2007.
[671] DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God* cit., p. 315; BOUYGES, *Averroès. Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1423.
[672] BOUYGES, *Averroès. Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1423.

Già nella giovanile epitome della *Fisica*[673] Averroè aveva operato questa distinzione tra dimostrazione e prova; distinzione che in seguito discuterà ampiamente nel commento grande agli *Analitici secondi*[674].

Secondo Averroè, dunque, sono possibili due tipi di dimostrazione (*aṣnāf al-barāhīn*): da un lato vi è la dimostrazione assoluta (*muṭlaq*) o perfetta (*tāmm*) che conduce ad una conoscenza certa (*'ilm muḥaqqaq*): in essa ciò che è anteriore per noi è anteriore anche secondo l'esistenza (*al-wuǧūd*); dall'altro lato, vi sono le dimostrazioni chiamate "segni" (*al-dalā'il*), note anche come "prove", nelle quali ciò che è anteriore per noi è posteriore secondo l'ordine dell'esistenza[675].

Secondo Averroè la dimostrazione è più forte rispetto alla prova in quanto conduce al grado più elevato di certezza (*al-yaqīn allaḏī fī ġāya*). La prova anche se conduce ad ottenere una conoscenza meno certa della dimostrazione, permette pur sempre di ottenere conoscenza, per questo può essere considerata un tipo di dimostrazione. Da ciò si evince che per Averroè esistono diversi gradi di certezza (*yaqīn*) a seconda dei diversi tipi di dimostrazione. Come ha notato Matteo Di Giovanni «depending on the various degrees of certainty with which a given conclusion is reached, demonstrations of a higher rank, i.e. absolute demonstrations, are distinguished from demonstrations of a lower rank, i.e. demonstrations of sign, with the result that greater or smaller certainty indicates the higher or lower status of demonstrative reasoning itself»[676].

L'idea che esistano diversi gradi di certezza non soltanto tra dimostrazioni e argomentazioni dialettiche e sofistiche, bensì tra le dimostrazioni stesse, proviene ad Averroè

---

[673] AVERROES, *Epitome in Physicorum libros* cit., p. 9.7-16: «On dit dans l'art de la logique que les principes de l'exposition (*mabādi' al-ta'līm*), dans les arts, sont de deux sortes : l'une selon laquelle l'antérieur pour nous dans la connaissance est antérieur dans l'existence (*al-wuǧūd*), comme cela se produit en mathématiques, et les démonstrations composées à partir de ces <principes> sont les démonstrations absolues (*al-muṭlaqa*); la seconde selon laquelle l'antérieur pour nous dans la connaissance est postérieur dans l'existence, comme cela se produit dans la majorité des ces cas dans cette science, et les sortes de démonstrations composées à partir de ces principes postérieurs sont appelées signes (*al-dalā'il*). Mais lorsque nous adviennent les causes d'une chose selon ce mode d'acquisition, alors nous pouvons les poser comme moyens termes dans l'assignation des causes de certains concomitants (*al-lawāḥiq*) et de certains accidents (*al-a'rāḍ*). Et alors les démonstrations composées de ces <principes> sont les démonstrations des causes (*asbāb*) simplement. Mais ceci <i.e. cette démonstration> peut <s'obtenir> sans cette <procédure>, à savoir pour ce dont les causes sont connues de nous dès le début». Trad. francese in HUGONNARD-ROCHE, *Logique et physique* cit., pp. 148-149.

[674] AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, ed. Badawī cit., pp. 179-184. Trad. inglese del passo in M. DI GIOVANNI, *Demonstration and First Philosophy. Averroes on Met. Zeta as a Demonstrative Examination (al-faḥṣ al-burhānī)*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 20 (2009), pp. 103-107. Cfr. anche H. HUGONNARD-ROCHE, *Averroès et la tradition des Seconds Analytiques*, in ENDRESS – AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 172-187.

[675] Cfr. DI GIOVANNI, *Demonstration and First Philosophy* cit., p. 107; HUGONNARD-ROCHE, *Logique et physique* cit., pp. 150-151; ID., *Remarques sur les commentaires d'Averroès à la physique et au De caelo d'Aristote*, in BAFFIONI (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Heritage* cit., pp. 103-119.

[676] DI GIOVANNI, *Demonstration and First Philosophy* cit., p. 108.

dalla lettura dei testi di al-Fārābī e in particolare dall'opera *Le condizioni delle certezza*. Infatti in al-Fārābī, come ha ben osservato Di Giovanni, «certainty is taken as a gradable property which makes it possible to distinguish between levels, or degrees, of apodicticity»[677].

Secondo Averroè la prova, essendo una dimostrazione a posteriori in quanto procede dall'effetto alla causa, è il metodo seguito nell'indagine fisica e metafisica. I principi della fisica e della metafisica infatti possono essere colti solo al termine dello studio sulla natura; solo partendo dai fenomeni di cui abbiamo esperienza è possibile giungere alla conoscenza delle loro cause[678]. La prova è dunque dal punto di vista del suo statuto epistemologico una dimostrazione a tutti gli effetti, in quanto conduce alla vera conoscenza, ossia alla conoscenza delle cause. Dunque, secondo Averroè la fisica e la metafisica, facendo della prova il loro metodo d'indagine, sono delle scienze dimostrative[679]. Come abbiamo visto sopra, la fisica servendosi di una prova adduce l'eternità del movimento e in questo modo perviene a stabilire l'esistenza del Primo Motore, causa eterna del movimento[680].

Il Primo Motore Immobile, essendo scevro da materia e muovendosi eternamente, deve essere completamente in atto, perché ciò che è in potenza può anche non passare mai all'atto e cessare di essere[681]. La fisica, per provare l'incorporeità del Motore, si fonda sul principio aristotelico, secondo cui le sfere celesti essendo corpi finiti, non possono avere una forza infinita[682]. Da ciò consegue che i cieli non possono muovere in un tempo infinito, quindi il movimento eterno delle sfere celesti deve essere prodotto da un motore che sia privo di grandezza, indivisibile e quindi immateriale. Ad un primo sguardo ciò sembrerebbe voler dire che i cieli possono muovere ed esistere soltanto in un tempo finito, ma questo non si accorda con il fatto che essi sono eterni. Averroè ha cercato di risolvere questo problema di ordine esegetico distinguendo due sensi in cui si può intendere il significato di "forza finita": secondo l'"intensità", che significa la capacità di produrre o subire esclusivamente una velocità finita, e dal punto di vista della "durata temporale"[683]. Nella compilazione di trattati trasmessi in ebraico e in latino sotto il titolo *De substantia orbis* Averroè chiarisce che il termine "infinito" può essere inteso in due sensi: il primo nel senso di una forza che agisce o subisce in modo infinito nel tempo, ma che è finita in se stessa, cioè finita riguardo alla

[677] *Ibid*., p. 113. Su questa questione cfr. anche P. ADAMSON, *Yaḥyá ibn 'Adī and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 370-373.
[678] Cfr. DI GIOVANNI, *Demonstration and First Philosophy* cit., p. 114.
[679] *Ibid*., pp. 114-125.
[680] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1423; 1426; 1561-1562; QUIRÓS RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafísica* cit., p. 168; ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 178.
[681] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1568.
[682] ARISTOTELE, *Phys.*, VIII 10; ARISTOTELE, *De caelo*, II 12, 293 a 10-11; AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1425; 1626; QUIRÓS RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafísica* cit., p. 168; ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 178.
[683] Cfr. DAVIDSON, *Proofs for Eternity* cit., p. 323.

velocità e all'intensità; il secondo nel senso di una forza che agisce o subisce in modo infinito in se stessa. Il pensatore arabo chiarisce che una forza che agisce o subisce in modo infinito in se stessa non può esistere in nessun corpo, né celeste né sensibile, perché solo un corpo infinito potrebbe possedere una forza di quest'ultimo tipo. Pertanto qualunque corpo, celeste o sublunare, deve compiere qualsiasi atto, incluso il movimento, ad una velocità finita riguardo all'intensità. Dunque le sfere celesti, al pari di tutti gli altri corpi, non possono possedere una forza motrice infinita secondo l'intensità, altrimenti si produrrebbe un movimento di velocità infinita. Invece nel tempo si ha una forza finita soltanto nei corpi sensibili, composti di materia e forma, in quanto si ha finitezza nel tempo soltanto nelle forme che ineriscono in un sostrato materiale. Infatti i corpi celesti, non essendo soggetti a generazione e corruzione, sono caratterizzati da movimento perenne, poiché hanno come sostrato l'etere. Dunque, la capacità delle sfere celesti di muovere continuamente nel tempo è illimitata[684].

Poste queste premesse, tocca alla metafisica spiegare l'ordine gerarchico dell'universo, in cui le intelligenze sono disposte secondo un ordine ascensivo che culmina nella Causa Prima[685]. La metafisica, poi, deve stabilire che il Principio Primo è una sostanza[686] che consiste in puro intelletto[687] e che esso non è soltanto causa del movimento, ma che è anche causa efficiente, formale e finale dell'universo[688].

---

[684] Cfr. la traduzione inglese dall'ebraico di A. HYMAN, *Averroes' De substantia orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, The Medieval Academy of America - Israel Academy of Sciences and Humanities, Cambridge (Mass.) - Jerusalem 1986, pp. 107-108: «The term "infinite" may be applied in two senses: first, in the sense of a force of infinite action and passion in time but finite in itself, that is, finite in velocity and intensity; second, in the sense of a force of infinite action and passion in itself. Now, a force of infinite action and passion in itself cannot exist in any body, whether it be celestial or transient, for only an infinite body could attain a force of this latter kind. And since an infinite body is impossible, it follows that the celestial spheres produce and suffer motion in time. On the other hand, the existence of forces infinite in time with reference to both action and passion is necessary for the celestial bodies. And as for the temporal infinity of these forces with reference to passion, that is, declination, it is due to the fact that these bodies are absolutely simple, and with reference to action, it is due to the fact that the forms of the celestial bodies have no subsistence in their subject. But infinity in time with reference to both action and passion is impossible in the case of the transient bodies, because transient bodies are composed of matter and form. Now the existence of a force of infinite intensity whose cause is assumed to be a body, insofar as it is a body, is impossible in the case of the celestial body or any other bodies. On the other hand, a force that is infinite in respect to time is necessary in the case of the celestial body, inasmuch as that which moves and that which is moved in the transient bodies. And a force of infinite duration is impossible in the case of the transient bodies since their motive forces are material and since their bodies, which are moved by these motive forces, are composed of matter and form». Questa dottrina è presente anche in *Aristotelis De Physico Auditu* cit., VIII c. 79, ff. 426 M-427 G; *Averrois Cordubensis Commentarium magnum super Aristotelis librum VIII Physicorum* cit., pp. 12.134-14.193; *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo* cit., vol. II, II c. 38, pp. 342.71-343.104; c. 39, pp. 344.31-345.37; c. 63, pp. 395.45-396.54; c. 71, pp. 410.73-101. Per una spiegazione accurata di questa dottrina di Averroè cfr. Davidson, *Proofs for Eternity* cit., pp. 323-324; cfr. anche LETTINCK, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World* cit., pp. 591-593; 662-663; TWETTEN, *Averroes' Prime Mover Argument* cit., pp. 32-35.

[685] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1425.

[686] *Ibid.*, pp. 1425; 1626.

[687] *Ibid.*, p. 1626.

[688] *Ibid*., pp. 1425-1426; QUIRÓS RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafísica* cit., § 7, pp. 7-8; ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 22-23.

Una volta enunciate le caratteristiche della Causa Prima, Averroè chiarisce quale sia la natura dei corpi celesti e chiarisce la distinzione che intercorre tra i corpi sublunari e i corpi celesti. Egli afferma che il corpo celeste è semplice e quindi non può essere composto di materia e forma, a differenza dei corpi soggetti a generazione e corruzione, che sono il frutto dell'unione di una materia prima puramente potenziale e di una forma che conferisce loro al tempo stesso delle dimensioni determinate e l'essere in atto che è loro proprio[689]. Egli sostiene che i corpi celesti, non essendo soggetti a generazione e corruzione ed essendo caratterizzati da movimento perenne, hanno un sostrato diverso da quello dei corpi sublunari, ovvero l'etere. Quest'ultimo a differenza dei quattro elementi terrestri, acqua, aria, terra e fuoco, è incapace di accogliere i contrari e quindi è ingenerabile, incorruttibile ed immutabile. Questo implica che esso deve esistere necessariamente, in quanto la sua esistenza è continua e non soggetta a limitazione. Ciò significa che nei corpi celesti non troviamo, come invece nei corpi generabili e corruttibili, una forma materiale inerente in un sostrato materiale e quest'ultimo non è un sostrato in potenza che ha bisogno di una forma per passare all'atto. Al contrario la forma dei corpi celesti è immateriale e pur essendo associata con il sostrato, esiste indipendentemente da esso[690]. Inoltre, contrariamente ad Avicenna, alla cui dottrina egli ha aderito in un primo momento e che chiama esplicitamente in causa a questo proposito nel commento grande alla *Metafisica*[691], il filosofo di Cordova pensa che il corpo celeste non possieda una forma corporea immanente. In un'altra versione, che si incontra nella XIV[a] questione dell'*Incoerenza dell'Incoerenza*[692], egli ammette l'esistenza di un'anima del corpo celeste, ma precisa che quest'anima si dice allora "per omonimia" rispetto alle anime del mondo sublunare. Si tratta effettivamente di un principio che comporta la duplicità di atto e potenza e muove il corpo in modo estrinseco, non di una forma che sia compresa nella formazione del corpo celeste: quest'ultimo è puramente in atto, e se possiede una potenzialità è soltanto in quanto si muove. Il principio che recepisce l'azione degli intelletti che muovono le sfere celesti è un'altra forma separata, la cui natura è di essere puramente recettiva: è la "natura" della sfera, che la muove senza essere immanente in essa[693].

Inoltre, secondo Averroè, i corpi celesti sono composti di una materia, la quale è tale unicamente in un senso equivoco[694]. Questa dottrina si richiama alla distinzione posta da

[689] Cfr. GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 753.
[690] Questo aspetto è stato analizzato da DAVIDSON, *Proofs for Eternity* cit., p. 324.
[691] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1447.
[692] AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* cit., p. 441.
[693] GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 753-754.
[694] M. DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies*, in A. SPEER – L. WEGNER (a cura di), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2006, p. 440; cfr. anche

Aristotele tra due differenti tipi di materia, in cui il primo tipo è responsabile dei cambiamenti sostanziali, come la generazione e la corruzione, mentre l'altro riguarda soltanto i mutamenti nel luogo, come ad esempio la locomozione. Per quanto concerne i corpi celesti essi sono costituiti unicamente da questo secondo tipo di materia[695]. Entro la tradizione peripatetica, questa classificazione aristotelica è stata radicalizzata da Temistio. Infatti, mentre Aristotele distingueva tra due tipologie appartenenti entrambe alla materia, Temistio è più incline a parlare di due enti differenti, che hanno in comune soltanto il nome. Egli sostiene che la materia secondo la sostanza e la materia secondo il luogo differiscono così tanto tra loro, che il nome "materia" può essere attribuito ad entrambe soltanto in modo equivoco. Più precisamente, secondo Temistio, soltanto la materia secondo la sostanza è "materia" in un senso proprio, mentre quella che compone i corpi celesti lo è soltanto equivocamente. Averroè fa propria quest'interpretazione affermando a sua volta che la materia di cui sono composti gli astri si dice in senso equivoco[696].

Innanzitutto, in merito a questa questione bisogna notare, seguendo Matteo Di Giovanni, che «disagreement about instances of matter results from a previous one concerning the concept of matter himself […] A decision about which things have matter depends upon a judgement concerning what matter is»[697]. Una possibile soluzione a questo quesito ci viene fornita da Aristotele. In *Metafisica* Θ egli identifica la materia con la potenzialità passiva e afferma che la materia si pone in rapporto alla sostanza come la potenza all'atto. Inoltre egli aggiunge che in tutti i tipi di movimento si trova la potenza, quindi essa è presente tanto in quello locale come in quello sostanziale. Da ciò si deduce, secondo Aristotele, che la materia è necessariamente presente sia nei corpi sublunari sia in quelli celesti[698].

Tuttavia Averroè non segue questa dottrina, in quanto per lui la materia non è soltanto potenzialità, ma è piuttosto sostanza in potenza. Infatti, in un passo del *De substantia orbis*, egli afferma che non qualsiasi tipo di potenza può essere considerato materia, ma soltanto quello per la forma sostanziale. Di conseguenza non vi può essere materia laddove non vi sia potenza per la forma sostanziale[699]. Dunque, Averroè segue Temistio nell'asserire che i corpi celesti non hanno materia; essi hanno potenza unicamente per il moto locale, ma sono privi di

---

ID., *Individuation by Matter in Averroes' Metaphysics*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 187-210.

[695] ARISTOTELE, *Metaph.* H 1, 1042 b 3-6; H 4, 1044 b 6-8; *Metaph.* Θ 8, 1050 b 20-22; *Metaph.* Λ 2, 1069 b 24-26.

[696] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1078; HYMAN, *Averroes' De substantia orbis* cit., p. 120; AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* cit., p. 281.

[697] DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., p. 442.

[698] ARISTOTELE, *Metaph.* H 6, 1048 a 35-b 6; 1048 a 28-30.

[699] HYMAN, *Averroes' De substantia orbis* cit., p. 120.

potenzialità per la forma sostanziale[700]. Inoltre il pensatore arabo nella compilazione del *De substantia orbis* sostiene che la materia è soltanto ciò che il genere denota. Da ciò si evince che i corpi celesti non possedendo materia, non hanno neppure un genere[701].

Una tesi del tutto rassomigliante a questa si trova nel commento grande al secondo libro del *De caelo*[702]. Qui Averroè, negando l'esistenza di molteplici specie celesti, dimostra che i corpi celesti sono privi anche di un genere che sia loro proprio. Inoltre mette in luce l'esistenza di una correlazione tra la mancanza di genere e la mancanza di materia, in quanto i corpi celesti appartengono ad un'unica specie, cosicché «what is found in one of them is to be found also in the others»[703]. Oltre a ciò bisogna sottolineare come, anche in questo caso, la posizione di Averroè sia opposta rispetto a quella di Avicenna, poiché quest'ultimo ritiene che i corpi celesti appartengano ad un unico genere e a specie diverse[704]. Di Giovanni ha suggerito che, nel commento grande al *De caelo*, Averroè non solo afferma che i corpi celesti non fanno parte di un unico genere, ma pure che «they have no genus at all»[705]. Con questa dottrina Averroè rigetta una lunga tradizione a lui precedente, entro cui si colloca anche Avicenna, la quale sostiene che nel caso dei corpi celesti, l'avere molteplici specie implica la loro appartenenza ad un unico genere superiore[706].

Nonostante i corpi celesti appartengano ad un'unica specie è possibile, secondo Averroè, poterne dare una definizione, cioè rintracciare ciò che hanno in comune e mettere in evidenza ciò che li diversifica. Per questo motivo egli ricorre, secondo Di Giovanni, ad una nozione logica cardine, vale a dire l'analogia sinonimica[707], che compare in particolare nel commento grande al libro Γ della *Metafisica*[708]. Si tratta di una nozione di impronta platonizzante, in quanto implica una sorta di ontologia gradualistica che richiama le dottrine

[700] DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., p. 443.
[701] HYMAN, *Averroes' De substantia orbis* cit., p. 120.
[702] *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo* cit., vol. II, p. 368.
[703] DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., p. 444.
[704] *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo* cit., vol. II, p. 368.
[705] DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., p. 445.
[706] Invece AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* cit., p. 112 sostiene che «i corpi celesti non sono uno secondo la specie e molti secondo il numero, bensì molti secondo la specie». Secondo G. ENDRESS, *Averroes' «De caelo»: Ibn Rushd's Cosmology and His Commentaries on Aristotle's «On the Heavens»*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 6 (1995), p. 22 questa contraddizione si spiega con il fatto che è intercorso quasi un decennio tra la stesura dell'*Incoerenza* (1180 circa) e quella del commento grande al *De caelo* (1187-1190). Secondo DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., pp. 447-448 non può essere questo il motivo dell'esistenza nell'*Incoerenza* di una dottrina opposta a quella del commento grande al *De caelo*, in quanto il *De substantia orbis*, pur essendo un'opera coeva all'*Incoerenza*, riporta la medesima tesi del commento grande al *De caelo*. Di Giovanni ha suggerito che nel commento è esposto il punto di vista filosofico di Averroè, mentre l'*Incoerenza* riguarda l'ambito dialettico, in quanto è un'opera polemica diretta contro le dottrine sostenute da al-Ġazālī. H. A. WOLFSON, *The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes*, in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion* cit., pp. 1-21 non ha visto contraddizioni in Averroè, ma soltanto due diversi punti di vista concernenti la medesima dottrina.
[707] DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., pp. 448-451.
[708] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 302-303.

di Platone e del Neoplatonismo[709]. Essa comporta, per i corpi celesti, il possedere allo stesso tempo la medesima essenza e differenti gradi d'essere nei quali l'essenza si realizza. Sebbene non sia un vero e proprio genere, in quanto non denota alcun tipo di materia, l'essenza comune gli è simile, in quanto è quel qualcosa condiviso da tutti gli enti appartenenti alla medesima classe, in questo caso i corpi celesti. Allo stesso modo i differenti gradi d'essere si richiamano alla specie, poiché particolarizzano l'essenza comune e ogni grado è peculiare di un solo oggetto della classe, cioè di un solo corpo celeste. Per queste loro caratteristiche, nell'interpretazione avanzata da Di Giovanni, «common essence and degrees of being work as quasi-genus and quasi-differentiae»[710].

Infine bisogna ricordare che Averroè applica in modo esplicito l'analogia sinonimica non tanto ai corpi celesti, quanto piuttosto agli intelletti separati. Ma essa può essere legittimamente estesa anche ai primi sulla base di due assunti fondamentali: in primo luogo essi sono concepiti, al pari degli intelletti separati, come una molteplicità di sostanze ordinate in base ai differenti gradi d'essere. In secondo luogo, per il pensatore arabo, così come la forma è l'essenza dei corpi sublunari, così gli intelletti separati sono l'essenza delle sostanze celesti[711]. Per questa ragione «the nature of each singular celestial body is somehow different from the nature of the other. And the natures which move them are both the same and different in like manner»[712].

Averroè dopo aver chiarito quale sia la natura dei corpi celesti e aver affermato che la Causa Prima dell'universo è il primo Motore Immobile, cerca di offrire la sua interpretazione ad un problema assai dibattuto nella storia dell'aristotelismo, ovvero il modo in cui, secondo Aristotele, il Motore Immobile muoverebbe il cielo. Nel libro Λ della *Metafisica,* il filosofo greco prima afferma la necessità, per spiegare il moto eterno del cielo, di un motore che sia completamente in atto, quindi immobile, e lo presenta come causa efficiente, in quanto «capace di produrre mutamento»[713]. Poco dopo, però, aggiunge che questi muove allo stesso modo dell'oggetto del desiderio e dell'intelligenza, cioè come causa finale, e che «muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse»[714]. Ciò che queste righe non chiariscono è se il Motore Immobile sia una causa efficiente oppure una causa finale, vale a dire se eserciti un'azione positiva o se si limiti ad essere l'oggetto di un'azione

[709] DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., pp. 452-454.
[710] *Ibid*., p. 439.
[711] *Ibid*., p. 457.
[712] *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo* cit., vol. II, p. 370.
[713] ARISTOTELE, *Metaph*. Λ 6, 1071 b 15-16. Trad. italiana di G. Reale in ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 559.
[714] ARISTOTELE, *Metaph.* Λ 7, 1072 b 1-3. Trad. italiana di Reale in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 563.

che ha come soggetto il cielo, il quale muove il suo corpo per desiderio, o per amore, del Motore Immobile[715].

Anche Alessandro di Afrodisia si confrontò con questo problema e la sua esegesi di *Metafisica* Λ è stata trasmessa al mondo di lingua araba per mezzo del commento a questo libro, di cui, come ho già ricordato, abbiamo solo alcuni frammenti, contenuti nel commento di Averroè, sia attraverso le *Quaestiones*[716], opera che gli è stata attribuita, ma la cui attendibilità è dubbia, in quanto si è ipotizzato che alcune di esse probabilmente furono opera di suoi allievi[717], e infine attraverso l'*Epistola sui principi del tutto secondo l'opinione di Aristotele*[718], pervenutaci solo in arabo, ma come traduzione di una versione siriaca, a sua volta derivante da un originale greco per noi perduto[719]. Dalla lettura di queste opere si evince che Alessandro riteneva che il cielo si muovesse per desiderio di imitare, mediante il moto circolare, l'immobilità del Motore Immobile. Questa lezione conduce all'identificazione del Motore Immobile con la causa finale, poiché secondo la spiegazione di Alessandro, quest'ultima, in quanto sostanza, può essere una realtà immobile[720]. Averroè conosce questa dottrina e la riporta nel suo commento grande al libro Λ della *Metafisica* in cui in un passo scrive:

> Aristotele dice in seguito che il fatto che "esista in ciò che non si muove la causa finale lo dimostra la divisione". Alessandro dice che Aristotele parla così temendo che uno

[715] E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. BRANCACCI (a cura di), *La Filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche. Atti del colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999*, Bibliopolis, Napoli 2000, p. 227; ID., *Avveroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, Lezione tenuta in occasione del Secondo Corso di Storia della Scienza "Trasmissione del sapere tecnico e scientifico dal Mediterraneo antico all'Europa moderna", Padova-Brugine 11-17 settembre 2000, in «Scienza e Storia» 14 (2001), p. 25.

[716] ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Praeter commentaria scripta minora: questiones, de fato, de mixtione*, a cura di I. Brums, Reimer, Berlin 1892 (C.A.G., Suppl. Arist. II), pp. 62.23-34; 63.18-21. Trad. inglese: ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Quaestiones 1.1-2.15*, a cura di R. Sharples, Duckworth, London 1993.

[717] R. W. SHARPLES, *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, in «Apeiron», 27 (1983), pp. 62-66.

[718] Edizione del testo arabo in ʿA. BADAWĪ, *Arisṭū 'inda l-'Arab. Dirāsat wa-nuṣūṣ ġayr manšūra*, Maktaba al-Nahḍat al-misriyya, Il Cairo 1947, pp. 253-277; esiste anche un'edizione più recente accompagnata da una traduzione inglese: GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos* cit.

[719] Il *Fī mabādi 'al-kull* (*Sui principi dell'universo*) presenta problemi di unità e autenticità, di provenienza e di trasmissione. L'attribuzione ad Alessandro di Afrodisia è stata messa in dubbio da S. PINES, *The Spiritual Force permeating the Cosmos according to a passage in the Treatise on the Principles of the All by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion*, in ID., *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, The Magnes Press, the Hebrew University - Brill, Jerusalem - Leiden 1986, e da GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 215-221. Invece secondo ENDRESS, *L'Aristote arabe* cit., pp. 16-17: «À la base des versions diverses il y avait un texte authentique d'Alexandre sur la nature et la cause des mouvements célestes et sur le Premier Moteur immobile et éternel […] à ce noyau ancien fut ajouté un deuxième texte d'inspiration néoplatonicienne sur la Cause Première en tant qu'intelligence divine».

[720] BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* cit., p. 234; C. MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7*, in V. CELLUPRICA – R. CHIARADONNA – C. D'ANCONA (a cura di), *Aristotele ed i suoi esegeti neoplatonici. Logica ed ontologia nelle interpretazioni greche ed arabe*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 226.

possa dubitare che egli con ciò stia trattando della perfezione che è un accidente in ciò che è perfetto. Le perfezioni in vista delle quali si muove ciò che raggiunge la perfezione grazie ad esse sono in parte delle qualità, per mezzo delle quali ciò che si muove diviene perfetto – come ciò che si muove per la salute –, in parte invece sono delle sostanze esterne alla cosa che si muove verso di esse per uniformarsi ad esse – come l'insieme delle azioni degli schiavi si piega secondo il loro signore ed il suo proposito, come gli abitanti di un unico regno si muovono secondo la volontà del re; e per gli schiavi si può dire che essi non esistono se non in rapporto al loro signore, e gli abitanti del regno non esistono se non con il loro re. In questo modo tutti gli esseri sono in rapporto a questo principio primo, ossia a quello che il tutto desidera.

In seguito Aristotele dice che "la causa finale esiste a vantaggio di qualcosa e per questo è una cosa". Ciò significa che la causa finale, che non è sussistente in sé, esiste per una cosa, come la felicità per l'anima e la salute per il corpo; quanto alla causa finale che è sussistente in sé, essa è per questa cosa determinata un'altra cosa determinata, ossia sussistente in sé.

Infine Aristotele afferma che "tra i due quello esiste, mentre questo non esiste": la cosa che è sostanza tra questi due fini è ciò che esiste in sé, come il re per gli abitanti della città, mentre l'altra specie tra i due [fini] non esiste in sé, ma esiste in ciò che è diverso da sé.

Poi aggiunge che "la causa finale muove ciò che è amato e muove queste altre cose grazie a ciò che è mosso": questo motore primo, che non è mosso, muove ciò che per primo viene mosso partendo da sé, come l'oggetto d'amore muove l'amante senza essere mosso; e [questo motore primo] muove quanto si trova sotto il primo mobile attraverso il medio del primo mobile. Aristotele intende per primo mobile il corpo celeste e per gli altri mobili quelli che sono sotto il primo corpo: sono le altre sfere e quella che è soggetta alla generazione e corruzione. Infatti il primo cielo è mosso da questo motore attraverso il desiderio che esso ha di lui; questo perché cerca di uniformarsi a lui nella misura della sua capacità. Come l'amante si muove per cercare di uniformarsi a ciò che è amato, tutti gli altri corpi celesti si muovono secondo il modo del desiderio del movimento del primo corpo[721].

Nella spiegazione di Alessandro il fine non va inteso soltanto come una qualità o una perfezione da realizzare, come ad esempio la salute, ma come sostanza esterna alla cosa alla quale la cosa stessa tende ad uniformarsi. A tal proposito gli esempi sono espliciti: il re è una realtà sussistente in sé rispetto ai cittadini, allo stesso modo del padrone rispetto agli schiavi. Pertanto la causa finale può essere annoverata tra le realtà immobili in quanto sostanza sussistente in sé. Di seguito Averroè, in accordo con Alessandro, spiega che la causa finale nel secondo significato è una cosa sussistente in sé per colui che se ne avvantaggia. Infine Averroè introduce il concetto di imitazione, per fornire la spiegazione del movimento del

[721] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1605.5-1607.2. Trad. italiana in MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7* cit., pp. 225-226.

primo mobile, il quale è lo stesso che il pensatore arabo riferisce come peculiare della spiegazione di Alessandro, quando questi parla della causa finale come di una sostanza esterna alla cosa che si muove verso di essa per uniformarvisi. La causa finale muove come ciò che è amato e muove le altre cose tramite ciò che è mosso, ossia il primo mobile. Il primo cielo è mosso dal Motore Immobile tramite il desiderio che esso ha di lui, perché cerca di uniformarsi ad esso nella misura in cui è capace[722]. L'espressione utilizzata da Averroè per "uniformarsi" è resa in arabo grazie alla perifrasi *ʿalā ǧihati al-tašabbuhi bi-*, che significa "nel modo dell'imitazione". Il termine *al-tašabbuhu*, derivato dal verbo *šabbaha* (*bi-*), significa il rendere simile, l'assimilare. Questo verbo nella sua V forma *tašabbaha* (*bi-*) indica il cercare di rassomigliare, l'imitare, il conformarsi, l'uniformarsi, mentre il termine *al-tašabbuhu*, con i termini derivati dalla V forma, corrisponde al greco ὅμοιος[723].

Nell'ultima parte della pericope, Averroè afferma che secondo Aristotele il Motore Immobile muove il primo cielo come l'oggetto d'amore muove l'amante senza essere mosso, mentre muove le altre sfere e quella soggetta alla generazione e alla corruzione attraverso il medio del primo cielo. Egli spiega, inoltre, che il primo cielo è mosso dal Motore Immobile in virtù del desiderio che esso prova per il Motore Immobile. Infatti il primo cielo cerca di uniformarsi al Motore Immobile nella misura in cui è capace, ovvero con il movimento più simile all'immobilità, quello circolare, come l'amante è spinto dall'amore a imitare l'oggetto amato. E così tutti gli altri corpi celesti si muovono per il desiderio del movimento del primo corpo[724].

Averroè nel commentare questo passo ha riportato fedelmente la dottrina di Alessandro, ma nel suo commento di *Metafisica* Λ 7, 1072 a 26-29, vale a dire il lemma immediatamente precedente a questo, fornisce anche una sua spiegazione del moto celeste. Egli scrive:

> Segue che questo motore è un intelletto e che è un motore in quanto da una parte è la causa efficiente del movimento e dall'altra della fine del movimento. Questo è distinto e molteplice solo in noi, ossia ciò che ci muove localmente nel modo di un agente e ciò che ci muove nel modo della causa finale. E ciò avviene perché ad esso appartengono due modi d'essere: uno nell'anima e uno esterno all'anima. Ed esso in quanto è esistente nell'anima è causa efficiente del movimento, mentre in quanto è esistente all'esterno dell'anima è un motore nel modo del fine, come ad esempio agli *ḥammām* appartengono due forme: una nell'anima e

[722] BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* cit., pp. 230-232; MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7* cit., pp. 226-227.
[723] BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* cit., pp. 232-233; MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7* cit., p. 227.
[724] MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7* cit., pp. 230-231.

> una esterna all'anima. Se la forma degli *ḥammām* che è nell'anima si leva in noi, la desideriamo ed essa ci muove verso di sé, ossia verso la forma che è esterna all'anima, ossia verso l'entrata degli *ḥammām*. Ed avviene che la forma degli *ḥammām* in quanto è ciò che si trova nell'anima è causa efficiente del desiderio del movimento, in quanto invece è ciò che si trova all'esterno dell'anima è causa finale del movimento e non causa efficiente[725].

Secondo Averroè, il Motore Immobile è tanto causa efficiente quanto causa finale del movimento del cielo, poiché è l'agente proprio del movimento ed anche il fine del movimento del cielo. Infatti solo in noi ciò che ci muove localmente in quanto agente e ciò che invece ci muove in quanto fine è distinto e molteplice. Per chiarire questo concetto Averroè non ricorre ad un esempio aristotelico, ma ne elabora uno personale, lo *ḥammām*. Ad esso appartengono due forme: una nell'anima e una esterna all'anima. La forma che si trova nella nostra anima risveglia il nostro desiderio di recarci allo *ḥammām* e come tale si presenta come causa efficiente, mentre il vero *ḥammām* è la causa finale del nostro movimento. Se, invece, la forma dello *ḥammām* non fosse in una materia, sarebbe motrice sia come causa efficiente sia come causa finale senza che ne derivi alcuna molteplicità. Quest'ultimo caso concerne il movimento eterno dei cieli, poiché in cielo non c'è tensione tra causa efficiente e finale, in quanto il Motore Immobile è separato dalla materia e muove i cieli sia come causa efficiente che finale, generando il movimento attraverso il desiderio[726]. Da ciò si deduce che nel commento di Averroè compaiono almeno altre due voci, oltre alla propria, ovvero quella di Aristotele e quella di Alessandro[727]. In queste pagine del commento di Averroè è possibile rintracciare i tratti distintivi della *falsafa* arabo-islamica. Averroè, nel riportare l'opinione di Alessandro, può considerare il Motore Immobile come una causa finale, poiché ha fatto propria l'interpretazione del Motore Immobile come quell'ἀρχή capace di riunire in sé i vari aspetti della causalità aristotelica: causa efficiente in quanto motore primo delle cose, causa finale che muove ὡς ἐρώμενον e perfezione sostanziale, nel senso della causa formale. Inoltre essendo oggetto d'amore, viene identificato, recuperando le caratteristiche della causalità paradigmatica platonica, con il bene al massimo grado, con la realtà più nobile ed elevata di tutti gli esseri viventi e dei corpi celesti, capace di suscitare in essi il desiderio di imitazione. Questo desiderio si manifesta nel movimento circolare costante della sfera celeste, il più rassomigliante all'immobilità della Causa Prima. Infine al Motore Immobile vengono

[725] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1594.3-14. Trad. italiana in MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7* cit., pp. 231-232.
[726] Cfr. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* cit., pp. 240-241; JOLIVET, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote* cit., p. 232; MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph. Λ 7*, pp. 231-232.
[727] MARTINI BONADEO, *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7* cit., p. 232.

assegnate le caratteristiche proprie dell'Uno neoplatonico, giacché esso è assolutamente semplice, privo di ogni molteplicità, trascendente, poiché si limita ad impartire il movimento al primo cielo e non ha alcuna connessione con le altre sfere e con gli esseri sublunari[728]. Ciò significa che, nonostante il desiderio di Averroè di ritrovare il vero insegnamento dello Stagirita, egli si confronta sempre con un Aristotele inestricabilmente congiunto alla tradizione peripatetica araba. A questo proposito un altro esempio significativo è la sua esegesi di *Metafisica* Λ 7, 1072 b 4-16, nella quale Averroè osserva che il legame tra la Causa Prima e ciò che è soggetto a generazione e corruzione implica una questione filosofica cruciale: come l'eterno possa essere principio di ciò che è soggetto a generazione e corruzione[729]. Secondo il filosofo andaluso al primo mobile, cioè al primo cielo, appartengono differenti disposizioni nel luogo, ma non nella sostanza, poiché esso si muove soltanto localmente, ossia si muove di moto circolare. Questo significa che il primo cielo è eterno, non soggetto a mutamento nella sostanza, ma unicamente a mutamento nel luogo. Il primo cielo funge da termine intermedio (*mutawassiṭ*) tra il primo motore, che non è soggetto ad alcun mutamento in quanto è atto puro, e gli enti soggetti a mutamento nella sostanza[730]. Di seguito Averroè afferma che il primo Motore Immobile, il quale è eterno e necessario, impartisce il movimento al primo mobile senza ricorrere ad alcun intermediario (*bi-la wāsiṭa*)[731]. Tutti i fenomeni sublunari, invece, non sono altro che l'effetto del movimento del primo mobile, il quale dà origine alle realtà inferiori conoscendo intellettualmente (*taṣawwara bi-l-ʿaql*) ciò che gli è superiore. Questo significa che dal primo Motore Immobile al mondo della generazione e corruzione, attraverso la mediazione del primo mobile, vi è una trasmissione di causalità sia formale che efficiente[732]. Il cielo e la natura sono uniti (*ittaṣala*) al Principio Primo, il quale è un intelletto al massimo grado di piacere, di gioia e di felicità. Il legame tra il cielo ed il suo Principio Primo è del tutto simile alla congiunzione (*ittiṣāl*) che per un breve tempo avviene tra l'intelletto umano e l'intelletto agente e che rappresenta la suprema felicità umana[733]. Dato che il principio del movimento dei corpi celesti è una rappresentazione

[728] *Ibid*., pp. 232; 242. Su questo punto cfr. anche C. MARTINI BONADEO, *'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Reception of Book Beta of Aristotle's Metaphysics Against the Background of the Competing Readings by Avicenna and Averroes*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 411-431, in part. pp. 423-427.

[729] AVERROÈS, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat* cit., p. 1609.4-9; cfr. MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle* cit., pp. 425-437.

[730] AVERROÈS, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat* cit., p. 1610.1-12.

[731] *Ibid*., p. 1610.13-1611.3.

[732] Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, pp. 232-242; MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle* cit., p. 429.

[733] AVERROÈS, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat* cit., pp. 1611.13-1612.3; cfr. A. HYMAN, *Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators*, in ENDRESS – AERTSEN (cur.), *Averroes and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 188-198; IVRY, *Averroes' Three Commentaries On De Anima* cit., pp. 199-216.

intellettuale (*taṣawwara bi-l-ʿaql*)[734], l'analogia che egli pone tra l'intelletto del cielo e il nostro intelletto è fondata sull'assunzione implicita di un ordine gerarchico tra le sfere celesti e i loro intelletti[735]. Il nostro intelletto è il nostro motore prossimo, mentre il primo Motore Immobile ci muove indirettamente, come altrettanto indirettamente muove l'intero mondo sublunare. Nel commentare questo passo Averroè attinge dalla tradizione peripatetica araba a lui precedente, in particolare dall'*Epistola sui principi del tutto secondo l'opinione di Aristotele* e dall'adattamento arabo della *Quaestio* II.19[736] attribuiti ad Alessandro di Afrodisia. Nell'*Epistola sui principi del tutto* si sostiene che il primo Motore, attraverso la mediazione (*bi-tawassuṭ*) del movimento del primo cielo, che agisce per mezzo di una rappresentazione intellettuale (*taṣawwara bi-l-ʿaql*), è la causa di qualunque movimento e quindi anche della generazione e della corruzione[737]. Il primo Motore impartisce il movimento diurno regolare da est ad ovest alla sfera delle stelle fisse, senza alcun intermediario (*bi-ġair mutawassiṭ*)[738]. Successivamente, attraverso la mediazione del primo cielo, questo movimento viene trasmesso a tutte le altre sfere. Inoltre nell'*Epistola sui principi del tutto*, così come nell'esegesi di Averroè di *Metafisica* Λ 7, 1072 b 4-16, il primo Motore non è solo la causa del movimento del cielo e del mondo sublunare, ma anche della suprema felicità umana, quella intellettuale, poiché quest'ultima consiste nella contemplazione intellettuale dell'intelligibile. Tuttavia, come aveva asserito Aristotele, l'intelletto umano, essendo la forma di un corpo corruttibile, può solo temporaneamente essere unito al suo intelligibile[739].

Martini Bonadeo ha suggerito che l'interpretazione di *Metafisica* Λ 7, 1072 b 4-16 data da Averroè, risulta ancora più chiara analizzando la *Quaestio* II.19, attribuita ad Alessandro, in quanto anche in questo testo è presente l'idea secondo cui la Causa Prima, l'Agente Primo, dà origine al mondo attraverso la mediazione delle sfere celesti[740]. Inoltre

---

[734] AVERROÈS, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat* cit., p. 1600.2-3.
[735] MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle* cit., p. 429.
[736] Secondo S. FAZZO – H. WIESNER, *Alexander of Aphrodisias in the Kindī's Cosmology*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 3 (1993), pp. 119-153, le origini di questo scritto risalgono al circolo di al-Kindī.
[737] MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle* cit., pp. 430-437.
[738] GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos* cit., p. 112.
[739] *Ibid.*, pp. 96-99.
[740] MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle* cit., p. 433. Il passo in cui compare questo concetto di "intermediazione" è riportato in FAZZO – WIESNER, *Alexander of Aphrodisias in the Kindī's Cosmology* cit., pp. 152-153: «And we say also that every one of the world's parts whose essence and form came to be together, and whose form did not come from another form changing, that part is from the first agent without intermediary (*bi-lā tawassuṭ*). He is the director of that part also, preserving it always in its state; they are the first sublime heavenly bodies. Every part of the world whose form did not come to be together with its essence, given that what comes to be by changing from another form also changes into another form, the generation of that part is by the first agent, except that it comes from him only by the intermediary (*bi-tawassuṭ*) of nature, and nature is the caretaker of it. I say that nature organizes it and preserves its arrangement in its state eternally, not letting it cease from its state; I mean by nature the first heavenly bodies, for nature is the

questa dottrina è presente anche nei due celebri testi composti dal circolo di al-Kindī e attribuiti ad Aristotele: nella pseudo-*Teologia di Aristotele* e nel *Liber de Causis*. Il fatto che la medesima dottrina sia presente in queste opere e nel commento di Averroè, può suggerire, secondo Martini Bonadeo, che Averroè sia venuto a conoscenza di questi due testi pseudoepigrafi della tradizione araba, i quali non fanno altro che provare come il retroterra culturale di Averroè «was also rooted in the tradition of the *falsafa* from the circle of al-Kindī onwards»[741].

Un'ulteriore dottrina che ricorre nella tradizione peripatetica-araba e nella riflessione di Averroè è quella concernente l'intelletto. Al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Bāğğa e Avicenna avevano riflettuto a lungo su questo argomento. Averroè desume perciò dai suoi predecessori problematiche e terminologia.

Come è noto la ricerca di Averroè su questa questione si è concentrata nell'interpretazione di *De anima* III 5, in particolare del passo nel quale Aristotele parla di un intelletto in potenza[742], che dal pensatore arabo verrà chiamato intelletto materiale (*al-ʿaql al-hayūlāni*), come in Alessandro di Afrodisia[743].

Averroè ha elaborato una teoria che nel corso degli anni ha subito profonde modificazioni e revisioni e che troviamo esposta in numerose opere: nei tre commenti al *De anima*, ma anche in vari scritti dedicati al tema della congiunzione dell'intelletto umano con l'intelletto agente, in particolare nei due trattati riuniti nella compilazione *De animae beatitudine*, nell'*Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente* e nel commento al *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia (*Šarḥ maqāla al-Iskandar fī l-ʿaql*).

Si possono distinguere non meno di tre letture successive da parte di Averroè del passo aristotelico sull'intelletto in potenza. Nel compendio del *De anima* (*muḫtaṣar Kitāb al-nafs*)[744] sostiene la sua prima formulazione dell'intelletto materiale: esso è una disposizione

---

beginnings of the movement of bodies, as the Sage said, and the beginnings of the bodies and their causes are the sublime heavenly bodies».

[741] MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle* cit., p. 437.

[742] ARISTOTELE, *De anima*, III 5, 430 a 10-19. Cfr. trad. italiana in ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2005, p. 219: «Poiché, come nell'intera natura c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose (e ciò è potenzialmente tutte quelle cose), e qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima. E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in un certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto».

[743] Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., p. 258; GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 755.

[744] Ed. in lingua araba di riferimento: AVERROES, *Epitome de anima*, a cura di S. Gómez Nogales, Instituto „Miguel Asín"- Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1985; trad. spagnola: S. Gómez Nogales, *La Psicologia de Averroes. Commentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1987. Cfr. AVERROES, *Über den Intellek: Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De anima*, a cura di D. Wirmer, Herder, Freiburg 2008.

pura (*isti'dād faqaṭ*) delle forme dell'immaginazione a divenire intelligibili. Questa stessa interpretazione ricorre anche in altri scritti di Averroè, come l'*Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente*[745] e la seconda delle due epistole che compongono la compilazione *De animae beatitudine*.

Averroè nel commento medio al *De anima* (*Talḫīṣ kitāb al-nafs*)[746] mette in discussione quest'interpretazione. In quest'opera egli sostiene che, nonostante l'intelletto non possa essere nulla in atto, deve comunque essere qualcosa, perché altrimenti l'intelligenza umana si sarebbe costituita come tale soltanto una volta divenuta in atto. Proprio per evitare questo Averroè tenta di attribuire all'intelletto materiale uno statuto ontologico più consistente. In questo scritto la soluzione ha la forma di un compromesso. L'intelletto materiale viene pensato sia come una disposizione pura sia come una sostanza. La sua natura consiste nell'unione della disposizione con l'intelletto agente capace di attualizzarla[747].

Tuttavia anche questa soluzione mediana viene gradualmente abbandonata dal pensatore arabo. Infatti nel commento al *De intellectu*[748] di Alessandro di Afrodisia, Averroè considera l'intelletto materiale come generabile e corruttibile relativamente ai singoli individui, mentre lo ritiene eterno in rapporto alla specie umana. L'intelletto ha questo carattere di ambivalenza in quanto il suo tratto peculiare è di essere "intermedio" (*mutawassiṭ*) tra il singolo e l'universale[749]. Inoltre questa dottrina presenta delle similitudini anche con la

---

[745] Testo conservato unicamente in ebraico sotto forma di lemmi in un commento di Moses Narboni, edito e tradotto in inglese da BLAND, *The Epistle on the Possibility of Conjunction* cit.; trad. italiana parziale: A. ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, trad. di B. Chiorrini Dezi - L. Fortini - A. Illuminati, manifesto libri, Roma 1996.

[746] AVERROËS, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima* cit.

[747] Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 274-282; GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 757.

[748] Questo scritto venne trasmesso in ebraico dal filosofo ebreo provenzale Mosheh Narboni (1300-1362 circa) in appendice al suo commento all'*Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente* di Averroè. Il testo della versione utilizzata da Narboni venne nuovamente commentato nel secolo successivo (verso il 1470-1480) da Yosef ibn Shem Tov. L'edizione critica di questa versione è stata pubblicata da H. DAVIDSON, *Perūš Even-Rušd le-"Ma'amar ba-śekel" šel Aleksander me-Afrodisias*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 7 (1988), pp. 205-217. Nell'opera *Trattato di conciliazione tra filosofia e Legge religiosa* (*Maqāla al-ğāmi'a bayna al-falsafa wa-l-šarī'a*) dell'autore ebreo spagnolo Yosef ibn Waqqār, composta verso il 1360 e conservata unicamente nel ms. giudeo-arabo Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 203, ff. 12^{v}-14^{v} è riportato il testo arabo in caratteri ebraici, mutilo alla fine, del commento di Averroè al *De intellectu* di Alessandro. Cfr. G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Mouton, Paris-La Haye 1962, p. 129 nota 1. Mauro Zonta, esaminando il testo citato da Ibn Waqqār e confrontandolo con la versione ebraica pubblicata da Davidson, ha ricostruito il testo arabo di questo commento di Averroè. Inoltre Zonta ha messo in luce che nonostante nella tradizione bibliografica e nella tradizione indiretta l'opera sia citata come *šarḥ*, essa non presenta le caratteristiche peculiari di un commento grande, in quanto non sono riportati passi della versione araba del *De intellectu* di Alessandro e non vi è nemmeno un commento minuzioso dell'opera. Si presenta piuttosto come una rielaborazione dei contenuti dello scritto di Alessandro, quindi si avvicina più ai compendi ed ai commenti medi. M. ZONTA, *La tradizione giudeo-araba ed ebraica del De intellectu di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè*, in «Annali di Ca' Foscari», XL, 3 (2001), pp. 17-35.

[749] ZONTA, *La tradizione giudeo-araba ed ebraica del De intellectu di Alessandro di Afrodisia* cit., p. 29.2-30; trad. tedesca di questo passo sulla natura dell'intelletto materiale in AVERROES, *Über den Intellekt* cit., p. 363.

prima delle due epistole della compilazione *De animae beatitudine*, poiché l'intelletto materiale in questo scritto è definito una sostanza unica per tutti gli uomini se considerato di per se stesso, ma molteplice per accidente[750]. Secondo Geoffroy in questa epistola si trova l'atto di nascita dell'ultima elaborazione di Averroè sull'intelletto, in quanto in essa vi è già prefigurata la dottrina dell'unità ed eternità dell'intelletto materiale, sviluppata poi nel commento grande al *De anima* volto in latino[751]. In questa epistola infatti si chiede anche che cosa possa impedire di considerare l'intelletto materiale una sostanza separata[752].

Nel commento grande al *De anima* l'intelletto materiale viene inteso come una potenza recettiva universale, che Averroè chiama "un quarto genere d'essere" [753]. Non è materia prima, che è recettiva delle forme individuali, non è forma separata poiché questa è atto puro, e non è nemmeno il composto dei due, che è invece l'essere materiale, composto di materia potenziale attualizzata dalla forma. L'intelletto materiale è inteso invece come un principio separato ed unico per tutta l'umanità[754]. L'unità dell'intelletto comporta, secondo Averroè, che l'immortalità non possa riguardare ogni singolo uomo, in quanto la vita futura viene concepita come una sopravvivenza impersonale dell'intelletto universale[755].

Un altro punto di questa dottrina che merita di essere indagato è quello della congiunzione tra la dimensione umana e quella cosmica e divina. Il punto di partenza è ancora l'intelletto materiale unico per tutta la specie umana. Esso si colloca al livello più basso della gerarchia intellettiva, ma gli è riservata la possibilità di congiungersi con l'intelletto agente. Nel commento grande al libro Λ della *Metafisica* Averroè sostiene che l'intelletto agente svolge, in relazione all'intelletto umano, la stessa funzione che il Motore Immobile svolge in relazione alle intelligenze celesti: esso muove in quanto amato, in quanto causa finale. Per mezzo della congiunzione con esso l'uomo può acquisire la massima felicità, quella

---

Una dottrina dell'intelletto materiale del tutto simile a quella esposta nel commento al *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia si trova anche in un breve scritto di Averroè conservato unicamente in latino: il trattato *De separatione primi principii*. Il testo di quest'opera è stato edito e tradotto in inglese da C. STEEL – G. GULDENTOPS, *An Unknown Treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation*, in «Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales», 64 (1997), pp. 86-135.

[750] AVERROES, *La Béatitude de l'âme* cit., p. 210.

[751] *Ibid.*, 48-52.

[752] *Ibid.*, 210.

[753] *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* cit., p. 409.657.

[754] Cfr. A. HYMAN, *Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes*, in D. J. O'Meara (a cura di), *Studies in Aristotles*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1981, pp. 185-190; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 282-295; GEOFFROY, *Averroè* cit., p. 758.

[755] *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* cit., pp. 406.576-407.577: «Intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna». Questa dottrina è stata analizzata da R. C. TAYLOR, *Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psycology*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 9 (1998), pp. 102-106.

intellettuale[756]. Averroè ha affrontato questo problema anche nell'*Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente*. Qui Averroè non sta commentando un'opera aristotelica, quindi svolge un ragionamento al tempo stesso filosofico e religioso:

> L'intelletto agente si congiunge con noi sin dal principio in una congiunzione di inerenza come forma col suo rapporto, secondo quanto già spiegato nel *De anima* con l'accordo di tutti i commentatori […] La relazione dell'intelletto agente con l'intelletto materiale può paragonarsi a quella di un vasaio già immerso nell'argilla, come disse Temistio nel suo libro, o a quella della forma del fuoco con un oggetto che brucia, secondo la similitudine di Alessandro. Poiché le cose stanno così, esso [l'intelletto agente] è una forma che si congiunge con l'intelletto materiale, fin quando rimane in quella condizione, in una congiunzione di inerenza, non di percezione […] Quando l'intelletto che sorge da noi raggiunge la sua perfezione finale non rimanendo in esso alcuna potenzialità, allora là deve necessariamente sorgere tra esso e l'intelletto agente un nuovo tipo di congiunzione[757].

In questa unione l'intelletto materiale scompare, perché una volta raggiunta la sua perfezione perde ogni potenzialità, per cui, congiungendosi con l'intelletto agente, ontologicamente superiore, si annulla in esso[758]. Nella stessa opera Averroè puntualizza come la congiunzione, che produce la massima felicità attingibile dall'uomo, possa essere conseguita attraverso «lo studio e la speculazione, in accordo con quanto sostenuto dai saggi peripatetici»[759], ed essa viene anche giustificata alla luce della Legge religiosa islamica (*šarī'a*)[760].

Questo ricorso alla Legge religiosa può essere compreso ricordando che Averroè, in veste di *qāḍī*, era il superiore dei giudici religiosi. Pertanto egli avvertì la necessità di legittimare la filosofia aristotelica nell'Islam. Infatti, nell'opera teologica di cui è autore, lo *Svelamento dei procedimenti della dimostrazione*, scritta come abbiamo visto per dare un

---

[756] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1612.8-1613.4: «It clearly appears from that that Aristotle thinks that happiness for men *qua* men consists in this contact with the intellect which has been shown in the *de Anima* to be principle, mover and agent for us. The separate intellects *qua* separate must be principle if that of which they are principle in both senses, I mean as movers and as ends. The active intellect, insofar as it is separate and principle for us, must move us in the same way as the beloved moves the lover and if every motion must be in contact with the thing which produces it as and, we must ultimately be in contact with this separate intellect, so that we depend on such a principle, on which the heaven depends, as Aristotle says, although this happens to us but for a short time». Trad. inglese in AVERROÈS, *Ibn Rushd's Metaphysics* cit., p. 157. Su questo tema e per una chiarificazione del concetto di "Intelletto agente" in Averroè cfr. C. BAFFIONI, *Per un'interpretazione del concetto averroistico di "intelletto agente"*, in *Contributi di storia della filosofia I*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 79-85.

[757] ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico* cit., pp. 184-185. Trad. modificata in CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 104.

[758] CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 104.

[759] ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico* cit., pp. 198-199. Trad. modificata in CAMPANINI, *Averroè* cit., p. 105.

[760] ILLUMINATI, *Averroè e l'intelletto pubblico* cit., pp. 199-200.

sostegno al credo ufficiale almohade, fornisce una rappresentazione del Principio Primo come Dio "artefice" (*ṣānī'*)[761] provvido, sollecito, che dispone il mondo conferendogli la più perfetta delle forme. Averroè rigetta la creazione materiale *ex nihilo* propria degli aš'ariti e sposta l'asse della questione sulla creazione come atto intellettivo. Il Dio di Averroè è dunque un Dio che concepisce il mondo secondo una forma intelligibile, ordinandolo in vista di un fine. Infatti egli sostiene che è possibile riconoscere un'origine intenzionale a qualunque oggetto che per forma, proporzione e collocazione sia adatto ad adempiere perfettamente una funzione:

> Se un uomo vede una pietra per terra e trova la sua forma tale che si presti a essere utilizzata come seggio, allo stesso modo che la sua posizione e il suo formato saprà che questa sedia è stata fabbricata da un artigiano, che l'ha concepita di tali dimensioni, e posta in tal luogo. Ma se [nella pietra] non vede nulla che sia appropriato a [tale] uso ne conclude che la sua presenza in un dato luogo e la sua esistenza sono frutto del caso, senza che nessuno l'abbia posta là volontariamente[762].

Secondo Averroè l'artefice attualizza nella materia le forme e le proporzioni che il suo intelletto ha concepito affinché il prodotto della sua arte consegua il fine per il quale l'ha immaginato. L'ordine intelligibile riconoscibile nella pietra sulla quale l'arte ha esercitato la sua azione, non può non interpellare l'osservatore che, dotato di intelletto, riconosce nella forma dell'oggetto l'intenzione dell'artefice. Questa forma, attualizzata nello spirito dell'artefice, precede se non temporalmente almeno ontologicamente la propria realizzazione nella materia[763].

Sulla base di questa riflessione Averroè, nello *Svelamento*, afferma che il primo passo per conoscere l'artefice è la conoscenza dell'oggetto prodotto dall'artefice; tale conoscenza consiste nell'individuare il fine per il quale un prodotto è concepito e i metodi attraverso i quali si è pervenuti a questo fine. Se vogliamo conoscere l'Artefice dobbiamo quindi individuare lo scopo di quella parte della sua creazione a cui abbiamo accesso, ovvero il mondo sublunare. Allora lo scopo osservabile, che ci fornisce la prova dell'esistenza di Dio, è l'esistenza e la conservazione della vita. Averroè giustifica la sua risposta basandosi su numerosi versetti del Corano, che invitano l'uomo a riconoscere la Provvidenza di Dio nei

[761] Il termine *ṣānī'* (artefice), impiegato per designare uno degli attributi di Dio in quest'opera, rinvia all'universo lessicale dei testi di *kalām*, in cui verrà utilizzato anche come sinonimo di "creatore". Questo appellativo è usato anche nella pseudo-*Teologia di Aristotele* per tradurre il demiurgo platonico. Cfr. CANOVA, *Il Dio Artefice, Ṣānī'* cit., p. 121.
[762] IBN RUŠD, *Kitāb al-kašf* cit., p. 162.14-19. Trad. italiana in CANOVA, *Il Dio Artefice, Ṣānī'* cit., p. 131.
[763] Cfr. CANOVA, *Il Dio Artefice, Ṣānī'* cit., p. 133.

confronti dell'uomo e degli altri esseri viventi. Il fatto che la vita possa prodursi e mantenersi ininterrottamente richiede il concorso ordinato di innumerevoli fattori, che è impossibile attribuire al caso. Da ciò si evince che la terra deve essere conformata in vista di un fine, la conservazione della vita. E se il mondo sublunare adempie a questo scopo è grazie all'azione delle sfere celesti[764].

Averroè in questo scritto teologico non si affida soltanto al Corano, ma attinge anche alla riflessione metafisica. Ritroviamo infatti lo stesso tipo di osservazioni nel commento grande a *Metaph.* Λ, precisamente alla conclusione del commento concernente l'ingenerabilità della materia e della forma:

> È per tale ragione che diciamo che l'insieme delle proporzioni e delle forme esistenti in potenza nella materia prima e in atto nel primo motore è in qualche sorta comparabile all'esistenza in atto dell'oggetto fabbricato nello spirito dell'artefice[765].

Due tradizioni quindi hanno contribuito a delineare la figura del "Dio-Artefice" propria dello *Svelamento*: da una parte quella del *kalām* aš'arita, dall'altra la tradizione della *Metafisica* aristotelica. Sulla scorta di queste riflessioni possiamo concludere che l'intento di Averroè è quello di voler dimostrare come metafisica e teologia non si escludano a vicenda, ma condividano, invece, un unico campo d'indagine, ossia i principi, le cause e le sostanze, ed il medesimo obiettivo, ovvero la conoscenza del Principio Primo[766]. Se gli oggetti su cui la Rivelazione attira l'attenzione dell'uomo sono gli stessi oggetti studiati nella *Metafisica*, ne esce rafforzata la tesi già sostenuta nel *Trattato decisivo*: l'uomo di scienza musulmano è obbligato dalla religione stessa ad occuparsi di filosofia, la quale si serve del metodo dimostrativo che conduce alla conoscenza apodittica.

La vera filosofia per Averroè è quindi quella dimostrativa che conduce alla certezza della conoscenza. Nel sostenere ciò il filosofo andaluso mostra di seguire il suo predecessore al-Fārābī. Quest'ultimo infatti trovò negli *Analitici secondi* un sistema deduttivo e dimostrativo coerente, capace di comprendere tutti i livelli dell'attività razionale e di

---

[764] In queste constatazioni possiamo riconoscere l'influenza del *De providentia* di Alessandro di Afrodisia: «Stando così le cose, è chiaro che – come dice Aristotele – se il sole avesse una distanza diversa da quella che effettivamente ha, oppure se il suo moto di traslazione non avvenisse sul circolo dell'eclittica, o ancora se non avvenisse, sì su questo circolo, ma non si accordasse con la rotazione delle stelle fisse, muovendosi solo del proprio movimento, non solo non potremmo disporre di ciò di cui disponiamo, ma non potrebbero neppure generarsi gli animali e le piante e nemmeno potrebbero esistere i corpi semplici che garantiscono la sussistenza di questi esseri mutandosi ordinatamente gli uni negli altri». ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza* cit., p. 35.1-10.

[765] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1505.2-5. Trad. italiana in CANOVA, *Il Dio Artefice, Ṣānī'* cit., p. 132.

[766] CANOVA, *Il Dio Artefice, Ṣānī'* cit., p. 137.

organizzare la divisione e la classificazione razionale di tutte le scienze in vista della filosofia prima, la metafisica.

Un secolo più tardi, nella provincia occidentale dell'impero islamico Averroè portò a compimento il progetto farabiano di fondare un sistema delle scienze sull'epistemologia degli *Analitici secondi*. Egli cercò di promuovere la filosofia nella comunità islamica, presentando Aristotele come l'incarnazione della verità filosofica e indicando nella conoscenza dimostrativa la via per raggiungere la perfezione umana. Dunque Averroè, come ha osservato Endress, «conçoit son projet à long terme: fonder la communauté – religieuse, scientifique, intellectuelle – sur la seule et irréfutable vérité atteinte par ἀπόδειξις, la méthode démonstrative»[767].

II.3 L'EPITOME DELLA *METAFISICA* E DEL *DE INTERPRETATIONE* DI AVERROÈ

Gli esordi della produzione filosofica di Averroè sono caratterizzati dalla stesura delle epitomi alle opere di Aristotele. Nel 1157 il filosofo di Cordova compose le epitomi di logica riunite sotto il titolo *al-Ḍarūrī fī al-manṭiq* (*Ciò che è necessario in logica*) le quali sono organizzate attorno all'insegnamento logico di al-Fārābī. Tra quest'ultime troviamo quella al *De interpretatione* che Averroè scelse di intitolare *Discorso sull'assenso* (*al-Qawl fī al-taṣdīq*). Qualche anno più tardi, nel 1160 circa, Averroè redasse l'epitome della *Metafisica* di Aristotele (*Ǧawāmi' kitāb mā ba'd al-ṭabī'a*), che venne posta in appendice al suo compendio degli scritti di filosofia naturale dello Stagirita.

In questo paragrafo mi propongo di presentare i contenuti di queste due opere giovanili di Averroè, in quanto costituiscono un banco di prova perfetto per verificare la dipendenza tacita del giovane Averroè dal *Libro delle lettere* e dal commento al *De interpretatione* di al-Fārābī. Questi due commenti brevi, pur presentandosi come opere di esegesi del testo aristotelico, dipendono infatti fortemente dal *Libro delle lettere* e dal commento al *De interpretatione* di al-Fārābī, anche se in queste opere Averroè non nomina mai esplicitamente il secondo maestro.

II.3.a L'epitome della *Metafisica*

[767] ENDRESS, *L'Aristote arabe* cit., p. 41.

Il testo dell'epitome della *Metafisica* è conservato in diciassette manoscritti arabi databili dal XIII al XIX secolo[768]. Nella prima metà del XIII secolo l'opera fu tradotta due volte in ebraico: una prima traduzione è attribuita a Moshe ibn Tibbon, mentre la seconda è anonima[769]. La versione ebraica di Ibn Tibbon fu poi tradotta in latino da Iacob Mantino nel 1523 e fu inclusa nell'edizione della Giunta[770].

La maggior parte dei manoscritti arabi ha trasmesso questo scritto privo di titolo. Dalle opere dei bio-bibliografi arabi si apprende che l'opera venne intesa come un'epitome del testo aristotelico poco dopo la morte di Averroè: l'opera è un'esposizione sintetica dello scritto aristotelico dipendente dalla tradizione peripatetica araba, ma, come nelle altre epitomi, non troviamo delle citazioni letterali del testo dello Stagirita. Tuttavia l'epitome della *Metafisica* presenta alcune differenze rispetto alle altre epitomi di Averroè. In primo luogo tutte le epitomi seguono fedelmente l'ordine del testo aristotelico oggetto di commento, invece l'epitome della *Metafisica* organizza il materiale aristotelico in modo nuovo e originale. In secondo luogo i compendi di Averroè espongono il contenuto dei testi aristotelici in modo completo, mentre in quello della *Metafisica* vi è una selezione dei contenuti trattati[771].

Dalla lettura delle pagine iniziali dell'opera apprendiamo che Averroè intende indagare la scienza metafisica nella sua interezza e proporre una lettura originale del testo aristotelico. Nelle prime righe di questo testo Averroè afferma infatti di voler presentare le dottrine esposte da Aristotele nei suoi scritti sulla scienza metafisica[772].

Al fine di giungere ad un'esposizione generale della metafisica, Averroè seleziona nella *Metafisica* aristotelica le dottrine che intende commentare, allontanandosi così dalla struttura del testo originario. Averroè infatti sceglie di organizzare il contenuto dei quattordici libri della *Metafisica* di Aristotele in tre sezioni tematiche e di suddividere l'opera in soli cinque capitoli.

---

[768] Possediamo cinque edizioni del testo arabo dell'epitome della *Metafisica*, ma nessuna di esse può essere considerata un'edizione critica definitiva del testo. Rüdiger Arnzen ha pubblicato la prima traduzione inglese annotata del testo arabo di questo importante scritto di Averroè. La traduzione inglese doveva essere originariamente accompagnata da un'edizione critica del testo arabo, ma Arnzen non ha potuto realizzare appieno il progetto per l'impossibilità di ottenere copia di tutti i manoscritti dell'opera. Ciò, tuttavia, non sottrae valore al suo lavoro, poiché la traduzione inglese è stata redatta collazionando un numero maggiore di manoscritti, nove in totale, rispetto a quelli esaminati dalle precedenti edizioni; questi sono stati confrontati con la traduzione latina di Mantino. Per le citazioni di quest'opera farò riferimento nel corso del paragrafo al testo arabo dell'edizione a cura di C. Quirós Rodriguez: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., e alla traduzione inglese di ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit.

[769] Non vi è alcuna edizione disponibile delle traduzioni ebraiche medievali.

[770] *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et epitome. Theophrasti Metaphysicorum liber*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* cit., vol. VIII, ff. 356r-397r.

[771] Cfr. ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 1-11.

[772] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 5.1; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 21.

Il capitolo I funge da introduzione alle tre sezioni in cui è suddivisa l'epitome della *Metafisica*[773]. Nella prima parte del capitolo Averroè, seguendo la tradizione di commento della tarda antichità, chiarisce il tema, lo scopo e l'utilità della metafisica. Inoltre il filosofo di Cordova affronta le questioni esposte nell'ordine in *Metaph*. Γ 1 (c'è una scienza universale che studia l'essere in quanto essere); *Metaph*. E 1 (la metafisica è una delle tre scienze teoretiche, oltre alla matematica e alla fisica; grazie all'indagine fisica emergono alcuni principi immateriali che in quanto tali non possono essere studiati dalla fisica, bensì devono essere indagati dalla metafisica); *Metaph*. Γ 2 (le varie nozioni che rientrano nell'ambito della scienza dell'essere); *Metaph*. Γ 3 (i principi, e Averroè aggiunge anche gli oggetti, delle scienze particolari devono essere indagati dalla metafisica); *Metaph*. E 1 (la metafisica è la scienza suprema perché si occupa delle cause più remote; la conoscenza di tali cause spetta alle scienze teoretiche)[774].

La ragione del fatto che Averroè assegna un carattere introduttivo a *Metaph*. Γ 1-3 risulta chiara dalla lettura del commento grande alla *Metafisica*. Nella prefazione al commento al libro Γ Averroè spiega infatti che in questo libro non si trova un'indagine sulle dottrine metafisiche, bensì un'indagine sul metodo e le condizioni epistemologiche richieste per indagare la scienza metafisica[775]. Le stesse osservazioni valgono anche per *Metaph*. E 1, in quanto riprende i contenuti esposti in *Metaph*. Γ 1-3[776]. Ciò è stato chiaramente messo in luce da Rüdiger Arnzen il quale ha affermato che queste sezioni della *Metafisica* aristotelica «are part, not of the specific knowledge aimed at in metaphysics, but rather of a more general knowledge or propaedeutic education […]. They provide knowledge of the method and of the epistemological preliminaries required for and specific to metaphysics, hence have to be dealt with in the context of this science, but they are extrinsic to the specific subject matter and objects of research of the core-*Metaphysics*»[777].

Il legame tra *Metaph*. Γ 1-3 e *Metaph*. E è inoltre chiaramente messo in luce da Averroè nell'introduzione al libro E e nella prefazione al libro Λ del commento grande alla *Metafisica*[778].

A questa prima parte introduttiva segue, sempre nel primo capitolo dell'epitome della *Metafisica*, un glossario di ventotto termini, che Averroè ritiene fondamentali per la

[773] Il carattere introduttivo assegnato a questa parte dell'epitome della *Metafisica* si evince ad esempio in AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 5.9 sgg; 11.22 sgg; cfr. ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 21; 26.
[774] Cfr. ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 7; ID., *Ibn Rušd on the Structure of Aristotle's Metaphysics*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), p. 389.
[775] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 297.6-16. Cfr. ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 390.
[776] Entrambe le sezioni sono strettamente connesse con ARISTOTELE, *An. Post*. I 1-2 e II 1-10.
[777] ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 390.
[778] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 699.5-9; 1401.8-1402.1.

metafisica. La fonte principale a cui Averroè attinge per redigere la seconda parte del primo capitolo è *Metaph*. Δ. Venticinque tra questi corrispondono infatti a quelli esposti in *Metaph*. Δ[779]. Averroè include anche tre paragrafi riguardanti delle nozioni non discusse nel libro Δ: "cosa", "materia" e "forma". Averroè si richiama inoltre a *Metaph*. E 2-4 per la sua trattazione del concetto di "essere".

Come ha mostrato Arnzen, Averroè considera *Metaph*. Γ 1-3, Δ e E delle introduzioni logiche ed epistemologiche ai principali concetti della scienza metafisica, poiché vengono trattati nel primo capitolo e non più ripresi nelle altre parti dell'opera[780].

In questa introduzione logico-epistemologica dei principali concetti della metafisica Averroè si richiama tacitamente ad al-Fārābī. Il glossario dei ventotto termini che troviamo in questa prima parte dipende fortemente dal *Libro delle lettere* di al-Fārābī, anche se Averroè non cita mai quest'opera e nemmeno al-Fārābī. Al pari del suo predecessore, Averroè ritiene indispensabile anteporre alle dottrine proprie della scienza metafisica una parte introduttiva volta a chiarire il significato dei concetti fondamentali della metafisica.

Allo scopo di fissare un linguaggio filosofico in lingua araba rigoroso e privo di ambiguità Averroè, prendendo a modello la prima e la terza parte del *Libro delle lettere*, chiarisce i diversi significati di ciascun concetto analizzato.

Tra i concetti presentati da Averroè nell'epitome della *Metafisica,* il primo che egli analizza è quello di "essere" al quale dedica una lunga trattazione. Averroè, compendiando *Metaph*. Δ 7 sceglie il termine arabo *al-mawǧūd* per rendere τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei suoi diversi significati. Scrive Averroè:

> Diciamo che *al-mawǧūd* si dice in molti modi; uno di essi è quello rispetto ad ognuna delle dieci categorie che sono quei tipi di nomi che si predicano secondo ordine e relazione e non in modo equivoco o univoco. In secondo luogo il termine *al-mawǧūd* (sott.) si dice rispetto al vero ed è quello che si trova nella mente conformemente a ciò che si trova al di fuori della mente, come quando diciamo: "È vero che esiste la natura? È vero che non esiste il vuoto?" E si dice anche della quiddità di tutto ciò che ha quiddità ed essenza fuori dall'anima sia che tale essenza sia conoscibile sia che non lo sia. Le dieci categorie raccolgono in sé queste due accezioni del termine *al-mawǧūd*: l'una in quanto ha un'essenza fuori dell'anima, e la seconda

[779] Nell'epitone della *Metafisica* non vi è una corrispondenza perfetta tra i capitoli di *Metaph*. Δ e i concetti analizzati da Averroè. Alcuni paragrafi del glossario dell'epitome raggruppano più di un capitolo di *Metaph*. Δ e vice versa. Possiamo inoltre notare che sette capitoli di *Metaph*. Δ non sono trattati da Averroè: capp. 17 (limite), 19 (disposizione), 21 (affezione), 23 (avere), 24 (derivare da qualcosa), 28 (genere), 29 (falso). Cfr. ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 391.

[780] ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 391, il quale ha inoltre notato che Averroè trova questa idea in Alessandro di Afrodisia come si evince dal passo del commento grande a *Metaph*. Λ in cui Averroè riepiloga quanto affermato da Alessandro riguardo ai contenuti della *Metafisica*. cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat* cit., p. 1396.5-11.

in quanto indica la quiddità di queste essenze. E per questo il termine *al-mawǧūd* si riduce a questi due significati soltanto, ossia al vero e a ciò che esiste fuori della mente e in esso alle specie e forme, ossia alle forme e alle essenze delle specie.

Quanto ad *al-mawǧūd* per accidente, non può essere concepito nel suo *al-mawǧūd* poiché l'essenza della cosa e la sua quiddità non è possibile che siano per accidente. *Al-mawǧūd* per accidente non può essere concepito che mediante la relazione reciproca tra gli enti. Infatti quando confrontiamo due enti essi si trovano in tale relazione reciproca, se il primo è nella quiddità del secondo – come ad esempio si ha nel caso del centro rispetto alla circonferenza o dell'uguaglianza di due angoli retti con gli angoli del triangolo – oppure se ognuno di essi è nella quiddità dell'altro – come ad esempio del padre e del figlio si dice che esistono secondo l'essenza. Quando invece non si dà che ognuno di essi sia nella quiddità dell'altro si dice allora che la loro relazione reciproca è accidentale – come quando diciamo che "il costruttore batte il bastone" e che "il medico è bianco". Con quest'espressione di *al-mawǧūd* si indica la relazione che unisce il predicato al soggetto nella mente e si indicano tutte le espressioni che designano questa relazione sia che queste unioni istituite tra predicato e soggetto (sott.) siano affermative o negative, vere o false, essenziali o accidentali[781].

A questo punto Averroè afferma che il termine *al-mawǧūd* è un nome traslato (*min al-asmā' al-manqūla*), ossia un nome traslato alla filosofia dal linguaggio comune: mentre nel linguaggio comune indica il modo di essere determinato di una certa cosa, il suo esistere così com'è, in filosofia esso assume i significati che Aristotele ha distinto in *Metafisica* Δ 7. Il termine *al-mawǧūd* è dunque in filosofia un termine equivoco che secondo Averroè in molti hanno confuso poiché ad esso appartengono due significati distinti, quello tecnico e quello volgare.

Tra questi molti il personaggio più illustre ricordato è Avicenna che rappresenta quindi il bersaglio polemico privilegiato da Averroè. Secondo Averroè Avicenna ha sostenuto che l'essere e l'uno sono accidenti dell'essenza distinti da essa perché se così non fosse la proposizione "l'uomo è uno" sarebbe tautologica ed equivarrebbe a dire "l'uomo è uomo". Averroè nell'epitome alla *Metafisica* si dilunga a criticare questa posizione avicenniana[782]. Infine Averroè chiude la propria presentazione dei diversi significati dell'essere nell'epitome alla *Metafisica*, considerando il termine *al-huwiyya*:

I significati ricordati del termine *al-mawǧūd* sono i più noti in filosofia. Questo termine è un termine traslato. Infatti il significato che la gente comune attribuisce a questa parola è un modo di essere determinato della cosa […]. In generale presso la gente indica l'idea di

[781] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 11.24-13.3. Trad. italiana in MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 270-271. Cfr. ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 27-28.
[782] Cfr. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., p. 271.

qualcosa che sta in un soggetto che non si può spiegare in sé. Per questo alcuni ritennero che essa indicasse un accidente nella cosa e non la sua essenza poiché il termine *al-mawǧūd* è secondo la gente comune tra i nomi derivati. Non bisogna però fidarsi di questo, ma è necessario intendere qui il termine *al-mawǧūd*, se con *al-mawǧūd* vogliamo indicare l'essenza, ciò che intendiamo quando diciamo una cosa e un'essenza e in generale ciò che si intende dei nomi che sono primitivi. Per questo abbiamo trovato che alcuni hanno creduto che il nome *al-mawǧūd* che si dice rispetto al vero fosse lo stesso che si dice rispetto all'essenza. Così pure per questa ragione hanno ritenuto fosse un accidente dicendo che se l'espressione *al-mawǧūd* avesse indicato l'essenza quando diciamo della sostanza che esiste in verità, ci sarebbe stata una contraddizione nel discorso. Essi ignorano che *al-mawǧūd* si dice in filosofia in un significato differente rispetto al significato che ha per la gente comune.

Inoltre se indicasse un accidente della cosa, come afferma Avicenna, allora non si darebbe che uno dei due casi seguenti: o questo accidente sarebbe uno degli intelligibili secondi o uno degli intelligibili primi. Se fosse tra gli intelligibili primi sarebbe necessariamente una delle nove categorie e in questo caso non si potrebbe applicare il termine *al-mawǧūd* alla sostanza e nemmeno alle altre categorie dell'accidente se non nel senso di ciò che capita loro come dieci categorie; altrimenti ci sarebbe un unico genere di accidente comune alle dieci categorie e tutto ciò è assurdo e vergognoso. In questo caso, non sarebbe corretto rispondere con il termine *al-mawǧūd* alla domanda che cos'è (*mā huwa*) formulata su ciascun individuo degli individui delle dieci categorie, e tutto ciò è di per sé chiaro. Se invece fosse uno degli intelligibili secondi che sono quelli che esistono solo nella mente, non ci sarebbe problema poiché uno dei significati che abbiamo numerato tra quelli applicabili al termine *al-mawǧūd* è appunto il significato per cui è sinonimo di essere secondo il vero. Ma questo significato e quello di tutto ciò con cui si indicano le essenze semplici sono molto diversi […]. E rientra in questo modo di porre la questione quest'uomo (Avicenna) in molte delle sue dottrine.

Al-huwiyya si dice come sinonimo dei significati del termine *al-mawǧūd* se non che non si applica al vero. Si tratta di una espressione traslata poiché per la gente è un pronome, mentre qui è un nome. A questo pronome si è unito l'infisso proprio dei nomi che è *alif* e *lām* (*i.e.* l'articolo determinativo *al-*). Da questo termine si deriva il nome verbale che è l'azione o la forma da cui ha origine l'azione e si dice così *al-huwiyya* da *al-huwa* come si deriva umanità (*al-insāniyya*) da essere umano (*al-insān*) e umanità (*al-ruǧūliyya*) da uomo (*al-raǧūl*). E alcuni traduttori hanno fatto questo poiché hanno creduto che questo termine fosse meno esposto ad errori del termine *al-mawǧūd* la cui forma è forma del nome derivato[783].

Il ricorso al tema della convenzionalità del linguaggio e a quello direttamente collegato delle espressioni traslate portano direttamente al pensiero di al-Fārābī e in particolare al *Libro delle lettere* e ai commenti al *De interpretatione*, a cui questi passi di

[783] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 13.4-14.21. Trad. italiana in MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 271-272. Cfr. ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 28-30; 191.

Averroè devono molto. Averroè riprende il tema della convenzionalità del linguaggio che abbiamo visto essere tipicamente farabiano: la mancanza in filosofia di termini già esistenti e distinti dalle parole del linguaggio ordinario fa sì che i filosofi si debbano servire per le loro dottrine proprio delle parole del linguaggio ordinario, quelle cioè che si trovano già date nella propria lingua. Tra queste parole al-Fārābī nel commento breve al *De interpretatione* ha individuato una particolare classe di termini omonimi, i termini traslati dal loro uso comune per passare a designare concetti logici o scientifici (*alfāẓ manqūla*). Questa trasposizione li rende equivoci[784].

Il termine *al-mawǧūd* viene analizzato da al-Fārābī in diversi luoghi delle sue opere e in particolare nel *Libro delle lettere*[785] in cui al-Fārābī, come abbiamo visto, ci dice esplicitamente che il termine *al-mawǧūd* ha un uso proprio ordinario e prescientifico presso la gente comune. Per la gente di lingua araba indica una cosa che esiste in un luogo definito, ossia una cosa determinata, ed ancora una cosa nota[786]. Lo stesso termine, traslato in ambito scientifico, è stato adottato per designare qualcosa che nel linguaggio comune e naturale non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine scientifica, ed ha assunto un significato tecnico nuovo: per i filosofi e per i traduttori esso ha preso a significare ciò che "estin" - secondo la traslitterazione di al-Fārābī stesso - significa in greco[787].

La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità. Al-Fārābī osserva, come fa Averroè nell'epitome della *Metafisica*, che *al-mawǧūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice *w-ǧ-d* e quindi può indurre in due tipi di equivoci: in primo luogo essendo dal punto di vista della forma grammaticale un nome derivato può sembrare che si riferisca ad un qualche soggetto indeterminato che è caratterizzato da ciò che indica il nome verbale *al-wuǧūd*, ossia *al-mawǧūd* potrebbe essere qualcosa che ha *al-wuǧūd* e questo potrebbe suggerire a qualcuno, ovvero ad Avicenna, l'idea che *wuǧūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawǧūd*; in secondo luogo *al-mawǧūd* potrebbe essere preso a significare "ciò che si trova" per il suo derivare etimologicamente dalla radice *w-ǧ-d*, che ha tra i propri significati il "venire a trovarsi" privando il termine *al-mawǧūd* della sua valenza universale[788]. Secondo al-Fārābī e secondo Averroè, che riprende appunto questa dottrina, forma grammaticale e radice etimologica

[784] TÜRKER KÜYEL, *Farabi'nin Peri Hermeneias Muḫtaṣarı* cit., pp. 48-49; cfr. la trad. italiana di MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 272-273; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 227-228. Cfr. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 51 nota 5.
[785] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., pp. 110-128.
[786] *Ibid.*, p. 110.12-14.
[787] *Ibid.*, p. 114.2-4.
[788] *Ibid.*, p. 113.9-19.

costituiscono degli ostacoli di cui essere consapevoli nell'utilizzo di *al-mawǧūd* in senso tecnico in filosofia[789].

Al termine della trattazione del concetto di "essere" Averroè chiarisce il significato di un'altra nozione filosofica cruciale, quella di sostanza (*ǧawhar*). Averroè si richiama anche per questo concetto al *Libro delle lettere* di al-Fārābī[790]. Il filosofo di Cordova distingue tra il significato di *ǧawhar* nel linguaggio comune e quello che tale termine ha assunto in filosofia. La parola *ǧawhar*, di origine persiana, nella lingua araba designa innanzitutto la gemma, la pietra preziosa[791]. In filosofia, invece, *ǧawhar* assume tre diverse accezioni: indica l'individuo che non si trova in un sostrato, ossia la sostanza prima; il predicato che determina tale individuo: tale predicato può essere il genere, la specie o la differenza specifica all'interno della categoria di sostanza. Con questo secondo significato si intende, quindi, la categoria di sostanza. Infine indica ciò che permette di conoscere la quiddità di ciò che rientra nelle categorie diverse da quella di sostanza, ovvero le sostanze seconde. I primi due significati riguardano la sostanza considerata in senso assoluto, mentre il terzo riguarda la sostanza considerata in relazione ad altro[792].

In seguito Averroè analizza, tra gli altri, i significati del termine "accidente", "essenza", "cosa", "uno". Ciò che accomuna questi concetti è di essere traslati alla filosofia dal linguaggio comune, pertanto possiedono un significato propriamente filosofico distinto dal significato che hanno nel linguaggio ordinario. Come abbiamo visto Averroè, nell'analisi di questi termini, deve molto alle ricerche farabiane sulla filosofia del linguaggio che troviamo esposte nel *Libro delle lettere*. Averroè inoltre, per la sezione riguardante il concetto di "uno", analizzato da Aristotele in *Metaph*. Δ 6, attinge non dal *Libro delle lettere*, bensì dallo scritto farabiano *Sull'uno e l'unità* (*Al-wāḥid wa-l-waḥda*). Anche in questo caso Averroè parafrasa il testo farabiano, ma non vi è alcuna menzione esplicita di tale opera.

Dato che Averroè segue il trattato *Sull'uno e l'unità* per la discussione del concetto di "uno" e la prima parte del *Libro delle lettere* per quasi tutti gli altri concetti, sembra che

---

[789] Averroè riprende le analisi del concetto di essere anche nel commento grande alla *Metafisica*: AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 552-553; 556-562. Cfr. MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 272-274.

[790] AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., pp. 97-105. Cfr. ARISTOTELE, *Metaph*. Δ 8.

[791] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 16.12-15; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 31; cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 67, pp. 97.20-98.5. Sull'analisi di questo concetto nei commenti di Averroè alla *Metafisica* cfr. J. PUIG MONTADA, *'Substance' in Averroes' Three Commentaries on the Metaphysics*, in J. MEIRINHOS – O. WEIJERS (a cura di), *Florilegium mediaevale. Etudes offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 491-524.

[792] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 15; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 30-31; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., § 67, pp. 101.7-10; 102.11-13; 15-17.

Averroè consideri entrambi questi testi farabiani come una sorta di rilettura farabiana di *Metaph.* Δ nonchè i modelli a cui ispirarsi per redigere la propria versione del libro Δ[793].

L'approccio originale ai contenuti della *Metafisica* aristotelica da parte di Averroè in questa epitome giovanile emerge anche dal modo in cui egli tratta i contenuti di *Metaph*. B. Come ha mostrato Arnzen, Averroè non riserva alcuna parte specifica della sua epitome alla trattazione di questo libro, ma segue Nicola Damasceno e Avicenna «in transposing selected aporiae into the relevant contexts of his discussion»[794]. Averroè discute dunque le aporie presentate in *Metaph*. B in diversi luoghi dell'epitome ed entro quei contesti che gli sembrano maggiormente appropriati per la loro soluzione. Ciò significa, secondo Arnzen, che Averroè considera «the integral enumeration of these problems (as presented in Book III [B]) as superfluous with respect to the methodical coherence of the core-*Metaphysics* and even less useful for preliminary or propaedeutic purposes than Book V (Δ). [...] Ibn Rušd certainly does not consider Book III (B) to be a map or program of the *Metaphysics*»[795].

Nei capitoli successivi dell'epitome della *Metafisica* (II-IV) Averroè espone quelle che considera le dottrine portanti della scienza metafisica. Tali dottrine costituiscono il nucleo centrale dell'opera ("the core-*Metaphysics*" secondo la dicitura di Arnzen)[796] e si possono organizzare in tre sezioni tematiche[797]. Arnzen ha mostrato che la prima sezione è

---

[793] Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Al-wāḥid wa-l-waḥda (Alfarabi's On One and Unity),* a cura di M. Mahdi, Les Editions Toubkal, Casablanca 1989, p. 19. Ringrazio Stephen Menn per aver attirato la mia attenzione su questo testo e per avermi permesso di leggere il suo articolo ancora inedito S. MENN, *al-Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, di prossima pubblicazione.

[794] ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 8; ID., *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 393. Per quanto riguarda Avicenna cfr. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics* cit., pp. 409-440.

[795] ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., pp. 393-394. La seconda aporia di *Metaph.* B è trattata nel cap. I: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 9 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 25; nel cap. II troviamo la discussione della sesta: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 43 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 58; viene trattata anche la settima: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 76 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 90; ed ancora la dodicesima e la tredicesima: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 75 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 88. Nel cap. III viene presentata la decima aporia: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 122 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 135; nonché l'ottava e la nona: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 122 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 135; il cap. IV discute la quarta aporia: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 125 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 138. Cfr. anche AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 166.12-168.8.

[796] ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 409.

[797] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 8.24-9.16:«We find this [science] unfolded in the [single] treatises [of the *Metaphysics*] attributed to Aristotle. However, it can be reduced to three [major] parts [as follows]. [(I)] In the first part [Aristotle] takes into consideration [(I.a)] sensible things inasmuch as they are existents, all their genera which form the ten categories, and [(I.b)] all their concomitants which adhere to them, and relates [all] this to what is first in them, as far as this is possible in this part [of metaphysics]. [(II)] In the second part he takes into consideration the principles of substance – these are the separate things –, explains their mode of existence, relates them likewise to their first principle, which is God (exalted is He), explains His specific attributes and acts, and shows also the relationship between Him and the remaining existents and [the fact] that He is the utmost perfection, the first form, and the first agent, until [he finally comes to] other things, [both those] which are specific to each of the separate things, and [those which] are common to more than one of them. [(III)] In the third part he takes into consideration the subject matters of the departmental sciences and

suddivisibile in due parti, *I.a* e *I.b*. La parte *I.a*, corrispondente al capitolo II dell'opera, presenta i temi trattati da Aristotele nei libri Z e H della *Metafisica* secondo un ordine che non sempre segue quello del testo aristotelico. In questa parte Averroè indaga le dieci categorie aristoteliche, tratta della sostanza sensibile e dei suoi principi[798]. La parte *I.b*, corrispondente al capitolo III, si divide a sua volta in tre parti. La prima parte contiene molti degli argomenti esposti in *Metaph*. Θ, discussi da Averroè nell'ordine seguente: capp. 1-3 (i diversi tipi di potenze, la dottrina dei Megarici), capp. 5-8 (modo di attuarsi delle potenze, priorità dell'atto rispetto alla potenza) ai quali segue un breve *excursus* di *Metaph*. α 1, 993 b 23-31; Averroè riprende poi a seguire *Metaph*. Θ discutendo la prima parte del cap. 9 (potenza e atto in relazione al bene e al male), il cap. 10 (l'essere come vero)[799]. Nella seconda parte Averroè tratta dei contenuti di *Metaph*. I come segue: capp. 1-4 (l'uno e i molti, i contrari), capp. 7-10 (i termini intermedi nella contrarietà, la contrarietà nel genere e nella specie), cap. 6 (l'opposizione dell'uno ai molti), cap. 5 (opposizione dell'uguale al grande e piccolo)[800]. La terza parte riguarda, invece, la dottrina della finitezza della cause presentata in *Metaph*. α 2[801].

La seconda sezione, corrispondente al capitolo IV, rinvia al libro Λ della *Metafisica*. Averroè non si occupa quasi per nulla dei capitoli 1-5 di *Metaph*. Λ ed inizia la sua esposizione discutendo gli argomenti trattati in *Metaph*. Λ 6-7, i quali rimandano a *Phys*. VIII 1-3 e 7-8[802]. Averroè sostiene, riprendendo quanto da lui affermato nell'introduzione dell'opera[803], che spetta alla fisica e non alla metafisica stabilire l'esistenza del Principio Primo e dei suoi principali attributi, ossia l'eternità e l'incorporeità. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, Averroè sostiene questa tesi in polemica con Avicenna, in quanto

---

eliminates the mistakes committed by the ancients on this [subject], namely in the discipline of logic and in the two departmental disciplines, that is physics and mathematics». Trad. inglese in ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 387. Cfr. la trad. inglese in ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 24-25.

[798] Il secondo capitolo può essere distinto in due parti: AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 36-65 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 52-80 corrisponde agli argomenti trattati da Aristotele in *Metaph*. Z; AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 65-80 e ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 80-94 corrisponde a *Metaph*. H. Cfr. ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 397.

[799] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 81-99; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 95-111.

[800] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 99-117; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 111-130.

[801] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 118-124; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 131-137. Nel commento grande Averroè non considererà più *Metaph*. α parte del nucleo centrale della *Metafisica*, bensì riterrà *Metaph*. α un libro introduttivo. Cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 745.6-10.

[802] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 126-131; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 138-143. Cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., p. 1425.6-15. Sul confronto tra la trattazione di *Metaph*. Λ nell'epitome della *Metafisica* e nel commento grande alla *Metafisica* cfr. ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., pp. 400-404.

[803] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 6-8; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 22-24.

quest'ultimo afferma che il compito di dimostrare l'esistenza di Dio non spetta alla fisica, bensì alla metafisica. Tuttavia se da un lato Averroè è deciso, nell'epitome della *Metafisica*, nel confutare la prova metafisica dell'esistenza di Dio sostenuta da Avicenna sulla base del principio aristotelico «nessuna scienza può dimostrare l'esistenza del suo proprio soggetto» espresso negli *Analitici secondi*[804], dall'altro non è altrettanto fermo nel definire il soggetto della metafisica. In un passo di quest'opera egli afferma infatti che il soggetto della metafisica sono le intelligenze separate[805], mentre in un altro passo afferma esplicitamente che questo soggetto è l'"esistente in quanto esistente"[806]. Averroè, nell'epitome della *Metafisica*, sembra dunque presentare una descrizione del soggetto della scienza metafisica che è in parte teologica (il soggetto della metafisica sono le intelligenze separate) e in parte ontologica (il soggetto della metafisica è l'"esistente in quanto esistente")[807]. Averroè segue in questo Avicenna, in quanto quest'ultimo nella *Scienza delle cose divine* (*Ilāhiyyāt*) ha sostenuto che "l'esistente in quanto esistente" è il soggetto della metafisica e che quest'ultimo è immateriale in quanto è comune non solo alle realtà materiali, ma anche a quelle immateriali[808]. Dunque Averroè, nell'epitome della *Metafisica*, presenta una dottrina parzialmente dipendente da Avicenna, in quanto da un lato rigetta la prova metafisica dell'esistenza di Dio sostenuta da Avicenna, dall'altro ascrive invece all'"esistente in quanto esistente" la funzione di soggetto della metafisica.

---

[804] ARISTOTELE, *An. Post.* I 10, 76 b 11-16. Trad. italiana in ARISTOTELE, *Analitici secondi*, a cura di Mignucci cit., p. 31.

[805] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 8.11-24: «The clarifications that Avicenna uses to elucidate the First Principle in this science [i. e. metaphysics] are dialectical statements that are not true at all and provide no proper [result] […]. Therefore, as we have said, the master of this science takes for granted Its existence from the natural science, and provides the way in which It is a mover, as he takes for granted the number of the modes [of movement] (reading *al-wuǧūh* instead of *al-wuǧūd*) of the movers from the discipline of mathematical astronomy. What has become manifest in the natural science about the existence of separate principles is not superfluous in this science, as Avicenna says, but rather necessary, since this science employs that [i. e. these principles] as hypothesis (lit. "supposed basis", *aṣl mawḍūʿ*), and since they are one of the parts of its subject-matters (*aḥad aǧzāʾ mawḍūʿātihī*). It has happened cleary from what has been said what the goal and what the subject-matters (*mawḍūʿāt*) of this science are». Trad. inglese in BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., pp. 90-91 nota 60. Cfr. con ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 24.

[806] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., p. 6.18-7.3: «Since in the natural science other principles that are not in matter and do not exist in a certain way, but rather in a absolute way, have become manifest, their investigation must necessarily belong to a common discipline (*ṣināʾa ʿāmma*) that investigates "existent" in a absolute way. For there are common things that encompass sensible and non-sensible things (like unity and multiplicity, potency and act, and other such common attributes), and, in general, [there are] the attributes that pertain to sensible things regarded as existent […]. Thus, no discipline can investigate such things other than the discipline whose subject-matter is "existent" (reading *al-mawǧūd* instead of *al-wūǧūd*, "existence") in an absolute way». Trad. inglese in BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 91 nota 61. Cfr. con ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 22.

[807] Cfr. BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 86.

[808] IBN SĪNĀ, *Al Šifāʾ, al- Ilāhiyyāt*, ed. Anawatī – Zāyid cit., I 2, 15.13-16; cfr. AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine* cit., p. 159. Cfr. BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 91 nota 61; BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics* cit., p. 126; DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God* cit., p. 313.

La descrizione ontologica del soggetto della metafisica deriva dal fatto che Averroè considera valido il principio secondo cui i principi propri di una scienza possono essere dimostrati dalla metafisica, che troviamo espresso in una traduzione araba anonima degli *Analitici secondi* di Aristotele, che differisce sia dal testo greco degli *Analitici secondi* sia da quella di Abū Bišr Mattā[809]. Come ha notato Bertolacci, l'adozione di questo principio da parte di Averroè «on the one side […] warrants, properly interpreted, the claim of physics to prove God's existence. On the other side, however, it conveys an image of metaphysics as universal science which is compatible only with "existent qua existent" as its subject-matter»[810].

Nelle opere successive, e in particolare nel commento grande alla *Fisica*, Averroè, come abbiamo visto, sosterrà una dottrina più marcatamente anti-avicenniana, in quanto assegnerà in modo più deciso agli esistenti separati la funzione di soggetto della metafisica, tuttavia in alcuni luoghi ricorrerà ancora ad una descrizione teologica del soggetto della metafisica in quanto manterrà valido il principio secondo cui i principi propri di una scienza possono essere dimostrati dalla metafisica, espresso in una traduzione araba anonima degli *Analitici secondi*[811].

La parte rimanente del capitolo IV dell'epitome della *Metafisica* corrisponde a *Metaph.* Λ 8-10 e dipende fortemente dagli scritti di Alessandro di Afrodisia, al-Fārābī e Avicenna. Averroè si propone qui di chiarire quale tipo di esistenza hanno le sostanze sovrasensibili, di determinare le loro caratteristiche, il loro numero, come si pongono in relazione tra loro e rispetto alle sostanze sensibili, cosa hanno in comune e come sono distinte le une dalle altre, che tipo di causalità possiedono[812]. Averroè in seguito afferma che questa sezione del capitolo IV, che espone i contenuti di *Metaph.* Λ 8-10, coincide con il contenuto dell'intero libro Λ della *Metafisica*. Secondo Averroè quindi l'autentico contributo metafisico di *Metaph.* Λ è limitato ai soli capitoli 8-10. Questo punto è stato messo bene in luce da Arnzen: «Having large ignored the first five chapters of Book XII (Λ) and having presented chapters 6 and 7 as recapitulation of physical doctrines, Ibn Rušd thus reduces the metaphysical contribution proper to be found in Book XII (Λ) to its chapters 8-10»[813].

---

[809] Averroè riporterà questa traduzione anonima in AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques*, ed. Badawī cit., pp. 294.10-17; 296.20-2.
[810] BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., p. 96.
[811] Come ha sottolineato BERTOLACCI, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence* cit., pp. 84-96, permangono delle tracce di una descrizione ontologica del soggetto della metafisica in *Aristotelis De Physico Auditu* cit., IV, ff. 56 M-57 B; AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques*, ed. Badawī cit., p. 298.3-19.
[812] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 131.14-132.18; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 143-144.
[813] ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 401.

In questa parte dell'epitome della *Metafisica* Averroè sostiene una concezione dell'emanazione dell'universo dalla Causa Prima ispirata, benché non identica, a quelle teorizzate da al-Fārābī e da Avicenna. Averroè, al pari dei suoi due predecessori, presenta il cosmo come organizzato gerarchicamente attraverso un processo di emanazione (*ṣadara*) in cui ogni sfera celeste è mossa da un'intelligenza che pensa e desidera porsi in contatto con gli esseri superni[814]. Innanzitutto Averroè segue la tradizione peripatetica nel sostenere che le sfere celesti si muovono di moto continuo circolare. La rotazione continua di queste sfere non assomiglia né al movimento degli elementi fisici, che si muovono verso il loro luogo naturale, né al movimento animale, il quale è indotto dalla sensazione e dall'immaginazione[815]; inoltre quando queste due tipologie di movimento giungono ad attingere il loro fine, cessano[816]. Poiché le sfere celesti non muovono allo stesso modo degli elementi fisici o degli animali, il loro movimento continuo ed eterno deve essere effettuato da un'anima razionale. Infatti il movimento sferico dei corpi celesti è prodotto da un desiderio intellettuale, prerogativa dell'anima razionale inerente al corpo celeste e che muove direttamente quest'ultimo. L'oggetto di un desiderio siffatto è una sostanza incorporea ed intellettuale[817]; ciò implica che Averroè sostiene la dualità di questi principi, quello animatore e quello intellettivo[818]. L'anima celeste, che per il pensatore arabo è l'intellezione da parte della sfera del suo proprio intelletto, conferisce la sua forma al corpo celeste, mentre essa, a sua volta, procede dall'intelletto. Inoltre l'anima della sfera desidera, per se stessa e per la sua sfera, uno stato di perfezione il più rassomigliante possibile a quello dell'intelligenza incorporea. Tale desiderio di emulare l'intelligenza si manifesta in un movimento circolare e costante, dato che per un corpo è preferibile il movimento rispetto alla quiete, essendo il primo una manifestazione di vita[819]. Proseguendo nella sua analisi Averroè introduce una differenza significativa rispetto al modello farabiano-avicenniano, ovvero sostiene che il corpo celeste in quanto tale è escluso dal processo di emanazione: quest'ultimo comprende ai vari gradi della gerarchia, da una parte la derivazione delle intelligenze le une dalle altre, e dall'altra, la derivazione delle anime, forme dei corpi celesti, in virtù del principio di origine neoplatonica, per cui dall'uno non procede che l'uno. L'insieme delle intelligenze separate ha come causa finale un

[814] Cfr. JOLIVET, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote* cit., p. 230.
[815] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 128.23-129.7; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 141.
[816] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 129-130; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 142-144.
[817] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 130-131; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., pp. 143-144.
[818] Cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., p. 223; GEOFFROY, *Averroè* cit., pp. 750-751.
[819] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 140.7-13; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 151.

principio divino trascendente, la Causa Prima, che conosce intellettivamente esclusivamente la propria essenza, ed è anteriore al motore della prima sfera, che proviene da essa[820]. Dunque, per Averroè, da questo Principio Primo separato procede una sola prima intelligenza, la quale è incorporea e puro pensiero. Dalla prima intelligenza, poi, proviene la seconda e via via tutte le altre. Con questo processo emanativo si manifesta nella struttura dell'universo la molteplicità: ciascuna intelligenza, infatti, fornisce la forma all'intelligenza motrice immediatamente inferiore[821].

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente questo processo emanativo sarà rigettato da Averroè nelle sue opere successive, ossia nel commento medio della *Metafisica,* nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* e nel commento grande alla *Metafisica*. Averroè critica la dottrina dell'emanazione anche in alcune aggiunte tarde all'epitome della *Metafisica,* conservate in alcuni manoscritti. Averroè, come vedremo nel capitolo seguente, critica al-Fārābī e Avicenna per aver sostenuto tale dottrina. Egli precisa che il principio per cui dall'uno non procede che l'uno, che giustifica la graduale moltiplicazione delle intelligenze separate a partire dall'Uno, vale soltanto per la causa agente. Tuttavia questo non esclude l'emergere di una qualche molteplicità dal Primo Principio in termini di causalità formale e finale. Da questi punti di vista, infatti, nulla vieta che un'unica entità metafisica informi la pluralità di sostanze separate di cui bisogna postulare l'esistenza per spiegare i movimenti dell'universo[822].

La terza sezione dell'epitome della *Metafisica*, che avrebbe dovuto corrispondere al capitolo V, è per noi perduta. Arnzen ha mostrato che i contenuti di questa sezione possono essere ricostruiti sulla base dei rimandi interni presenti nell'epitome della *Metafisica* e delle affermazioni di Averroè sulla struttura della *Metafisica* esposte nel commento grande alla *Metafisica*. Negli intenti di Averroè questa parte sarebbe stata esclusa dal nucleo centrale della metafisica e avrebbe dovuto comprendere *Metaph*. Γ 4-8 e probabilmente anche i correlati capitoli 4-7 del libro K (difesa della validità dei principi primi della dimostrazione), e i libri M e N, che secondo Averroè trattavano sia degli oggetti della matematica e della fisica sia degli errori compiuti da Platone e dai Pitagorici in queste scienze[823]. Un'eco di

[820] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 154.5-155.13; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 164.
[821] AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 159.3-15; ARNZEN, *Averroes' On Aristotle's "Metaphysics"* cit., p. 168; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 223-225.
[822] Su questo mutamento di opinione cfr. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* cit., pp. 223-231.
[823] R. ARNZEN, *On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics*, in A. AKASOY – W. RAVEN (a cura di), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 43-58. Cfr. anche ID., *Ibn Rušd on the Structure* cit., pp. 404-408.

quanto Averroè avrebbe affermato riguardo ai libri M e N si troverebbe, secondo Arnzen, nel trattato *Sugli intenti della Metafisica di Aristotele* di al-Fārābī:

> [La scienza metafisica] studia i principi di ogni cosa, li divide e distingue fino ad arrivare agli oggetti delle scienze particolari. Culmina infine nell'esporre i principi di tutte le scienze particolari e le definizioni dei loro oggetti[824].

Averroè potrebbe aver trovato in queste righe l'idea secondo cui i libri M e N della *Metafisica* si occupano degli oggetti della fisica e della matematica, le quali sono appunto delle scienze particolari.

Tuttavia questa interpretazione dei libri M e N è stata abbandonata da Averroè nel commento grande alla *Metafisica* e sostituita da un'idea più vicina a quella di Alessandro di Afrodisia. Quest'ultimo infatti sostiene, secondo quanto ci dice Averroè nel commento grande a *Metafisica*[825], che i libri M e N discutono unicamente la dottrina (e la sua confutazione) secondo la quale i numeri e le Forme sono i principi dell'essere. Dunque in Alessandro non troviamo l'idea secondo cui i libri M e N si occupano degli oggetti della fisica e della matematica. Averroè nel commento grande alla *Metafisica* fa propria la dottrina di Alessandro in quanto non afferma mai che i libri M e N della *Metafisica* si occupano degli oggetti della fisica e della matematica. Come ha suggerito Arnzen probabilmente Averroè ha ritenuto che l'approccio da lui sostenuto nell'epitome della *Metafisica* fosse troppo vicino alla dottrina avicenniana secondo la quale la metafisica stabilisce lo statuto epistemologico e i principi delle scienze particolari, quindi anche della matematica e della fisica. Come abbiamo visto Averroè non accetta tale dottrina di Avicenna in quanto egli sostiene che è la fisica che fornisce alla metafisica i concetti di cui quest'ultima si serve: la prova dell'esistenza di Dio infatti spetta alla fisica e non alla metafisica[826].

Infine riguardo alla terza parte dell'epitome della *Metafisica* si può osservare, seguendo Arnzen, che tale parte avrebbe dovuto raggruppare «what belongs together for general epistemological reasons and what remains of the *Metaphysics* after the separation of the preliminary sections prior to Part One and the sections pertaining to the core-metaphysics (Parts One and Two)»[827]. Per questa ragione la terza parte dell'epitome della *Metafisica* non è

[824] AL-FĀRĀBĪ, *Fī aġraḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb mawsūm bi-l-ḥurūf*, ed. Dieterici cit., p. 36.15-20; trad. italiana di C. Martini Bonadeo in MARTINI BONADEO – FERRARI, *Al-Fārābī* cit., p. 443.
[825] AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 1399.9-1400.6.
[826] ARNZEN, *Ibn Rušd on the Structure* cit., p. 407 e nota 121.
[827] *Ibid*., p. 407.

una parte necessaria della scienza metafisica, ovvero non rientra nel nucleo centrale della *Metafisica*.

Vi sono poi nel testo dell'epitome della *Metafisica* dei rimandi espliciti al capitolo V della *Metafisica* che provano che tale capitolo fu effettivamente composto da Averroè. Questi rimandi interni all'epitome della *Metafisica* testimoniano non solo l'importanza che Averroè assegnava a tale capitolo, ma anche il fatto che questa parte dell'epitome della *Metafisica*, se non interamente completa, doveva almeno essere in un stadio avanzato di composizione durante la stesura dei capitoli I-IV[828].

Il fatto che Averroè non abbia eliminato questi riferimenti al capitolo V negli stadi di revisione successivi dell'epitome della *Metafisica* risulta di significativo interesse. La versione dell'epitome della *Metafisica* che ci è pervenuta è infatti il prodotto ultimo di almeno tre fasi successive di revisione da parte di Averroè. Nel testo dell'epitome sono infatti rintracciabili, come abbiamo visto, delle aggiunte tarde inserite dallo stesso Averroè, che conducono a sostenere che in quest'opera sono presenti tre stadi differenti di composizione: una prima stesura risalente agli anni sessanta del XII secolo, seguita da una prima revisione databile intorno al 1180 e da una seconda revisione coeva alla composizione del commento grande alla *Metafisica*, composto tra il 1192 e il 1194. L'assenza del capitolo V risalirebbe ad un terzo ed ultimo stadio di revisione dell'epitome della *Metafisica*, in cui Averroè aveva iniziato a modificare radicalmente questo capitolo. Quest'ultimo sarebbe stato separato dai capitoli precedenti, che erano già stati provvisoriamente rivisti, al fine di redigere una revisione più profonda o una nuova stesura. Tuttavia egli non sarebbe riuscito a terminare il lavoro di revisione del capitolo V, probabilmente a causa delle turbolente vicende biografiche che segnarono i suoi ultimi anni di vita o della morte avvenuta nel 1198[829].

Come ha notato Arnzen l'assenza del capitolo V testimonia che la versione dell'epitome della *Metafisica* che ci è pervenuta «is not the one intended by Ibn Rušd for circulation, but rather either an unfinished work or a work preserved incompletely»[830].

L'epitome della *Metafisica* si presenta come un'esposizione originale della *Metafisica* aristotelica: il testo della *Metafisica* è organizzato da Averroè in modo differente rispetto a come è stato trasmesso dalla tradizione manoscritta ed è operata una selezione dei contenuti trattati. Il contenuto dei quattordici libri della *Metafisica* di Aristotele è suddiviso in cinque capitoli, i quali sono raggruppabili in tre sezioni tematiche. Il capitolo I si presenta come

[828] ARNZEN, *On the Nature and Fate of Chapter V* cit., pp. 52-56.
[829] *Ibid.*, p. 57.
[830] *Ibid.*, p. 58.

un'introduzione dell'opera, in cui Averroè seguendo la tradizione di commento della tarda antichità, chiarisce il tema, lo scopo e l'utilità della metafisica; egli presenta inoltre un glossario di ventotto termini, che Averroè ritiene fondamentali per la scienza metafisica. La seconda sezione, che comprende i capitoli II-IV, espone quelle che Averroè considera le dottrine portanti della scienza metafisica, le quali costituiscono appunto il nucleo centrale della scienza metafisica. In questi capitoli Averroè tratta dapprima della sostanza sensibile e poi della sostanza sovrasensibile e delle sue cause. La terza sezione, corrispondente al capitolo V, è per noi perduta. Tuttavia seguendo la ricostruzione operata da Arnzen di questa parte conclusiva dell'opera, si può affermare che questo capitolo avrebbe dovuto comprendere *Metaph.* Γ 4-8 e probabilmente i correlati capp. 4-7 del libro K, e i libri M e N. Anche quest'ultimo capitolo, come il primo, non fa parte nel nucleo centrale della scienza metafisica. Dalla struttura che Averroè conferisce a quest'opera si evince dunque che egli considera centrale per la scienza metafisica l'indagine sulla sostanza, sia sensibile che sovrasensibile, e sui suoi principi, in quanto Averroè tratta della sostanza nei capitoli II-IV che costituiscono il nucleo della scienza metafisica. Da ciò emerge che Averroè considera, come al-Fārābī, la metafisica non soltanto come teologia, ma anche come ontologia e scienza universale.

Troviamo inoltre nell'epitome della *Metafisica* numerosi elementi di continuità con la tradizione peripatetica araba anteriore ad Averroè. Troviamo dei rimandi alle dottrine di Nicola Damasceno e di Alessandro di Afrodisia. Ed ancora Averroè presenta una descrizione del soggetto della metafisica in parte dipendente da Avicenna, in quanto in alcuni luoghi dell'epitome Averroè sostiene, in modo analogo ad Avicenna, che il soggetto della metafisica è l' "esistente in quanto esistente". Infine in quest'opera è chiara la dipendenza di Averroè dalle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī esposte nel *Libro delle lettere* e nei commenti farabiani al *De interpretatione*. Averroè presenta un glossario dei principali termini filosofici che risente fortemente dell'influenza di al-Fārābī, anche se Averroè non menziona la fonte da cui attinge le sue dottrine. Averroè nel redigere la propria versione di *Metaph.* Δ trova nel *Libro delle lettere* il modello a cui ispirarsi. Il filosofo di Cordova utilizza inoltre ripetutamente la dottrina di quella particolare classe di termini omonimi, i termini traslati (*alfāẓ manqūla*), ossia traslati dal loro uso comune nella lingua araba per venire a designare concetti logici o scientifici formulata da al-Fārābī nel suo commento breve al *De interpretatione*.

L'influenza farabiana emerge anche nei capitoli successivi in cui Averroè presenta una dottrina dell'emanazione dell'universo dalla Causa Prima, che seppur con alcune variazioni, richiama quella teorizzata da al-Fārābī e ripresa poi da Avicenna. Infine, nella trattazione dei

libri M e N della *Metafisica*, originariamente contenuta nel capitolo V, si troverebbe un'eco di quanto esposto nel trattato farabiano *Sugli intenti della Metafisica di Aristotele*.

Averroè presenta dunque un'esposizione della scienza metafisica come ontologia e scienza universale che da un lato presenta degli elementi di novità e originalità, dall'altro invece risente dell'influenza della tradizione peripatetica araba precedente e di al-Fārābī in particolare. Il legame con la tradizione peripatetica araba, ravvisabile in questo scritto giovanile, permette dunque di comprendere come la trasmissione ad Averroè della metafisica sia avvenuta attraverso il filtro dell'interpretazione farabiana.

APPENDICE AL PARAGRAFO II.3.a

Epitome della *Metafisica* di Averroè: piano dell'opera

Divisione dei libri della Metafisica *nell'epitome della* Metafisica *di Averroè*			*Libri della* Metafisica
Introduzione epistemologica e terminologica alla scienza metafisica			
Capitolo I	1. Oggetto, scopo e utilità della *Metafisica*		E Γ 1-3
	2. Terminologia metafisica (glossario dei 28 termini fondamentali della scienza metafisica)		Δ I 1-2
Nucleo centrale della *Metafisica*			
Capitoli II-III	Parte I: sostanza sensibile	I.a Tipi di sostanza sensibile	Z - H
		I.b Attributi e cause della sostanza sensibile	Θ - I α 2
Capitolo IV	Parte II: sostanza sovrasensibile e principi della sostanza	II.a Esistenza e natura della sostanza sovrasensibile come provato dalla fisica	Λ 6-7
		II.b Numero delle sostanze sovrasensibili e loro ordine nel cosmo, loro relazione con il Primo Motore	Λ 8-10
Sezioni della *Metafisica* di argomento dialettico e considerate non necessarie per l'indagine metafisica			
Capitolo V (perduto)			Γ 4-8 (K 4-7) M - N

II.3.b Il commento breve al *De interpretatione*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il commento breve al *De interpretatione* costituisce il quarto trattato della raccolta delle giovanili epitomi dell'*Organon* di Aristotele, nota con il titolo *Ciò che è necessario in logica* (*al-Ḍarūrī fī al-manṭiq*). Il testo arabo di questa raccolta è conservato in due manoscritti giudeo-arabi: il ms. Paris, Bibliothéque Nationale, *hebr.* 1008 e il ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, *hebr.* 964. L'originale arabo fu tradotto numerose volte in ebraico sin dal XIII secolo. Nel 1523 il testo ebraico delle epitomi logiche di Averroè venne volto in latino da Abramo di Balmes. Questa traduzione venne inclusa nell'edizione della Giunta delle opere di Averroè con il titolo *Compendium necessarium Averroys totius logicae*[831].

L'originale arabo di questi scritti giovanili di Averroè è ancora in larga parte inedito: possediamo un'edizione accompagnata da una traduzione inglese curata da Ch. Butterworth soltanto degli ultimi tre scritti della raccolta, ovvero *Topici* (*Kitāb al-ǧadal*), *Retorica* (*al-Qawl fī al-aqāwīl al-ḫaṭābiyya*) e *Poetica* (*Fī al-aqāwīl al-šiʿriyya*)[832]. Butterworth sta, però, ultimando l'edizione del testo arabo e la traduzione inglese degli altri scritti della raccolta. Egli mi ha gentilmente fatto avere una copia della sua edizione dell'epitome al *De interpretatione* e della traduzione inglese. Grazie alla sua disponibilità ho potuto così servirmi dell'originale arabo di questo scritto di Averroè e l'ho potuto direttamente confrontare con il commento al *De interpretatione* di al-Fārābī[833].

La lettura del testo arabo di questi scritti e quindi anche del *De interpretatione* si rende necessaria per cogliere il significato che Averroè ha dato a queste opere. La traduzione latina infatti è tarda e non è condotta a partire dall'originale arabo, bensì dall'ebraico. Inoltre nella traduzione latina il significato di questi trattati giovanili è stato in parte frainteso: i latini, al fine di presentare Averroè come il Commentatore per eccellenza di Aristotele, hanno interpretato questi scritti unicamente come delle epitomi o commenti brevi all'*Organon* aristotelico[834].

Come ho messo in luce nel paragrafo precedente la denominazione "commenti brevi" è particolarmente inadatta a questi scritti, in quanto non sono delle epitomi dei diversi trattati dell'*Organon* di Aristotele, bensì si presentano come delle esposizioni sintetiche delle principali dottrine logiche di Aristotele organizzate principalmente secondo l'insegnamento di al-Fārābī.

---

[831] La traduzione del commento al *De interpretatione* si trova in *Averrois Cordubensis Epitome in libros logicae Aristotelis* cit., vol. I part. 2b, ff. 41 C-44 C.
[832] BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries* cit.
[833] Sono grata al Prof. Butterworth per avermi inviato questo materiale ancora inedito.
[834] Cfr. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès, le commentateur d'Aristote?* cit., pp. 643-651.

L'epitome al *De interpretatione*, intitolata da Averroè *Discorso sull'assenso* (*al-Qawl fī al-taṣdīq*), e gli altri scritti riuniti nella raccolta *Ciò che è necessario in logica* presentano quindi delle diversità rispetto agli scritti dell'*Organon* aristotelico. Abbiamo visto infatti che all'epoca in cui Averroè compose questi brevi trattati (1157), lo studio della logica in *al-Andalus* era basato sul *corpus* di logica greco-araba che era stato redatto nel circolo aristotelico di Bagdad e da al-Fārābī in particolare[835].

In questa raccolta di commenti all'*Organon* aristotelico, Averroè riorganizza la logica aristotelica attorno ai concetti di "rappresentazione" (*taṣawwur*), ovvero l'atto cognitivo con il quale si coglie un'entità concettuale (*ma'nā*), ed "assenso" (*taṣdīq*), ossia il giudizio sulla verità o falsità di un complesso predicativo, portando a compimento le ricerche di al-Fārābī su questi concetti[836].

Averroè interpreta dunque gli scritti dell'*Organon* aristotelico alla luce dell'interpretazione farabiana della logica aristotelica. Ciò appare evidente anche nella diversa organizzazione che Averroè assegna agli scritti dell'*Organon*. Se da un lato egli segue la tradizione greco-araba di commento nel considerare come parti dell'*Organon* l'*Isagoge*, la *Retorica* e la *Poetica*, dall'altra presenta una suddivisione originale degli scritti logici dello Stagirita. Dopo un'introduzione generale (*al-madḫal al-'āmm*), che seguendo le orme della tradizione alessandrina enuncia lo scopo dell'opera, seguono sei trattati riguardanti l'analisi del linguaggio e del pensiero a cui seguono altri cinque trattati dedicati alle diverse arti sillogistiche (dimostrazione, dialettica, sofistica, retorica e poetica)[837].

L'epitome del *De interpretatione* costituisce il quarto scritto della raccolta, in quanto è preceduto nell'ordine dallo scritto *La discussione sul significato delle espressioni*, basato sul primo capitolo delle *Categorie* di Aristotele, dal testo *La discussione sui significati che producono la rappresentazione*, che rimanda all'*Isagoge* di Porfirio, e dal breve trattato *Discussione sulle Categorie*, che verte sul contenuto delle *Categorie* di Aristotele con la sola eccezione degli argomenti affrontati nel primo libro dell'opera aristotelica. Il commento al *De interpretatione* precede il testo noto con il titolo *Discorso sulla conoscenza che produce l'assenso*, il quale è un breve sommario degli *Analitici primi*.

L'originalità di Averroè è evidente anche nei titoli che egli assegna a questi scritti, in quanto non corrispondono esattamente a quelli dell'*Organon* aristotelico. Il commento breve

[835] Cfr. GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 53-54.
[836] Cfr. BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries* cit., pp. 5-41; ID., *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* cit., p. 164; ID., *Twelve Treatises in Search of a title* cit., pp. 99-108; HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., p. 51.
[837] Cfr. BUTTERWORTH, *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* cit., pp. 164-165; HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., pp. 52-53.

al *De interpretatione*, infatti, è nominato da Averroè *Discorso sull'assenso* (*al-Qawl fī al-taṣdīq*).

In questa raccolta di commenti all'*Organon* aristotelico, Averroè si concede quindi delle libertà rispetto agli scritti dell'*Organon* aristotelico e assegna ampio spazio all'interpretazione farabiana della logica aristotelica[838]. Nel fare ciò Averroè segue la tradizione andalusa del suo tempo. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, in *al-Andalus* è avvenuto un cambio di paradigma: il canone degli studi logici non è più quello di Aristotele, bensì è stato sostituito da quello di al-Fārābī[839].

L'influenza che al-Fārābī esercita sulla formazione logica di Averroè emerge anche dal fatto che in queste opere troviamo numerose citazioni esplicite di al-Fārābī. Egli viene infatti citato nel commento agli *Analitici primi* e nei *Topici* (*Kitāb al-ǧadal*). Nell'opera di commento agli *Analitici secondi* le citazioni di al-Fārābī sono molto più numerose rispetto a quelle di Aristotele; nel commento agli *Elenchi sofistici* Aristotele non è mai menzionato esplicitamente, mentre troviamo delle citazioni di al-Fārābī[840].

Queste citazioni, come vedremo nel terzo capitolo, sono una preziosa testimonianza dell'influenza che al-Fārābī ha esercitato sulla formazione logica del giovane Averroè. Agli occhi del filosofo di Cordova il ricorso ai commenti farabiani appare come un modo per rendere il contenuto degli scritti aristotelici maggiormente chiaro ai lettori arabi. Questo punto è stato messo in luce anche da Zimmermann il quale ha notato che i commenti di al-Fārābī «must be viewed not only as an exercise in the revival of a literary tradition, but above all as an attempt to bridge the gulf between Aristotle and the Arab reader»[841].

L'influenza che al-Fārābī ha esercitato sulla formazione logica di Averroè emerge a chiare lettere dal commento al *De interpretatione* o secondo il titolo originale *Discorso sull'assenso*. Quest'opera costituisce un valido esempio di dipendenza tacita di Averroè da al-Fārābī, in quanto il filosofo di Cordova attinge ampiamente da al-Fārābī per redigere quest'opera, tuttavia non lo nomina mai esplicitamente. Il commento al *De interpretatione* appare infatti non tanto come un'opera di esegesi del *De interpretatione* aristotelico, quanto piuttosto del commento di al-Fārābī al *De interpretatione*. In questa scelta di prendere a modello il commento di al-Fārābī al *De interpretatione* Averroè è influenzato dalla tradizione

[838] BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries* cit., p. 10.
[839] Cfr. BUTTERWORTH, *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* cit., pp. 170-171; HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., p. 62; AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., pp. 16-17.
[840] Cfr. BUTTERWORTH, *Twelve Treatises in Search of a title* cit., p. 106.
[841] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. LXXXVIII.

andalusa del suo tempo e in particolare da Ibn Bāğğa, il quale apprese la logica interamente sotto la guida degli scritti farabiani, da cui trasse vari commenti e glosse[842].

Il commento di Averroè al *De interpretatione* è dunque un'esposizione sintetica (*muḫtaṣar*) delle principali dottrine contenute nel *De interpretatione* aristotelico interpretate alla luce di quanto esposto nel commento farabiano al *De interpretatione*.

Dal punto di vista formale il commento di Averroè si avvicina al commento breve di al-Fārābī al *De interpretatione* in quanto, come nell'epitome alla *Metafisica*, è presente una selezione dei contenuti trattati nel testo aristotelico e non sempre il commento segue linearmente l'esposizione aristotelica. Ed ancora non troviamo citati i lemmi del testo aristotelico, i quali sono invece presenti nel commento grande di al-Fārābī al *De interpretatione*.

Inoltre Averroè, al pari del commento breve di al-Fārābī, non antepone al testo del commento al *De interpretatione* un'introduzione in cui vengono esposte quelle questioni preliminari che secondo la tradizione alessandrina si doveva affrontare prima della lettura del testo aristotelico: fine, suddivisione interna dell'opera, giustificazione del titolo, la parte della filosofia alla quale appartiene il *De interpretatione*, la sua utilità, l'ordine rispetto al *corpus aristotelicum* e il metodo di esposizione seguito. Tali questioni vengono invece discusse nel prologo introduttivo del commento grande di al-Fārābī al *De interpretatione*.

Nonostante queste divergenze tra il commento di Averroè e il commento grande di al-Fārābī, dovute al fatto che i due scritti appartengono a due diverse tipologie di commento, si riscontrano numerose similitudini dottrinali tra queste due opere, che testimoniano come al-Fārābī sia la fonte privilegiata, ma mai espressa da cui attinge Averroè.

Il testo arabo del commento di Averroè è stato suddiviso da Butterworth in diciotto paragrafi, il primo dei quali ha uno scopo introduttivo. Nelle righe iniziali Averroè chiarisce che il *De interpretatione* deve essere inteso come uno scritto propedeutico alla lettura degli *Analitici primi*, in quanto ha come proprio oggetto d'indagine ciò che prepara all'assenso, che è il giudizio sulla verità o falsità di un complesso predicativo. Secondo Averroè ciò che produce l'assenso è il sillogismo, che come è noto viene trattato da Aristotele negli *Analitici primi*. Secondo Averroè i sillogismi si compongono a partire da delle premesse e vengono impiegati allo scopo di provare quale dei due opposti che compongono un *quaesitum* è vero. I *quaesita* sono dunque l'oggetto del *De interpretatione*, in quanto sono quegli elementi che permettono di giungere alla conoscenza dell'assenso attraverso il sillogismo[843].

[842] Cfr. GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 53-54; GEOFFROY, *La formazione della cultura filosofica* cit., p. 690.
[843] Ch. BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, § 1; cfr. HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., p. 55.

Averroè trova questa dottrina, che egli presenta qui come aristotelica, nel commento farabiano al *De interpretatione*. Come abbiamo visto al-Fārābī in questo scritto sostiene che il *De interpretatione* non ha come proprio oggetto le premesse del sillogismo (*al-muqaddamāt*), bensì i *quaesita*[844]. Secondo al-Fārābī un "*quaesitum*" (*al-maṭlūb*) è una domanda costruita secondo la forma "P o non-P ?" in quanto è composta da due opposti contraddittori di cui siamo certi che uno è vero e l'altro falso, ma non sappiamo quale dei due sia vero e quale sia falso. Soltanto ricorrendo al sillogismo è possibile conoscere quale dei due opposti è vero e quale è falso. I sillogismi, secondo l'interpretazione farabiana, vengono utilizzati allo scopo di provare quale dei due opposti che compongono un *quaesitum* è vero[845].

Dato che i *quaesita* sono una coppia di proposizioni opposte di cui si deve cercare di dimostrare quale è vera e quale è falsa, Averroè, seguendo al-Fārābī , presenta in questo commento una teoria delle opposizioni tra proposizioni, in modo che come ha osservato Hasnawi «l'on puisse déterminer les types de propositions opposées […] qui se "partagent la vérité et la fausseté déterminément". Car c'est ce type de propositions qui permet la formulation correcte d'une demande»[846].

Dopo aver indicato qual è l'oggetto d'indagine del *De interpretatione*, Averroè inizia il commento del testo aristotelico. Seguendo al-Fārābī, procede seguendo la complessità crescente degli enunciati: egli espone dapprima gli elementi costitutivi semplici della proposizione, ovvero nome, verbo (*fi'l*)[847] e particelle e in seguito analizza le espressioni composte e discute i diversi tipi di opposizioni tra le proposizioni.

Averroè presenta dunque la divisione tripartita del discorso tipica della lingua araba in nome, verbo e particella. Tale divisione ricorre tanto nei commenti farabiani al *De interpretatione* quanto nel *Libro delle lettere*. Come abbiamo visto al-Fārābī nel tentativo di avvicinare la logica greca alla lingua araba non ha considerato unicamente il nome e il verbo come parti dell'enunciato, ma ha proposto una divisione tripartita del discorso in nome, verbo e particella, che costituisce il fondamento della grammatica araba.

---

[844] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 19.24-20.2; cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 4; cfr. HASNAWI, *Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique* cit., p. 39.

[845] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 3 nota 3. Cfr. anche l'introduzione a p. LII.

[846] HASNAWI, *La structure du corpus logique* cit., pp. 61-62; cfr. BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, § 9.

[847] Averroè sceglie qui di utilizzare "*fi'l*", ossia il termine impiegato dai grammatici per indicare il verbo, invece di "*kalima*" impiegato da al-Farabi nel commento al *De interpretatione*. Averroè nel commento medio al *De interpretatione* utilizzerà invece "kalima" come al-Fārābī. Cfr. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* cit., pp. 116-117 ; AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., p. 84 nota 1.

Averroè, dopo aver definito le espressioni singole che costituiscono le proposizioni (nome, verbo e particelle), analizza le espressioni composte. Dalla lettura del commento al *De interpretatione* si evince che lo scopo che Averroè si prefigge in quest'opera è lo stesso di quello perseguito da al-Fārābī nel commento grande al *De interpretatione*: esaminare le asserzioni dal punto di vista della loro composizione e non dal punto di vista del loro contenuto; inoltre Averroè si propone di indagare i diversi tipi di opposizioni tra le asserzioni, sempre rispetto alla loro composizione. Come ha osservato Ali Benmakhlouf, per Averroè come per al-Fārābī «il ne s'agit donc pas d'interroger la nature des éléments mis en liaison, à savoir les entités désignées par le sujet et le predicat; c'est là l'affaire de la métaphysique, non de la logique»[848].

Averroè segue dunque al-Fārābī nel sostenere che il *De interpretatione* non ha per oggetto il contenuto delle espressioni, bensì la loro composizione[849]. In questo modo l'ambito della logica viene distinto da quello della grammatica, e ciò consente di definire il fine della logica: essa non si occupa del contenuto, ma solo della forma dell'espressione[850].

Averroè nel suo commento breve fa propria questa idea farabiana in quanto è fermamente convinto che la logica sia un sapere universale indipendente dai linguaggi storicamente determinati. Questo significa che le regole della logica possono essere applicate a qualsiasi linguaggio, arabo compreso.

Il *De interpretatione* secondo Averroè e al-Fārābī è dunque un trattato sui modi di espressione delle nozioni universali. Come ha ben osservato Benmakhlouf «il ne s'agit donc pas de telle ou telle expression dans telle ou telle langue, mais de la manière dont les langues trouvent le moyen adéquat de rendre compte des notions, étant entendu que, si ces moyens n'existent pas dans l'usage, il faut recourir à une artificialité pour sauver la rassemblance des mots aux notions»[851]. Questa somiglianza la troviamo postulata anche all'inizio del *De interpretatione* aristotelico, dove Aristotele tratta del rapporto fra cosa, pensiero, parola e scritto. Cosa e pensiero si equivalgono, ma parola e scritto, no: lo scritto è un segno delle parole, e le parole sono segni in primo luogo dei pensieri, e secondariamente delle cose[852]. Averroè, come al-Fārābī, dunque, si basa sul presupposto che i linguaggi mutano, mentre le realtà che essi esprimono permangono immutate: ciò naturalmente ha l'effetto di sminuire

[848] AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., p. 41.
[849] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XXXIX; HASNAWI, *Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique* cit., p. 37.
[850] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. XLI.
[851] AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., p. 43.
[852] ARISTOTELE, *De int*. 16 a 38.

l'importanza della grammatica, il cui valore non è universale, ma circoscritto ad una sola comunità linguistica[853].

Nel seguito del commento al *De interpretatione* Averroè discute gli enunciati binari e gli enunciati ternari[854]. Averroè non trova questa distinzione nel *De interpretatione* aristotelico, bensì nel commento di al-Fārābī al *De interpretatione*. Il fatto che Averroè si serva di una nota dottrina farabiana per commentare il testo aristotelico è un indizio importante a favore del fatto che Averroè rilegge il *De interpretatione* aristotelico alla luce dell'interpretazione farabiana.

Averroè chiarisce qui che gli enunciati binari sono composti da un nome e da un verbo; il verbo funge da predicato e può essere espresso sia al presente, al futuro o al passato. Gli enunciati ternari, invece, sono quelli in cui il verbo essere è usato in funzione di copula in quanto composti da un nome, un verbo e un altro nome come nella proposizione "Zayd è un animale"[855].

La distinzione tra enunciati binari e ternari offre ad Averroè la possibilità di accennare alla questione, affrontata da al-Fārābī sia nel *Libro delle lettere* che nel commento al *De interpretatione*, dell'esprimibilità del verbo essere come indicatore di esistenza e come copula. Nel commento al *De interpretatione* Averroè, diversamente da al-Fārābī, non si sofferma a lungo su questa questione, in quanto si appoggia sulle conclusioni a cui è giunto al-Fārābī: in arabo come in tutte le altre lingue è possibile esprimere la formula logica "S è P" dove "è" ha la funzione di copula, ovvero di un connettore atemporale.

Averroè allude qui implicitamente alla trattazione farabiana del concetto di "essere" esposta nel *Libro delle lettere* e ripresa nel commento al *De interpretatione*. Come abbiamo visto i traduttori arabi hanno utilizzato il termine *al-mawǧūd* per tradurre il verbo essere usato in funzione di copula oppure hanno fatto ricorso al pronome maschile di terza persona *huwa,* poiché *al-mawǧūd* essendo un termine traslato alla filosofia dal linguaggio comune poteva risultare equivoco[856].

Il fatto che Averroè ricorra qui a questa distinzione e dia per assodata l'esprimibilità in arabo del verbo essere indica che egli fa propria l'idea farabiana della superiorità della logica

[853] Cfr. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. XLI-XLII. Come abbiamo visto questa idea ricorre in tutto il *Libro delle lettere*, ma la ritroviamo anche ad esempio in AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., p. 101.6-8.
[854] BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, § 4.
[855] Cfr. KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 17.12-15; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 1 nota 6.
[856] Cfr. ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language* cit., pp. 124-126.

rispetto alla grammatica, in quanto in tutte le lingue, quindi anche in arabo, è possibile esprimere il verbo essere nella sua doppia valenza di copula e di indicatore di esistenza[857].

Il fatto che la logica sia un linguaggio universale e superiore a qualsiasi linguaggio particolare è ravvisabile oltre che nel rimando di Averroè alla trattazione farabiana del verbo essere, anche nella definizione delle proposizioni indeterminate presentata da Averroè in questo commento[858].

Averroè commentando *De int*. 17 b 24-18 a 4 afferma che vi sono cinque tipi di enunciazioni opposte: particolari, contrarie, contraddittorie, subcontrarie, ossia le contraddittorie delle contrarie, e le indeterminate. Averroè definisce quest'ultime come quelle enunciazioni che non hanno nessuna limitazione eccetto la *'alif* e la *lām*, ovvero l'articolo determinativo arabo "*al*-". Secondo la grammatica araba infatti se un nome è accompagnato dall'articolo "*al*-" risulta determinato.

Averroè attinge questa dottrina, che riprenderà poi anche nel commento medio al *De interpretatione*[859], dal commento grande al *De interpretatione* di al-Fārābī. Quest'ultimo, discutendo delle enunciazioni indeterminate, afferma che in tutte le lingue si trovano degli equivalenti dell'articolo arabo "*al*-". Egli afferma che il soggetto, nelle enunciazioni opposte indeterminate, è espresso da un nome accompagnato da un articolo definito, e ciò è comune a tutte le lingue: lo si trova ad esempio in persiano e anche in greco[860].

Un'ulteriore punto che mette in luce la dipendenza indiretta di Averroè da al-Fārābī è il tema dei futuri contingenti, trattato nel capitolo 9 del *De interpretatione* aristotelico e accennato qui brevemente da Averroè[861].

Come abbiamo visto nel primo capitolo anche al-Fārābī ha offerto la propria interpretazione del capitolo 9 del *De interpretatione*, la quale è stata ampiamente discussa dagli studiosi. Il nucleo della questione riguardante i futuri contingenti sta nel principio secondo cui, di una coppia di asserzioni opposte, una deve essere vera e l'altra falsa: ma se la verità o la falsità si spiegano a loro volta con la congruità o non la congruità dell'enunciato all'oggetto, si pone il problema di come tale criterio si possa estendere alle cose future, che

---

[857] Averroè ritornerà sul problema dell'esprimibilità del verbo essere come copula anche in *Averroes Cordubensis commentarium medium in librum Aristotelis De Interpretatione*, a cura di M. M. Kassem – Ch. Butterworth – A. Haridi, General Egyptian Book Organisation, Cairo 1981, p. 69 e cfr. trad. francese AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., pp. 93-94; CAMPANINI, *L'Incoerenza dell'Incoerenza* cit., pp. 359-361; AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 552-553; 556-562.

[858] BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, § 7.

[859] *Averroes Cordubensis commentarium medium in librum Aristotelis De Interpretatione* cit., p. 74 e cfr. trad. francese AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., p. 100.

[860] KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., p. 68.18-24; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 63.

[861] BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, § 8.

non si sono, cioè, ancora attuate[862]. Riguardo a questa dottrina bisogna chiarire se e in qual senso ha valore, per i futuri contingenti, il principio secondo cui, di due alternative opposte, l'una è sempre vera e l'altra sempre falsa[863]. Secondo al-Fārābī i futuri contingenti dividono la verità e la falsità indefinitamente[864]. Dunque le contraddizioni sui futuri contingenti dividono indefinitamente il falso: cioè, una delle due alternative è vera e l'altra falsa ma, finché l'evento non si avvera, non è dato sapere quale[865]. Ciò trova riscontro nelle parole di Averroè nel commento al *De interpretatione*, in quanto anch'egli afferma che i futuri contingenti dividono indefinitamente la verità e la falsità[866].

Nel commento al *De interpretatione* Averroè mostra quindi di seguire la tradizione andalusa del suo tempo nel leggere gli scritti logici dell'*Organon* aristotelico alla luce dell'interpretazione farabiana.

Le ricerche farabiane sul tema del rapporto tra logica greca e lingua araba che fungono da filo conduttore del *Libro delle lettere* e del commento farabiano al *De interpretatione* così come la questione correlata dell'esprimibilità del verbo essere in arabo sono ben conosciute da Averroè: egli allude ad esse senza avvertire il bisogno di discuterle o di citarne la fonte, in quanto ai suoi occhi sono assolutamente note e godono della massima autorità.

Il commento al *De interpretatione* costituisce dunque, assieme all'epitome della *Metafisica*, un esempio paradigmatico dell'influenza esercitata da al-Fārābī sul giovane Averroè: al-Fārābī è considerato la fonte privilegiata e più autorevole dalla quale attingere per interpretare gli scritti aristotelici.

[862] BAFFIONI – NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione di Aristotele* cit., p. 32.
[863] BAFFIONI, *Ancora su al-Fārābī* cit., pp. 491-492.
[864] ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. LXVII.
[865] BAFFIONI, *Ancora su al-Fārābī* cit., p. 492.
[866] BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, § 8.

APPENDICE AL PARAGRAFO II.3.b

Commento breve al *De interpretatione (Discorso sull'assenso)*: piano dell'opera

[1]	Introduzione:	Oggetto del *De interpretatione*
[2]	[16 a 19-20]	Definizione di nome
	[16 b 6-12]	Definizione di verbo
		Definizione di particella
[3]	[17 a 5-8]	Discorsi completi e incompleti
	[17 a 9-10]	Discorso apofantico
		Non tutti i discorsi sono apofantici (es. comando e esclamazione)
[4]	[19 b 5-19]	Enunciati binari e enunciati ternari
		Verbo essere con significato di copula
[5]	[21 a 34-37]	Enunciazioni modali
		Tre generi di enunciazioni modali: possibile, necessaria, assertoria
[6]	[17 a 25-38]	Affermazione e negazione
	[17 a 39-17 b 3]	Enunciazioni universali e enunciazioni individuali
[7]	[17 b 5-18 a 4]	Tipi di enunciazioni opposte: particolari, contrarie, contraddittorie, subcontrarie, indeterminate
[8]	[18 a 33-19 a 23]	Futuri contingenti
[9]	[19 b 20-26]	Enunciazioni ternarie: semplici, indefinite, privative
[10-14]	[19 b 31- 20 a 37]	Opposizione che risulta dalla giustapposizione delle enunciazioni semplici, indefinite e privative
[15-17]	[23 a 27-32]	Opposizione che risulta dai contrari e dai correlativi
[18]	[21 a 38-21 b 5]	La posizione della negazione nelle enunciazioni binarie e ternarie

CAPITOLO III

CENSIMENTO DELLE CITAZIONI NOMINALI DI AL-FĀRĀBĪ NELLE OPERE DI AVERROÈ*

In questo capitolo mi propongo di presentare un primo censimento delle citazioni nominali di al-Fārābī – ovvero quelle in cui viene citato il nome del secondo maestro, o più precisamente la sua *kunya* Abū Naṣr, oppure il nome e il titolo di una sua opera – presenti negli scritti filosofici di Averroè.

Dato che questa analisi ha fatto emergere numerosi luoghi in cui Averroè menziona al-Fārābī, ho scelto di ordinare le citazioni esplicite di al-Fārābī secondo l'ordine tradizionale di divisione delle branche della filosofia: logica, filosofia della natura, psicologia e metafisica. All'interno di ciascuna di esse ho ulteriormente classificato le citazioni in base all'opera in cui sono contenute; gli scritti del filosofo di Cordova sono disposti secondo l'ordine tradizionale del *corpus averroicum* che coincide con quello degli scritti di Aristotele. Ho classificato lo scritto personale di Averroè *L'incoerenza dell'incoerenza* tra le opere metafisiche, in quanto il contenuto delle citazioni che ho riportato rientra in questo ambito. Non ho individuato alcuna citazione di al-Fārābī negli scritti etico-politici di Averroè, pertanto tali opere non compariranno in questo capitolo.

Nelle pagine seguenti presenterò dapprima una lista di tutti i luoghi da me rintracciati in cui Averroè menziona esplicitamente al-Fārābī. Le citazioni saranno raccolte in una tabella e suddivise secondo l'ordine tradizionale delle parti della filosofia e degli scritti di Averroè in cui sono contenute. Per ogni citazione riporterò l'edizione da me utilizzata e la relativa paginazione; inoltre indicherò l'argomento a proposito del quale Averroè cita al-Fārābī; infine segnalerà in tabella anche i titoli delle opere farabiane eventualmente menzionate assieme alla citazione di al-Fārābī.

In seguito analizzerò una selezione di citazioni tratte sia dai testi di Averroè di cui possediamo l'originale arabo, sia dalle opere conservate unicamente in latino. Le citazioni seguiranno il medesimo ordine riportato nella tabella: saranno suddivise in base all'opera di appartenenza e ciascuna opera sarà disposta secondo la successione tradizionale delle branche

* Ho svolto questo lavoro sotto la direzione di Rüdiger Arnzen presso il Thomas Institut dell'Università di Colonia nel semestre invernale 2010/2011. Ringrazio di cuore Rüdiger Arnzen per avermi guidato in questo lavoro e per i suoi preziosi suggerimenti.

della filosofia. Per ogni citazione riporterò il lemma in cui è presente il nome di al-Fārābī, in lingua araba oppure in latino laddove si tratti di uno scritto di cui non possediamo l'originale arabo. I lemmi in lingua araba saranno accompagnati, qualora sia disponibile, da una traduzione in lingua occidentale. Ad ogni lemma sarà poi dedicata una nota di commento in cui affronterò i problemi di tradizione testuale e di natura dottrinale. Infine indicherò eventuali rimandi bibliografici alle opere di Aristotele, di al-Fārābī, o di letteratura secondaria.

Per ciascun lemma da me analizzato e commentato seguirò dunque lo schema seguente:

1. Parte della filosofia
    a. Opera di Averroè
        i. Lemma in arabo o in latino
        ii. Traduzione in lingua occidentale per i lemmi in arabo (se disponibile)
        iii. Nota di commento
        iv. Eventuale riferimento al testo di Aristotele
        v. Eventuali riferimenti bibliografici aggiuntivi

LOGICA

Commenti brevi - *Epitome dell'Organon*

Analitici primi	f. 45 G f. 45 L ed. Giunta, vol. I	Sillogismo di prima figura

Analitici secondi	f. 54 D f. 54 F f.54 H f. 54 L f. 55 K f. 55 M f. 56 B f. 56 C f. 56 D f. 56 E f. 56 F f. 56 H ed. Giunta, vol. I	Dimostrazione assoluta
Topici	p. 163.11 ed. Butterworth p. 54 trad. inglese Butterworth p. 164.6 ed. Butterworth p. 54 trad. inglese Butterworth	Sillogismi dialettici
Elenchi sofistici	f. 71 C f. 74 M f. 75 A ed. Giunta, vol. I	Le possibili confutazioni sofistiche

Commenti medi

Isagoge	f. 3 K ed. Giunta, vol. I p. 8 trad. inglese Davidson	Definizione di "genere" Cit. di al-Fārābī, *Epistola introduttiva alla logica*, p. 229.2-3 ed. Dunlop
	f. 20 C ed. Giunta, vol. I p. 27 trad. inglese Davidson	Secondo al-Fārābī l'*Isagoge* è parte della logica, mentre per Averroè non lo è

Categorie	p. 20.8 ed. Bouyges [1]	Sostanze seconde
	p. 35-36 trad. inglese Butterworth	
	p. 88.3 ed. Bouyges [2]	Categoria di qualità
	p. 70 trad. inglese Butterworth	
Analitici primi	p. 182.3	Il tutto (*al-kull*) e le condizioni del suo utilizzo
	p.182.7	
	p. 182.12	
	p. 182.19 ed. Jéhamy [3]	
	p. 188.6 ed. Jéhamy [4]	Definizione di possibile
	p. 196.12 ed. Jéhamy	Sillogismo dimostrativo
	p. 200.4 [5]	Premessa assertoria (*muṭlaqa*)
	p. 202.20 ed. Jéhamy [6]	
	p. 209.24 [7]	Sillogismo di prima figura
	p. 213.20 ed. Jéhamy [8]	Rif. a al-Fārābī, *Šarḥ kitāb al-qiyās*
	p. 236.17	Errore commesso da al-Fārābī nel definire sillogismo
	p. 236.19	
	p. 236.24 ed. Jéhamy	
	p. 300.11 ed. Jéhamy [9]	Il tutto (*al-kull*) e le condizioni del suo utilizzo
	p. 353.1 ed. Jéhamy	Induzione
Topici	p. 525.6 ed. Jéhamy [10]	*Topos* (*mawdū'*)
	p. 53 trad. inglese Hasnawi	
	p. 526.16 ed. Jéhamy [11]	
	p. 54 trad. inglese Hasnawi	
	p. 547.4 ed. Jéhamy	Sillogismo dialettico
Elenchi sofistici	p. 686.9 ed. Jéhamy [12]	Fallacie dipendenti e indipendenti dal linguaggio
	p. 704.15 ed. Jéhamy	Come formulare risposte

	p. 725.22 ed. Jéhamy	Paralogismi
	p. 730.6 ed. Jéhamy [13]	Fallacie dipendenti e indipendenti dal linguaggio
Retorica	p. 69.26 ed. e trad. francese Aouad [14]	Governo dell'*imām*
	p. 267.3 ed. e trad. francese Aouad [15]	Importanza della mimica facciale nei discorsi retorici
	p. 270.14 ed. e trad. francese Aouad [16]	Tipi di parole composte
	p. 288.2 ed. e trad. francese Aouad [17]	Congiunzioni
	p. 294.10 ed. e trad. francese Aouad [18]	Proposizioni disgiunte
Poetica	p. 61.2 ed. Butterwoorth [19] p. 53 trad. italiana Baffioni	Diversi tipi di componimenti poetici
	p. 132.15 ed. Butterwoorth [20] p. 125 trad. italiana Baffioni	Scarsa conoscenza delle leggi poetiche da parte degli arabi

Commenti grandi

Analitici secondi	p. 158.6 ed. Badawī [21]	Diversi tipi di dimostrazione (*burhān*)
	p. 158.18 ed. Badawī [22]	Secondo al-Fārābī l'*Isagoge* è parte della logica, mentre per Averroè non lo è
	p. 159.7 ed. Badawī	Diversi tipi di dimostrazione (*burhān*)
	p. 165.12 ed. Badawī	Concetto di assenso (*taṣdīq*)
	p. 166.14 ed. Badawī	Concetto di assenso (*taṣdīq*)
	p. 186.5 ed. Badawī	Utilizzo del termine medio

p. 221.2 ed. Badawī	Il genere nelle definizioni
p. 227.3-4	Sillogismo dimostrativo
p. 227.11	
p. 227.14-15 ed. Badawī	
p. 230.1	Predicato primo
p. 231.4	
p. 232.6 ed. Badawī	
p. 245.8 [23]	Sillogismo dimostrativo
p. 245.15 [23]	
p. 246.2 [23]	
p. 246.4-5 [23]	
p. 246.6 [23]	
p. 246.9 ed. Badawī [23]	
p. 247.9 ed. Badawī	Predicato primo
p. 252.17 ed. Badawī [24]	Sillogismo dimostrativo Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-taḥlīl*
p. 253.10	Sillogismo dimostrativo
p. 255.11 ed. Badawī	Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
p. 260.8	Genere
p. 277.6	
p. 277.6	
p. 278.3 ed. Badawī	
p. 289.4 ed. Badawī [25]	Ciò che è particolare non rientra nelle dimostrazioni Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
p. 300.18	Sillogismo dimostrativo
p. 301.2 ed. Badawī	Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
p. 305.19 ed. Badawī	Sillogismo dimostrativo
p. 361.10 ed. Badawī	Tipi di dimostrazione (*al-burhān*)

Quaestiones in logicam

Sugli universali sostanziali e accidentali	p. 75.13 p. 76.4 p. 77.5 p. 79.7-8 p.79-16 p. 80.1 ed. al-ʿAlawī	Concetto di tutto (*al-kul*)
Sulla copula e i nomi derivati	p. 83.7 [26] p. 155 trad. francese Benmakhlouf p. 158 trad. francese Elamrani-Jamal p. 85.8 ed. al-ʿAlawī [26] p. 156 trad. francese Benmakhlouf p. 159 trad. francese Elamrani-Jamal	Verbo
Sui predicati composti e semplici	p. 89.11 ed. al-ʿAlawī p. 157 trad. francese Benmakhlouf	Predicati semplici e composti
Sulla definizione: critica alle tesi di Alessandro e al-Fārābī	p. 98.3 p. 98.6 p. 98.12 p. 99.17 ed. al-ʿAlawī	Definizione
Critica alla tesi di Avicenna sulla inversione delle premesse	p. 101.3 p. 102.13 p. 105.1 ed. al-ʿAlawī	Premesse possibili

Critica alla tesi di Temistio sui sillogismi contingenti nella prima e nella seconda figura	p. 107.13 p. 108.2 p. 108.8 [27] p. 109.1 ed. al-ʻAlawī	Sillogismi contingenti nella prima e nella seconda figura
Sulla premessa assertoria o assoluta	p. 114.8 ed. al-ʻAlawī [28] p. 94 trad. inglese Rescher p. 116.24 ed. al-ʻAlawī [28] p. 98 trad. inglese Rescher	Premesse assolute
	p. 118.14 ed. al-ʻAlawī [28] p. 100 trad. inglese Rescher	Premesse assolute Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
	p. 118.18 ed. al-ʻAlawī [28] p. 100 trad. inglese Rescher	Premesse assolute
Sui tipi di conclusioni nei sillogismi composti	p. 123.10 p.124.8 p.127.19 p.129.3 p. 131.3 p.131.6 p. 133.1 p. 134.9 p. 136.7 p. 136.12-13 ed. al-ʻAlawī	Tipi di conclusioni nei sillogismi
Sui differenti tipi di sillogismo	p. 146.5 p. 146.8 p. 146.20 p.147.9 p. 149.7 ed. al-ʻAlawī	Differenti tipi di sillogismo

Sul significato di ciò che è predicato riguardo al tutto	p. 153.7-8 p. 154.6 p. 154.17 ed. al-ʿAlawī	Proposizioni generali
Sulla dipendenza dei tipi di conclusioni dai tipi di premesse	p. 155.3 p. 156.12 p. 157.1 p. 158.7-8 ed. al-ʿAlawī	Premesse assertorie
	p. 166.3 p. 168.6 p. 169.12 p. 172.6 p. 174.3 ed. al-ʿAlawī [29]	Combinazione delle premesse
	p.175.8 ed. al-ʿAlawī [30]	al-Fārābī si è allontanato da Aristotele nella logica, Avicenna nella fisica e nella metafisica
	p. 177.16 p. 180.6 p. 180.11 p. 180.21 ed. al-ʿAlawī	Tipi di premesse
Critica al sillogismo condizionale e critica ad Avicenna su alcuni tipi di sillogismo	p. 188.8 ed. al-ʿAlawī	Sillogismo condizionale
	p. 188.13 ed. al-ʿAlawī	Sillogismo condizionale Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-taḥlīl*
	p. 197.14 ed. al-ʿAlawī	Sillogismo condizionale Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
	p. 198.8 p. 198.12 ed. al-ʿAlawī	Sillogismo condizionale

Sui predicati nelle dimostrazioni	p. 212.8 ed. al-ʿAlawī p. 6 trad. francese Diebler edita da Benmakhlouf	Predicati nelle dimostrazioni
Sul libro della dimostrazione (Kitāb al-burhān) di al-Fārābī	p. 215.4 p. 8 francese Diebler edita da Benmakhlouf p. 218.9 trad. 10 francese Diebler edita da Benmakhlouf p. 219.1 ed. al-ʿAlawī trad. 10 francese Diebler edita da Benmakhlouf	Dimostrazione (*al-burhān*)
Sul significato delle premesse necessarie e contingenti	f. 98 I f. 100 D ed. Giunta, vol. I part. 2 b	Premesse necessarie e contingenti
Sui tre tipi di definizione in relazione alla dimostrazione	f. 100 I f. 100 L f. 100 M f. 102 B ed. Giunta, vol. I part. 2 b	Tipi di definizione
Se il termine medio è causa del termine maggiore	f. 102 H f. 103 G ed. Giunta, vol. I part. 2 b f. 103 H ed. Giunta, vol. I part. 2 b	Se il termine medio è causa del termine maggiore Se il termine medio è causa del termine maggiore Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
Sulle condizioni delle dimostrazioni e delle definizioni	f. 103 K ed. Giunta, vol. I part. 2 b	Tipi di dimostrazioni Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*

	f. 104 A	Tipi di dimostrazioni
	f. 104 D	
	f. 104 E	
	f. 105 D	
	f. 105 L	
	f. 106 A	
	f. 106 B	
	f. 106 I	
	f. 106 K	
	f. 107 G	
	f. 108 A	
	f. 109 G	
	f. 109 H	
	f. 109 M	
	f. 111 C ed. Giunta, vol. I part. 2 b	
In che modo la dimostrazione può essere trasferita da una scienza all'altra	f. 113 C	In che modo la dimostrazione può essere trasferita da una scienza all'altra
	f. 113 M	
	f. 114 D ed. Giunta, vol. I part. 2 b	
	f. 114 I ed. Giunta, vol. I part. 2 b	In che modo la dimostrazione può essere trasferita da una scienza all'altra Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
	f. 114 L ed. Giunta, vol. I part. 2 b	In che modo la dimostrazione può essere trasferita da una scienza all'altra
Sulla dimostrazione "quia"	f. 115 I ed. Giunta, vol. I part. 2 b	*Demonstratione quia*
In che modo la definizione è meglio conosciuta della cosa definita	f. 116 L ed. Giunta, vol. I part. 2 b	In che modo la definizione è meglio conosciuta della cosa definita Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-ğadal*

	f. 117 A f. 117 H ed. Giunta, vol. I part. 2 b	In che modo la definizione è meglio conosciuta della cosa definita
Sulle definizioni che sono dette differire dalle dimostrazioni nel loro ordine	f. 119 E f. 119 G ed. Giunta, vol. I part. 2 b	Analisi delle figure e dei modi del sillogismo dimostrativo

FILOSOFIA DELLA NATURA

Fisica

Epitome della Fisica	p. 8.9 ed. Puig Montada [31] p. 104 trad. spagnola Puig Montada p. 142 trad. francese Hugonnard-Roche	Prima di studiare la fisica si deve studiare la logica nelle opere di al-Fārābī oppure nelle epitomi logiche di Averroè
	p. 55.16 ed. Puig Montada [32] p. 156 trad. spagnola Puig Montada	Concetto di luogo
	p. 134.10 ed. Puig Montada [33] p. 235 trad. spagnola Puig Montada p. 135.3 ed. Puig Montada [33] p. 236 trad. spagnola Puig Montada	Eternità del movimento Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
Commento grande alla *Fisica*	f. 114 C ed. Giunta, vol. IV [34]	Problema dell'infinito riferito ai corpi celesti
	f. 142 B ed. Giunta, vol. IV	Movimento dei corpi celesti in relazione al luogo
	f. 181 B f. 181 C ed. Giunta, vol. IV	Movimento dei corpi celesti in relazione al tempo

	f. 338 D	Eternità del movimento
	f. 338 F ed. Giunta, vol. IV	
	f. 339 A [35]	Eternità del movimento
	f. 339 B ed. Giunta, vol. IV [35]	Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
	p. 31 trad. inglese Rashed	
	f. 339 D ed. Giunta, vol. IV [36]	Eternità del movimento
	p. 31-32 trad. inglese Rashed	
	p. 341 I ed. Giunta, vol. IV	Definizione di movimento
	f. 345 C	Eternità del movimento
	f. 345 D ed. Giunta, vol. IV	Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
	f. 345 E ed. Giunta, vol. IV	Eternità del movimento
	f. 360 E ed. Giunta, vol. IV [37]	Eternità del movimento
		Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
	f. 360 F ed. Giunta, vol. IV [37]	Eternità del movimento
	f. 424 M ed. Giunta, vol. IV	Eternità del movimento
		Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*

De Caelo

Commento medio al *De caelo*	p. 183.17 ed. al-ʻAlawī [38]	Natura dei corpi celesti
	p. 196. 18 ed. al-ʻAlawī [39]	Presenza nel cielo delle determinazioni locali
Commento grande al *De caelo*	p. 19.55 ed. Carmody-Arnzen	Diversi tipi di movimento
	p. 44.84 ed. Carmody-Arnzen [40]	Caratteristiche del corpo celeste
	p. 24 trad. inglese Rashed	

	p. 293.35 ed. Carmody-Arnzen[41]	Presenza nel cielo delle determinazioni locali
	p. 695.115 ed. Carmody-Arnzen	Dottrina aristotelica dei luoghi naturali

De generatione et corruptione

Epitome *De generatione et corruptione*	p. 69.9 ed. Puig Montada [42] p. 125 trad. inglese Kurland	I diversi tipi di contrari presenti nei corpi composti

Queastiones in physicam

Quaestiones in physicam	p. 231.7 ed. al-'Alawī [43]	Eternità del movimento
	p. 18 trad. inglese dall'ebraico Goldstein	Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
	p. 232.11	
	p.232.19 ed. al-'Alawī	
	p. 19 trad. inglese dall'ebraico Goldstein	
	p. 242.4	
	p. 28 trad. inglese dall'ebraico Goldstein	

PSICOLOGIA

Commento grande al *De anima*	p. 420.30 ed. Crawford	Intelletto in atto
	p. 335 trad. inglese Taylor-Druart	Cit. al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto*
	p. 433.153 ed. Crawford [44]	Intelletto materiale
	p. 346 trad. inglese Taylor-Druart	Cit. al-Fārābī, commento all'*Etica Nicomachea*
	p. 454.315 ed. Crawford	Intelletto materiale
	p. 363 trad. inglese Taylor-Druart	Cit. al-Fārābī, opera perduta riguardante gli *Elenchi sofistici*

	p. 481.56 ed. Crawford p. 383 trad. inglese Taylor-Druart	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, commento all'*Etica Nicomachea*
	p. 483.105 ed. Crawford [45] p. 384 trad. inglese Taylor-Druart	Intelletto acquisito Cit. al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto*
	p. 485.180 ed. Crawford [46] p. 387 trad. inglese Taylor-Druart	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, commento all'*Etica Nicomachea*
	p. 486.185 ed. Crawford [46] p. 388 trad. inglese Taylor-Druart	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto*
	p. 490.331 p. 491.332 ed. Crawford p. 391 trad. inglese Taylor-Druart	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto*
	p. 493.392 [47] p. 493.394 ed. Crawford [47] p. 393 trad. inglese Taylor-Druart	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto* Cit. al-Fārābī, commento al *De generatione et corruptione*
	p. 502.660 ed. Crawford p. 401 trad. inglese Taylor-Druart	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Etica Nicomachea*
Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente	p. 85 ed. Bland	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Etica Nicomachea*

De anima beatitudine	p. 212 ed. e trad. francese Steel-Geoffroy	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Etica Nicomachea* Cit. al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto*
	p. 216 p.224 p.230 p. 236 ed. e trad. francese Steel-Geoffroy	Congiunzione con l'intelletto agente Cit. al-Fārābī, *Etica Nicomachea*

METAFISICA

Epitome della *Metafisica*	p. 128.5 ed. Quirós Rodriguez [48] p. 140 trad. inglese Arnzen	Creazione *vs* eternità del tempo Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
	p. 158.17 ed. Quirós Rodriguez [49] p. 168 trad. inglese Arnzen	Come la molteplicità procede dall'uno
Commento grande alla *Metafisica*	p. 886.1 ed. Bouyges [50] p. 95 trad. francese Vallat	Causalità efficiente Cit. al-Fārābī, *La filosofia di Platone* e *La filosofia di Aristotele*
	p. 1498.6 ed. Bouyges [51] p. 109 trad. inglese Genequand p. 135 trad. francese Martin	Creazione del cosmo Cit. al-Fārābī, *Sugli enti mutevoli*
	p. 1499.1 ed. Bouyges [51] p. 109 trad. inglese Genequand p. 135 trad. francese Martin	Creazione del cosmo Cit. al-Fārābī, *La filosofia di Platone* e *La filosofia di Aristotele*
Incoerenza dell'incoerenza	p. 54.13 ed. Bouyges [52] p. 117 trad. italiana Campanini	Anteriorità e posteriorità dell'esistenza

p. 179.9 ed. Bouyges [53] p. 213 trad. italiana Campanini p. 184.6 ed. Bouyges [54] p. 217 trad. italiana Campanini	Dottrina dell'emanazione
p. 245.1 ed. Bouyges [55] p. 261 trad. italiana Campanini p. 245.14 ed. Bouyges p. 262 trad. italiana Campanini	Critica alla proposizione "dall'uno non deriva che l'uno"
p. 371.9 ed. Bouyges [56] p. 360 trad. italiana Campanini	Esistente (*mawǧūd*) Cit. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*
p. 371.15 ed. Bouyges [56] p. 360 trad. italiana Campanini	Esistente (*mawǧūd*) Cit. al-Fārābī, *Libro delle lettere*

III.1 LOGICA

III.1.a Commento medio alle *Categorie*

[1]

الى ففى الأكثر لا يعطى الموضوع لا اسمه و لا حده مثل قولنا زيد ابيض اذا دللنا بقولنا ابيض على الكيفية التى فى زيد وهي الدلالة الغالبة فان الابيض ليس باسم لزيد ولا حد له فاما اذا دللنا بالاسم المشتق على موضوع الكيفية على جهة التعريف له فانه قد يكون اسما له وحينئذ نقول ان المحمول يعطى اسم الموضوع فاما الحد فلا يمكن فى حال من الاحوال فانه لا يمكن ان يكون حد البياض من حد زيد هذا هو حقيقة تفسير هذا الفصل و ليس كما ظن ابو نصر مما اظنه حكاه عن المفسرين.

AVERROÈS, *Talḫīṣ kitāb al-maqūlāt*, a cura di M. Bouyges, Dār al-Mašriq, Beirut 1983[2], p. 20.3-8.

For the most part <the accidents> furnish the subject neither its name nor its definition. When we say Zayd is white, for example, and in saying "white" denote a quality in Zayd – which is its dominant sense – white is neither a name nor a definition for Zayd. When we use a derived name to denote the subject of the quality so as to make it known, it may be its name, and we would then say that the predicate furnishes the name of the subject. But that is not in any way possible with the definition, for the definition of whiteness cannot possibly

be the definition of Zayd. This is the true interpretation of this chapter, not what Abū Naṣr <al-Fārābī> supposed, which I suppose he reported the commentators as saying.

Trad. inglese in Ch. BUTTERWORTH, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione*, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 35-36.

In questo passo del commento medio alle *Categorie* Averroè commenta la dottrina aristotelica della sostanza esposta nelle *Categorie* di Aristotele. Nello specifico Averroè si riferisce a *Cat*. 2 a 19-33, ovvero alla trattazione aristotelica delle sostanze seconde. Il filosofo di Cordova intende mettere in luce la distinzione che intercorre tra le sostanze seconde, ovvero le specie e i generi, e gli accidenti. Egli critica al-Fārābī e in generale i commentatori di Aristotele per non aver compreso il motivo per cui la definizione di accidente non si predica allo stesso modo della definizione del sostrato nella quale esiste. Averroè segue fedelmente Aristotele nel sostenere che né il nome né la definizione degli oggetti che sono in un sostrato possono predicarsi del sostrato. Tuttavia, nel caso dei nomi derivati – ad esempio la "bianchezza" – il nome può essere predicato del sostrato, ma ciò è impossibile per la definizione; ad esempio la bianchezza, che è in un sostrato, cioè in un corpo o seguendo l'esempio di Averroè in Zayd, viene predicata del sostrato (Zayd può dirsi infatti bianco), ma la definizione di bianchezza non potrà mai essere la definizione di Zayd, ovvero non si predicherà mai di Zayd.

Questo passo contenente il rilievo critico mosso da Averroè ad al-Fārābī è un'aggiunta al testo presente soltanto in alcuni manoscritti. Per tale motivo la traduzione inglese di Davidson, condotta tenendo conto della tradizione manoscritta araba, ebraica e latina non lo riporta.

Cfr. AVERROÈS, *Talḫīṣ kitāb al-maqūlāt*, ed. Bouyges cit., p. 20 nota 17; BUTTERWORTH, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione* cit., p. 35 nota 7; cfr. la traduzione inglese in AVERROES, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*, a cura di H. A. Davidson, The Medieval Academy of America - The University of California Press, Cambridge (Mass.) - Berkeley - Los Angeles 1969, p. 38.

[2]

هذا هو معنى ما تأول هذا الموضع عليه ابو نصر و ظاهر كلام ارسطو انها ليست من المضاف الا بجنسها فقط اذ ليس يفهم من النحو و الموسيقى اضافة خاصة بها الا من قبل جنسها ولذلك ما يقول ارسطو فى هذه الاشياء انها ليست من المضافة بذاتها و انها انما صارت من المضاف من قبل انه اضيف اليها ما هو المضاف بذاته فهى مضافة بالعرض و لا يبعد ان يكون شيء واحد تحت جنسين احدهما بالذات والاخر بالعرض وانما الذى يبعد كما يقول ارسطو ان يكون شيء واحد هو موجودا فى جنسين مختلفين بالذات.

AVERROÈS, *Talḫīṣ kitāb al-maqūlāt*, ed. Bouyges cit., p. 88.3-8.

This is the way in which Abū Naṣr [al-Fārābī] interpreted this subject. The evident sense of Aristotle's language is that these belong to relation only by dint of their genus, since grammar and music are to be understood as having a relation particularly characteristic of them only because of their genus. Therefore what Aristotle says about these things not being relations essentially and their having come to be relations only because of what is a relation essentially being related to them means that they are relations accidentally. It is not unusual for a single thing to fall under two genera, under one essentially and under the other accidentally. However, it would be unusual, just as Aristotle says, for a single thing to exist essentially in two different genera.

Trad. inglese in BUTTERWORTH, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione* cit., p. 70.

Questo passo si riferisce a *Cat*. 11 a 20-38, dove Aristotele afferma, trattando la categoria di qualità, che nella discussione sulla "qualità" sono stati enumerati molti termini relativi. Averroè chiarisce che secondo Aristotele questi termini possono essere detti relativi solo per mezzo del loro genere; ad esempio la grammatica e la musica in se stesse non sono delle nozioni relative, ma possono essere considerate tali per mezzo del genere a cui appartengono. La grammatica e la musica sono quindi delle nozioni relative solo in senso accidentale. Averroè afferma di aver compreso questa dottrina aristotelica grazie ad al-Fārābī. Averroè allude qui implicitamente alla parafrasi delle *Categorie* di al-Fārābī. Questa citazione farabiana, come la precedente, si presenta come un'aggiunta al testo del commento medio alle *Categorie* presente soltanto in un manoscritto. La traduzione inglese di Davidson non riporta questo passo.

Cfr. AVERROÈS, *Talḫīṣ kitāb al-maqūlāt,* ed. Bouyges cit., p. 88 nota 21; BUTTERWORTH, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De*

interpretatione cit., p. 70 nota 44; cfr. la traduzione inglese in AVERROES, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae* cit., p. 65. Cfr. inoltre D. M. DUNLOP, *Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle*, in «The Islamic Quarterly», 4 (1958), pp. 182.11-183.10 (testo arabo); 196-197 (trad. inglese).

III.1.b Commento medio agli *Analitici primi*

[3]

وأما المقدمة الممكنة الكبرى فانه يوجد فيها في جميع المواد الشرط الذي ظن به ابو نصر انه شرط ارسطو في "المقول على الكل" في جميع اصناف المقدمات ، وذلك ان قولنا : كل ما هو ب فهو ا بامكان يصدق على ما كان بالقوة أو بالفعل ب . ولذلك متى كانت الكبرى ممكنة كانت النتيجة ممكنة ، في اي ضرب كان من الاختلاط ، على ما سيبيّن بعد. فليس اذن شرط "المقول على الكل" في جميع المقدمات الثلاث ، اعني المطلقة و الضرورية و الممكنة ، هو واحد، على ما ظن ابو نصر ، من ان يكون المحمول باطلاق او بالضرورة أو بامكان على كل ما هو ب ، بأي واحد كان من هذه الاصناف الثلاثة ، اعني بامكان أو باضطرار أو بالفعل ؛ و لا هو أيضاً ما ذكره عن الاسكندر من ان شرط "المقول على الكل" ، المستعمل في هذه الكتاب ، هو ان تكون ا محمولة باضطرار أو بامكان أو بالفعل على كل ما هو بالفعل ب فقط؛ فانه لو كان الأمر هكذا لم تنتج التي من الممكنتين بحسب "المقول على الكل" ، وهذا واضح فتدبره. والاستقراء شاهد لمذهب ارسطو ، فانه لا فائدة في شرط لا يطابق المواد، على ما ذهب اليه ابو نصر، و لا في شرط لا يعم جميع اصناف المقدمات ، على ما ذهب اليه الاسكندر.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, in ID., *Talḫīṣ manṭiq Arisṭū (Paraphrase de la logique d'Aristote)*, a cura di G. Jéhamy, al-Maktaba al-šarqiyya, Beirut 1982, p. 182.6-20.

In questo lemma, tratto dal commento medio agli *Analitici primi*, Averroè discute la nozione di "tutto" (*al-kull*) e le condizioni del suo utilizzo. Il filosofo di Cordova si richiama a quanto affermato da al-Fārābī su questo tema. Secondo al-Fārābī la necessità della conclusione dipende dal fatto che la premessa maggiore è una proposizione universale: rispetto a questo, se la premessa minore è meramente assertoria ciò è irrilevante, poiché la necessità è tutta contenuta nel *kull* della premessa maggiore. Come ha mostrato Lameer, al-Fārābī ha aderito ad una concezione estensionale della teoria sillogistica, ossia ha fondato la validità del sillogismo sull'idea che le inferenze valide procedono dal tutto alla parte, dalla classe alla sottoclasse: «with respect to first-figure syllogisms, al-Fārābī takes the view that it is the major premiss that renders their conclusion necessary». (LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., p. 126).

Cfr. ARISTOTELE, *An. pr.* I 10, 30 b-31 a. Cfr. LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 99-132; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 133-135.

[4]

قولنا : "ليس بضروري" اذ كان نفي الدائم الموجود و الدائم العدم ، ويكون ما زيد فيه من انه اذا وضع موجوداً لم يلزم عنه محال خاصة من خواص الممكن لا فصلا من فصوله . و هذا هو مذهب ابي نصر في هذا الحدّ.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 188.4-7.

Qui Averroè commentando il passo relativo a *An. pr.* I 13, 32 a 16 sgg. tratta delle relazione possibile o contingente. Egli intende definire il concetto di "possibile" e si mostra in accordo con quanto affermato da al-Fārābī.

Cfr. ARISTOTELE, *An. pr.* I 13, 32 a 16 sgg.; sullo stesso tema cfr. anche il breve trattato di Averroè noto con il titolo *Critica alla dottrina di Temistio sul sillogismo contingente nella prima e nella seconda figura (Naqd maḏhab Ṯāmisṭiyūs fī al-maqāyīs al-mumkina fī al-šaklayn al-awwal wa al-ṯānī)*, in IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī* (*Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd)*, a cura di Ǧ. al-'Alawī, Dār al-Našr al-Maġribiyya, Fās 1983, pp. 108.5-8.

[5]

فهذا هو عندي معنى ايصاء ارسطو ان تكون المقدمات الكلية المأخوذة صادقة على الأزمنة الثلاثة، لا ما يظنه ابو نصر من ان هذه الوصية هي في معنى "المقول على الكل" فانه ليس يمكن ان يوجد "المقول على الكل" في المقدمة الكبرى الوجودية الحقيقة عاماً ، في الأزمنة الثلاثة ، الا في بعض المواد ، و هي التي يصدق فيها ان ا موجودة بالفعل لكل ما هو ب بالقوة أو بالفعل.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 200.3-7.

In queste righe Averroè afferma che le premesse universali di un sillogismo non possono essere espresse nei tre tempi (passato, presente, futuro), poiché ciò che si dice riguardo al tutto (*al-kull*) non può essere espresso nel tempo. Averroè critica al-Fārābī per non aver inteso correttamente questa dottrina esposta da Aristotele negli *Analitici primi*. Nell'opera aristotelica infatti leggiamo: «È dunque evidente, che occorre assumere la premessa universale nel senso di una semplice appartenenza, senza limitazioni temporali» (Aristotele, *An. pr.* I 15, 34 b 18-19; trad. italiana di G. Colli in Aristotele, *Organon* cit., p.

130). Il filosofo di Cordova afferma dunque, seguendo Aristotele e in opposizione ad al-Fārābī, che le premesse universali non possono essere intese secondo delle limitazioni temporali.

Cfr. ARISTOTELE, *An. pr.* I 15, 34 b 18-19; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 300.10-11.

[6]

وقد شك ابو نصر في هذا المثال لما اعتقد ان الوجودية هي التي يوجد المحمول فيها لكل الموضوع في زمان مشار اليه ، مثل ما حكاه و قال: ان قولك: ولا مفكر واجد هو ضروري لا وجودي الا ان يريد بالتفكر التخيل . وهذا كله لعدم التفاته الى الفرق بين المطلقة و الضرورية عند راسطو لان الضروري عند ارسطو هو الذاتي، وليس امتناع الفكرة من الغراب من الواجب الضروري عند جميع الناس مثل سلب الانسان عن الغراب. والوجودية هي الصادقة عنده فقط ، والصادق ايضاً هو غير الضروري عنده . وبالجملة اذا اخذ الفكر بالفعل ، كانت المقدمة ضرورية بالعرض ، مطلقة بالذات.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 202.20-27.

Averroè riporta che al-Fārābī erroneamente sostenuto che la premessa assertoria (*wuǧūdiyya*) è una proposizione nella quale il predicato esiste per ogni soggetto in un dato tempo. Segue poi una citazione che potrebbe riferirsi ad al-Fārābī ed essere tratta dal suo commento grande agli *Analitici primi* (*Šarḥ al-qiyās*), di cui possediamo soltanto un frammento relativo alla parte conclusiva dello scritto aristotelico (*An. pr.* II 11, 61 b 7-II 27, 70 a 22). Qui Averroè sembra non condividere il modo in cui al-Fārābī intende le premesse assertorie. Si rende quindi necessario esaminare l'uso del termine "*wuǧūdiyya*", che qui ho reso con "premessa assertoria". In *An. pr.* I 2, 25 a 1-2 Aristotele aveva distinto la premessa assertoria, cioè quella che si limita ad asserire l'appartenenza di un predicato a un soggetto, dalle premesse modali, necessaria e possibile, che indicano anche il modo di tale appartenenza, necessario o possibile. Discutendo le varie traduzioni arabe di questo passo e quanto affermato dai commentatori (Alessandro e Filopono), Hugonnard-Roche ha messo in luce che nelle versioni dell'*Organon* in uso nel circolo di Bagdad, di cui al-Fārābī fece parte, si utilizzano due espressioni per rendere la premessa assertoria: *muqaddima wuǧūdiyya* e *muqaddima muṭlaqa*. Inoltre egli ha notato che l'impiego del termine *wuǧūdiyya* per qualificare la premessa assertoria, cioè quella che si limita ad asserire l'appartenenza di un predicato ad un soggetto, affonda le sue radici nella tradizione dei commentatori greci. Ciò è confermato dal fatto che nel commento grande al *De interpretatione* (188.21-24 ed. Kutsch-Marrow; p. 182 trad. inglese Zimmermann), al-Fārābī riconduce esplicitamente ad Alessandro

la definizione della premessa che per Aristotele è «assoluta, *muṭlaqa*» come «assertoria, *wuǧūdiyya*»: Zimmermann rimanda allo scritto di Alessandro *Sulla conversione delle premesse*, conservato solo in arabo e edito da Badawī, in cui si incontra appunto quest'espressione. L'espressione, tipicamente farabiana, è resa con "*hyparctic*" da Zimmermann. Anche Lameer ha ricondotto ambedue i modi di rendere la premessa assertoria in arabo, *muqaddima wuǧūdiyya* e *muqaddima muṭlaqa*, alla tradizione dei commentatori, in particolare Alessandro e Filopono.

Cfr. ARISTOTELE, *An. pr*. I 15, 34 b 7-18; sullo stesso argomento cfr. IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., pp. 209.21-24; 213.16-20; IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., p. 118.14-18, trad. inglese in RESCHER, *Studies in the History of Arabic Logic* cit., p. 100. Cfr. anche KUTSCH – MARROW, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias* cit., pp. 188.21-24; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 182; 'A. BADAWĪ, *Commentaires sur Aristote, perdus en grec et autres épîtres*, Dār el-Mašriq, Beirut 1971, 61.17-62.25; HUGONNARD-ROCHE, *La formation du vocabulaire de la logique en arabe* cit., p. 34; LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 58-59; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 129-130; C. BAFFIONI, *Arist. An. Pr. A 15,34 B 7-18 nel commento di Averroè*, in «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 1 (1979), pp. 64-70.

[7]

و ليس في ذلك فرق بين الموجبات و السوالب ، بل كلى الصنفين ينتج نتائج ممكنة باشتراك الاسم على ظاهر ما يقتضيه برهان الخلف المستعمل في ذلك، و على ظاهر ما يذهب اليه ابو نصر في تفسيره هذا الموضع؟

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 209.21-24.

In questo lemma relativo ad *An. pr.* I 16, 36 b, Averroè fa esplicito riferimento a quanto sostenuto da al-Fārābī nel suo *tafsīr*. Averroè rimanda quasi certamente al commento grande di al-Fārābī agli *Analitici primi* (*Šarḥ al-qiyās*), nonostante Averroè utilizzi il termine "*tafsīr*" anziché "*šarḥ*", ovvero il termine con il quale l'opera è nota. Queste righe sono quindi una preziosa testimonianza a favore del fatto che Averroè aveva una conoscenza diretta di questo commento farabiano e che se ne servì per redigere il proprio commento medio agli *Analitici primi*.

Cfr. ARISTOTELE, *An pr.* I 16, 36 b; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās* cit., p. 213.16-20. Per un esame della terminologia araba relativa ai generi letterari del commento cfr. GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 29-76.

[8]

فهذا ينبغي ان يفهم الامر عن ارسطو في هذه النتائج . و احسب ان هذا المقصد من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسّرين ، اللهم الا الاسكندر ، فانه لم تصل الينا اقواله في هذه الاشياء ، و الرجل عظيم القدر جداً. واما تامسطيوس فانّا نجده قد ذهب عليه هذا الامر ، كما ذهب على قدماء المشائين . وكذلك يشبه ان يكون هذا المعنى ذهب علي ابي نصر ، وذلك بيّن من شرحه لهذا الموضع .

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 213.16-20.

In questo passo Averroè menziona nuovamente il commento grande di al-Fārābī agli *Analitici primi*, tuttavia qui si riferisce ad esso impiegando il termine "*šarḥ*". Questo lemma e quelli precedenti provano dunque che Averroè conosceva bene il testo del commento grande agli *Analitici primi* ed era in grado di identificarne i riferimenti.

Cfr. ARISTOTELE, *An pr.* I 16, 36 b; cfr. IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 209.21-24; GUTAS, *Aspects of Literary Form* cit., pp. 29-76.

[9]

وليس هذا اصلاً ثانياً من "المقول على الكل" غير الاصل الذي استعمل في اول هذا الكتاب ، كما نجد ابا نصر يومئ الى ذلك.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 300.10-11.

In queste righe Averroè rimanda a quanto affermato nel primo libro del suo commento medio agli *Analitici primi*. Probabilmente Averroè allude qui alla tesi secondo cui le premesse universali di un sillogismo non possono essere espresse nei tre tempi (passato, presente, futuro), poiché ciò che si dice riguardo al tutto (*al-kull*) non può essere espresso nel tempo. Averroè ritiene che al-Fārābī non ha compreso correttamente questa dottrina esposta da Aristotele negli *Analitici primi*.

Cfr. ARISTOTELE, *An pr.* II 5, 16, 58 a 35-58 b 2; cfr. IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 200.3-7.

III.1.c Commento medio ai *Topici*

[10]

فنقول: ان الاسكندر و ثاوفرسطس يحّدان الموضع بأنه مبدأ ، و انه اصل منه تؤخذ المقدمات في قياس قياس من المقاييس التي تعمل على المطالب الجزئية في صناعة صناعة ، و يعنون بذلك انها احوال وصفات عامة وقوانين يصار منها الى استنباط المقدمات الجزئية في قياس قياس . وهذا هو الذي يراه ابو نصر في الموضع ، ولذلك قال انها المقدمة التي يحصر جزآها جميعاً جزئي المقدمة التي تحتها ، او التي يحصر جزؤها المحمول محمول المقدمة فقط و الموضوع فيهما واحداً . و اما المقدمة التي يحصر جزؤها الموضوع موضوع مقدمة اخرى ، و جزؤهما المحمول واحد ، فأن الحاصرة منهما ليست بموضع ولا المحصورة مقدمة جزئية ، ولكن المحصورة هي نتيجة مقدمتين : كبراهما هي الحاصرة ، وصغراهما موضوعها موضوع المحصورة ، كقولنا: زيد حيوان ، و كل انسان حيوان .

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-ṭūbīqī aw kitāb al-ǧadal*, in ID., *Talḫīṣ manṭiq Arisṭū*, ed. Jéhamy cit., p. 525.5-13.

Alexander and Theophrastus define *topos* as a principle [*mabda'*] and a foundation [*aṣl*], by starting from which the premisses are grasped for each of the syllogisms which one produces why a view [*tu'malu'ala*] to the particular *quaesita* of each art. By this they understand the circumstances [*aḥwāl*] and the general characteristics [*ṣifāt*], the rules [*qawānīn*] starting from which one proceeds in order to discover [*istinbāṭ*] the particular premisses in each syllogism.

This is also the view of *topos* held by Abū Naṣr [al-Fārābi], and this is why he says that [the *topos*] is the proposition [*muqaddama*] of which the two parts together contain [*yaḥṣuru*] the two parts of the proposition which [falls] under it [*allati taḥtahā*], or that of which the predicative part only contains the predicate [of this] proposition, the subject of the two [propositions] being identical. As for the proposition of which the subject part contains the subject of another proposition, while their predicative part is identical, well, the containing proposition is not a *topos*, and the contained proposition is not a particularised proposition either; but the contained proposition is the conclusion of two premisses [*muqaddamatayn*] of which the major is the containing [proposition] and the minor has subject the subject of the contained proposition, as when we say *Zayd is an animal* and *Every human beings is a an animal*.

Trad. inglese in A. HASNAWI, *Topic and Analysis: The Arabic Tradition*, in R. W. SHARPLES (a cura di), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Burlington 2001, p. 53.

In questo passo Averroè chiarisce il significato del concetto logico di "*topos*" (*mawḍū'*) richiamandosi dapprima ad Alessandro di Afrodisia e Teofrasto, e poi ad al-Fārābī. Riguardo all'interpretazione data da al-Fārābī al concetto di "topos" Averroè parafrasa quasi letteralmente il testo del commento ai *Topici* di al-Fārābī (*Kitāb al-ǧadal*, ed. al-'Aǧam, p. 67.21-68.20; trad. inglese in HASNAWI, *Topic and Analysis: The Arabic Tradition*, p. 52). Secondo al-Fārābī con "*topos*" si intende una proposizione che ha come termini propri dei termini astratti, ossia delle variabili; quando a tali termini astratti si sostituiscono dei termini concreti si ha una proposizione che può servire come premessa in un dato sillogismo. Al-Fārābī, secondo quanto citato qui da Averroè, ha espresso la relazione che vi è tra i termini astratti di un *topos* e i termini concreti per mezzo del verbo "contenere, racchiudere" (*ḥaṣara*) e ha proposto una regola per distinguere la relazione tra il *topos* e la premessa maggiore da un lato e tra la premessa maggiore e la conclusione di un sillogismo dall'altro. In questo passo del commento medio ai *Topici* Averroè fa risalire la dotttrina farabiana ad Alessandro di Afrodisia e a Teofrasto. Come ha ricordato Hasnawi il testo greco della definizione di "*topos*" data da Teofrasto si è conservato nel commento di Alessandro di Afrodisia ai *Topici*. Nelle righe successive al lemma qui riportato Averroè prosegue l'analisi della definizione di "*topos*". Allo scopo di designare l'appartenenza di questa nozione alla logica Averroè si richiama ancora una volta ad al-Fārābī, senza citarne esplicitamente il nome. Secondo quanto riportato da Averroè, al-Fārābī, richiamandosi al tema delle espressioni traslate presente anche nei commenti al *De interpratione* e nel *Libro delle lettere*, precisa che il termine "*topos*" ha un significato tecnico-scientifico distinto da quello che ha nel linguaggio ordinario ed elenca i significati che questo termine assume nel linguaggio comune. Dunque il termine "*topos*", al pari delle nozioni centrali della metafisica discusse nel *Libro delle lettere*, rientra in quella particolare classe di termini omonimi, i termini traslati dal loro uso comune per venire a designare concetti logici o scientifici (*alfāẓ manqūla*), la cui trasposizione li rende equivoci perché il loro significato tecnico può venire confuso con ciò che significano nel linguaggio ordinario. Dunque Averroè si richiama al tema delle espressioni traslate non solo nel primo capitolo dell'epitome della *Metafisica*, come abbiamo visto nel capitolo precedente, ma anche nel commento medio ai *Topici*.

Cfr. ARISTOTELE, *Top*. II 1, 108 b 34-37; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-ṭūbīqī aw kitāb al-ǧadal*, ed. Jéhamy cit., p. 526.19-23; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ǧadal*, in AL-'AǦAM, *al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, Dār al-Mašriq, Beirut 1985-86, vol. III, pp. 14-107; HASNAWI,

Topic and Analysis: The Arabic Tradition cit., pp. 28-62, in part. p. 33; D. MALLET, *Le Kitāb al-taḥlīl d'Alfarabi*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 4 (1994), pp. 317-336.

[11]

واما المقدمات العامة للمقدمات الجزئية فمتناهية و تحتها جزئيات غير متناهية . فاذا حصلنا العامة منها امكننا المصير منها الى الجزئية التي تحتها، و حصلت لنا جميع المقدمات الجزئية الغير المتناهية بالقوة بحصول العامة المتناهية . و هذا هو طبيعة القانون بما هو قانون، و لذلك كانت المواضع انما تعطي بجوهرها القوة على عمل المقاييس ، و المقدمات الجزئية الكبر في قياس قياس ليس في طبيعتها هذا الفعل . فلذلك ما نرى ان الاسكندر و من قال بقوله اقرب الى الصواب من تامسطيوس ، و ابو نصر يصحح مع هذا انه رأي ارسطو الذي يقصده في هذا الكتاب.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-ṭūbīqī aw kitāb al-ǧadal*, ed. Jéhamy cit., p. 526.11-17.

The general propositions under which the particular propositions fall are finite [in number] and have under them particular [propositions] that are infinite [in number]. Consequently, if we obtain, among [the propositions], those which are general, it is possible for us to proceed, starting from them, towards the particular ones that fall under them and, in obtaining the general propositions which are finite [in number], to obtain all the particular propositions which are potentially infinite. And this is the nature of a rule *qua* rule. It is for this reason that the *topoi*, in virtue of their essence, provide the power to produce syllogisms; while such an effect is not natural for the particular major premisses, which are in each particular syllogism. And it is for this reason that we think that Alexander, and those who adopt his doctrine, are closer to the correct doctrine.

Trad. inglese parziale in HASNAWI, *Topic and Analysis: The Arabic Tradition* cit., p. 54.

In questo passo, di cui ho riportato la traduzione inglese di Hasnawi priva dell'ultima riga in cui è citato al-Fārābī, Averroè prosegue l'esame del concetto di "*topos*". Il filosofo di Cordova sostiene, seguendo Alessandro di Afrodisia ed al-Fārābī, che i *topoi* si danno in numero finito, mentre le premesse dei sillogismi in numero infinito. Al-Fārābī ha illustrato questa dottrina nel commento ai *Topici*, in cui afferma, come Averroè, che il numero dei *topoi* è finito (AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ǧadal*, ed. al-'Aǧam, pp. 67.21-68.20; trad. inglese in HASNAWI, *Topic and Analysis: The Arabic Tradition*, p. 52).

Cfr. ARISTOTELE, *Top*. II 1, 108 b 34-37; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ǧadal*, in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī*, Dār al-Mašriq, Beirut 1985-86, vol. III, pp. 14-107; HASNAWI, *Topic and Analysis: The Arabic Tradition* cit., pp. 28-62.

III.1.d Commento medio agli *Elenchi sofistici*

[12]

و نحن نجد ابا نصر في كتابه قد زاد في هذه المواضع موضعاً ثامناً وهو موضع الابدال و النقلة ، اعني ان يؤخذ بدل الشيء شبيهه ، أو لاحقه ، أو المقارن له.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-muġālaṭa*, in ID., *Talḫīṣ manṭiq Arisṭū*, ed. Jéhamy cit., p. 686.9-10.

Negli *Elenchi sofistici* Aristotele distingue tra le fallacie che dipendono dal linguaggio e le fallacie indipendenti dal linguaggio (*El. Soph*. I 4-7). Mentre Aristotele menziona solo sette tipi di fallacie indipendenti dal linguaggio, Averroè in queste righe afferma che al-Fārābī ne aggiunge un'ottava nel suo commento agli *Elenchi sofistici*. Secondo Averroè questa fallacia consiste nel sostituire un concetto con il suo analogo (*šabīhuhū*), un suo attributo (*lāḥiquhū*) o qualcosa di comparabile ad esso (*muqārinun lahū*). In seguito Averroè afferma che al-Fārābī ha errato nel far rientrare questo tipo di fallacia nel contesto degli *Elenchi sofistici*, in quanto è piuttosto una fallacia poetica o retorica. Troviamo qui un rimando di Averroè al commento di al-Fārābī agli *Elenchi sofistici*.

Cfr. ARISTOTELE, *El. Soph.* I 4-7; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-amkina al-muġliṭa*, in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al- Fārābī* cit., vol. II, pp. 160-161; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-muġālaṭa*, ed. Jéhamy cit., pp. 686.11-688.16; ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit, pp. 302-303.

[13]

وان الموضع الذي يظن ان ابا نصر استدركه ، وهو موضع الابدال ، هو شيء لم يخف على ارسطو ، وان الأمر فيه على احد وجهين: اما الّا يكون مغلطاً بالذات وفي الأكثر فإن موضع الابدال هو بالذات ، كما علّمنا ارسطو ، خطبي أو شعري ، و أما ان يكون معدوداً في المغلطات التي بالعرض ان كان ولا بدّ واجباً ان يذكر في اجزاء هذه الصناعة .

IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-muġālaṭa*, ed. Jéhamy cit., p. 730.6-10.

Questo passo è tratto dalla pagina conclusiva del commento medio agli *Elenchi sofistici*. Averroè ritorna nuovamente sul tema del lemma precedente, ovvero ritiene che al-

Fārābī abbia commesso un errore nel collocare l'ottavo tipo di fallacia indipendente dal linguaggio nel contesto degli *Elenchi sofistici*; quest'ultima secondo Averroè è piuttosto una fallacia poetica o retorica.

Cfr. ARISTOTELE, *El. Soph.* I 4-7; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-amkina al-muġliṭa*, in AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda al- Fārābī* cit., vol. II, pp. 160-161; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-muġālaṭa*, ed. Jéhamy cit., pp. 686.11-688.16; Sul concetto di sostituzione nei commenti di Averroè alla *Retorica* e alla *Poetica* cfr. *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber*, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Ch. E. Butterworth adjuvante A. A. al-Magidi Haridi, The General Egyptian Book Organization, Cairo 1986, p. 54; BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries* cit., p. 132; cfr. inoltre ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit, p. 303.

III.1.e Commento medio alla *Retorica*

[14]

وهذا التسلّط، الّذي ذكره ، صنفان: / رئاسة الملك، وهي المدينة الّتي تكون آراؤها / وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظريّة، والثانية رئاسة الأخيار، وهي الّتي تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تُعرَف بالإماميّة ويُقال إنّها كانت موجودة في الفُرس الأوَل ، فيما حكاه أبو نصر.

AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 69.14-18.

Ce pouvoir, qu'[Aristote] a mentionné, est de deux sortes: le gouvernement royal – c'est la cité dont les points de vue et les actes se réalisent selon ce à quoi obligent les sciences théoriques – ; le deuxième gouvernement est le gouvernement des meilleurs – c'est celui dont les actes seulement sont excellents; il est connu comme étant le gouvernement de l'*imāma*; et l'on dit qu'il existait chez les premiers Perses, comme l'a raconté Abū Naṣr.

Trad. francese in AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 69.

In questo passo Averroè presenta al-Fārābī come la fonte dell'informazione secondo cui il governo dei migliori sarebbe esistito presso i primi Persiani. Questo esempio si inserisce nel contesto della discussione sul potere virtuoso, di cui Averroè ha fornito la definizione e presentato le caratteristiche principali nelle righe immediatamente precedenti al passo citato qui. In questo lemma Averroè afferma che il potere virtuoso può essere proprio sia del

governo reale, in cui il sovrano deve essere un uomo perfetto sia per la conoscenza che possiede sia per le azioni virtuose che compie, sia del governo dei migliori, in cui il governante e i governati devono eccellere nelle azioni; tale forma di governo, secondo Averroè, coincide con il governo dell'*imām*. Questa divisione, che si inserisce nel seguito del commento a *Rhet.* I, 1365 b 37, è senza corrispondente nella *Retorica* aristotelica. Il passo in cui Aristotele tratta della monarchia (*Rhet.* I, 1365 b 37- 1366 a 1) sarà infatti commentato da Averroè in seguito. Dunque la fonte da cui attinge Averroè per redigere queste righe è il perduto commento grande di al-Fārābī alla *Retorica* di Aristotele. Questo commento era utilizzato ampiamente in *al-Andalus*: Ibn Bāğğa, ad esempio, lo menziona numerose volte nella sua *Epistola al ministro Abū al-Ḥasan ibn al-Imām*. Nel mondo cristiano latino è più volte citato da Ermanno Alemanno: il *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii* è la traduzione di Ermanno del prologo e della parte iniziale del commento grande di al-Fārābī alla *Retorica*. Questo commento farabiano, nonostante dovesse essere molto voluminoso, non copriva l'intero testo della *Retorica*, ma si arrestava con ogni probabilità al capitolo 9 di *Rhet.* III, come testimoniato da Ermanno stesso. Questo passo, come vedremo, e i successivi, testimoniano che Averroè conobbe ed utilizzò ampiamente il commento farabiano alla *Retorica* di Aristotele. Una tesi vicina a quella sul governo dell'*imām* e il riferimento agli antichi Persiani è presente inoltre nel commento di Averroè alla *Repubblica* di Platone; in quest'ultima opera Averroè allude implicitamente al commento farabiano.

Cfr. AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 26-28; 78-82; 134; R. LERNER, *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca- London 1974, p. 102.18-21; AL-FĀRĀBĪ, *Deux ouvrages inédites sur la Rhétorique: Kitāb al-ḫaṭāba et Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi* cit.; IBN BĀĞĞA, *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr Ibn Bāğğa*, a cura di Ğ. al-ʿAlawī, Dār al-Ṯhaqāfa – Dār al-Našr al-Maġribiyya, Beirut-Casablanca 1983, p. 91.8-9.

[15]

ولهذا صار ما يقوله / أرسطو في كثير من هذه الأشياء ، كما يقول أبو نصر ، غير مفهوم عندنا و لا نافع . و الأخذ بالوجوه إنّما هو نافع أكثر ذلك في الخطب الّتي تُتلى على جهة المنازعة لأنه إنّما يُحتاج إلى استعانة بجميع الأشياء المقنعة في موضع المنارعة لتحصل الغلبة.

AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 267.3-7.

Aussi ce que dit Aristote de beaucoup de ces choses est-il devenu, comme le dit Abū Naṣr, incompréhensible chez nous et inutile. La saisie des visages n'est utile dans la plupart des cas que dans les discours récités à haute voix et avec modulation sur le mode de contestation. On n'a besoin de recourir à l'aide de toutes les choses persuasives dans le lieu de la contestation que pour s'assurer de la victoire.

Trad. francese in AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 267.

In questo passo Averroè esamina la questione dell'importanza delle espressioni facciali (*al-'aḥḍ bi-al-wuǧūh*) nei discorsi retorici. Egli afferma che quest'ultime sono prive di utilità nei discorsi scritti, mentre in quelli orali sono di grande importanza. Nel commentare questo passo Averroè si riferisce a *Rhet*. III, 1403 b 21-1404 a 8, ma egli si allontana dal testo aristotelico e segue al-Fārābī nel ritenere che molte delle cose affermate da Aristotele sono incomprensibili presso gli Arabi e quindi prive di utilità. Anche in questo passo la fonte a cui si richiama Averroè è molto probabilmente il perduto commento grande di al-Fārābī alla *Retorica*.

Cfr. AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 29; 348-350.

[16]

/ وأمّا المركّبة فهي خاصّة بالشعر كما أنّ البسيطة خاصّة بالخطابة. / وأنشد أبو نصر في مثال المركّبة البعيدة التركيب الخفية الاتّصال بيتاً نسبه لامرىء القيس . والبيت:

بُدِّلْتُ من وائل وكَنْدَةَ عَدْ و انَ، وفيها صَمّاء ابنةُ الجَبَل

قال: "فإنّ هذا التغيير فيه تركيب كثير . و ذلك أنّه خعل "ابنة الجبل" بدلاً من قوله "الحصاة" وجعل القوله "صمّاء" بدلاً من "عدم صوت بالحصاة" . فإنّ عدم الصوت و عدم السمع يتقاربان فإنّه قسيمه إذ كان عدم السمع إمّا أن يكون عن عدم الصوت وإمّا لفساد في الحاسّة . وجعل "عدم صوت الحصاة" بدلاً من "ابتلال الأرض" فإنّ الأرض إذا ابتلّت وطُرِحت فيها الحصاة لم تُصوِّت . وجعل "ابتلال الأرض" بدلاً من "انصباب الدماء عليها" بدلاً من القتال الشديد" لأنّ "انصباب الدماء" يكون عن "القتال الشديد". وجعل "القتال الشديد" بدلاً من "الأمر العظيم" . فكأنّه أراد "وفيها أمر عظيم" فأبدل مكان / ذلك "وفيها صمّاء إبنة الجبل" واسعمال في ذلك هذا الإبدال الكثير". وهذا ، كما قلنا ، إنّما يليق بالشعر.

AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 270.14-271.11.

Quant aux mots changés composés, ils sont propres à la poésie, de même que les simples sont propres à la rhétorique. Abū Naṣr a cité, comme exemple de mots changés composés dont la composition est lointaine, la liason, cachée, un vers qu'il a attribué à Imru' al-Qays. Ce vers est:

«On m'a remplacé Wā'il et Kinda par 'Adwān, chez qui la fille de la montagne est sourde».

[Abū Naṣr] a dit: «Il y a, dans ce changement, beaucoup de composition. En effet, [Imru' al-Qays] a substitué "la fille de la montagne" à le "le caillou" et il a substitué "sourde" à la "privation du son du caillou". car la privation du son est la privation de l'audition sont voisines l'une de l'autre, celle-ci étant la contrepartie de celle-là, puisque la privation de l'audition provient soit de la privation du son, soit de quelque chose de corrompu dans le sens. Et il a substitué "la privation du son du caillou" à "la terre est mouillé", parce que, lorsque la terre est mouillée qu'on jette sur elle un caillou, elle n'émet pas de son. Et il a substitué "la terre est mouillé" au "déversement du sang sur la terre"; en effet, que la terre soit mouillée est l'une des conséquences du déversement du sang sur elle. Et il substitué "le déversement du sang sur elle" au "violent combat", car le déversement du sang provient du violent combat. Et il a substitué "le violent combat" à la "grave affaire". c'est donc comme s'il voulait dire: "Chez qui l'affaire est grave". Il a, en effet, substitué à cela "chez qui la fille de la montagne est sourde" et il a utilisé, pour cela, ces nombreuses substitutions». Cela ne convient, comme nous l'avons dit, qu'à la poésie.

Trad. francese in AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 270-271.

In questo passo, che non ha un corrispettivo nella *Retorica* aristotelica, Averroè esamina i diversi tipi di parole composte, le quali sono proprie della poesia. La fonte a cui Averroè attinge per redigere questo passo e da cui trae il verso del poeta preislamico Imru' al-Qays, è ancora una volta al-Fārābī. Inoltre troviamo qui una citazione letterale tratta molto probabilmente dal commento grande alla *Retorica* di al-Fārābī.

Cfr. AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 29-30; 354-358.

[17]

فأوّل الأشياء الّتي يجب أن يتحفّظ بها ليكون القول أتمّ دلالة وإفادة للمعاني وضع حروف الرباطات في المواضع الّتي يجب أن تكون فيها من القول. والروابط هي بالجملة الحروف الّتي يرتبط بها القول وتتّصل أجزاؤه بعضُها ببعض . وقد عددّ أبو نصر أصنافها في غير ما موضع .

AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 288.1-4.

La première des choses qu'il doit donc garder en mémoire pour que son propos soit plus achevé quant à la désignation et à la bonne expression des significations, c'est de mettre les particules de conjonction dans les lieux du propos où elles doivent se trouver. Les conjonctions sont, en général, les particules auxquelles le propos est joint et par lesquelles ses parties sont liées les unes aux autres. Abū Naṣr a énuméré les sortes de ce particules en plusieurs endroits.

Trad. francese in AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 288.

Averroè, riferendosi a *Rhet*. III, 1407 a 20-30, tratta delle congiunzioni (*rawābiṭ*). Tuttavia l'analisi di Averroè sulle congiunzioni, che secondo la grammatica araba sono delle particelle, si allontana da quella di Aristotele. Ancora una volta Averroè si richiama ad al-Fārābī ed afferma che quest'ultimo avrebbe elencato i diversi tipi di congiunzioni in diversi luoghi. Al-Fārābī ha infatti trattato questo argomento nel *Libro delle espressioni impiegate nella logica* e probabilmente anche nel commento grande alla *Retorica*.

Cfr. AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 30; 376-377; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-alfāẓ*, ed. Mahdi cit., pp. 54.8-56.8.

[18]

فيكون القول الغير مربوط صنفين : صنف عَدِمَ حروف الرابط و صنف عدم المتوسّطات الّتي بين أجزاء القول / قال أبو نصر: "ويكاد ان يكون خطباء العرب يرون أنّ البلاغة إنّما هي استعمال القول الغير المربوط".

AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 294.8-11.

En effet, il y a deux sortes de propos disjoints: une sorte privée de particules de conjonction et une sorte privée des intermédiaires qui sont entre les parties du propos. Abū Naṣr a dit: «Les rhéteurs arabes sont près de considérer que l'éloquence ne consiste qu'à utiliser le propos disjoint».

Trad. francese in AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., p. 294.

Qui Averroè trattando delle proposizioni disgiunte si richiama a *Rhet*. III, 1407 b 35-1408 a 1. Tuttavia la fonte principale per il commento di questo passo aristotelico è ancora una volta al-Fārābī. Troviamo qui anche una citazione tratta dal commento grande alla *Retorica*: al-Fārābī ha affermato che secondo i retori arabi l'eloquenza consiste nell'utilizzare le espressioni disgiunte.

Cfr. AVERROÈS (IBN RUŠD), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad cit., pp. 31; 380-381.

III.1.f Commento medio alla *Poetica*

[19]

قال: وهذه كانت طريقة إوميرش ـ أعني أنه كان يأتي في تشبيهاته بالمطابقة / و الزيادة المحسنة أو المقبحة. و من الشعراء من إجادته إنما هي في المطابقة فقط و منهم من إجادته في التحسين و التقبيح و منهم من جمع الأمرين ـ مثل أوميرش. و تمثل في كل صنف من هؤلاء بأصناف من الشعراء كانوا مشهورين في مدنهم و سياساتهم باستعمال صنف صنف من أصناف هذه التشبيهات الثلاثة.

و أنت فليس يعرس عليك وجود مثالات ذلك في أشعار العرب و إن كانت أكثر أشعار العرب إنما هي ـ كما يقول ابو نصر ـ في النهم و الكدية . و ذلك أن النوع الذي يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق، و لذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان و يؤدبون من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة و الكرم، فإنه ليس تحت العرب في أشعارها من الفضائل على شيء سوى هاتين الفضيلتين و إن كانت ليس تتكلم فيهما على طريق الحث عليهما و إنما تتكلم فيهما على طريق الفخر. و أما الصنف من الأشعار الذي المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثير في أشعارهم ، ولذلك يصفون الجمادات كثيرا و الحيوانات و النبات.

Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber, ed. Butterworth cit., pp. 60.9-61.9.

Disse: «E questo è il modo di procedere di Omero»; vale a dire, egli con i suoi paragoni arrivava alla corrispondenza e, [con] un'aggiunta, all'esortazione al bene e al male (*al-muḥassina wa al-muqabbiḥa*). E fra i poeti c'è chi ha abilità nella corrispondenza soltanto,

e chi ha abilità nell'esortare al bene e al male, e chi riunisce le due abilità (*'amrayni*), come Omero. E [Aristotele] esemplificò ciascuno di questi tipi [di rappresentazione] con [vari] tipi di poeti, [che] erano famosi al loro tempo e nel loro stato per l'uso di uno di questi tre tipi di paragoni. E non ti sarà difficile trovare esempi di ciò nelle poesie degli Arabi, anche se la maggior parte delle poesie degli Arabi vertono, come dice Abū Naṣr, sull'avidità e su ciò che è ripugnante, in quanto la specie che essi chiamano *nasīb* è un incitamento all'iniquità, e per questo conviene che i genitori ne tengano lontani [i figli], e [li] educhino con quelle loro poesie che esortano al coraggio e all'onore; invero gli Arabi non esortano nelle loro poesie alle virtù, a parte queste due, anche se non ne parlano per (*'alā ṭarīq*) incitare ad esse, ma ne parlano invece per vantarsene. E il tipo di poesie in cui si prefigge soltanto la congruenza si trova di frequente nelle loro poesie, e per questo spesso descrivono gli oggetti inanimati, nonché gli animali e le piante.

Trad. italiana in AVERROÈ, *Commento al Perì Poietikês*, a cura di C. Baffioni, Coliseum, Roma 1990, pp. 53-54.

Cfr. la trad. inglese in AVERROES, *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, a cura di Ch. Butterworth, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 67-68.

Il commento medio di Averroè alla *Poetica* non può essere considerato un commento fedele alla lettera del testo aristotelico, in quanto il contenuto della *Poetica* è ampiamente rimaneggiato dal filosofo di Cordova. L'allontanamento dal testo originale dell'opera dello Stagirita si traduce in una disamina critica della poesia in lingua araba: Averroè intende rendere maggiormente comprensibile alle genti di lingua araba un testo che appariva assai lontano dalla loro sensibilità e cultura. Nel corso dell'opera Averroè procede citando l'originale aristotelico e poi lo commenta servendosi di paragoni ed esemplificazioni offertegli dal proprio mondo e dalle proprie tradizioni culturali. Il lemma presentato qui costituisce un valido esempio di questa pratica: Averroè inizia con il citare Aristotele (il passo si riferisce a *Poet.* 1448 a 11-25); in seguito afferma che fra i poeti greci vi sono alcuni che hanno abilità soltanto nella corrispondenza, altri unicamente nell'esortare al bene e al male ed altri, come Omero, che possiedono entrambe le abilità. Esempi di ciò si possono trovare, secondo Averroè, anche nelle poesie degli Arabi. Tuttavia egli sostiene, richiamandosi ad al-Fārābī, che la maggior parte delle poesie degli Arabi vertono sull'avidità e su ciò che è ripugnante. A sostegno di tale affermazione Averroè cita un componimento proprio della poesia araba, il *nasīb*. Quest'ultimo costituisce la parte introduttiva dell'antica *qaṣīdah* araba. Come ha precisato Butterwoth il *nasīb* ha la funzione di ricordare la donna che il poeta ha

amato molti anni prima, ed è, tradizionalmente, il solo luogo dell'ode avente per soggetto la donna.

Non è possibile identificare da quale opera farabiana provenga quanto riportato qui da Averroè. Non si trova infatti nessun riferimento a questa citazione nelle due opere farabiane di commento alla *Poetica* che possediamo: il commento breve alla *Poetica* e il trattato *Sui canoni dell'arte poetica*. Francesco Gabrieli, in uno studio del 1930, aveva ipotizzato che la citazione derivasse dal perduto trattato di al-Fārābī sulla *Poetica*, mentre in tempi più recenti Butterworth ha affermato più genericamente che l'opera deriverebbe da un testo perduto di al-Fārābī.

Cfr. AVERROÈ, *Commento al Perì Poietikês* cit., pp. 16-43. Cfr. F. GABRIELI, *Estetica e Poesia araba nell'interpretazione della "poetica" aristotelica presso Avicenna e Averroè*, in «Rivista degli Studi Orientali», 12 (1929-30), p. 306 nota 1; AVERROES, *Middle Commentary on Aristotle's Poetics* cit., pp. 67-68.

[20]

و أنت تبين إذا وقفت على ما كتبناه ها هنا أن ما شعر به أهل لساننا من القوانين الشعرية بالإضافة إلى ما في كتاب أرسطو هذا وفي كتاب الخطابة نزر يسير ـ كما يقوله أبو نصر.

Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber, ed. Butterworth cit., p. 132.13-15.

E ti sarai chiarito, essendoti soffermato su ciò che abbiamo scritto qui, che ciò che coloro che [parlano] la nostra lingua sanno delle leggi poetiche, in relazione a ciò che [si trova esposto] in questo libro di Aristotele e nella *Rhetorica*, è una parte insignificante, come dice Abū Naṣr.

Trad. italiana in AVERROÈ, *Commento al Perì Poietikês* cit., pp. 124-125.

Cfr. la trad. inglese in cfr. AVERROES, *Middle Commentary on Aristotle's Poetics* cit., pp. 141-142.

Questo passo è tratto dalla parte conclusiva del commento medio alla *Poetica*. Averroè, seguendo al-Fārābī, afferma che le genti di lingua araba conoscono molto poco delle leggi poetiche che si trovano esposte nella *Poetica* e nella *Retorica* di Aristotele. Secondo Butterworth Averroè si richiamerebbe qui al trattato farabiano *Sui canoni dell'arte poetica*.

Cfr. AVERROÈ, *Commento al Perì Poietikês* cit., pp. 16-43; cfr. anche AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī qawānīn ṣinā'at al-ši'r*, in A. BADAWĪ, *Aristūtalīs. Fann al-Ši'r ma'a al-tarğama al-'arabiyya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd*, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Il Cairo 1953, p. 152.8-14.

III.1.g Commento grande agli *Analitici secondi*

[21]

و الفصول الأخيرة التي تنقسم إليها أنواع البراهين من قبل المواد هي الفصول الموجودة في البراهين من جهة ما هي مُعَرّفة لغيرها، ونافعة في وقوع التصديق بها ، لا الفصول الموجودة لها من جهة أنها أحد الموجودات ، كما نجد ابا نصر صنع ذلك في كتابه. ولذلك التبس على أهل زماننا النظرُ في البرهان ، و ظُنّ أن ما أتى به أبو نصر هو شيء قد نقص أرسطاطاليس. وقد بينا نحن هذا المعنى في مقالة مفردة.

AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, ed. Badawī cit., pp. 158.4-9.

In questo passo del prologo introduttivo al commento grande agli *Analitici secondi* Averroè tratta dei diversi tipi di dimostrazione. Egli ritiene che le dimostrazioni abbiamo soltanto un valore epistemologico e critica al-Fārābī per aver invece assegnato loro una valenza ontologica. Averroè fa qui riferimento probabilmente al commento farabiano agli *Analitici secondi*.

Cfr. ARISTOTELE, *An. Post*. II 1, 89 b 23-35; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry cit.

[22]

و من ظن أنه يوجد في الحدود جزء عام مشترك شأنه أن يقدم على النظر في الحدود الخاصة بصناعةٍ ـ فقد غلط غلطاً كبيراً ، كما نجد أبا نصر يظن ذلك. ولذلك عدّ "ايساغوجي" من الجزء المشترك من المنطق.

AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, ed. Badawī cit., pp. 158.16-18.

Questo lemma, come il precedente, è tratto dal prologo introduttivo al commento grande agli *Analitici secondi*. Averroè afferma che secondo al-Fārābī l'*Isagoge* di Porfirio è parte della logica. Infatti, come abbiamo visto nel primo capitolo, al-Fārābī seguiva la tradizione alessandrina nel premettere agli scritti dell'*Organon* l'*Isagoge* di Porfirio e dei *Prolegomeni* introduttivi allo studio della filosofia di Aristotele. Troviamo la medesima

affermazione, secondo la quale per al-Fārābī l'*Isagoge* è parte della logica, anche nel commento medio di Averroè all'*Isagoge*, di cui possediamo unicamente le versioni ebraica e latina. Averroè in quest'opera si allontana da al-Fārābī in quanto non considera l'*Isagoge* uno scritto utile per iniziare lo studio della logica, in quanto il suo contenuto non appartiene a ciò che è comune all'intera arte della logica.

Cfr. *Porphyrii Phoenicei Introductio [...] Cum Averrois Cordubensis Expositione, et Levi Ghersonidis Annotationibus omnibus nunc primum a Iacob Mantino Hebraeo Medico in Latinum conversis*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* cit., vol. I, f. 3 K; cfr. la trad. inglese in AVERROES, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin Versions, a cura di H. A. Davidson, The Medieval Academy of America - The University of California Press, Cambridge (Mass.) - Berkeley - Los Angeles 1969.

[23]

وإذا كان هذا هكذا ، فيكون يقول أبو نصر في كتابه إن المحمولات البرهانية منها ما هو خاص ، و منها ما هو أول غير خاص ، و منها ما هو لا أول ولا خاص. [...] وإن كان هذا الشرط عاماً لجميع أنواع البراهين ، فقد أخطأ أبو نصر في إفصاحه أن محمولات البراهين منها خاص، ومنها غير خاص ، ومنها أول ومنها غير أول. [...] وإن كان الأمر هكذا ، فتمام القول شرائط البرهان إنما هو أن تجمع الطريقتين ، أعني طريقة أرسطو، و طريقة أبي نصر ، و تعرف أن هذه الطريقة هي من جهة الأفضل ، و أن تلك من جهة الضرورية. [...] وأما أبو بكر بن الصائغ فإنه يقول في جواب هذا إن قصد أرسطو غير قصد أبي نصر. و ذلك أن ارسطو لما كان قصده بالبراهين أن تكون حدوداً بالقوة، اشترط فيها هذا الشرط. وأبو نصر لما نظر في البرهان من حيث هو برهان وباطلاقٍ، خالف شروط أرسطو. وهذا كأنه راجع إلى ما قلناه ، لأن البراهين التي هي حدود بالقوة هي، لا شك ، أتم. فكأن أرسطو ـ على مذهب أبي بكر بن الصائغ ـ أتى بالشروط التي يكون بها البرهان أفضل وأتم ، وسكت عن الضرورية. وأبو نصر بالعكس عرف الشروط الضرورية ، وسكت عن التي يكون بها البرهان أفضل.

AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, ed. Badawī cit., pp. 245.8-10; 14-16; 246.1-10.

Secondo Averroè al-Fārābī avrebbe erroneamente diviso nel suo libro, ovvero nel commento agli *Analitici secondi*, i predicati delle dimostrazioni in particolari, non particolari, primi e non primi. In seguito Averroè afferma che per spiegare le condizioni delle dimostrazioni si deve combinare la dottrina di Aristotele con quella di al-Fārābī. Averroè riporta, inoltre, che Ibn Bāğğa non ha combinato queste due dottrine perché riteneva che lo

scopo di Aristotele fosse diverso da quello di al-Fārābī. Secondo Averroè la tesi di Ibn Bāğğa non è corretta ed afferma che si devono combinare le tesi di al-Fārābī e di Aristotele.

Cfr. ARISTOTELE, *An. post*. I 5, 74 a 26-32.

[24]

و ابو نصر قال في هذا الموضع الذي أعطاه في استنباط المحمول الأول : إنه موضع مقنع وليس ببرهاني ، وذلك في كتابه "في التحليل".

AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, ed. Badawī cit., pp. 252.17-19.

In questo passo di commento ad *An. post.* I 6, 74 b Averroè cita l'opera farabiana *Kitāb al-taḥlīl*. Questo passo è un indizio importante a favore della bibliografia farabiana nota ad Averroè, in quanto prova che il filosofo di Cordova conosceva e utilizzava il *Kitāb al-taḥlīl*, il quale come abbiamo visto nel primo capitolo è un'opera che si occupa di questioni legate ai *Topici*.

Cfr. ARISTOTELE, *An. post*. I 6, 74 b; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-taḥlīl*, in AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda al-Fārābī* cit., vol. II, pp. 95-129; MALLET, *Le Kitāb al-taḥlīl d'Alfarabi* cit., pp. 317-336; il *Kitāb al-taḥlīl* è menzionato da Averroè anche nel trattato *Critica al sillogismo condizionale e critica ad Avicenna su alcuni tipi di sillogismo*: IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., p. 188.13.

[25]

وقول من قال: إنما لم تذكر الجزئية في البراهين لأنها داخلة تحت الكلية ـ قول خطأٌ، كما قال أبو نصر في كتابه في "البرهان" . وإنما يصحّ هذا القول في المقدمات الجدلية ، أعني هذا التعليل ، وهو الذي قاله أرسطو في الثانية من "الجدل". فالتبس الأمرُ على أبي نصر ، فظن أن الأمر في ذلك واحد في البرهان والجدل. إلّا أن يريد مقدمات البراهين الصغرى المستعملة في الصنائع العملية القياسية.

AVERROES, Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote, ed. Badawī cit., pp. 289.3-8

Anche questo lemma ci offre delle preziose informazioni riguardo alla bibliografia farabiana nota ad Averroè: viene qui menzionato il commento di al-Fārābī agli *Analitici secondi* (*Kitāb al-burhān*) ed è presente anche una citazione tratta da quest'opera. Averroè

sostiene che i particolari non si trovano nelle dimostrazioni perché le dimostrazioni riguardano solo ciò che è universale. Affermare invece che i particolari si trovano nelle dimostrazioni è vero solo per le proposizioni dialettiche. Dunque quanto affermato da al-Fārābī nel *Kitāb al-burhān* non è corretto in quanto egli ha sostenuto che i particolari si trovano sia nelle proposizioni dialettiche, sia nelle dimostrazioni.

Cfr. ARISTOTELE, *An. post.* I 8, 75 b 20.

III.1.h *Quaestiones in logicam*

[26]

أبو نصر يرى أن الكلمة التي هي الفعل تدل ، ـ مع دلالتها على المعنى والزمان المحصل ، ـ على الموضوع أعني موضوع المعنى. وانها تشارك في هذا المعنى الأسماء المشتقة . وانها تفارق الأسماء المشتقة بدلالتها على معنى ثالث وهو وجود ذلك المعنى لشيء ، وانه لمكان هذه الدلالة تكتفي بنفسها في ارتباطها بالموضوع في القضية ، وان هذه الدلالة غير دلالتها على الموضوع إذ لو كانت هي بعينها لكان الاسم المشتق مكتفيا بنفسه في أن يكون خبرا ولم يحتج لرباط.[…] وإذا كان هذا هكذا فان كان الامر على ما يقوله أبو نصر فللكلم على الموضوع دلالتان : دلالة ارتباط وهي التي بها كانت خاصتها أن تكون خبرا بنفسها. ودلالة قيام به وهي التي تشارك فيها الاسماء المشتقة.

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-ʻilm al-ṭabīʻī*, ed. al-ʻAlawī cit., pp. 83.7-8; 85.8-11.

Abū Naṣr considère que le verbe (qui est le *fiʻl*), outre le fait de désigner la notion et le temps défini, désigne le sujet (j'entends le sujet de la notion) et qu'en ce sens il participe des noms dérivés, tout en s'en distinguant par le fait de désigner une troisième notion, savoir l'appartenance de cette notion-là à quelque chose. Que c'est à cause de la présence de ce dernier mode de désignation qu'il se suffit à lui seul pour l'accoupler au sujet au sein de la proposition et que cette désignation diffère de sa désignation du sujet car, si elle était en soi cette dernière, le nom dérivé se suffirait à lui seul pour former un attribut, sans avoir besoin de copule. […] Cela étant posé, si la réalité était telle que la dit Abū Naṣr, les verbes auraient deux modes de désignation par rapport au sujet : la désignation (qui constitue leur propre d'être en eux-mêmes attributs) et la désignation d'une résidence dans le sujet (qu'ils ont en commun avec les noms dérivés).

Trad. francese in AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., pp. 155-156. Cfr. trad. francese di A. ELAMRANI-JAMAL, *Verbe, copule, nom dérivé*, in K. VERSTEEGH – M. G. CARTER (a cura di), *Studies in the History of Arabic Grammar II. Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April-1*

May 1987, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam - Philadelphia 1990, pp. 158-159.

Questo passo è tratto dallo scritto sul verbo e sul nome derivato in al-Fārābī contenuto nella raccolta *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-ʻilm al-ṭabīʻī* edita da al-ʻAlawī. Gli scritti riuniti in questa compilazione, nota anche con il titolo *Questiones in logicam et in phisicam*, sono brevi trattati noti come "questioni" (*maqālāt*) o "problemi" (*masā'il*), nei quali viene discussa una particolare dottrina presente in uno scritto aristotelico. In questi testi vengono indagate anche le interpretazioni dei commentatori antichi e moderni, in particolare di al-Fārābī e di Avicenna, su questa particolare dottrina. Nel breve trattato da cui è tratto questo passo Averroè indaga la dottrina del verbo e del nome derivato discussa da al-Fārābī nelle pagine iniziali del commento breve al *De interpretatione*. Qui Averroè, come nel commento medio al *De interpretatione*, affronta la questione della somiglianza e della differenza tra il verbo e il nome derivato; discute inoltre l'opinione sostenuta da al-Fārābī nel commento breve al *De interpretatione*. La prima parte di questo lemma costituisce una parafrasi del commento farabiano al *De interpretatione*, in quanto Averroè intende presentare l'opinione di al-Fārābī i sul tema in questione. Secondo al-Fārābī il verbo oltre a significare aristotelicamente «ciò che in più significa il tempo» (Aristotele, *De int*. 16 b 5; trad. italiana di Zanatta in Aristotele, *Della interpretazione* cit., p. 81), possiede anche altri due significati. Il verbo infatti può indicare implicitamente il soggetto di cui costituisce il predicato; questo significato secondo al-Fārābī accomuna il verbo ai nomi derivati. Ad esempio, come ha messo in luce Ali Benmakhlouf, "grammatico" trae la sua designazione dal nome-paradigma "grammatica", ma indica anche il soggetto che fa propria la grammatica, conformemente a quanto affermato da Aristotele in *Cat*. I 1 a 12-15. Il verbo inoltre designa la copula. Dopo aver esposto la dottrina di al-Fārābī, Averroè presenta la propria tesi: il secondo e il terzo significato ammessi da al-Fārābī sono contraddittori e dunque non possono coesistere in un medesimo termine. In particolare Averroè rifiuta il secondo significato, in quanto il verbo, contrariamente al nome derivato, non trae la sua designazione dal nome-paradigma. La sua designazione del soggetto, inoltre, non è altro che la designazione della sua appartenenza al soggetto, ovvero corrisponde alla sua funzione copulativa, che il nome derivato, come ammette anche al-Fārābī, non possiede. Questo passo è di significativo interesse per il mio lavoro di tesi, in quanto qui Averroè commenta una dottrina farabiana tratta dal commento breve al *De interpretatione* citando al-Fārābī esplicitamente. Nell'epitome e nel commento medio al *De interpretatione*,

invece, non vi sono citazioni dirette di al-Fārābī, in quanto si può ravvisare in essi soltanto una dipendenza indiretta.

Cfr. ARISTOTELE, *Cat*. I 1 a 12-15; *De int*. 3, 16 b 5; TÜRKER KÜYEL, *Farabi'nin Peri Hermeneias Muḫtaṣari* cit., p. 38; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., p. 221; AVERROÈS, *Commentaire moyen sur le De interpretatione* cit., pp. 151-152.

[27]

و اما الخطابة فان استعملت الممكنة على التساوي فبالعرض ، إذ كانت ليس تنظر في المقدمات من حيث هي ممكنة في الوجود، وانما تنظر فيها من حيث هي ممكنة في الظن. و هذا شيء قد صرح به أبو نصر في شرح كتاب القياس.

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., p. 108.5-8.

Questo passo è tratto dal breve trattato (*maqūl*) *Critica alla dottrina di Temistio sul sillogismo contingente nella prima e nella seconda figura (Naqd maḏhab Ṯāmisṭiyūs fī al-maqāyīs al-mumkina fī al-šaklayn al-awwal wa al-ṯānī)*. Averroè nel confutare la dottrina di Temistio si richiama, citandolo, al commento grande di al-Fārābī agli *Analitici primi* (*Šarḥ kitāb al-qiyās*), di cui si è conservato soltanto un frammento. Dall'analisi dei trattati riuniti nelle *Questiones in logicam* emerge che i rimandi di Averroè al commento di al-Fārābī agli *Analitici primi* sono molto più numerosi di quelli presenti nel commento medio agli *Analitici primi*. In genere Averroè si richiama al commento farabiano agli *Analitici primi* nelle questioni di logica modale. Dato che questo commento è in larga parte perduto, le citazioni di Averroè costituiscono del materiale prezioso per conoscere alcune delle dottrine farabiane presenti in questo commento.

Cfr. ARISTOTELE, *An. pr*. I 13; Sullo stesso argomento di questa citazione cfr. IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 188.4-7. Altre citazioni del commento grande agli *Analitici primi* si trovano in IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., pp. 97.12-98.8; 102.13-16; 127.19-128.7; 11-17; 129.3-17; 130.3-7; 11-20; 146.5-11; 174.3-5; 179.8-18; 197.22-198.2. Cfr. anche LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., pp. 8-9.

[28]

الغرض في هذا القول ، ان نفحص عن المقدمة التي تسمى الوجودية والمطلقة ، ما هي؟ وما مذهب ارسطو في ذلك؟ فان المفسرين اختلفوا في ذلك. فنقول: ان الذي تأدى فيها إلينا عن المفسرين ، بحسب ما نجده في كتاب تامسطيوس ، وبحسب ما حكاه أبو نصر. [...] واما من جهة كلام ارسطو ، فلان ارسطو كثيرا ما ينقل في بيان الخلف ، المقدمة الممكنة الى

الوجودية، وهذا يدل منه على انها الوجودية بالفعل . والى مذهب الاسكندر يميل ابو نصر. [...] وقد صرح بذلك أبو نصر في كتابه في برهان حيث يقول ان غير الضروري صنفان : اما الموجود في أكثر الزمان ، واما الموجود في أكثر الموضوع . أو ما جمع الامرين ، واما الموجود على الاقل التساوي. فان هذين القسمين فقط هما اللذان لا تنظر فيهما العلوم . واما القسمان الاخران فتنظر فيهما. و في هذا الصنف من المقدمات تدخل المقدمات الضرورية ، وليست بضرورية مثل: ان كل غراب اسود، وكل ثلج ابيض. وكذلك المقدمات التي يقول ابو نصر فيها : مقاربة لليقين التام، وهي التي ليس يوجد جنس يخالفها، ولاقول.

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-ʻilm al-ṭabīʻī*, ed. al-ʻAlawī cit., pp. 114.6-13; 116.22-24; 118.14-18.

The aim of this discourse is to investigate the [type of] premiss called *assertoric* or *absolute* – what it is and what is the teaching of Artistotle about this [matter]. For the commentators differ about this, and we must say that two opinions have come down to us about this [subject] from the commentators through the account which we found in the book of Themistius, and the account reported by Abū Naṣr [al-Fārābī].

[…] And as regards Aristotle himself, Aristotle frequently changes, in an "opposing" syllogism, a possible premiss into an assertoric one [of suitable kind]. This indicates that it [the possible premiss] is assertoric in fact. Abū Naṣr [al-Fārābī] inclines to the teaching of Alexander.

[…] Abū Naṣr [al-Fārābī] has explained about this [problem] in his [*Great?*] *Commentary on Posterior Analytics*, saying that the non-necessary [propositions] are of two kinds: either those actual for the most time, or those actual for most of the subject; or those which join these two things. [And he says that,] as for the leastly-actual [proposition], and the equal, these are two [conceivable] sorts only – the sciences do not inquire into them. But as for the other two sorts [viz. the two types of mostly-actuals], they [i.e., the sciences] do inquire into them. In this [last-named] kind of premisses, the premisses are put into [the modality of] necessity, but they are not [strictly speaking true] by necessity; for example "Every raven is black" and "Every snow is white". Of this sort are the premises which Abū Naṣr [al-Fārābī] calls "akin to the perfectly certain". These are [assertions] which no sense-experience is found to contradict, and no [true] statement [whatsoever].

Trad. inglese in RESCHER, *Studies in the History of Arabic Logic* cit., pp. 94; 96; 100.

Questo passo è tratto dal breve scritto *Sulla premessa assertoria o assoluta* (*Fī al-muqaddima wuǧūdiyya aw muṭlaqa*) di Averroè. Nelle righe iniziali di questo testo il filosofo

di Cordova afferma che lo scopo di questo trattato è quello di indagare i diversi tipi di premesse assertorie e le interpretazioni che i commentatori hanno dato della dottrina aristotelica. Queste diverse interpretazioni sono conoscibili grazie a quanto riportato da Temistio e da al-Fārābī. Come ha suggerito al-'Alawī qui Averroè farebbe implicitamente riferimento al commento grande agli *Analitici primi* di al-Fārābī. Nelle righe successive Averroè precisa che l'interpretazione farabiana dipende da quella di Alessandro di Afrodisia. In seguito Averroè presenta la tesi di al-Fārābī e afferma che egli avrebbe trattato questo problema nel commento agli *Analitici secondi* (*Kitāb al-burhān*), tuttavia come ha notato al-'Alawī non è possibile identificare questa citazione farabiana. Come ha osservato Rescher (*Studies in the History of Arabic Logic* cit., p. 100 nota 55), il quale ha tradotto l'originale arabo in inglese, la spiegazione che Averroè offre di quanto sostenuto da al-Fārābī è la seguente: «The proposition "All S is P" is necessary if it holds for all S's and all times, and assertoric if it holds only for most S's (or at most times). However certain universal propositions (e.g. "all ravens are black") are treated as necessary by courtesy, because even though there is no certainty from the essence of the things that all ravens one at all times must be black, a sufficiently close "relationship" has been established between the essences involved».

Cfr. ARISTOTELE, *An. pr.* I 15, 34 b 7-18; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., pp. 202.20-27; BAFFIONI, *Arist. An. Pr. A 15,34 B 7-18 nel commento di Averroè* cit., pp. 64-70.

[29]

ولما كان أبو نصرعنده هذا القول : ولا مفكر واحد غراب، سالبة ضرورية ولا وجودية ، وكان عنده الوجودية هي المخصوصة بزمان معين ، اشكل عليه هذا الموضع ، و قال : لعله عني بالتفكير ها هنا التخيل.

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., p. 174.3-4.

Questo lemma è tratto dal breve trattato *Sul significato di ciò che è predicato riguardo al tutto* (*Fī al-ma'nā al-maqūl 'alā al-kull*), il quale si occupa di questioni legate agli *Analitici primi* di Aristotele. Si tratta di uno degli ultimi scritti di Averroè in quanto fu composto nel 1196. Averroè afferma che secondo al-Fārābī la proposizione assertoria (*wuǧūdiyya*) è caratterizzata dal fatto che si trova in un dato tempo. Averroè critica al-Fārābī perché ritiene che egli confonda le proposizioni assertorie con quelle non assertorie. Troviamo qui una

citazione di al-Fārābī tratta probabilmente dal commento grande agli *Analitici primi*. Questa citazione è riportata da Averroè anche nel commento medio agli *Analitici primi*.

Cfr. ARISTOTELE, *An. Pr.* I 15, 34 b 19 sgg.; cfr. IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-qiyās*, ed. Jéhamy cit., p. 202.20-27; LAMEER, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* cit., p. 9.

[30]

و من أرد إما يعمله المتأخر ، اضطراب عن تعميله ، وسلوك طريقة أخرى غير طريقه ، كما عرض ذلك لابي نصر في كتبه المنطقية، ولابن سينا في العلوم الطبيعية والالهية .

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-ʻilm al-ṭabīʻī*, ed. al-ʻAlawī cit., p. 175.8.

Queste righe costituiscono la parte conclusiva del trattato *Sul significato di ciò che è predicato riguardo al tutto* (*Fī al-maʻnā al-maqūl ʻalā al-kull*). Troviamo qui una critica di carattere generale ad al-Fārābī e ad Avicenna: secondo Averroè al-Fārābī non avrebbe compreso la logica aristotelica, mentre Avicenna avrebbe frainteso la fisica e la metafisica di Aristotele. In questo scritto tardo Averroè sostiene una posizione opposta a quella sostenuta nella giovanile epitome della Fisica. In quest'opera infatti, come vedremo nel lemma seguente, Averroè raccomanda di apprendere la logica aristotelica con lo studio delle proprie epitomi oppure di quelle di al-Fārābī.

Cfr. AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, a cura di J. Puig Montada, Instituto Hispano-Arabe de Cultura - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1983, p. 8.8-10.

III.2 FILOSOFIA DELLA NATURA

III.2.a Epitome della *Fisica*

[31]

و بيّن أنّ الناظر في هذا الكتاب ينبغي أن يتقدّم فينظر في صناعة المنطق ، إما في كتاب أبي نصر و إمّا أقلّ ذلك في المختصر الصغير الذي لنا.

AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, a cura di J. Puig Montada, Instituto Hispano-Arabe de Cultura - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1983, p. 8.8-10.

Il est clair que celui qui étudie ce livre doit auparavant étudier l'art de la logique, soit dans le livre d'Abū Naṣr <al-Fārābī>, soit plus brièvement dans notre abrégé.

Trad. francese in HUGONNARD-ROCHE, *Logique et physique* cit., p. 142.
Cfr. trad. spagnola in AVERROES, *Epitome de física (Filosofia de la naturaleza)*, a cura di J. Puig Montada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987, p. 104.

Questa citazione è tratta dal prologo introduttivo alla giovanile epitome della *Fisica*, la quale forma assieme alle altre epitomi di filosofia naturale, ossia *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Metereologica*, un compendio unitario degli scritti aristotelici di filosofia naturale. Il prologo introduttivo da cui è tratta questa citazione funge da introduzione generale a tutti questi scritti sulla filosofia della natura. Il prologo è stato trasmesso dalla tradizione manoscritta in due differenti versioni, che rappresentano probabilmente due diversi stadi di stesura del testo: il primo stadio sarebbe coevo alla redazione iniziale del testo, ovvero risalirebbe al 1159 circa; il secondo stadio si presenta invece come una versione rivista della precedente: secondo Josep Puig Montada risalirebbe al 1186 circa, ossia sarebbe posteriore alla redazione del commento grande alla *Fisica*. Quest'interpretazione non convince Henri Hugonnard-Roche, che pur riconoscendo la posteriorità di questa seconda redazione, ha ritenuto che non sia possibile indicare una data di composizione. La citazione di al-Fārābī è presente unicamente nella seconda versione del prologo. In tale versione Averroè riflette sulla propria attività di commentatore degli scritti aristotelici e fornisce alcune indicazioni metodologiche: l'indagine sulla filosofia naturale deve essere preceduta dallo studio della logica, come previsto dal curriculum della scuola di Alessandria e come sostenuto da al-Fārābī. Inoltre Averroè afferma che lo studio della logica deve avvenire con la lettura delle proprie epitomi di logica oppure con quelle di al-Fārābī . Come abbiamo visto nel secondo capitolo il compendio degli scritti di logica di Averroè dipende fortemente da al-Fārābī, dunque Averroè riconosce al-Fārābī come un'autorità in ambito logico e paragona il proprio compendio di logica agli scritti logici di al-Fārābī, facendo così trasparire di essersi ispirato ad al-Fārābī nella redazione di questi scritti. Tuttavia, in uno dei suoi ultimi scritti, Averroè muterà questa opinione, in quanto, criticherà al-Fārābī per avere frainteso la logica aristotelica.

Cfr. AVERROES, *Epitome de física* cit., p. 92; HUGONNARD-ROCHE, *Logique et physique* cit., pp. 141-164; HUGONNARD-ROCHE, *L'épitome du De caelo d'Aristote par Averroès* cit., pp. 7-39; IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-ʿilm al-ṭabīʿī*, ed. al-ʿAlawī cit., p. 175.8.

[32]

وجب أن تكون كذلك الأعراض المشتركة لها ، وأحدها هو المكان.

هذا هو الذي يظهر من كلام أبي نصر ، وهو صراح من كلام أبي بكر بن الصائغ.

AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, p. 55.14-17.

Así también tiene que ocurrir con los accidentes comunes, y uno de ellos es el lugar.

Esto es lo que se revela de las palabras de Abū Naṣr al-Fārābī y resulta inequívoco de las de Abū Bakr ibn aṣ-Ṣā'ig (Ibn Bāğğa).

Trad. spagnola in AVERROES, *Epitome de física* cit., p. 156.

In questo passo dell'epitome della *Fisica* Averroè esamina la nozione di "luogo". A tale proposito egli riporta l'opinione di al-Fārābī: l'universo si trova accidentalmente in un luogo in quanto è un corpo. Averroè ritiene che questa sia anche l'opinione di Ibn Bāğğa. La dottrina sostenuta da al-Fārābī e Ibn Bāğğa diverge però in parte da quella di Averroè. Nelle righe successive egli presenta infatti la propria dottrina: l'universo si trova accidentalmente in un luogo in quanto ha un centro, il quale è essenzialmente in un luogo. Averroè sostiene che ciò che si trova essenzialmente in un luogo è ciò che è compreso, non ciò che comprende qualcos'altro. Pertanto se un certo corpo, come ad esempio le sfere celesti, non si trova in qualcosa che lo comprende, non si può trovare essenzialmente in un luogo. Averroè, al pari di al-Fārābī e Ibn Bāğğa, si allontana qui da Aristotele, in quanto secondo lo Stagirita l'universo inteso come una totalità non occupa un luogo. Per quanto riguarda la citazione di al-Fārābī presente in questo lemma Averroè si riferisce probabilmente al commento grande alla *Fisica* di al-Fārābī, perduto in arabo ma conservato nella traduzione latina di Gerardo da Cremona, mentre per la citazione di Ibn Bāğğa Averroè si riferisce probabilmente al commento alla *Fisica* del filosofo di Saragozza, che possediamo.

Cfr. ARISTOTELE, *Phys*. IV 5, 212 b 14-16. AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, pp. 55.11-56.1. La traduzione latina del commento grande alla *Fisica* di al-Fārābī si trova in BIRKENMAJER, *Eine widergefundene Übersetzung Gerhards von Cremona* cit., pp. 472-481; cfr. anche M. CLAGETT, *Some General Aspect of Physics in the Middle Ages*, in «Isis», 39 (1948), pp. 29-44, in part. p. 36. Per il commento alla *Fisica* di Ibn Bāğğa cfr. IBN BĀĞĞA, *Šarḥ al-samā' al-ṭabī'ī*, a cura di M. Fakhry, Dār al-Nahār li-'n-Našr, Beirut 1973, pp. 45-49.

[33]

و أكثر من أوجب الشكّ على أرسطو مَن قال أن قصده في هذا الموضع إنما هو أن يبيّن أنّ قبل كلّ حركة حركة و إنما أتى بحد الحركة لمكان هذا، و غير ممّن أتى بعده كإبن سينا و أبي بكر بن الصائغ. و قد كان توهم عليه ذلك قبلهم يَحيَى النَحوي: فأخذ يردّ على أرسطو من قبل أنه ّ و ضع أنّ قبل كل حركة حركة بالذات .

فعرض للمتفلّسفين من أهل ملتنا في ذلك الشك. و هو الذي اضطر أبا نصر أن يضع في ذلك مقالته الموسومة بالموجودات المتغيرة : فإنّه رام هنالك ان يفحص على أيّ نحو يمكن أن تكون قبل الحركة حركة و بين الممتنع من ذلك من الواجب . و ذلك أنه زعم أنّه لم يكون ههنا صنف واجب ، كان ما أُخِذَ في حد الحركة باطلاً ، لأنه ظن أن حدّ الحركة إنّما أتى به لأرسطو ليتبيّن أنّ قبل كلّ حركة حركة، و ذلك كلّه ظنّ غير صحيح.

AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, ed. Puig Montada, pp. 134.7-11-135.1-8.

La mayoría remitió este problema a Aristóteles, diciendo que su intención en este lugar era demostar que antes de cada movimento hay otro, y que solamente con este fin introdujo la definición del movimento, tal como se imaginan Abū Naṣr en su libro *Sobre los entes cambiantes* y los demás que le siguieron, tales como Ibn Sīnā y Abū Bakr ibn aṣ-Ṣā'ig. Antes de todos ellos Juan el Gramático ya se lo imaginó, pues empezó a refutar a Aristóteles, por cuanto éste suponía que antes de cada movimento hay otro, por esencia. Los filósofos pertemecientes a nuestra religión cayeron en esta aporía, y esto hizo que Abū Naṣr escribiera su tratado llamado *Sobre los entes cambiantes* donde se esforzó en averiguar de qué modo puede haber antes de cada movimento, otro movimento, siendo evidente que esto es forzosamente imposibile. La razón está en que si sostenía que no había ninguna clase necesaria, lo que se aceptó en la definición del movimento, sería falso, porque pensaba que Aristóteles introdujo la definición del movimento sólo con el fin de demostrar que antes de cada movimento hay otro, pero todo esto no es una opinión correcta.

Trad. spagnola in AVERROES, *Epitome de física* cit., pp. 234-237.

In questo passo Averroè, commentando *Phys.* VIII 1, 251 a 10-252 a 5, affronta la questione dell'eternità del movimento. Riguardo a questa problematica egli cita lo scritto perduto di al-Fārābī *Sugli enti mutevoli*. Secondo la ricostruzione di Rashed, al-Fārābī avrebbe composto quest'opera come una risposta al VI libro del *De aeternitate mundi contra Aristotelem* di Giovanni Filopono. Al-Fārābī al fine di confutare Filopono avrebbe fatto ricorso alla dimostrazione fisica dell'eternità del mondo basandosi su quanto esposto da Aristotele nel primo capitolo del libro VIII della *Fisica*. Averroè cita in questo lemma oltre ad al-Fārābī anche Avicenna e Ibn Bāğğa, i quali sarebbero stati in accordo con la tesi di al-Fārābī, e Filopono, che invece criticò la dottrina dell'eternità del cosmo.

Cfr. ARISTOTELE, *Phys*. VIII 1, 251 a 10-252 a 5; cfr. *Aristotelis De Physico Auditu libri octo* cit., vol. IV, VIII c. 1, f. 339 A-B; c. 9, f. 345 C-E; c. 78, f. 424 M; IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-ʻilm al-ṭabīʻī*, ed. al-ʻAlawī cit., pp. 231.5-8, 232.11-14; 19-21; 242.3-7. RASHED, *Al-Fārābī's Lost Treatise* cit., pp. 19-58.

III.2.b Commento grande alla *Fisica*

[34]

Additio igitur mensure procedet in infinitum sicut eius diminutio et hoc esse possibile apparet ex verbis Alfarabii super hunc librum et ex verbis Avempace.

Aristotelis De Physico Auditu libri octo cit., vol. IV, III c. 60, f. 114 C.

In questo lemma tratto dal commento grande al libro III della *Fisica* – questo commento è conservato unicamente in latino nella traduzione di Michele Scoto – Averroè indaga, seguendo il testo dello Stagirita, che cosa sia l'infinito. Il filosofo di Cordova afferma, seguendo al-Fārābī e Ibn Bāğğa, che l'addizione di una misura procede all'infinito così come la sua diminuzione. Averroè allude qui al al commento alla *Fisica* di Ibn Bāğğa e al commento di al-Fārābī alla *Fisica*, che non è giunto sino a noi. Da questo lemma si evince dunque che Averroè aveva a disposizione quest'opera di al-Fārābī per noi perduta.

Cfr. ARISTOTELE, *Phys*. III 6, 206 b 15-25.

[35]

Dico hec expositio quam modo dixi est que intelligitur primo aspectu, et hoc intellexit Alfarabius secundum quod dixit in libro suo *De entibus transmutabilibus*. Et hoc idem intellexit Avicenna et Avempace Hispanus scilicet quod intentio Aristotelis in primo istius tractatus est declarare quod ante omnem motum est motus, et ante omnem transmutationem est transmutatio, et quod motus non deficiet secundum genus: ut procedat ex hoc ad declarandum motum esse primum et eternum qui continet omnia aut unum aut plures. Et in hac declaratione est difficultas. Et ideo intendit Alfarabius in suo libro *De entibus transmutabilibus* complere sermonem de hoc, in quo perscrutatus est secundum quot modos potest imaginari ante omnem transmutationem esse transmutationem, et quid potest esse verum de hoc, et quid non. Quapropter involuta est sua perscrutatio in hoc.

Aristotelis De Physico Auditu libri octo cit., vol. IV, VIII c. 1, f. 339 A-B.

Averroè nel commento a *Physica* VIII 1 dichiara di aver inizialmente seguito l'interpretazione farabiana della dottrina aristotelica dell'eternità del movimento esposta nel trattato perduto *Sugli enti mutevoli*: Aristotele in questo capitolo avrebbe inteso provare che prima di ogni movimento esisteva un movimento. Come ha ricordato Rashed al-Fārābī in quest'opera avrebbe cercato di dedurre dalla eterna successione dei movimenti finiti l'esistenza di un movimento continuo ed eterno. Questa tesi sarebbe stata poi seguita anche da Avicenna e da Ibn Bāğğa. Tuttavia Averroè, nel corso del lemma, mostra un mutato atteggiamento nei confronti dell'opera farabiana: se nelle prime righe di questo lemma aveva affermato di aver inizialmente seguito l'interpretazione farabiana, in seguito ammette di dubitare della correttezza con cui la dottrina aristotelica dell'eternità del movimento sarebbe stata esposta da al-Fārābī nel trattato *Sugli enti mutevoli*.

Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* VIII 1; cfr. *Aristotelis De Physico Auditu libri octo* cit., vol. IV, VIII c. 9, f. 345 C-E; c. 78, f. 424 M; AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, ed. Puig Montada cit., pp. 134.7-11-135.1-8; IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., pp. 231.5-8, 232.11-14; 19-21; 242.3-7; RASHED, *Al-Fārābī's Lost Treatise* cit., p. 31.

[36]

Aristoteles enim intendit hic declarare utrum primus motus continens mundum, aut primi motus si sint plures uno sint facti de novo absque ita quod ante eos non fuit motus omnino, ita, quod motus propter hoc sit novus secundum genus, et omnia inceperunt moveri postquam nihil movebatur: aut primus motus qui continet omnia existens in primo moto, aut in primis motis, si fuerint plures uno motu, sit eternus qui nunquam cessavit nec cessabit. Sed est, sicut dixit quasi vita eorum, que constituuntur per naturam. Et induxit ipse declarationem de diffinitione motus predictam ad ostendendum talem motum esse. Non quia induxit diffinitionem motus ad declarandum quod ante omnem motum est motus. Sicut credidit Alfarabius et alii. Perscrutatio enim quam hic intendit est universalis toti mundo, et non est verum secundum opinionem Aristotelis ut ante motum continentem totum sit motus, aut ante transmutationem que est prima transmutatio sit transmutatio. Falsa igitur fuit hec existimatio illorum. Hec enim est particularis. Et est verum de motibus particularibus, quos continet motus universalis secundum quod hoc sequitur motum universalem. Non quia hoc existit in eis primo et essentialiter: quoniam hoc apud ipsum impossibile est ut apparebit post. Non

igitur poneret eternam continuationem existentem in istis motibus per accidens, signum ad eternam continuationem existentem in ipso primo motu, aut primis, cum hoc, quod nondum declaratum est hic de eis scilicet eos esse tales per accidens. Et hoc manifestum est, et post declarabitur magis.
Aristotelis De Physico Auditu libri octo cit., vol. IV, VIII c. 1, f. 339 C-D.

Averroè qui critica in modo più deciso rispetto al lemma precedente l'interpretazione di *Physica* VIII 1 data da al-Fārābī nell'opera *Sugli enti mutevoli*. Secondo Averroè lo scopo di Aristotele era quello di provare l'eternità del movimento e non, come invece sostenuto da al-Fārābī, di spiegare che prima di ogni movimento c'è un movimento. Quanto affermato da al-Fārābī si allontana dal testo aristotelico: non è corretto affermare che prima di un movimento vi sia un movimento, poiché ciò non accade nel movimento celeste.

Cfr. ARISTOTELE, Phys. VIII 1; cfr. *Aristotelis De Physico Auditu libri octo* cit., vol. IV, VIII c. 1, f. 339 A-B; c. 9, f. 345 C-E; c. 78, f. 424 M; AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, ed. Puig Montada cit., pp. 134.7-11-135.1-8; IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., pp. 231.5-8, 232.11-14; 19-21; 242.3-7; RASHED, *Al-Fārābī's Lost Treatise* cit., p. 31.

[37]
Et cum ita sit, sicut narravimus, bene apparet quod illud, quod dixit Alfarabius in principio sui libri *De entibus transmutabilibus* scilicet quod de definitione motus in universali apparet continuatio est sermo non verus. […] Et similiter illud quod dicit Alfarabius in *Praedicamentis* de definitione eius quod est agere et pati non est verum. Ex illa enim definitione apparet quod omnis actio et passio est continua.
Aristotelis De Physico Auditu libri octo cit., vol. IV, VIII c. 3, f. 360 E-F.

Averroè, nel commento a *Physica* VIII 3, criticando ancora una volta quanto affermato da al-Fārābī nel trattato *Sugli enti mutevoli*, ci offre delle preziose informazioni riguardo al contenuto dell'opera farabiana: nelle pagine iniziali del trattato al-Fārābī avrebbe sostenuto che nella definizione di movimento sarebbe incluso il concetto di "continuità", in quanto il movimento è continuo. In seguito Averroè riporta che anche in un passo della parafrasi delle *Categorie* al-Fārābī avrebbe sostenuto una tesi analoga a quella sostenuta nel trattato *Sugli enti mutevoli*, ovvero che il movimento comporta sempre continuità. Al-Fārābī, nel passo

della parafrasi delle *Categorie* a cui allude qui Averroè, sostiene che ogni tipo di affezione, come i mutamenti qualitativi quali il riscaldamento e il raffreddamento, è detto essere un processo continuo, e ugualmente appare essere un processo continuo l'azione corrispondente. Il fatto che al-Fārābī, nel passo del trattato *Sugli enti mutevoli* citato da Averroè e in quello della parafrasi delle *Categorie*, insista sul fatto che ogni movimento è continuo, ha portato Rashed a sostenere che lo scopo ultimo di al-Fārābī in queste opere sarebbe quello di confutare la dottrina della creazione sostenuta da al-Kindī. Dato che il movimento comporta sempre continuità, la creazione che è un'azione istantanea che instaura l'essere del cosmo senza tempo, sarebbe impossibile, visto che si tratterebbe di un movimento che non seguirebbe alcun altro movimento. L'interpretazione di Rashed richiede che al-Fārābī equipari la creazione all'alterazione qualitativa, di cui nel passo della parafrasi delle *Categorie* menzionato da Averroè, egli sottolinea il carattere processuale. Visto che una tale azione deve essere un processo continuo, ne risulterebbe provato che al-Fārābī rifiutò la creazione divina sostenuta da al-Kindī, che è un atto non processuale di instaurazione del cosmo nell'essere. Tuttavia al-Fārābī, nel trattato *Sulle opinioni degli abitanti della città perfetta*, non soltanto esclude che la creazione possa essere equiparata ad un movimento, ma afferma anche che la creazione non è né un movimento né un processo. Nel sostenere ciò egli riprende esattamente la nozione di creazione che si incontra nei testi arabi redatti nell'ambito del circolo di al-Kindī ed in particolare nella pseudo-*Teologia di Aristotele*. Dunque la tesi di Rashed non può essere ritenuta valida, in quanto dal fatto che al-Fārābī affermi il carattere processuale di ogni movimento non segue che egli rifiuti il creazionismo kindiano, poichè per al-Fārābī come per al-Kindī la creazione non è un movimento.

Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* VIII 3; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb qāṭāġūriyās ay al-maqūlāt* cit., p. 113; AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., p. 92.9; AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia*, ed. Martini Bonadeo cit., pp. 194-195; RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., pp. 51-52.

III.2.c Commento medio al *De caelo*

[38]

و اعلم أنه لا خلاف في ذلك بين المفسرين فانه ظاهر من كلام تمسطيوس في شرحه للسماء و العالم ، أعني أن الجرم السماوي لا موضوع له ، و كذلك قد صرح أبو نصر بذلك أعني أنه مذهبه.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Samā' wa-l-'ālam*, a cura di Ğ. al-'Alawī, Kulliyyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insaniyya bi-Fās I, Fās 1984, p. 183.15-17.

In questo passo Averroè discute della natura dei corpi celesti. Egli ritiene che al-Fārābī, al pari di Temistio nel commento al *De caelo*, ha sostenuto che i corpi celesti non hanno un sostrato. Probabilmente Averroè si riferisce implicitamente al commento perduto di al-Fārābī al *De caelo*.

Cfr. *Themistii in libros Aristotelis De coelo paraphrasis hebraice et latine*, edidit S. Landauer, Berolini, Berlin 1902 (*CAG*, V.4); DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies* cit., pp. 438-464.

[39]

و بيّن أن هذا المعنَى الموجود للسماء من هذه الجهات هو مقول بتشكيك مع الذي يوجد في الحيوان، كما [أن] معنى ذي النفس فيها يقال بتشكيك، ولاكن المقدمات المشهورة قد تستعمل بوجه مما في البرهان، و لا سيما في الأمور التي لا يمكن فيها غير ذلك، و هي الأشياء التي ليس بأيدينا فيها مبادئ إلا من هذا الجنس وان لم يفهم مذهب أرسطو حسب هذا القول تلحق شكوك ليس يخلو منها كما عرض لأبي نصر و غيره.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Samā' wa-l-'ālam* cit., p. 196.13-18.

Anche in questo lemma, come nel precedente, Averroè tratta la questione della natura dei corpi celesti. Qui egli afferma che si possono attribuire al cielo alcune determinazioni - ossia destra e sinistra, alto e basso - oppure un'anima per analogia (*bī-taškīk*) con gli animali. Secondo Averroè se non si comprende che questa è la dottrina di Aristotele emergono inevitabilmente alcuni dubbi. Questo è accaduto ad al-Fārābī e ad altri. Qui Averroè fa probabilmente riferimento al commento perduto di al-Fārābī al *De caelo*.

Cfr. ARISTOTELE, *De caelo* II 2, 284 b 6 sgg.

III.2.d Commento grande al *De caelo*

[40]

Deinde dixit *Et ratio testatur visui et visus rationi* etc., tales propositiones in eis dixit Albunacir quod fides est propinquissima veritati certe.

Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo cit., vol. I, I c. 22, p. 44.83-85.

Averroè nel commento a *De caelo* I 3, 270 b 4-5 riporta il commento di al-Fārābī alla frase di Aristotele: «E sembra che la ragione deponga a favore dei fenomeni, e che questi, a

loro volta, diano testimonianza a favore della ragione» (Aristotele, *De caelo* I 3, 270 b 4-5; trad. italiana di A. Jori in Aristotele, *Il cielo*, Bompiani, Milano 2002, p. 139). Secondo la testimonianza di Averroè al-Fārābī avrebbe affermato che le conclusione a cui è giunto Aristotele in merito alle proprietà del corpo che si muove di moto circolare non sarebbero delle conclusioni apodittiche. Riguardo a questo passo e in particolare all'espressione "*propinquissima veritati certe*" utilizzata da Averroè in riferimento a quanto avrebbe affermato al-Fārābī, Rashed ha osservato: «al-Fārābī allowed some non apodictic proposition to belong to science. But they never belong to, so to say, the "most scientific" part of science. They are always didactic, propaedeutic, etc. Is al-Fārābī likely to have accepted these propositions in a demonstration of the eternity of the world? Obviously not. The issue was much too sensitive and important for him to be satisfied by a mere approximation of the truth» (Rashed, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., p. 25). In queste righe probabilmente Averroè allude al commento perduto di al-Fārābī al *De caelo*.

Cfr. ARISTOTELE, *De caelo* I 3, 270 b 4-5; RASHED, *Al-Fārābī Lost Treatise* cit., pp. 24-25.

[41]
Et hoc est unum de hiis que possumus intelligere quod oriens est dextrum celi, et intendit hic per orientem primum eorum que ascendunt super primum orizonta istius habitabilis ex occidente, et per occidens ultimum occidentis ex orizontibus habitabilis, et totum hoc erit cum posuerimus quod locus habitabilis terre est habitatio naturalis, et quod impossibile est transmutari ad alium locum, et forte hoc putavit Albunacir.
Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo cit., vol. II, II c. 15, p. 293.29-35.

Averroè, seguendo Aristotele e riprendendo quanto affermato nel commento medio al *De caelo*, si interroga sulla presenza, nel cielo, delle determinazioni locali. Egli afferma infatti che nella sfera celeste vi sono la destra e la sinistra, l'alto e il basso, il davanti e il dietro. Averroè segue Aristotele nel sostenere che la sfera celeste possiede delle determinazioni locali. Il punto più alto e quello più basso del cielo sono costituiti dai poli: la sfera celeste ruota intorno all'asse teso fra di essi. Il polo che si trova sopra le nostre teste è in realtà il basso e noi abitiamo l'emisfero inferiore. La ragione che ha indotto Aristotele a formulare questa tesi consiste nella convinzione che tutti i movimenti naturali partono da destra, e che

questa nel cielo deve coincidere con il lato da cui sorgono gli astri, ovvero con l'oriente. Averroè afferma che probabilmente anche al-Fārābī condivise questa dottrina aristotelica. Possiamo quindi cogliere in questo lemma un'allusione al commento perduto al *De caelo* di al-Fārābī.

Cfr. ARISTOTELE, *De caelo* II 2, 284 b 6 sgg.; IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Samā' wa-l-'ālam* cit., p. 196.13-18.

III.2.e Epitome *De generatione et corruptione*

[42]

فيجب إذاً أن نصحي أصناف المتضادّات التي في الغاية، التي في جميع الأجسام، ونتأمّل ما منها بسائط وما منها متولّد عن البسائط، كالصلب واللين الذي هو عن اليبوسة و الرطوبة. فإن ألفينا بسائط منها أكثر من واحد، إليها تنحّل جميع المتضادّات ، و ليس بعضها ينحلّ إلى بعض ولا يتركّب من بعض ، قضينا بأن الأجسام البسائط التي توجد لها هذه المتضادّات في الغاية ، هي أسطقسات المركّبات . وهذا النحو من البيان هو برهان سبب ووجود و كأنه تحت الضرب الثاني من الصنف الرابع من أصناف البرهان لأبي نصر، الذي هو "أ" جنس لـ"ب" و"ب" فصل لـ"ج" ، هذا إن جعلنا الأسطقس جنساً لهذه.

IBN RUSHD, *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción*, a cura di J. Puig-Montada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992, pp. 68.10-69.9.

We should, then, enumerate the various extreme contrarieties which are found in all bodies and ascertain which of them are simple and which of them are derived from the simple ones, as for example, hardness and softness which derive from dryness and moistness. If we find that the simple ones among them are more than one to which the other contrarieties are reduced while they themselves are neither reduced to one another nor composed out of one another, we come to the conclusion that the simple bodies in which these contrarieties are found in their extreme form are the elements of compound bodies. This kind of demonstration is that of proof through cause and existence which may be subsumed under the second kind of the fourth kind of the types of demonstration enumerated by al-Fārābī, namely, A is the genus of B, and B is the differentia of C, provided we assume that the element is the genus of these.
Trad. inglese in AVERROES, *Aristotle's De generatione et corruptione. Middle Commentary and Epitome*, a cura di S. Kurland, The Medieval Academy of America, Cambridge Mass. 1958, p. 125.

Cfr. la trad. spagnola in IBN RUSHD, *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción* cit., pp. 53-54.

Averroè si propone qui di determinare i diversi tipi di contrari che sono presenti nei corpi composti. Alcuni contrari sono semplici, altri sono invece derivati da quelli semplici. Negli elementi semplici sono presenti solo quei contrari che sono a loro volta semplici e che per questo costituiscono i principi primi di tutti gli altri contrari, ma non di loro stessi. Da ciò ne consegue che i contrari semplici, presenti negli elementi semplici, costituiscono gli elementi anche dei corpi composti. Averroè afferma che questo tipo di prova è una prova secondo la causa e l'esistenza. Quest'ultima è identificata da al-Fārābī come quella prova in cui il termine maggiore (A) è il genere del termine medio; il termine medio (B) è la differenza specifica del termine minore (C). Nel caso dei contrari quindi gli elementi semplici (A) sono i generi dei contrari; i contrari (B) sono le differenze specifiche dei contrari semplici (C). Questa prova può essere rappresentata secondo l'esempio seguente: gli elementi (A) sono il genere del calore (B) e il calore (B) è la differenza specifica del fuoco (C). In questo modo è provato che gli elementi sono sia il genere del calore che del fuoco. Da quanto esposto qui si evince che secondo al-Fārābī è possibile avere una prova che sia tanto dell'esistenza quanto della causa. Al-Fārābī costituisce pertanto la fonte alla quale Averroè attinge in queste righe. La dottrina farabiana alla quale allude qui Averroè si trova nel commento di al-Fārābī agli *Analitici secondi*. Riguardo a questa dottrina al-Fārābī si allontana da Aristotele, poiché quest'ultimo non ritiene che si possa dare un sillogismo che possa provare sia l'esistenza che la causa. Negli *Analitici secondi* (*An. post.* I 13, 78 a 22-79 a 16) Aristotele distingue infatti il conoscere scientificamente il che, cioè il conoscere l'esistenza, dal conoscere scientificamente il perché, cioè la causa. In questo passo quindi Averroè si allontana da Aristotele e dipende invece da al-Fārābī.

Cfr. ARISTOTELE, *De gen. et corr.* II 1, 328 b 26; *An. post.* I 13, 78 a 22-79 a 16; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry cit., p. 36.

III.2.f *Quaestiones in Physicam*

[43]

وينبغي أن تعلم ان الذي سلكناه في اثبات أزلية الحركة هي طريقة أرسطو في أول المقالة الثامنة ، لا الطريقة التي فهمها عنه يوحنا النحوي ، وهي بعينها الطريقة التي فهمها عنه أبو نصر في كتابه في "الموجودات المتغيرة".

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., p. 231.5-8.

You ought to know that the method which we have followed in establishing the eternity of motion is the method of Aristotle himself at the beginning of the eighth book, not the method which John [Philoponus] understood to be Aristotle's, [Philoponus' understanding] being identical with the method al-Fārābī, in his book *On the Mutable Existences*, understood to be Aristotle's.

Trad. inglese dall'ebraico in H. TUNIK GOLDSTEIN, *Averroes' Questions in Physics. From the unpublished Sêfer ha-derûšîm ha-tib' îyîm*, Kluwer, Dordrecht 1991, p. 18.

Le *Quaestiones in Physicam*, da cui questo passo è tratto, sono una compilazione che riunisce tre brevi trattati di Averroè di argomento fisico. Questi testi circolarono in arabo separatamente; furono i traduttori ebrei che riunirono questi testi, da loro volti in ebraico, nella raccolta *Quaestiones in Physicam*. L'originale arabo di questi scritti è stato edito da al-'Alawī assieme alle *Quaestiones in logicam*. In questo passo Averroè afferma di aver seguito il metodo presentato da Aristotele all'inizio del libro VIII della *Fisica* per provare l'eternità del movimento. Egli non solo critica la dottrina antieternalista di Filopono, ma paragona anche l'intepretazione di Filopono della dottrina aristotelica a quella sostenuta da al-Fārābī nel trattato *Sugli enti mutevoli*. Nel seguito di questo lemma Averroè critica al-Fārābī per aver sostenuto, sempre in quest'opera, che il movimento nel tempo sarebbe stato preceduto da un movimento in potenza. In queste righe Averroè muove alla dottrina sostenuta da al-Fārābī nel trattato *Sugli enti mutevoli* il medesimo rilievo critico che ricorre in numerosi luoghi del commento grande alla *Fisica* e che ritroviamo anche nella altre citazioni tratte dalle *Quaestiones in Physicam*.

Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* VIII 1, 250 b 10-252 b 5; cfr. *Aristotelis De Physico Auditu libri octo* cit., vol. IV, VIII c. 1, f. 339 A-B; c. 9, f. 345 C-E; c. 78, f. 424 M; IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī*, ed. al-'Alawī cit., pp. 232.11-14; 19-21; 242.3-7.

III.3 PSICOLOGIA

III.3.a Commento grande al *De anima*

[44]

Licet Alfarabius, cum hoc quod maximus erat in istis, sequitur Alexandrum in hac intentione, et addidit huic opinioni quoddam inopinabile. In libro enim de Nichomachia videtur negare continuationem esse cum intelligentiis abstractis, et dicit hoc esse opinionem Alexandri, et

quod non est opinandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa. Avempeche autem exposuit sermonem eius, et dixit quod opinio eius est opinion omnium Peripateticorum, scilicet quod continuation est possibilis, et quod est finis.
Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros cit., p. 433.153-162.

Averroè critica qui la dottrina dell'intelletto materiale sostenuta da Alessandro di Afrodisia secondo la quale l'intelletto materiale sarebbe una disposizione pura priva di forma propria. Averroè afferma inoltre che al-Fārābī avrebbe sostenuto una dottrina analoga a quella di Alessandro di Afrodisia nel commento all'*Etica Nicomachea*: l'intelletto materiale in quanto generabile e corruttibile non può congiungersi con l'intelletto agente separato. Questo commento sarebbe stato composto da al-Fārābī verso la fine della sua vita e in esso verrebbe appunto sostenuta la tesi dell'impossibilità della congiunzione dell'intelletto umano con l'intelletto agente. Questo commento è attestato nelle fonti bibliografiche arabe, tuttavia esso non è giunto sino a noi. Ramón Guerrero ha tuttavia affermato che questo commento sembrerebbe attestato in due manoscritti, uno di Kabul e uno di Hyderabad. Averroè critica numerose volte questa dottrina dell'intelletto materiale di al-Fārābī sia nel commento grande al *De anima*, sia in altri scritti di psicologia come il l'*Epistola sulla congiunzione con l'intelletto agente* e le due epistole che compongono la compilazione latina *De animae beatitudine*.

Cfr. ARISTOTELE, *De an.* 429 b 29-430 a 2; cfr. i passi in cui viene citato il commento all'*Etica Nicomachea* di al-Fārābī: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* cit., pp. 433.156; 481.55; 485.185; 502.660; BLAND, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect* cit., p. 85; AVERROES, *La Béatitude de l'âme* cit., pp. 212; 216; 224; 230; 236. Cfr. RAMÓN GUERRERO, *La Ética a Nicómaco en la obra de Alfarabi* cit., pp. 201-212, in part. p. 203 nota 12.

[45]
Si igitur intendebat per *intellectum adeptum*, per quem intelligimus intelligentias abstractas, intelligentiam agentem, tunc sermo in modo continuationis istius intellectus nobiscum adhuc remanet. Et si intendebat intellectum abstractum alium ab agenti, ut apparet ex opinione Alfarabii in sua epistola de Intellectu, et secundum etiam quod possumus intelligere ex manifesto istius sermonis, tunc questio etiam in modo continuationis istius intellectus

nobiscum eadem est cum questione in modo continuationis intellectus agentis apud opinantem nquod agens est idem cum adepto.
Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros cit., p. 483.100-110.

In questo lemma Averroè commenta la dottrina di Alessandro di Afrodisia sull'intelletto acquisito. Riguardo a questa dottrina Averroè cita l'*Epistola sull'intelletto* di al-Fārābī. In quest'opera al-Fārābī ha affermato che c'è un intelletto separato diverso dall'intelletto agente, ovvero l'intelletto acquisito (*al-'aql al-mustafād*). Quest'ultimo è interposto tra l'intelletto in potenza dell'uomo e l'Intelletto agente separato ed è il più alto grado di perfezione a cui può giungere l'intelletto umano.

Cfr. ARISTOTELE, *De an.* 431 b 16-19; AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., pp. 99-100. Cfr. passi in cui viene citata l'*Epistola sull'intelletto*: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* cit., pp. 420.31; 486.185; 490.330-491.331; 493.393; AVERROES, *La Béatitude de l'âme* cit., p. 212.

[46]
Et ideo videmus Alfarabium in postremo, cum credidit opinionem Alexandri esse veram in generatione intellectus materialis, quod fuit necesse apud ipsum secundum hanc opinionem opinari quod intelligentia agens non est nisi causa agens nos tantum; et hoc manifeste dixit in Nichomachia.
Et est contra suam opinionem in epistola de Intellectu; illic enim dixit esse possibile ut intellectus materialis intelligat res abstractas.
Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros cit., pp. 485.180-486.187.

Averroè afferma qui che l'intelletto materiale, che in quest'opera è inteso come una sostanza unica e separata per tutti gli uomini, può cogliere gli intelligibili. Averroè riferisce inoltre che al-Fārābī nell'*Epistola sull'intelletto* avrebbe sostenuto una dottrina analoga a questa. Nel commento all'*Etica Nicomachea* al-Fārābī avrebbe invece negato la possibilità per l'intelletto materiale di cogliere gli intelligibili, in quanto l'intelletto materiale sarebbe soltanto una disposizione generabile e corruttibile, priva di forma propria. Un passo del tutto analogo a questo, in cui troviamo il confronto tra la dottrina farabiana sostenuta nell'*Epistola*

sull'intelletto e quella sostenuta nel commento all'*Etica Nicomachea* ricorre nella prima delle due epistole della compilazione *De animae beatitudine*.

Cfr. ARISTOTELE, *De an*. 431 b 16-19; AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., pp. 98-101; cfr. AVERROES, *La Béatitude de l'âme* cit., p. 212.

[47]

Erit igitur conclusio istius demonstrationis eadem cum conclusione predicte demonstrationis. Quonam, si non addiderit hoc, poterit aliquis dicere multos intellectus esse medios inter intellectum qui est in habitu et inter intellectum agentem: aut unum, ut intendit Alfarabius in suo tractatu de Intellectu et Intellecto, quem vocavit illic *adeptum*, aut plures uno. Et existimatur quod Alfarabius

concedit hoc in suo libro de Generatione et Corruptione, ubi dicit: *Quomodo consumuntur isti intellectus medii?*, idest quorum esse posuimus inter intellectum speculativum et inter intellectum agentem. Iste igitur sunt vie magis firme per quas ivit iste homo in hac intentione. *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* cit., p. 493.388-399.

Averroè affronta qui la questione di quanti gradi di intelletto intermedi vi sono tra l'intelletto materiale e l'intelletto agente. Egli afferma che al-Fārābī nell'*Epistola sull'intelletto* ha affermato che vi è un solo stadio intermedio, quello di intelletto acquisito. Tuttavia, secondo quanto riportato da Averroè, al-Fārābī nel commento perduto al *De generatione et corruptione* avrebbe ammesso molteplici stadi tra l'intelletto materiale e l'intelletto agente. Averroè riporta inoltre una citazione tratta da questo commento.

Cfr. ARISTOTELE, *De an.* 431 b 16-19; AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto* cit., pp. 100-101.

III.4 METAFISICA

III.4.a Epitome della *Metafisica*

[48]

وقد يظهر ايضا وجود حركة ازالية متصلة من جهة الزمان وذلك ان الزمان على ما يبين لاحق من لواحق الحركة والزمان ليس يكمن فيه ان يكونه ولا من هو في غاية القوة وذلك اذا متى انزلناه متكونا فقد وجد بعد ان كان معدوما قبل ان يوجد والقبل والبعد اسمان لاجزاء الزمان فاذا الزمان موجود قبل ان يوجد وايضا فان كان الزمان متكونا فسيوجد ان مشار اليه لم يكن قبله زمان ماض وهو ممتنع ان نتخيل انا مشارا اليه بالفعل وحاضرا لم يتقدمه ماض فضلا عن ان نتصور هذا اذ يخيل الزمان على كنهه وانما يمكن ان نغلط في ذلك متى تخيلنا الزمان محاكيه وهو الخط فان الخط من حيث له وضع وهو ممجود بالفعل الواجب فيه ان يكون ممكنا فيه تصور التناهي فمتى تصورنا الزمان ايضا بهذا النحو من التغليط هو داخل من المواضع المغلطة تحت موضع النقلة والابذال وقد اطال ابو نصر في هذا المعنى في الموجودات المتغيرة.

AVERROES, *Compendio de Metafísica*, ed. Quirós-Rodríguez cit., pp. 127.13-128.5.

Furthermore, if time is created, there will be a concrete now prior to which there was no past time. But it is impossible to imagine a concrete now, being in actuality and present, unpreceded by any past, to say nothing of <the impossibility of> conceiving this by imagining the true nature of time. Errors about this can occur only when we imagine time by its <graphic> illustration, the line. For the line, when actually existing and in so far as it has a position, must be finite and, a fortiori, can be conceived as being finite. Thus, when we conceive time too in this way, as if it were a straight line, it cannot be infinite. Among the <various> kinds of fallacies, this kind of error belongs to the fallacy by inference and substitution <of concepts>. Abū Naṣr <al-Fārābī> argues at length to this effect in <his treatise entitled> *The Changeable Beings*.

Trad. inglese in ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit, p. 140.

Cfr. la trad. spagnola in AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 203-204.

Cfr. la trad. tedesca in M. HORTEN (a cura di), *Die Metaphysik des Averroes*, Minerva, Frankfurt am Main 1960, p. 152.

Cfr. la trad. tedesca in S. VAN DEN BERGH (a cura di), *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Brill, Leiden 1970, p. 107.

Questo passo è tratto dal quarto libro dell'epitome della *Metafisica*. Averroè, nelle righe precedenti a questo passo, ha sostenuto che esiste un movimento continuo ed eterno e che questo è il movimento circolare delle sfere celesti. L'esistenza di un movimento continuo

ed eterno, prosegue Averroè, risulta evidente anche se si considera il tempo. Infatti, secondo Averroè, il tempo, essendo un attributo del movimento, è eterno. Il filosofo di Cordova, dopo aver affermato l'impossibilità che il tempo sia creato, afferma che si commettono degli errori riguardo alla vera natura del tempo se lo si immagina per mezzo della sua illustrazione grafica, la linea. Infatti, se si rappresenta il tempo come una linea retta esso non può essere infinito (cfr. la discussione di Aristotele sul paradosso di Zenone in *Phys.* VIII 8, 263 b 3-6). Averroè afferma che questo errore rientra nella categoria delle fallacie per inferenza e sostituzione di concetti. Averroè sostiene che al-Fārābī ha discusso a lungo di ciò nel suo trattato perduto *Sugli enti mutevoli*. Come abbiamo visto sopra, questo tipo di fallacia sofistica è discussa dettagliatamente da al-Fārābī non solo nel trattato *Sugli enti mutevoli*, ma anche nel suo commento agli *Elenchi sofistici* di Aristotele. Negli *Elenchi sofistici* Aristotele distingue tra le fallacie che dipendono dal linguaggio e quelle che sono indipendenti dal linguaggio (*Soph. El.* I 4-7). Mentre Aristotele menziona solo sette tipi di fallacie indipendenti dal linguaggio, Averroè sostiene che al-Fārābī ne aggiunge un'ottava, ovvero quella a cui Averroè fa riferimento in questo passo dell'epitome della *Metafisica*. Averroè nel commento agli *Elenchi sofistici* afferma che questa fallacia consiste nel sostituire un concetto con il suo analogo (*šabīhuhū*), un suo attributo (*lāḥiquhū*) o qualcosa di comparabile ad esso (*muqārinun lahū*). Nel caso discusso qui da Averroè questa fallacia consiste nel sostituire il concetto di tempo e con qualcosa di comparabile ad esso, ovvero la linea retta. Come abbiamo visto sopra, Averroè nel commento medio agli *Elenchi sofistici* afferma che al-Fārābī cade in errore nel porre questa fallacia nel contesto degli *Elenchi sofistici*, in quanto si tratta di una fallacia retorica o poetica.

Cfr. ARISTOTELE, *Soph. El.* I 4-7; *Phys.* VIII 1, 251 b 10-26; 8, 263 b 3-6; *Metaphys.* Λ 6, 1071 b 11 sgg.; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-amkina al-muġliṭa*, ed. al-'Ağam cit., pp. 160-161; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb al-muġālaṭa*, ed. Jéhamy cit., pp. 686.11-688.16; 730.4-10.

[49]

هذا هو مذهب المحدثين من فلاسفة الاسلام كابن نصر و غيره وقد يظن انه مذهب تامسطيوس من القدماء وافلاطن وهو الذي ذكرته هو اثق البينات التي اعتمدوها في هذا المذهب و فيه خلل وذلك ان قولنا الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي صادقة في الفاعل من حيث هو فاعل فقط لا من حيث هو صورة و غاية فان الصورة و غاية ايضا يقال فيها انها فاعلة بضرب من التشبيه و انما المطلب الخاص بهذا ان يقال هل يمكن ان يتصور في الشيء الواحد البسيط اكثر من شيء واحد ويستكمل به اكثر من شيء واحد فان امتنع هذا فالمسالة صحيحة وان جاز فالمسالة باطلة.

AVERROES, *Compendio de Metafísica*, ed. Quirós-Rodríguez cit., pp. 158.16-159.2.

The above is the doctrine of recent Islamic philosophers like Abū Naṣr and others. The doctrine is also ascribed to Themistius and Plato among the ancient philosophers. The [argument] I mentioned is the strongest of the proofs they [adduce in] support of this doctrine, but is faulty. For the statement that from the one only one can emerge is a true proposition about the agent only in so far it is agent, but not in so far it is from an end. [This is so] because from and end are said to produce an effect only by some sort of similarity. The crucial question in this [context] is whether it is possible to form more than one concept of one simple thing, so that by this [conceptualization] the entelechy of more than one thing is caused. If this is impossible, the problem is correctly [solved through their doctrine], but if it is possible, [their approach to] the problem is false. We have discussed this [issue] elsewhere.

Trad. inglese in ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit, p. 168.

Cfr. la trad. spagnola in AVERROES, *Compendio de Metafísica* cit., pp. 253-254. Le traduzioni tedesche di Horten e di Van Den Bergh non riportano il passo.

Questo lemma costituisce un'aggiunta tarda al testo dell'epitome della *Metafisica* e non si trova in tutti i manoscritti. Nelle righe iniziali di questo passo Averroè afferma che la dottrina dell'emanazione dell'universo dalla Causa Prima è stata sostenuta da al-Fārābī e da altri pensatori, ovvero Avicenna, e può essere ascritta a Temistio e Platone tra i filosofi più antichi (per quanto riguarda quest'ultimi Averroè probabilmente allude a quanto da lui affermato in IBN RUŠD, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 177 e 271). Questo riferimento ad al-Fārābī e Avicenna si presenta come una precisazione di quanto sostenuto nelle righe precedenti, ovvero nella versione originaria dell'epitome della *Metafisica*. In quest'aggiunta tarda Averroè chiarisce che il principio per cui dall'uno non procede che l'uno, che giustifica la graduale moltiplicazione delle intelligenze separate a partire dall'Uno, vale soltanto per la causa agente. Tuttavia questo non esclude l'emergere di una qualche molteplicità dal Primo Principio in termini di causalità formale e finale. Come ha messo bene in luce Arnzen questa molteplicità «might consist in the formal and final causality of the unitary principle in so far as this principle is intelligible through a multiplicity of concepts and thereby causes the perfection of the entities which, being identical with their intelligible objects, think these concepts» (ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit, p. 325). Infine nella parte conclusiva di questo lemma Averroè afferma di aver discusso di questo argomento altrove. Probabilmente egli allude al suo scritto personale l'*Incoerenza dell'incoerenza*. In vari luoghi

di quest'opera troviamo infatti discussa la dottrina dell'emanazione e la restrizione della validità del principio emanativo alla sola causalità efficiente.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.* Λ 8-10; IBN RUŠD, *Tahāfut al-tahāfut. L'incohérence de l'incohérence*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1930, pp. 177-180; 230-234; 245; 249; cfr. ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"* cit, pp. 323-326.

III.4.b Commento grande alla *Metafisica*

[50]

و القوم انما اتي عليهم في هذا من قبل انهم لم يفهموا برهان ارسطو في هذه الموضع و لا وقفوا على حقيقته وليس العجب من ابن سينا فقط بل و من ابي نصر فانه يظهر منه في كتابه في الفلسفتين انه تشكك في هذا المعنى و انما مال القوم الى مذهب افلاطون لانه راى قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا في هذا المعنى من ان الفاعل للاشياء كلها واحد و انها ليس توثر بعضها في بعض و ذلك انهم راوا انه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الاسباب الفاعلة الى غير نهاية فاثبتوا فاعلا غير جسم.

و ذلك لا يوصل اليه من هذه الجهة فانه ان وجد ها هنا ما ليس بجسم فليس يمكن فيه ان يغير العنصر الا بوساطة جسم اخر غير متغير وهي الاجرام السماوية.

AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, ed. Bouyges cit., pp. 885.17-886.9.

De gens en sont arrivés là pour n'avoir pas compris la démonstration d'Aristote à cet endroit <de la *Métaphysique*> et pour n'en avoir pas pénétré la vérité. Ce qui est étonnant, c'est que cela n'est pas seulement le fait d'Avicenne, mais également d'Abū Naṣr <sc. al-Fārābī>. Le concernant, il appert en effet (*fa-inna-hu yaẓharu min-hu*) que, dans son livre sur le deux philosophies, il éprouve des doutes à ce sujet. En fait, ces gens-là n'ont penché du côté du platonisme (*maḏhab Aflāṭūn*) que parce que c'est une position (*ra'y*) qui offre une proche ressemblance avec ce que croient à ce sujet les *mutakallimūn* musulmans (*min ahli millati-nā*), à savoir que la cause efficiente de toutes choses est unique et que les choses n'exercent aucune influence les unes sur les autres (*laysa tu'aṯṯiru ba'ḍu-hā fī ba'ḍ*). Considérant (*ra'ū*) en effet que la création des choses les unes par les autres les entraînait dans une remontée à l'infini des causes efficientes, ils ont posé l'existence d'une cause efficiente <unique> qui n'est pas un corps. Or, ce n'est pas de cette façon qu'on remonte jusqu'à celle-ci. Si en effet il y a quelque chose qui n'est pas un corps, cela ne peut modifier la matière si ce n'est pas par la médiation d'un autre corps, immuable <celui-là>, à savoir les corps célestes.

Trad. francese in VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 95.

In questo passo del commento grande al libro Z della *Metafisica* Averroè critica Avicenna e al-Fārābī riguardo alla funzione motrice e creatrice che i corpi celesti svolgono nei confronti delle realtà ad essi subordinate. Secondo Averroè al-Fārābī e Avicenna non hanno compreso la dottrina aristotelica esposta nella *Metafisica*, in quanto hanno commesso l'errore di attribuire la causalità efficiente soltanto alla Causa Prima assolutamente trascendente. L'opera farabiana citata qui da Averroè come il «Libro *sulle due filosofie*» indica quasi certamente gli scritti farabiani noti come *Filosofia di Platone* e *Filosofia di Aristotele*.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.* Z 9, 1034 a 30-b 7; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 95.

[51]

فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته و يخترعه اختراعا وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل بل هو المخترع للكل و هذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا و من أهل ملة النصري حتى لقد كان يحنى النحوى النصراني يعتقد انه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط على ما حكا عنه أبو نصر في الموجودات المتغيرة و اما الاوساط التي بين هذين الرأيين فيشبه ان يرجع الى الرأيين ينقسم احدهما الى اثنين فتكون و الذي يشمل هذه الاراء الثلثة انهم يضعون الكون تغيرا في الجوهر و انه ليس يتكون عندهم شيء من لا شيء اعنى انه لا بد في الكون عندهم من موضوع و ان المتكون انما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة فالرأى الواحد منها هو رأى من يرى ان الفاعل هو الذي يخترع الصورة و يبدعها و يثبتها في الهيولى و هؤلاء منهم من يرى ان الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى اصلا وهو الذي يسمونه واهب الصور و ابن سينا من هولاء. و منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين أما مفارقا للهيولى و أما غير مفارق فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل نارا و الإنسان يولد إنسانا و المفترق هو المولد للحيوان و النبات الذي لا يجد عن حيوان مثله و لا عن بزر مثله و هذا هو مذهب تامسطيوس و لعله مذهب أبي نصر فيما يظهر من قوله في الفلسفتين و ان كان شك في ادخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل.

AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, ed. Bouyges cit., pp. 1498.1-1499.2.

The supporters of invention and creation say that the agent produces the whole world and creates it completely and that the existence of a matter on which to act is not a condition on his action, but he creates everything. This is the view well-known among the theologians (*mutakallimūn*) of our religion and of the religion of the Christians, so that the christian John the Grammarian believes that there is no possibility except in the agent, according to what Abū Naṣr says <in> on *Changing Beings*. People occupying an intermediate position between these two doctrines seem to come down to two views, one of which is divided into two, so

that they are three. The common element of these three views is that they assume generation to be a change in substance; for them, nothing comes from nothing. I mean that becoming, for them, must proceed from a substratum and the generated thing from that which is of the same genus according to the form. One of these views is that the Agent is the one who creates the form and brings it into being and implants it into matter; among the people who hold this view, some think that such an agent is not in matter at all and they call him the Giver of Forms; Ibn Sīnā is one of them. Others think that such an agent can be in two different states, either separate from matter or not separate. The non-separate for them is for instance fire producing fire or man begetting man; the separate produces animals and plants which do not proceed from similar animals or similar seed; this is the school of Themistius and perhaps of Abū Naṣr according to what he says in the *Two philosophies,* although there is doubt as to whether this agent must be taken into account in the procreation of animals.

Trad. inglese in AVERROÈS, *Ibn Rushd's Metaphysics,* trad. Genequand cit., pp. 108-109.

Cfr. trad. francese in AVERROÈS, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at) livre Lam-Lambda,* a cura di A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 132-136.

In questo lemma del commento grande al libro Λ della *Metafisica* Averroè affronta la questione della creazione del cosmo. Coloro che ammettono la dottrina della creazione del cosmo si dividono in due diverse correnti: i partigiani della creazione latente, dottrina di origine mu'tazilita, e i partigiani della creazione assoluta, come i *mutakallimūn* e i teologi cristiani. Averroè riporta inoltre che la dottrina della creazione assoluta è sostenuta anche da Giovanni Filopono, secondo quanto ha riportato al-Fārābī nel suo trattato *Sugli enti mutevoli*. Troviamo qui ancora una volta una citazione di Averroè di quest'opera perduta di al-Fārābī, sempre in riferimento al tema della creazione del cosmo. Nel seguito del lemma apprendiamo che vi sono anche delle dottrine sulla creazione mediane tra le due sopra citate. Ciò che accomuna queste ultime teorie sulla creazione del cosmo è il fatto che ritengono tutte che la generazione è un cambiamento nella sostanza e negano la generazione *ex nihilo*. Tra i sostenitori di queste diverse dottrine Averroè menziona dapprima Avicenna e allude al concetto di *dator formarum* (*wāhib al-ṣuwar*), la decima intelligenza celeste fonte non solo delle forme fisiche del mondo sublunare, ma anche delle forme intellettive che fluiscono nell'anima razionale umana. In seguito Averroè cita al-Fārābī, il quale seguendo Temistio, avrebbe ammesso, nell'opera *Sulle due filosofie*, che vi sono due cause efficienti, una non

separata dalla materia, l'altra separata. Averroè fa qui quasi certamente riferimento alla *Filosofia di Aristotele* di al-Fārābī.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*Λ 3, 1070 a 27-30; AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle*, ed. Mahdi cit., p. 131.10-20; trad. inglese in MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., pp. 129-130; VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie* cit., p. 96.

III.4.c *L'incoerenza dell'incoerenza*

[52]

و الفلاسفة لا يرون امكان وجود الشيء و عدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه و الوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث و في فساد ما يفسد و لو كان زمان امكان وجود الشيء و زمان عدمه واحدا أعنى في مادة الشيء القريبة لكان وجوده فاسدا لامكان عدمه ولكان امكان الوجود و العدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل. و ذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلى لا برهانى و ان كان يظن بابى نصر و ابن سينا انهما سلكا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك و هو مسلك لم يسلكه المتقدمون و انما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من اهل ملتنا.

AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, ed. Bouyges cit., p. 54.6-15.

I filosofi non ritengono che le possibilità dell'esistenza o della non esistenza di una cosa siano equivalenti in un unico e medesimo tempo; anzi: il tempo della possibilità dell'esistenza è differente dal tempo della non-esistenza. Il tempo, per i filosofi, è la condizione della produzione di ciò che è prodotto e della corruzione di ciò che perisce. Se i tempi della possibilità dell'esistenza e della non-esistenza di una cosa fossero identici, ossia si trovassero in una materia prima pressoché analoga, l'esistenza ne risulterebbe distrutta a causa della [contemporanea] possibilità della non-esistenza, e la possibilità dell'esistenza come la non-esistenza dipenderebbero dall'agente e non dal sostrato.

Chi tenta di stabilire l'esistenza di un agente in questo modo fornisce argomentazioni solo persuasive e dialettiche, e non dimostrazioni apodittiche. Si crede che al-Fārābī ed Avicenna seguissero questo ragionamento per determinare che ogni atto ha un agente; ma in realtà si tratta di una via non seguita dagli antichi [filosofi], ed al-Fārābī ed Avicenna si allinearono al proposito ai teologi della nostra religione.

Trad. italiana in CAMPANINI, *L'Incoerenza dell'Incoerenza* cit., pp. 116-117.

Cfr. trad. inglese in AVERROES, *Tahafut al-Tahafut (The Incoeherence of the Incoherence)*, a cura di S. Van Den Bergh, The Trustees of "E. J. W. Gibb Memorial", Cambridge 1987, p. 31.

Averroè qui discute a proposito dell'anteriorità e della posteriorità dell'esistenza. Egli afferma che il tempo della possibilità dell'esistenza è differente dal tempo della non-esistenza. Se questi due tempi fossero identici, ossia si trovassero in una materia prima pressoché analoga, l'esistenza ne risulterebbe distrutta a causa della contemporanea possibilità della non-esistenza. Inoltre la possibilità dell'esistenza come la non-esistenza dipenderebbero dall'agente e non dal sostrato. Averroè critica poi Avicenna e al-Fārābī per aver seguito questo tipo di ragionamento per determinare che ogni atto ha un agente. Secondo Averroè, al-Fārābī e Avicenna non hanno seguito le dottrine dei filosofi greci, bensì quelle dei *mutakallimūn*. Queste argomentazioni non sono dimostrazioni apodittiche, bensì persuasive e dialettiche. Qui possiamo cogliere un rimando al *Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia* di Averroè, nel quale il filosofo di Cordova ha attribuito i discorsi dialettici ai *mutakallimūn*.

Cfr. AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia* cit., pp. 59-63.

[53]

واما الفلاسفة من أهل الاسلام كابي نصر و ابن سينا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد و ان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد و كان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثيرة عنه حتى اضطرهم الامر ان لم يجعلوا الاول هو المحرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم و صدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم و محرك الفلك الثاني الذى تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مربكا من ما يعقل من الاول و ما يعقل من ذاته. و هذا خطأ على أصولهم لان العاقل و المعقول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة.

AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, ed. Bouyges cit., pp. 179.8-180.3.

Ma anche ai filosofi musulmani come Abū Naṣr [al-Fārābī] e Avicenna, qualora concedessero ai loro avversari che l'agente del mondo dell'occulto è simile all'agente del mondo sensibile e che dall'unico agente non può derivare che un unico effetto, risulterà difficile spiegare, dovendo ammettere che il Primo [Essere, Dio] è universalmente Unico e Semplice, come il molteplice ne proceda. Essi saranno infatti costretti a non considerare il Primo come il motore del movimento diurno [della sfere celeste]; ed anzi a dire che il Primo è un esistente semplice da cui deriva il motore della sfera più alta. Dal motore della sfera più alta dovrà poi derivare sia la stessa [prima] sfera, sia il motore della seconda sfera che si trova

al di sotto della più alta, il quale è di natura composta e intellige il Primo oltre la sua propria essenza. Ma ciò è erroneo secondo i princìpi [dei filosofi], poiché, se l'intelligente e l'intelligibile sono un'unica cosa nell'intelletto umano, tanto più lo saranno nelle Intelligenze separate.

Trad. italiana in CAMPANINI, *L'Incoerenza dell'Incoerenza* cit., pp. 213-214.

Cfr. trad. inglese in AVERROES, *Tahafut al-Tahafut* cit., p. 107.

Averroè critica qui la dottrina dell'emanazione dell'universo dalla Causa Prima sostenuta da al-Fārābī e Avicenna. Quest'ultimi ritengono che la Causa Prima sia un principio assolutamente trascendente, mentre nell'*Incoerenza dell'incoerenza* Averroè identifica la Causa Prima con il primo motore immobile della sfera delle stelle fisse.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaph*. Λ 8-10; AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 88-104.

[54]

هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا و أبى نصر و غيره

و مذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادى هي الاجرام السموية و المبادى الاجرام السموية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة للاجرام السماوية و الاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها و المحبة فيها و الامثال لامرها اياها بالحركة و الفهم عنها و انها انما خلقت من اجل الحركة . وذلك انه لما صح ان المبادى التى تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد و انها ليست باجسام لم يبق وجه به يحرك الاجسام ما هذا شأنه الا من جهة ان المحرك امر بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها و تعقل مباديها المحركة لها على جهة الامر لها.

AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, ed. Bouyges cit., pp. 184.6-185.1.

Tutte queste sono menzogne fabbricate contro i filosofi da Avicenna, Abū Naṣr [al-Fārābī] e altri.

La dottrina degli antichi è che vi sono princìpi come i corpi celesti e che i princìpi dei corpi celesti, cioè i motori [le Intelligenze motrici], a loro volta, sono esistenti separati dalla materia. I corpi celesti si muovono verso di loro spinti da una forza interna e dall'amore che provano, assoggettandosi [ai motori] grazie al movimento e comprendendoli: invero, [i corpi celesti] sono stati creati a cagione del movimento. Infatti, dato che i princìpi che muovono i corpi celesti sono separati dalla materia e del tutto esenti da corporeità, bisogna convenire che il modo con cui i corpi si muovono consiste nell'ordine di muoversi loro impartito dai motori.

Perciò, secondo [i filosofi], i corpi celesti sono animali razionali che intelligono se stessi e il principio motore che impartisce loro l'ordine [di muoversi].

Trad. italiana in CAMPANINI, *L'Incoerenza dell'Incoerenza* cit., p. 217.

Cfr. trad. inglese in AVERROES, *Tahafut al-Tahafut* cit., p. 111.

Anche in questo passo Averroè critica la dottrine dell'emanazione sostenuta da al-Fārābī e Avicenna. Averroè afferma che la Causa Prima non può essere diversa dal motore della sfera più esterna, la sfera delle stelle fisse. Dunque, nell'*Incoerenza dell'incoerenza*, opera composta nel biennio 1179-1180, Averroè ha definitivamente abbandonato la teoria dell'emanazione che aveva sostenuto nella giovanile epitome della *Metafisica*.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaph*. Λ 8-10; AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, ed. Walzer cit., pp. 88-104.

[55]

فما أكذب هذه القضي ان الواجد لا يضع الا واجد اذا فهم ما فهم ابن سينا و أبو نصر.

[…] قلت هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثيرة لا نهاية لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المعلول الاول كثيرة و كما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كذلك يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الواحد فقولكم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولكم ان الذى صدر عن الواحد الاول شيء فيه كثيرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد الا ان يقولوا ان الكثيرة التى في المعلول الاول كل واحد منها أول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة. والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر و ابن سينا لانهما اول من قال هذه الخرافات.

AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, ed. Bouyges cit., pp. 244.15-245.1; 6-15.

La proposizione che l'uno produce l'uno soltanto è dunque menzognera se intesa sulle orme di Avicenna e di Abū Naṣr <al-Fārābī>.

[…] Rispondo: Se i filosofi facessero davvero questo discorso, dovrebbero credere che nel Primo Causato vi sia un'infinita pluralità, per cui si dovrebbe necessariamente domandar loro da dove mai proverrebbe nel Primo Causato siffatta pluralità. Come dicono che dall'uno non provengono i molti, così dovrebbero dire che il molteplice non proviene dall'uno; ma l'affermazione che dall'uno non deriva altro che l'uno contraddice l'affermazione che ciò che deriva dall'Unico Primo [Dio] sia una cosa plurale, visto che, appunto, dall'uno procede l'uno soltanto. Se [i filosofi] ribattessero che ogni elemento di pluralità che si trova nel Primo

Causato è comunque un «primo», sarebbero costretti ad ammettere che vi sono parecchi «primi».

È davvero stupefacente come tutto ciò sia sfuggito ad Abū Naṣr <al-Fārābī> e ad Avicenna, i quali furono gli originali propugnatori di simili stoltezze.

Trad. italiana in CAMPANINI, *L'Incoerenza dell'Incoerenza* cit., pp. 261-262.

Cfr. trad. inglese in AVERROES, *Tahafut al-Tahafut* cit., p. 146.

Ancora una volta Averroè è critico nei confronti della dottrina dell'emanazione sostenuta da al-Fārābī e Avicenna. Qui Averroè ritiene che Avicenna e al-Fārābī non hanno compreso correttamente il principio per cui dall'uno non proviene che l'uno. Secondo Averroè la ragione dell'errore di al-Fārābī e Avicenna sta nell'aver affermato dapprima che dall'uno non proviene che l'uno e poi che da esso deriva la molteplicità. In questo modo essi sono stati costretti a riconoscere che la pluralità non ha una causa. Averroè, dunque, ammette la necessità della proposizione filosofica che dall'uno non procede che l'uno, ma accusa al-Fārābī e Avicenna di aver frainteso Aristotele, ovvero di non aver compreso come l'uno possa definirsi "causa" secondo la dottrina di Aristotele. Averroè prende dunque le distanze dall'emanazionismo di al-Fārābī e Avicenna, tuttavia egli non rifiuta completamente questo principio di origine neoplatonica. Egli sostiene che il molteplice, proprio per essere molteplice, ha bisogno di un'unità a cui fare riferimento. Egli ammette che dall'uno può derivare la molteplicità perché Dio è l'Unico dalla cui unica forza derivano tutti gli esseri esistenti (p. 181). Dato che le intelligenze separate aspirano ad assimilarsi al Primo Principio, culmine della gerarchia universale, la loro esistenza dipende da lui ed egli le fa essere. Da questo punto di vista nulla impedisce, secondo Averroè, che una causa unica eserciti la sua azione su di una pluralità di enti, di cui si deve postulare l'esistenza per spiegare i movimenti dell'universo. Ciò permette in primo luogo di eliminare il Principio Primo assolutamente trascendente e perciò escluso dal processo emanativo; in secondo luogo consente di identificare il Principio Primo con il primo motore immobile della sfera delle stelle fisse, il principio agente dell'universo.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Λ 8-10; AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, ed. Bouyges cit., pp. 179; 181; 231-234; 246-250.

[56]

الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو ما تؤخذ أجناس هذه الاشياء فى حدودها وقد بين ذلك أبو نصر فى كتابه فى البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا . وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق يدل على عرض ولا بد بل فى الحقيقة على معقول من المعقولات الثوانى اعنى المنطقية ظن انه حيث ما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليها اسم الذات والشيء . وقد بين ذلك ابو نصر في كتاب الحروف وعرف ان احد أسباب الغلط الواقع فى ذلك هو ان اسم الموجود هو بشكل المشتق و المشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه الى الجوهر و العرض والى القوة والفعل اعنى لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا على ان يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض بل معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعى لا لغوى و بعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك ان يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى ان هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه ايضا تكلف من هذا اللفظ صيغة ليست موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود.

AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, ed. Bouyges cit., pp. 371.5-372.12.

Poiché l'esistente costituisce il genere della sostanza ed è incluso nella sua definizione, allo stesso modo in cui i generi delle cose di quaggiù sono inclusi nelle loro definizioni. Lo comprova Abū Naṣr [al-Fārābī] nel suo libro sulla dimostrazione, e questa è l'opinione più diffusa tra i filosofi.

Avicenna, al proposito, sbaglia dal momento che, siccome ritiene che in arabo «esistente» (*mawǧūd*) voglia dire anche «vero» (*sādiq*) e che ciò che indica il vero indica un accidente – mentre il vero indica uno degli intelligibili derivati (*ma'qūlāt ṯawānī*) cioè [un oggetto] logico (*mantiqiyya*) –, ne deduce che quando un traduttore [dal greco] usa la parola esistente, intende indicare solo il vero. Ma non è così, poiché il traduttore vuole significare anche ciò che si intende coi termini «essenza» e «cosa». Abū Naṣr [al-Fārābī] lo spiega nel suo *Libro delle lettere* e mostra come uno dei motivi del verificarsi dell'errore è che il termine «esistente» è una forma derivata (*šakl muštaqq*) e che un derivato allude a un accidente: così [«esistente»] risulta essere un derivato dal punto di vista linguistico. Siccome alcuni traduttori non hanno trovato nella lingua araba un termine corrispondente a quel concetto che i filosofi antichi suddividevano in sostanza e accidente, potenza e atto, un termine cioè che dovrebbe costituire un sintagma primitivo (*miṯāl awwal*), lo hanno reso con la parola «esistente», ma non nel senso che implichi una derivazione e indichi perciò un accidente, ma nel medesimo senso del vocabolo «essenza» (*ḏāt*). Si tratta di un termine tecnico, e non di una parola del linguaggio corrente. Alcuni traduttori, d'altra parte, valutati i problemi formali che si

presentano, hanno ritenuto di utilizzare, per esprimere il concetto [di «essere»] che la lingua greca deriva dal pronome (*damīr*) che congiunge il predicato al soggetto, al posto di *mawǧūd*, «esistente», il vocabolo *huwiyya*, «ciò che esiste nella sua identità», convinti che siffatta parola si avvicini maggiormente al significato che si intende veicolare. Si viene però, in tal modo, obbligati a derivare dal [greco] una forma [verbale] (*sīġa*) che non esiste in arabo, per cui altri hanno preferito rimanere fedeli a «*mawǧūd*».

Trad. italiana in CAMPANINI, *L'Incoerenza dell'Incoerenza* cit., pp. 359-361.

Cfr. trad. inglese in AVERROES, *Tahafut al-Tahafut* cit., pp. 223-224.

In questo passo troviamo esposta la critica di Averroè alla dottrina avicenniana della distinzione tra l'essenza e l'esistenza. Questa dottrina è sostenuta da Avicenna nella *Scienza delle cose divine* (*Ilāhiyyāt*), la sezione metafisica del *Libro della guarigione* (*Kitāb al-Šifā'*). Il contesto entro il quale Avicenna enuncia questa distinzione è dato dalla prova del fatto che "esistente" e "cosa" sono due concetti distinti: "esistente", infatti, è ciò che possiede un'esistenza oggettiva (*wuǧūd iṯbātī*), mentre "cosa" è ciò che possiede un'essenza, che Avicenna chiama, di volta in volta, "verità intrinseca, *ḥaqīqa*", "esistenza propria, *wuǧūd ḫāṣṣ*" e "quiddità, *māhiyya*". La distinzione tra l'esistenza oggettiva e l'essenza si argomenta mostrando che una proposizione in cui l'esistenza funga da predicato e l'esistenza da soggetto risulta non-tautologica: il soggetto e il predicato sono dunque diversi. La distinzione tra l'esistenza e l'essenza è pertanto la ragione della differenza che intercorre tra "esistente" e "cosa". In seguito Avicenna mostra che la distinzione così formulata non è assoluta, cioè non riguarda il piano ontologico, ma riguarda esclusivamente il piano logico. Sul piano ontologico, infatti, ogni "cosa" è sempre, di fatto, un "esistente", giacché esiste necessariamente o nella realtà esterna o nella mente o in entrambe. Ma in linea di principio e in prospettiva logica l'essenza e l'esistenza e, conseguentemente la "cosa" e l'"esistente", sono due concetti distinti. Questa distinzione permette inoltre ad Avicenna di distinguere Dio da tutti gli altri esistenti. Egli sostiene che la distinzione tra l'essenza e l'esistenza non riguarda Dio, ma soltanto gli esistenti possibili. Avicenna descrive Dio come l"Esistente Necessario" e le altre realtà come "esistenti possibili", ossia contingenti. L'Esistente Necessario è ciò la cui essenza (*ḏāt*) implica necessariamente l'esistenza, mentre l'esistente possibile è ciò la cui essenza non implica necessariamente l'esistenza. Secondo Averroè questa dottrina di Avicenna non è corretta, in quanto se potrebbe forse servire a spiegare i possibili, lascia senza spiegazione il Principio Primo, in cui induce un'inaccettabile pluralità e moltiplicazione. Per Averroè, l'esistenza non può essere un attributo accidentale dell'essenza,

poiché se una cosa esiste, vuol dire che ha o una causa esterna o un attributo naturale interno che comunque la fanno esistere. In seguito, nella riga iniziale di questo lemma, Averroè ritiene che l'esistente costituisce il genere della sostanza ed è incluso nella sua definizione. Tale dottrina secondo Averroè trova conferma nel commento di al-Fārābī agli *Analitici secondi* (*Kitāb al-burhān*). In questo passo Averroè non critica al-Fārābī, ma ricorre a lui come una fonte autorevole e se ne serve per confutare la dottrina avicenniana. Si può notare che qui è avvenuta una differenza rispetto agli altri lemmi dell'*Incoerenza dell'incoerenza* citati sopra: al-Fārābī qui non viene più criticato assieme ad Avicenna per aver sostenuto la dottrina dell'emanazione, ma è invece considerato una fonte autorevole nella critica contro la dottrina avicenniana della distinzione tra l'essenza e l'esistenza. Nel seguito Averroè prosegue la critica alla dottrina avicenniana della distinzione tra esistenza ed essenza sostenendo che Avicenna sbaglia anche perché fraintende linguisticamente un problema metafisico: è condotto, infatti, sulla cattiva strada dalla struttura linguistica dell'arabo che non conosce il verbo essere. Al fine di confutare la dottrina avicenniana Averroè ricorre nuovamente ad al-Fārābī e cita esplicitamente il *Libro delle lettere*. Questo lemma riveste dunque una particolare importanza per il mio lavoro di tesi in quanto si trova qui l'unica citazione esplicita del *Libro delle lettere* presente nell'intero *corpus averroicum*. Questa citazione rivela dunque in modo inconfutabile che Averroè conosceva molto bene il *Libro delle lettere* e che se ne servì non soltanto in età giovanile per redigere l'epitome della *Metafisica*, ma anche nel periodo della maturità, come testimonia questa citazione *dell'Incoerenza dell'incoerenza*. Averroè continua anche a ritenere le riflessioni farabiane sul verbo essere, e quindi sulla convenzionalità del linguaggio assolutamente autorevoli e non esita a far ricorso ad esse per confutare la metafisica avicenniana. Qui Averroè allude all'analisi farabiana del concetto di essere sviluppata nel cap. XV del *Libro delle lettere*. Come abbiamo visto nel primo capitolo, al-Fārābī, compendiando *Metaph*. Δ 7, riconosce che non vi è in arabo un termine che ha il medesimo statuto (*maqām*) di εἶναι in greco e nemmeno di *hest* in persiano ed *esti* in sogdiano. Tuttavia dato che la nozione di "essere" è centrale in filosofia, si è reso necessario rendere questo termine, nella sua doppia valenza di copula e di indicatore di esistenza, anche in arabo. Alcuni traduttori hanno scelto di rendere τὸ ὂν con il termine arabo *al-mawǧūd*. Quest'ultimo appartiene ad una particolare classe di termini omonimi, i termini traslati dal loro uso comune per venire a designare concetti logici o scientifici (*alfāẓ manqūla*). Al-Fārābī, infatti, afferma esplicitamente che il termine *al-mawǧūd* ha un uso proprio ordinario e prescientifico presso la gente comune. Per la gente di lingua di araba indica una cosa che esiste in un luogo definito, ossia una cosa determinata, ed

ancora una cosa nota. Lo stesso termine, traslato in ambito scientifico, è stato adottato per designare qualcosa che nel linguaggio comune e naturale non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine scientifica, ed ha assunto un significato tecnico nuovo: per i filosofi e i traduttori esso ha preso a significare ciò che "estin" – secondo la traslitterazione di al-Fārābī stesso – significa in greco. La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità. Al-Fārābī osserva, come vedremo farà Averroè, che *al-mawǧūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice w-ǧ-d e quindi può condurre a due tipi di equivoci: in primo luogo essendo dal punto di vista della forma grammaticale un nome derivato può sembrare che si riferisca ad un qualche soggetto indeterminato che è caratterizzato da ciò che indica il nome verbale *al-wuǧūd*; ossia *al-mawǧūd* potrebbe essere qualcosa che ha *al-wuǧūd* e questo potrebbe suggerire a qualcuno, ovvero ad Avicenna, l'idea che *wuǧūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawǧūd*; in secondo luogo *al-mawǧūd* potrebbe essere preso a significare "ciò che si trova" per il suo derivare etimologicamente dalla radice w-ǧ-d, che ha tra i propri significati il "venire a trovarsi", privando il termine *al-mawǧūd* della sua valenza universale. Al-Fārābī afferma che alcuni hanno preferito utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non aveva la forma di un nome e non era una parola in lingua araba, bensì un pronome, hanno coniato un neologismo derivando da *huwa* il nome verbale *al-huwiyya*. Tuttavia al-Fārābī ha preferito utilizzare *al-mawǧūd* poiché copre la più ampia gamma di significati riferiti a τὸ ὂν: può riferirsi a ciò che è fuori dalla mente sia che sia in potenza o in atto, alle categorie, a ciò che è vero e può svolgere il ruolo di copula.

Cfr. ARISTOTELE, *Metaph*. Λ 8-10; cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)* cit., §§ 80-103, pp. 110-128; TÜRKER KÜYEL, *Farabi'nin Peri Hermeneias Muḫtaṣari* cit., pp. 48-49; ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise* cit., pp. 227-228; Averroè riprende le analisi del concetto di essere anche nel commento grande alla *Metafisica*: AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at* cit., pp. 552-553; 556-562; MARTINI BONADEO, *La traduzione araba di Metafisica Delta 7* cit., pp. 263-274.

CONCLUSIONI

Il mio lavoro di tesi si è sviluppato lungo due direzioni parallele: da un lato ho analizzato l'utilizzazione tacita delle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī da parte di Averroè in uno dei testi maggiormente rappresentativi della sua produzione giovanile, l'epitome della *Metafisica* e in un'epitome ancora poco studiata, quella del *De interpretatione*; dall'altro lato ho presentato un primo censimento di tutte le citazioni nominali di al-Fārābī presenti nell'intero *corpus averroicum*, ad eccezione degli scritti giuridico-religiosi e degli scritti medici, conservatosi in lingua araba oppure in lingua latina.

L'utilizzazione tacita delle dottrine logico-metafisiche di al-Fārābī dimostra come Averroè nelle sue epitomi della *Metafisica* e del *De interpretatione* risenta fortemente dell'influenza di al-Fārābī. Nell'analisi dedicata a questi due scritti giovanili di Averroè ho cercato di far emergere la dipendenza del filosofo di Cordova dalle dottrine logico-metafisiche esposte nel *Libro delle lettere* e nei commenti al *De interpretatione* di al-Fārābī.

Questa influenza è ravvisabile in particolare nel primo capitolo dell'epitome della *Metafisica*. Dalla lettura di tale opera emerge che Averroè legge e parafrasa molti passi tratti dalla prima e dalla terza parte del *Libro delle lettere*. Come abbiamo visto Averroè nell'epitome della *Metafisica* non segue l'ordine del testo aristotelico così come ci è stato trasmesso dalla tradizione manoscritta, ma organizza il materiale aristotelico in modo nuovo e originale. Egli segue al-Fārābī nel premettere all'indagine metafisica vera e propria un capitolo introduttivo in cui troviamo un glossario di quelli che ritiene essere i principali termini filosofici, in cui viene chiarito il loro significato. Questa sorta di dizionario filosofico richiama *Metaph.* Δ, in quanto anche in questa sorta di dizionario filosofico vengono esposti i diversi significati dei principali termini utilizzati nella scienza metafisica. Tuttavia il modello a cui si ispira Averroè per redigere il proprio commento a questo libro della *Metafisica* è il *Libro delle lettere* di al-Fārābī, anche se la fonte dalla quale attinge non è mai menzionata.

Nel primo capitolo dell'epitome della *Metafisica* Averroè, come al-Fārābī, intende fissare un linguaggio filosofico rigoroso e privo di ambiguità che permetta di evitare possibili fraintendimenti nella lettura delle opere aristoteliche. Nell'esporre il significato delle nozioni cardine della scienza metafisica Averroè utilizza ripetutamente la dottrina di quella particolare classe di termini omonimi, i termini traslati, ossia traslati dal loro uso comune nella lingua araba ad un uso tecnico in logica e filosofia formulata da al-Fārābī nel suo commento breve al

De interpretatione. Questa trasposizione li rende equivoci in quanto il loro significato tecnico può venire confuso con ciò che significano nel linguaggio ordinario.

Il tema delle espressioni traslate e più in generale della convenzionalità del linguaggio è tipicamente farabiano e ricorre tanto nel *Libro delle lettere* quanto nei commenti al *De interpretatione*. In filosofia la mancanza di termini già esistenti e distinti dalle parole del linguaggio ordinario fa sì che i *falāsifa* si debbano servire per le loro dottrine proprio delle parole del linguaggio ordinario, quelle cioè che si trovano già date nella propria lingua. Dalla lettura dell'epitome della *Metafisica* emerge dunque che Averroè ha fatto proprio il tema della convenzionalità del linguaggio e ha attinto ampiamente da queste riflessioni farabiane.

Averroè, seguendo il *Libro delle lettere*, espone, per molti dei concetti esposti nel primo capitolo dell'epitome della *Metafisica*, il significato tecnico che tale termine ha assunto in filosofia e successivamente il significato che ha presso la gente comune. Come abbiamo visto a proposito del *Libro delle lettere*, le ricerche di al-Fārābī sulla differenza fra linguaggio ordinario e linguaggio scientifico adoperato in filosofia mirano, infatti, a rendere possibile l'appropriazione da parte degli arabi di concetti che erano già stati formulati in una lingua straniera, il greco, attraverso la creazione di una nuova terminologia. Dunque Averroè, come al-Fārābī, ha ritenuto necessario premettere all'indagine metafisica vera e propria tale introduzione allo scopo di evitare possibili errori nell'uso del vocabolario filosofico.

Tra i termini analizzati da Averroè il primo che egli prende in esame è quello di "essere". Come abbiamo visto questa analisi deve molto a quella farabiana del concetto di "essere" presentata nel *Libro delle lettere*. Inoltre Averroè si richiama alle ricerche farabiane sull'esprimibilità del verbo essere in arabo nella sua doppia valenza di copula e di indicatore di esistenza che troviamo nel commento al *De interpretatione* e che Averroè riprenderà nella sua epitome del *De interpretatione*.

Averroè, compendiando *Metaph*. Δ 7, sceglie il termine arabo *al-mawǧūd* per rendere τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei suoi diversi significati. A questo punto Averroè afferma che il termine *al-mawǧūd* è un nome traslato (*min al-asmā' al-manqūla*), ossia un nome traslato alla filosofia dal linguaggio comune: mentre nel linguaggio comune indica il modo di essere determinato di una certa cosa, il suo esistere così com'è, in filosofia esso assume i significati che Aristotele ha distinto in *Metafisica* Δ *7*. Il termine *al-mawǧūd* è dunque in filosofia un termine equivoco che secondo Averroè in molti hanno confuso poiché ad esso appartengono due significati distinti, quello tecnico e quello volgare. Tra questi molti il personaggio più illustre ricordato è Avicenna, che rappresenta il bersaglio polemico privilegiato da Averroè. Secondo Averroè, Avicenna ha sostenuto che l'essere e l'uno sono accidenti dell'essenza distinti da essa perché

se così non fosse la proposizione "l'uomo è uno" sarebbe tautologica ed equivarrebbe a dire "l'uomo è uomo". Averroè trova dunque nell'analisi farabiana del concetto di essere espressa nel *Libro delle lettere* un sostegno al fatto che la tesi di Avicenna è fallacie e si serve di quanto affermato da al-Fārābī per confutare la dottrina avicenniana della distinzione tra essenza e esistenza.

Infine Averroè chiude la propria presentazione dei diversi significati dell'essere nell'epitome alla *Metafisica*, considerando il termine *al-huwiyya*. Anche in questo caso il filosofo di Cordova parafrasa tacitamente il *Libro delle lettere* di al-Fārābī. Quest'ultimo infatti ha chiarito che alcuni traduttori hanno scelto di rendere τὸ ὄν con il termine *al-huwiyya*: si tratta di un neologismo che nasce dalla sostantivizzazione del pronome personale maschile di terza persona *huwa* che talvolta viene utilizzato come copula. Averroè inoltre seguirà al-Fārābī nel preferire l'utlizzo del termine *al-mawǧūd* che secondo lui è più adatto del termine *al-huwiyya*. Come abbiamo visto, al- Fārābī afferma che alcuni hanno preferito utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non aveva la forma di un nome e non era una parola in lingua araba, bensì un pronome, hanno coniato un neologismo derivando da *huwa* il nome verbale *al-huwiyya* come nel caso di uomo (*al-raǧūl*) e umanità (*al-raǧūliyya*) o di essere umano (*al-insān*) e umanità (*al-insāniyya*).

L'analisi di questi passi mi sembra mostri bene come grazie alle ricerche di al-Fārābī si è posto anche in Averroè il problema dell'esprimibilità del verbo essere, della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo del tutto inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti. Per al-Fārābī e per Averroè non si tratta soltanto di presentare le diverse possibilità offerte dalla lingua araba per esprimere la funzione del verbo essere come copula o come indicatore di esistenza, ma si tratta anche di mostrare che i linguaggi storicamente determinati non sono altro che uno strumento al servizio del pensiero, il quale ha una validità universale. In entrambi questi autori vi è quindi una riflessione accurata sulla terminologia filosofica allo scopo di traditare il pensiero greco, sentito come universale, senza tradirlo, ovvero in modo che risulti comprensibile e familiare ai lettori di lingua araba.

Come abbiamo visto le ricerche farabiane sul tema del rapporto tra logica greca e lingua araba che fungono da filo conduttore del *Libro delle lettere* sono riprese da al-Fārābī nel commento grande al *De interpretatione*. Tali osservazioni sono fatte proprie da Averroè tanto nell'epitome della *Metafisica* quanto nell'epitome del *De interpretatione*. Per Averroè, come per al-Fārābī, il *De interpretatione* non ha per oggetto il contenuto delle espressioni,

bensì la loro composizione. L'ambito della logica risulta così distinto da quello della grammatica, e ciò consente anche di definire qual è il fine della logica: essa non si occupa del contenuto, ma solo della forma dell'espressione.

Averroè nel *De interpretatione* riprende quindi l'interpretazione farabiana della logica aristotelica. Nel fare ciò il filosofo di Cordova segue la tradizione andalusa del suo tempo. Infatti, come abbiamo visto, in *al-Andalus* è avvenuto un cambio di paradigma: il canone degli studi logici non è più quello di Aristotele, bensì è stato sostituito da quello di al-Fārābī. Agli occhi del filosofo di Cordova il ricorso ai commenti farabiani appare quindi come un modo per rendere il contenuto degli scritti aristotelici maggiormente chiaro ai lettori arabi. Il commento al *De interpretatione* appare infatti non tanto come un'opera di esegesi del *De interpretatione* aristotelico, quanto piuttosto del commento di al-Fārābī al *De interpretatione*.

Nell'epitome del *De interpretatione* Averroè, dopo aver indicato qual è l'oggetto d'indagine del *De interpretatione*, inizia il commento del testo aristotelico. Seguendo al-Fārābī, procede seguendo la complessità crescente degli enunciati: egli espone dapprima gli elementi costitutivi semplici della proposizione, ovvero nome, verbo e particelle e in seguito analizza le espressioni composte e discute i diversi tipi di opposizioni tra le proposizioni. Averroè presenta dunque la divisione tripartita del discorso tipica della lingua araba in nome, verbo e particella. Tale divisione ricorre tanto nei commenti farabiani al *De interpretatione* quanto nel *Libro delle lettere*. Come abbiamo visto al-Fārābī nel tentativo di avvicinare la logica greca alla lingua araba non ha considerato unicamente il nome e il verbo come parti dell'enunciato, ma ha proposto una divisione tripartita del discorso in nome, verbo e particella, che costituisce il fondamento della grammatica araba. Tale divisone del discorso assume poi una valenza metafisica in quanto i termini-chiave della scienza metafisica che al-Fārābī analizza nella prima e nella terza parte del *Libro delle lettere*, e che vengono ripresi da Averroè nell'epitome della *Metafisica*, sono riconducibili in arabo, dal punto di vista grammaticale, a delle particelle. Abbiamo visto infatti che secondo al-Fārābī nel libro Δ della *Metafisica* vengono distinti soprattutto i diversi significati delle particelle, più che quelli dei nomi o dei verbi.

La dipendenza di Averroè da al-Fārābī emerge quindi non solo in ambito logico, ma anche in quello prettamente metafisico. Per questi due autori la scienza metafisica non è soltanto teologia, ma anche ontologia e scienza universale. Nel libro delle lettere al-Fārābī ha affermato che la metafisica, studiando quegli enti e quegli intelligibili che le categorie non comprendono, giunge ad esaminare le cause efficienti ultime e le cause finali ultime di ciò che invece le categorie e le scienze particolari comprendono, ossia gli enti sensibili. La metafisica

dunque fonda le categorie e le scienze particolari. Inoltre la metafisica non indaga solo ciò che non è compreso dalle categorie, ma anche gli universali transcategoriali non compresi dalle categorie in quanto le attraversano tutte, primo fra essi, l'essere. Dunque, la metafisica ha come sua prima finalità, in quanto è la più universale delle scienze, lo studio di questi universali che non possono essere studiati dalle altre discipline. In quest'idea di metafisica come scienza universale e di guida del sistema delle scienze risiede la novità introdotta da al-Fārābī rispetto ai *falāsifa* suoi predecessori e ad al-Kindī in particolare: la metafisica non è soltanto filosofia prima e teologia, ma anche ontologia e scienza universale.

Averroè infatti nei capitoli centrali dell'epitome della *Metafisica*, seguendo al-Fārābī, ha proposto un'indagine sia della sostanza sensibile e delle sue cause, sia della sostanza sovrasensibile e dei suoi principi. Seguendo il secondo maestro Averroè include la metafisica nel sistema delle scienze e indica in essa quella scienza universale che studia i principi dell'essere in quanto essere e comprende pertanto sotto di sé la teologia, ossia l'indagine relativa al Primo Principio e alla sua azione.

La riflessione di Averroè sulla scienza metafisica non si limita al suo statuto epistemologico, ma si rivolge anche ai contenuti. Nell'epitome della *Metafisica* Averroè afferma che le sfere celesti sono disposte secondo un ordine gerarchico basato sul loro rispettivo grado di nobiltà. Questa dottrina non è presente in Aristotele in quanto egli, nel libro Λ della *Metafisica*, si era limitato ad affermare che l'ordine dei motori immobili è il medesimo che esiste tra i movimenti eterni, cioè tra le sfere celesti. Averroè trova invece questa dottrina in al-Fārābī. Quest'ultimo nel *Libro delle lettere*, ma anche nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta* e nello scritto *Sul governo politico* trae ispirazione dal *Liber de causis* per presentare il cosmo come organizzato gerarchicamente: le realtà che derivano dal Principio Primo si dispongono in un ordine decrescente dalla realtà più perfetta sino al grado infimo, sotto il quale nulla può esistere. Dio è identificato con la Causa Prima dell'esistenza di tutte le cose.

Tale dottrina è funzionale a spiegare l'emanazione dell'universo dalla Causa Prima, intesa come assolutamente trascendente e separata dalla realtà materiale, secondo il principio, di origine neoplatonica secondo cui *ex uno non fit nisi unum*. Dalla attività di auto contemplazione del Primo Principio prende avvio, per sovrabbondanza di essere e di perfezione, un processo di emanazione grazie a cui dal Primo Principio viene posto in essere tutto ciò che esiste. Come abbiamo visto nel capitolo IV dell'epitome della *Metafisica*, Averroè sostiene una concezione dell'emanazione dell'universo dalla Causa Prima ispirata, benché non identica, a quelle teorizzate da al-Fārābī e da Avicenna.

L'epitome della *Metafisica* assieme al commento al *De interpretatione* costituisce, dunque, un esempio paradigmatico dell'influenza esercitata da al-Fārābī sul giovane Averroè: al-Fārābī è considerato la fonte privilegiata e più autorevole dalla quale attingere per interpretare gli scritti aristotelici.

Parallelamente alle utilizzazioni tacite delle dottrine logico-metafisiche di Averroè troviamo negli scritti del *corpus averroicum* numerose citazioni nominali di al-Fārābī e di titoli delle sue opere. Nel terzo capitolo ho presentato un primo censimento di tali citazioni nominali da cui sono emersi numerosi luoghi in cui Averroè cita al-Fārābī. Tale lavoro ha permesso di ricostruire con sufficiente precisione la reale fortuna degli scritti farabiani in *al-Andalus*, nonchè la bibliografia farabiana nota ad Averroè e a sua disposizione.

Dall'esame delle numerose citazioni nominali disseminate negli scritti filosofici di Averroè si apprende, in primo luogo, quali opere di al-Fārābī Averroè certamente conosceva ed utilizzava nella redazione delle sue opere.

Il gruppo più numeroso di citazioni si trova nei commenti di Averroè agli scritti dell'*Organon* aristotelico. Dalla lettura dei lemmi dei commenti logici in cui è menzionato al-Fārābī apprendiamo che Averroè conosceva certamente tutte le epitomi logiche di al-Fārābī: ad esempio nella giovanile epitome della *Fisica* Averroè si riferisce alle epitomi farabiane genericamente come «Kitāb Abī Naṣr <fī ṣinā'at al-manṭiq>». Tra questi scritti logici Averroè menziona poi esplicitamente il *Kitāb al-burhān* e il *Kitāb al-taḥlīl.* Abbiamo visto, inoltre, che Averroè allude implicitamente alla parafrasi delle *Categorie* di al-Fārābī nel suo commento medio alle *Categorie*. Nel commento medio all'*Isagoge* troviamo una citazione dell'*Epistola introduttiva alla logica*. Nel commento grande al *De anima* egli menziona un'opera di al-Fārābī di commento agli *Elenchi sofistici* per noi perduta; nel commento medio alla *Poetica* Averroè allude ad un'opera di commento alla *Poetica*, che però non è possibile identificare in quanto le dottrine contenute in quest'opera non trovano una corrispondenza nel commento breve alla *Poetica* e nemmeno nel trattato *Sui canoni dell'arte poetica*. Tra i commenti grandi all'*Organon* composti da al-Fārābī, Averroè certamente conosceva il commento al *De interpretatione*, il quale come abbiamo visto costituisce un valido esempio di utilizzazione tacita delle dottrine farabiane in esso contenute da parte del giovane Averroè; il commento grande agli *Analitici primi* e quello alla *Retorica*.

Oltre ai commenti farabiani alle opere logiche di Aristotele, Averroè conosce anche gli scritti personali di logica composti da al-Fārābī, ma nessuno di essi viene mai citato esplicitamente. Tuttavia dalla lettura delle opere di Averroè si può affermare che Averroè utilizza tacitamente oltre al *Libro delle lettere* il trattato *Sull'uno e sull'unità*, a cui egli ricorre

nell'epitome della *Metafisica* per la sua analisi del concetto di "uno", e il *Libro delle espressioni impiegate in logica*.

Ed ancora Averroè aveva una buona conoscenza degli scritti farabiani di filosofia naturale. Egli conosceva i commenti di al-Fārābī per noi perduti alla *Fisica*, al *De caelo*, al *De generatione et corruptione*; tra gli scritti di argomento fisico-cosmologico il filosofo di Cordova conosceva certamente il trattato perduto *Sugli enti mutevoli*, che egli cita numerose volte, e probabilmente anche lo scritto contro Giovanni Filopono e la sua strategia anti-aristotelica in favore della creazione del mondo *ex nihilo*, al quale Averroè fa probabilmente riferimento nel trattare questioni fisico-cosmologiche.

Per quanto riguarda gli scritti psicologici di al-Fārābī, Averroè menziona numerose volte l'*Epistola sull'intelletto* e il commento all'*Etica Nicomachea*. In questo scritto Averroè, secondo quanto da lui riportato, sarebbe stato composto da al-Fārābī verso la fine della sua vita e, in opposizione all*'Epistola sull'intelletto*, e vi sarebbe negata la possibilità di congiunzione dell'intelletto umano con l'Intelletto agente.

Tra gli scritti metafisici Averroè conosceva il trattato *Sugli intenti della Metafisica di Aristotele*: il prologo al libro Λ del commento grande alla *Metafisica* dipende da questo trattato; inoltre Averroè vi aveva già fatto probabilmente ricorso nel perduto capitolo V dell'epitome della *Metafisica*. Inoltre Averroè sembra conoscere anche lo scritto *L'Armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele*, in quanto in quest'opera come nel *Trattato decisivo* troviamo l'idea che la religione musulmana prescrive ad ogni musulmano un particolare tipo di assenso alla verità, adatto alla natura di ciascuno. Troviamo invece menzionato esplicitamente con il titolo *Le due filosofie* gli scritti farabiani la *Filosofia di Platone* e la *Filosofia di Aristotele*.

Questo censimento delle citazioni nominali si presenta di particolare interesse in quanto ha permesso di delineare non solo la bibliografia farabiana nota ad Averroè, ma anche di comprendere per quali dottrine Averroè si richiama ad al-Fārābī nei suoi scritti.

Dato l'elevato numero di citazioni nominali di al-Fārābī presenti negli scritti logici di Averroè si può dedurre che Averroè considera al-Fārābī innanzitutto come una fonte autorevole in ambito logico, anche se spesso negli scritti della maturità Averroè confuta le dottrine logiche di al-Fārābī. Tra gli scritti logici del filosofo di Cordova troviamo numerose citazioni di al-Fārābī nelle giovanili epitomi di logica. Al-Fārābī viene infatti citato nel commento agli *Analitici primi* e nel *Kitāb al-ǧadal*. Nell'opera di commento agli *Analitici secondi* le citazioni di al-Fārābī sono addirittura molto più numerose rispetto a quello di Aristotele; nel commento agli *Elenchi sofistici* lo Stagirita non è mai menzionato

esplicitamente, mentre troviamo delle citazioni di al-Fārābī. Vi sono poi numerose citazioni di al-Fārābī anche nel commento medio agli *Analitici primi*, nel commento grande agli *Analitici secondi* e nei trattati riuniti sotto il titolo *Quaestiones in logicam*.

Averroè si richiama ad al-Fārābī anche nei commenti alla *Fisica* aristotelica. Nel commento grande alla *Fisica*, ed esempio, Averroè cita al-Fārābī riguardo alla dottrina dell'eternità del movimento, questione che sarà ripresa anche nelle *Quaestiones in phisicam*. Ed ancora, Averroè menziona al-Fārābī nel trattare la natura dei corpi celesti e della presenza nel cielo delle determinazioni locali nel commento medio al *De caelo* e nel commento grande al *De caelo*.

Il secondo maestro viene citato numerose volte da Averroè anche nel commento grande al *De anima* e nella compilazione latina *De anima beatitudine* e troviamo anche una citazione nell'*Epistola sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente*. In queste opere Averroè si cita al-Fārābī nella sua trattazione della dottrina dell'intelletto e della correlata questione della possibilità di congiunzione dell'intelletto umano con l'intelletto agente.

Negli scritti metafisici Averroè si richiama ad al-Fārābī per questioni di natura cosmologica e in particolare riguardo alla dottrina dell'emanazione dalla Causa Prima. Inoltre nell'*Incoerenza dell'incoerenza* Averroè cita esplicitamente al-Fārābī e la sua analisi del concetto di "essere" che troviamo formulata nel *Libro delle lettere* per criticare la dottrina avicenniana della distinzione tra l'essenza e l'esistenza; troviamo qui l'unica citazione esplicita del *Libro delle lettere* presente nell'intero *corpus averroicum*.

Infine questo censimento ha permesso di valutare il mutamento avvenuto nel corso della maturazione filosofica di Averroè nei confronti di al-Fārābī e della tradizione peripatetica araba a lui precedente: nelle opere della maturità Averroè è molto più polemico nei confronti di al-Fārābī rispetto ai suoi primi scritti. Ciò è evidente in particolare dalla lettura delle opere logiche di Averroè: nelle epitomi giovanili Averroè, seguendo la tradizione andalusa del suo tempo, considera al-Fārābī un modello da seguire nell'esegesi dei testi aristotelici; nei commenti medi e grandi invece Averroè si richiama numerose volte agli scritti logici di al-Fārābī e mostra di possederne una buona conoscenza, ma in queste opere egli menziona al-Fārābī quasi sempre in modo polemico. Un ulteriore esempio di mutamento nel suo pensiero è rappresentato dalla dottrina dell'emanazione: Averroè nella giovanile epitome alla *Metafisica* presenta una dottrina dell'emanazione dell'universo dalla sua Causa Prima ispirata anche se non identica a quella teorizzata da al-Fārābī, mentre nell'*Incoerenza dell'incoerenza,* uno scritto più tardo, e nel commento grande alla *Metafisica*, uno dei suoi

ultimi scritti, tale dottrina viene rigettata e al-Fārābī è criticato per averla sostenuta. Anche nell'aggiunta tarda all'epitome della *Metafisica* in cui compare una citazione esplicita di al-Fārābī Averroè critica la dottrina dell'emanazione sostenuta dal secondo maestro e da Avicenna e da lui stesso teorizzata nell'epitome della *Metafisica*.

Una dottrina farabiana che ricorre costantemente nel corso nella produzione di Averroè e nei confronti della quale egli non muta mai atteggiamento è quella dei nomi traslati dal linguaggio ordinario per designare concetti logico-scientifici e delle correlate analisi farabiane dell'esprimibilità del verbo essere in arabo nella sua doppia funzione di copula e di indicatore di esistenza. Tale dottrina ricorre non solo nella giovanile epitome della *Metafisica*, come abbiamo visto, ma anche nell'*Incoerenza dell'incoerenza* dove Averroè menziona il *Libro delle lettere*. Le medesime osservazioni sul concetto di essere le ritroviamo nel commento grande alla *Metafisica*, ma qui Averroè a differenza che nelle due opere sopra menzionate allude a questa dottrina tacitamente.

Questo fatto ci permette di concludere che Averroè nel corso della sua produzione filosofica nonostante prenderà progressivamente le distanze dalla tradizione peripatetica araba continuerà a seguire l'idea farabiana secondo cui la logica è una grammatica universale e naturale del pensiero e perciò superiore e anteriore ad ogni linguaggio storicamente determinato.

Possiamo infine supporre che la ragione per cui Averroè attinge così spesso da al-Fārābī nell'arco di tutta la sua produzione filosofica consiste nel fatto che al-Fārābī è il primo *faylasūf* ad aver intrapreso un'indagine complessiva sulla natura, il cosmo, l'uomo e Dio in cui la tradizione greca e quella propriamente islamica sono viste come parti complementari di uno stesso sistema. Proprio queste caratteristiche di sistematicità e complementarietà fra sapere greco e islamico vengono probabilmente avvertite da Averroè come un modello a cui ispirarsi nella redazione delle sue opere. Averroè sceglie infatti di seguire al-Fārābī nel presentare un sistema deduttivo e dimostrativo coerente, capace di comprendere tutti i livelli dell'attività razionale e di organizzare la divisione e la classificazione razionale di tutte le scienze che ha come base la logica e come punto più elevato la metafisica. A questa scienza dimostrativa delle cause ultime degli enti, che garantisce i principi delle altre scienze, Averroè conferisce un ruolo egemonico, dimostrandosi così un attento lettore di al-Fārābī.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e traduzioni dei testi citati.

ALESSANDRO DI AFRODISIA

Commento alla Metafisica.

Censimento dei frammenti dell'opera: J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arabiscen Textes von S. Fränkel, Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1885.

Epistola sui principi del tutto secondo l'opinione di Aristotele.

A. BADAWĪ, *Arisṭū ' inda l-' Arab. Dirāsat wa-nuṣūṣ ġayr manšūra*, Maktaba al-Nahḍat al-misriyya, Il Cairo 1947; trad. inglese: Ch. GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Arabic Text with English Translation, Introduction and Commentary, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001.

La provvidenza.

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, Rizzoli, Milano 1999.

Quaestiones.

ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Praeter commentaria scripta minora: questiones, de fato, de mixtione*, a cura di I. Brums, Reimer, Berlin 1892 (C.A.G., Suppl. Arist. II); trad. inglese: ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Quaestiones 1.1-2.15*, a cura di R. Sharples, Duckworth, London 1993.

ARISTOTELE

ARISTOTELIS *Opera* ex rec. I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Berolini, V, A. *qui ferebantur librorum fragmenta* coll. V. Rose, Berlin 1870.

ARISTOTELIS *Categoriae et Liber de Interpretatione*, recogn. brev. adn. critica instr. L. Minio-Paluello, Clarendon, Oxford 1949.

ARISTOTLE's *Prior and Posterior Analytics.* A Revised Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1949.

ARISTOTLE's *Prior and Posterior Analytics.* A Revised Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1949.

ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*, recens. brevique adn. critica instr. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1958.

ARISTOTELIS *Ars Rhetorica*, recogn. brevique adn. critica instr. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1959.

ARISTOTELIS *Poetica*, recogn. brevique adn. critica instr. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1957.

ARISTOTELIS *Physica*, recogn. brevique adn. critica instr. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956.

ARISTOTELIS *De Caelo libri quattuor*, recogn. brevique adn. critica instr. D. J. Allan, Clarendon Press, Oxford 1955.

ARISTOTLE, *On Coming-to-be and Passing-away (De generatione et corruptione)*, A Revised Text with Introd. and Comm. by H. J. Joachim, Clarendon Press, Oxford 1922.

ARISTOTELIS *De Anima*, recogn. brevique adn. critica instr. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956.

ARISTOTELE's *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1924.

ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, recogn. brevique adn. critica instr. L. Bywater, Clarendon Press, Oxford 1894.

ARISTOTELE, *Categorie*, in ARISTOTELE, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, pp. 5-53.

ARISTOTELE, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Bur, Milano1992.

ARISTOTELE, *Analitici primi*, in ARISTOTELE, *Organon* cit., pp. 275-404.

ARISTOTELE, *Analitici secondi*, traduzione e commento di M. Mignucci, introduzione di J. Barnes, in ARISTOTELE, *Organon*, diretto da M. Mignucci, Laterza, Roma - Bari 2007, vol. IV.

ARISTOTELE, *Topici*, in ARISTOTELE, *Organon* cit., pp. 407-643.

ARISTOTELE, *Elenchi sofistici*, in ARISTOTELE, *Organon* cit., pp. 645-725.

ARISTOTELE, *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, Utet, Torino 2004.

ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2007.

ARISTOTELE, *Il cielo*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002.
ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, Loffredo, Napoli 1976.
ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2005.
ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma - Bari 2010.
'A. BADAWĪ, *Manṭiq Arisṭū*, I-III, Dār al-kutub al-miṣriyya, Cairo 1948-52, rist. Dirāsāt islāmiyya, 7, Dār al-qalam, al-Kuwait - Beirut 1980[2].

AVERROE'

Edizione della Giunta delle opere di Averroè:

Aristotelis omnia quae extant Opera. […] *Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere commentarii*, in Venetiis apud Iunctas 1562; rist. come *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Minerva, Frankfurt am Main 1962, 9 voll. e 3 supplementa.

al-Ḍarūrī fī l-manṭiq.

Ed. in lingua araba con trad. inglese: Ch. BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetorics" and "Poetics"*, Suny Press – Unesco, Albany - New York 1977; ed. in lingua araba con trad. inglese dell'epitome del *De interpretatione*: Ch. BUTTERWORTH, *Discourse on Assent*, di prossima pubblicazione.

Commento medio all'Organon.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ manṭiq Arisṭū (Paraphrase de la logique d'Aristote)*, a cura di G. Jéhamy, al-Maktaba al-šarqiyya, Beirut 1982 (comprende i commenti medi a: *Categorie, De interpretatione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Elenchi sofistici*).

Commento medio all'Isagoge.

AVERROES, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin Versions, a cura di H. A. Davidson, The Medieval Academy of America - The University of California Press, Cambridge (Mass.) - Berkeley - Los Angeles 1969.

Commento medio alle Categorie.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroè*, in «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 1 (1872), pp. 125-159; AVERROÈS, *Talḫīṣ kitāb al-maqūlāt*, a cura di M. Bouyges, Dār al-Mašriq, Beirut 1983[2]; *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Categorias*, a cura di M. M. Kassem – Ch. Butterworth – A. Haridi, The General Egyptian Book Organisation, Cairo 1980; trad. latina: AVERROES, *Commentum medium super libro praedicamentorum Aristotelis; translatio Wilhelmo de Luna adscripta*, a cura di R. Hissette, apparato arabo latino a cura di A. Bertolacci, Peeters, Leuven 2010; trad. inglese: AVERROES, *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae* cit.; Ch. BUTTERWORTH, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione*, Princeton University Press, Princeton 1983.

Commento medio al De interpretatione.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroè V*, in «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 2 (1873), pp. 234-267; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb Arisṭūṭālīs fī al-'ibāra*, a cura di M. Salīm Sālim, Maṭba'at Dār al-Kutub, Cairo 1978; *Averrois Cordubensis Commentarium medium in librum Aristotelis De interpretatione*, a cura di M. M. Kassem – Ch. Butterworth – A. Haridi, The General Egyptian Book Organisation, Cairo 1981; trad. latina: AVERROES, *Commentum medium super libro Peri hermeneias Aristotelis: translatio Wilhelmo de Luna attributa*, a cura di R. Hissette, Peeters, Leuven 1996; trad. inglese: Ch. BUTTERWORTH, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione* cit.; trad. francese: AVERROES, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, a cura di A. Benmakhlouf – S. Diebler, Vrin, Paris, 2000.

Commento medio agli Analitici primi.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroè V*, in «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 2 (1873), pp. 234-267; *Averrois Cordubensis Commentarium medium in librum Aristotelis Priorum Analiticorum libros*, a cura di M. M. Kassem – Ch. Butterworth – A. Haridi, The General Egyptian Book Organisation, Cairo 1983; IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Qiyās li-Arisṭū*, a cura di 'A. Badawī, al-Silsila al-turāṯuyya, Koweit 1988.

Commento medio agli Analitici secondi.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroè V*, in «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 2 (1873), pp. 234-267; *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Posteriorum Analiticorum libros*, a cura di M. M. Kassem – Ch. Butterworth – A. Haridi, The

General Egyptian Book Organisation, Cairo 1982; AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, a cura di ʻA. Badawī, Koweit, Qism al-Turāṯ al-ʻArabī 1984.

Commento medio ai Topici.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroè I-IV*, in «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 1 (1872), pp. 125-159; *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Topica*, a cura di Ch. Butterworth – A. Haridi, The General Egyptian Book Organisation, Cairo 1979; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb Arisṭūṭālīs fī al-Ǧadal*, a cura di M. Salīm Sālim, Markaz taḥqīq al-turāṯ, Cairo 1980.

Commento medio agli Elenchi sofistici.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroè I-IV*, in «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 1 (1872), pp. 125-159; IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Safsaṭa*, a cura di M. Salīm Sālim, Dār al-Kutub wa-l-waṯā'iq al-qawmiyya, Cairo 1973.

Commento medio alla Retorica.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroe I-IV*, in «Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali», 1 (1872), pp. 125-129; ID., *Il commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotele, pubblicato per la prima volta nel testo arabo*, Pubblicazioni del R. Instituto di studi superiori practici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e filologia, Accademia orientale, vol. I, fasc. 1-3, Tipografia dei Successiori Le Monnier, Firenze 1877-78; IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Ḫiṭāba*, a cura di ʻA. Badawī, Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, Cairo 1960; IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-ḫiṭāba*, a cura di M. Salīm Sālim, al-Mağlis al-aʻlā li-l-šu'ūn al-islāmiyya – Laǧnat Iḥyā' al-turāṯ al-islāmī, Cairo 1967; ed. e trad. francese: AVERROÈS, *Commentaire moyen à la «Rhétorique» d'Aristote (Textes et traditions)*, a cura di M. Aouad, 3 voll., Vrin, Paris 2003.

Commento medio alla Poetica.

F. LASINIO, *Studii sopra Averroe VI*, in «Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali», 11 (1897-98), pp. 141-152; 12 (1899), pp. 197-206; ID., *Il commmento medio di Averroè alla poetica di Aristotele*, per la prima volta pubblicato in arabo e ebraico e recato in italiano da F. L., Pisa, presso l'editore e il traduttore, 1872; *Aristoteles De poetica*, a cura di ʻA. Badawī, Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, Cairo 1953; IBN RUŠD, *Talḫīṣ kitāb Arisṭūṭālīs*

fī al-Šiʿr, a cura di M. Salīm Sālim, al-Mağlis al-aʿlā li-l-šuʾūn al-islāmiyya – Lağnat Iḥyāʾ al-turāṯ al-islāmī, Cairo 1971; *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber*, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Ch. E. Butterworth adjuvante A. A. al-Magidi Haridi, The General Egyptian Book Organization, Cairo 1986; trad. inglese: AVERROES, *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, a cura di Ch. Butterworth, Princeton University Press, Princeton 1986; AVERROÈ, *Commento al Perì Poietikês*, a cura di C. Baffioni, Coliseum, Roma 1990.

Commento grande agli Analitici secondi.

AVERROES, *Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, a cura di ʿA. Badawī, Koweit, Qism al-Turāṯ al-ʿArabī 1984.

Epitome della Fisica.

Rasāʾil Ibn Rušd wa-hiya li-l-ʿallāma Abī l-Walīd, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, Ḥaydarābād (Deccan) 1365-66/1946-47; AVERROES, *Epitome in Physicorum libros*, a cura di J. Puig Montada, Instituto Hispano-Arabe de Cultura - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1983; trad. spagnola: AVERROES, *Epitome de física (Filosofia de la naturaleza)*, a cura di J. Puig Montada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987.

Commento grande alla Fisica.

Frammenti dell'originale arabo: J. PUIG MONTADA, *Fragmentos del gran comentario de Averroes a la Física*, in «al-Qanṭara», 30 (2009), pp. 69-81; ed. ebraica con traduzione inglese del *Prologo*: S. HARVEY, *The Hebrew translation of Averroes' Proemium to his Long Commentary on Aristotle's Physica*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 52 (1985), pp. 55-84; G. GULDENTOPS, *Introduction to the Edition of Averroes, Physica, VIII, CHS. 78-79 & 86*, in «Bibliotheca», 4 supplemento di «Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales», 69 (2002).

Epitome del De caelo.

Rasāʾil Ibn Rušd wa-hiya li-l-ʿallāma Abī l-Walīd cit.

Commento medio al De caelo.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Samā' wa-l-'ālam*, a cura di Ǧ. al-'Alawī, Kulliyyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insaniyya bi-Fās I, Fās 1984.

Commento grande al De caelo.

Frammento dell'originale arabo: IBN RUSHD, *Commentary on Aristotle's Book on the Heaven and the Universe, Sharḥ Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*, a cura di G. Endress, Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt am Main 1994; trad. latine: *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ex recognitione F. J. Carmody, in lucem edidit R. Arnzen, prefazione di G. Endress, 2 voll., Peeters, Leuven 2003.

Epitome del De generatione et corruptione.

Rasā'il Ibn Rušd wa-hiya li-l-'allāma Abī l-Walīd cit.; ed. e trad. spagnola: IBN RUSHD, *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción*, a cura di J. Puig-Montada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992; trad. inglese: AVERROES, *Aristotle's De generatione et corruptione. Middle Commentary and Epitome*, a cura di S. Kurland, The Medieval Academy of America, Cambridge Mass. 1958.

Commento medio al De generatione et corruptione.

IBN RUŠD, *Talḫīṣ al-Kawn wa-l-fasād*, a cura di Ǧ. al-'Alawī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beirut 1995; trad. latina: F. HOWARD FOBES – S. KURLAND, *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros*, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1956; H. EICHNER, *Mittlerer Kommentar zu Aristoteles' De generatione et corruptione*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005; trad. inglese: AVERROES, *Aristotle's De generatione et corruptione. Middle Commentary and Epitome*, a cura di S. Kurland, The Medieval Academy of America, Cambridge Mass. 1958.

Epitome dei Metereologica.

Rasā'il Ibn Rušd wa-hiya li-l-'allāma Abī l-Walīd cit.; *Averroes' Epitome Metereologica*, taḥqīq Suhayr Faḍlallāh Abū Wāfiya, Su'ād 'Alī 'Abd-al-Rāziq, murāğa'at Zaynab Maḥmūd al-Ḫuḍayrī, taṣdīr Ibrāhīm Madkūr, al-Mağlis al-a'lā li-l-Ṯaqāfa, Cairo 1994.

Commento medio ai Metereologica.

IBN RUŠD, *Kitāb al-Āṯār al-ʻulwiyya*, a cura di Ǧ. al- ʻAlawī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beirut 1994.

Epitome del De anima.

Rasā'il Ibn Rušd wa-hiya li-l-ʻallāma Abī l-Walīd cit.; IBN ROCHD, *Paraphrase du "de anima"suivi de quatre textes*, a cura di A. Fouad El Ahwani, Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, Cairo 1950; AVERROES, *Epitome de anima*, a cura di S. Gómez Nogales, Instituto „Miguel Asín"- Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1985; ed. e trad. spagnola: N. MORATA, *El Compendio «De Anima» de Averroe, testo e traducción*, Madrid - Granada 1934; trad. spagnola: S. GÓMEZ NOGALES, *La Psicologia de Averroes. Commentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1987; AVERROES, *Über den Intellek: Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De anima*, a cura di D. Wirmer, Herder, Freiburg 2008.

Commento medio al De anima.

IBN RUŠD, *Averroes'Middle Commentary on Aristotle's de Anima (Talḫīṣ kitāb al-Nafs)*, a cura di A. L. Ivry, al-Mağlis al-aʻ lā li-l-ṯaqāfa, Cairo 1994; trad. inglese: AVERROËS, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Brigham Young University Press, Provo (Ut.) 2002.

Commento grande al De anima.

C. SIRAT – M. GEOFFROY, *L'original arabe du grand Commentaire d'Averroès au de Anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, préface de A. de Libera, Vrin, Paris 2005; trad. latina: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, a cura di F. S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953; trad. inglese della versione latina: AVERROES, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, a cura di R. C. Taylor con Th.-A. Druart subeditor, Yale University Press, New Haven 2009.

Commento medio al De sensu et sensato.

H. GÄTJE, *Die Epitome der parva naturalia des Averroes*, Harrassowitz, Wiesbaden 1961; H. BLUMBERG, *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1972; trad. latina: A. LEDYARD SHIELDS – H. BLUMBERG, *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, The Medieval Academy of America,

Cambridge (Mass.) 1949; trad. inglese: AVERROES, *Epitome of Parva Naturalia*, a cura di H. Blumberg, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1961.

Epitome della Metafisica.

IBN RUŠD, *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a*, a cura di M. al-Qabbānī, al-Maṭb'a al-adabiyya, Cairo n.d. [c. 1905]; *Rasā'il Ibn Rušd* wa-hiya li-l-'allāma Abī l-Walīd cit.; IBN RUŠD, *Talḫīṣ mā ba'd al-ṭabī'a*, a cura di 'U. Amīn, Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, Miṣr [Cairo] 1958; ed. e trad. spagnola: AVERROES, *Compendio de Metafísica*, a cura di C. Quirós Rodriguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919; trad. tedesche: M. HORTEN (a cura di), *Die Metaphysik des Averroes*, Minerva, Frankfurt am Main 1960; S. VAN DEN BERGH (a cura di), *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Brill, Leiden 1970; trad. inglese annotata: R. ARNZEN, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2010.

Commento medio alla *Metafisica.*

Ed. del testo ebraico: M. ZONTA, *Il commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica. Edizione delle due versioni ebraiche medievali di Zeraḥyah Ḥen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica*, Pavia University Press, Pavia 2011, 2 voll.

Commento grande alla Metafisica.

AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1938-1948; trad. latine parziali: AVERROES (IBN RUŠD), *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*, a cura di G. Darms, Paulusverlag, Freiburg (Switzerland) 1960; R. PONZALLI, *Averrois in Librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*, A. Francke, Berna 1971; B. BÜRKE, *Das neunte Buch (Θ) des lateinischen Großen Metaphysik-Kommentars von Averroes*, Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin, A. Francke, Bern 1969; trad. parziale inglese: AVERROÈS, *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation With Introduction of Ibn Rushd's Commentary On Aristotle's Metaphysics Book Lām*, a cura di Ch. Genequand, Brill, Leiden 1984; trad. parziali francesi: AVERROÈS, *Grand Commentaire de la «Métaphysique» d'Aristote (Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at). Livre Lām-Lambda*, trad. di A. Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984; L. BAULOYE, *Averroès. Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, Z1 e Z2. Introduction, traduction et commentaire*, in «Bulletin d'études orientales de l'Institut Français

de Damas», 49 (1997), pp. 53-73; AVERROÈS, *Grand Commentaire (tafsīr) de la Métaphysique. Livre Bêta*, a cura di L. Bauloye, Vrin, Paris 2002.

Commento medio all'Etica Nicomachea.

Ed. ebraica: L. V. BERMAN (a cura di), *The Hebrew version of Averroes'Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1999.

Commento medio alla Repubblica di Platone.

IBN RUŠD, *Al-Ḍarūrī fī al-siyāsa. Muḫtaṣar kitāb al-siyāsa li-Aflāṭūn*, Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Beirut 1998; ed. del testo ebraico e trad. inglese: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, a cura di E. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 1956, rist. con correzioni 1966, 1969; trad. latina: AVERROÈ, *Parafrasi della Repubblica nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello e P. E. Fornaciari, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Olschki, Firenze 1992; trad. inglese: R. LERNER, *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca-London 1974; trad. tedesca: S. LAUER, *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*, Spur, Zürich 1996.

Quaestiones in Logicam.

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī* (*Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd)*, a cura di Ğ. al-'Alawī, Dār al-Našr al-Maġribiyya, Fās 1983.

Quaestiones in Physicam.

IBN RUŠD, *Maqālāt fī al-manṭiq wa al-'ilm al-ṭabī'ī* (*Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd)*, a cura di Ğ. al-'Alawī, Dār al-Našr al-Maġribiyya, Fās 1983; trad. ingelse dall'ebraico: H. TUNIK GOLDSTEIN, *Averroes' Questions in Physics. From the unpublished Sêfer ha-derûšîm ha-tib' îyîm*, Kluwer, Dordrecht 1991.

De separatione primi principii.

C. STEEL – G. GULDENTOPS, *An Unknown Treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause*, in «Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales», 64 (1997), pp. 86-135.

De substantia orbis.

Ed. ebraica con trad. inglese: A. HYMAN, *Averroes' De substantia orbis*, The Medieval Academy of America - Israel Academy of Sciences and Humanities, Cambridge (Mass.) - Jerusalem 1986; trad. latina: M. ALONSO (a cura di), *Comentario al "De substantia orbis" de Averroes (Aristotelismo e Averroismo) por Alvaro de Toledo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto filósofico «Luis Vives», Madrid 1941.

Epistola sulla possibilità della congiunzione con l'intelletto agente.

Ed. ebraica con traduzione inglese: K. P. BLAND (a cura di), *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1982; trad. italiana parziale: A. ILLUMINATI (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, trad. di B. Chiorrini Dezi, L. Fortini e A. Illuminati, manifesto libri, Roma 1996.

La beatitudine dell'anima.

Ed. del testo latino e trad. francese: AVERROÈS, *La Béatitude de l'âme*, a cura di M. Geoffroy e C. Steel, Vrin, Paris, 2001; trad. italiana: ILLUMINATI, A., *Completa beatitudo. L'intelletto felice in tre opusculi averroistici*, L'orecchio di Van Gogh, Chiaravalle 2000.

Commento al De intellectu di Alessandro di Afrodisia.

Ed. del testo ebraico: H. DAVIDSON, *Perūš Even-Rušd le-"Ma'amar ba-śekel" šel Aleksander me-Afrodisias*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 7 (1988), pp. 205-217; ricostruzione del testo arabo dell'opera: M. ZONTA, *La tradizione giudeo-araba ed ebraica del De intellectu di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè*, in «Annali di Ca' Foscari», XL, 3 (2001), pp. 17-35.

Colliget.

ABU EL UALID MOHAMED BEN AHMED BEN ROXD, EL MALIKI AL CORTOBI, *Quitab El Culiat (Libro de las generalidades)*, Publicaciones del Instituto General Franco para la investigación hispano-árabe, Larache (Morocco) 1939; AVERROES, *Kitāb al-Kulliyyāt fī l-Ṭibb*, edición critica J. M. Fórneas, C. Álvarez de Morales, Escuelo de Estudios Árabes - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Granada - Madrid 1987; IBN RUŠD, *al-Kulliyyāt fī l-ṭibb*, a cura di S. Šaybān – 'A. al-Ṭālibī – A. Šādī al-Rūbī, al-Maktaba al-'arabiyya, Cairo 1989; ed. in lingua araba con trad. tedesca: J. C. BÜRGEL, *Averroes*

contra Galenum: das Kapitel von der Atmung im Colliget des Averroes als ein Zeugnis mittelalterlich-islamischer Kritik an Galen eingeleitet, arabisch herausgegeben und übersetzt, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967, Philologisch-historische Klasse, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, pp. 263-340.

Trattato decisivo sull'accordo della Legge rivelata con la filosofia.

Ed. in lingua araba che comprendono anche il *Kašf'an manāhiğ al-adilla* e *al-Ḍamīma*: M. J. MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*, G. Franz, München 1859; IBN RUSHD (AVERROES), *Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix (Ḍamīma) and an extract from Kitāb al-Kašf'an manāhiğ al-adilla*, a cura di G. F. Hourani, Brill, Leiden 1959; ALBĪR NAṢRĪ NĀDIR, *Kitāb faṣl al-maqāl* (…) *li-l-qāḍī Abī l-Walīd Muḥammad b. Rušd*, Dār al-Mšriq, Beirut 1961, 1968[2]; M. 'AMMĀRA, *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl, ta'līf Abī l-Walīd b. Rušd*, Dār al-Ma'ārif, Cairo 1972; trad. italiane: AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994; F. LUCCHETTA, *Averroè. L'accordo della Legge divina con la filosofia*, Marietti, Genova 1994; AVERROÈ, *Il trattato decisivo*, a cura di J. Agnesina, Il prato, Saonara 2005; trad. tedesca: J. MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes. Aus dem Arabischen übersetzt*, G. Franz, München 1875; rist. Biblio, Osnabrück 1974; nuova edizione VCH Acta Humaniora, Weinheim 1991; trad. spagnola: M. ALONSO, *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Maestre, Madrid – Granada 1947; trad. inglesi: G. HOURANI, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (*Ḍamīma*), and an extract from *Kitāb al-Kašf'an manāhiğ al-adilla*, Luzac for the Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial, London 1967, rist. 1976; AVERROES, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory:Determinining the Connection Between the Law and Wisdom*, a cura di Ch. E. Butterworth, Chicago University Press, Chicago 2002; trad. francesi: L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie; traité d'Ibn Rochd (Averroès), traduit et annoté*, in *Recueil de mémoires et de textes publié par l'École des letters et les médersas en honneur du XIV^e^ Congrès des Orientalistes à Alger*, Imprimerie orientale P. Fontana, Alger 1905, pp. 269-318; IBN ROCHD (AVERROÈS), *Traité décisif (Façl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dhamīma)*, texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction par Léon Gauthier, Carbonel, Alger 1942 (1948[2]); AVERROÈS, *Le livre du Discours décisif*, introduction par Alain de Libera, traduction inédite, notes et dossier par Marc Geoffroy, Flammarion, Paris 1996.

Lo svelamento dei procedimenti della dimostrazione.

Ed. in lingua araba: M. QĀSIM, *Manāhiğ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla li-bn Rušd: maʿa muqqadima fī naqd madāris ʿilm al-kalām*, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, Cairo 1964, 1969[2]; IBN RUŠD, *Kitāb al-kašf ʿan manahiğ al-adilla fī ʿaqāʿid al-milla*, a cura di M. A. al-Ǧābirī, Markaz Dirāsat al-Waḥda al-ʿArabiyya, Beirut 1998; trad. francese parziale: AVERROÈS, *L'Islam et la raison*, intr. di A. de Libera, commento, trad. e note di M. Geoffroy, Flammarion, Paris 2000 (selezione di testi dallo *Svelamento dei procedimenti della dimostrazione* e dall' *Incoerenza dell'Incoerenza*), pp. 95-160.

L'Incoerenza dell'Incoerenza.

AVERROÈS, *Tahāfot at-tahāfot*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1930; IBN RUŠD, *Tahāfut al-tahāfut*, a cura di D. Sulaimān, Dār al-maʿārif, Cairo 1964-65; trad. italiana: AVERROÈ, *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, trad. di M. Campanini, Utet, Torino 1997, 2006[2]; trad. tedesca: M. HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift «Die Widerlegung des Gazali»*, A. Marcus und E. Weber, Bonn 1913; trad. inglese commentata: S. VAN DEN BERGH, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoerence of the Incoerence)*, 2 voll., Luzac, London 1954; rist. Cambridge University Press, Cambridge 1978; trad. francese parziale: AVERROÈS, *L'Islam et la raison* cit., pp. 161-204.

Bidāyat al-muğtahid wa nihāyat al-muqtasid fī'l-fiq.

Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid li-l-imām al-qāḍī Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn Rušd al-Qurṭubī al-Andalusī al-šahīr bi-Bn Rušd al-Ḥafīd, 2 voll., Maktabat al-Ḫānğī (al-Maṭbaʿa al-Ǧamāliyya), Cairo A.H. 1329 [1911]; trad. inglese: IBN RUSHD, *The distinguished jurist's primer*, a tranlation of *Bidāyat al-Mujtahid*, a cura di I. A. Khan Nyazee, 2 voll., Center for Muslim Contribution to Civilization, Reading - Garnet [etc.] 1994-96; trad. francesi parziali: A. LAÏMÈCHE, *Averroès, La Bidaya, manuel de l'interprète des lois et traité complet du juriste*: – (…) : *du mariage et de sa dissolution* , Imprimerie «La Typo-Litho», Algiers 1926-1940; G.- H. BOUSQUET, *La 'Bidaya' d'Averroès: le livre de l'interdiction traduit par G. -H. B.*, in «Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence », 65 (1949), 1ère partie, pp. 41-49; F. VIRÉ, *Averroès: Livre de la chasse. (Extrait de la Bidâya) Traduit et annoté*, in «Revue Tunisienne de Droit», 2 (1954), pp. 231-259; L. BERCHER, *Averroès*

jurist: Préface de la 'Bidâyat al-mujtahid' (Précis des principales règles de méthodologie juridique musulmane. Traduit par L. B., in «Revue Tunisienne de Droit», 3 (1955), pp. 28-37; trad. parziale tedesca: E. GRÄF, *Jagdbeute und Schlattier im islamischen Recht*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 1959.

AVICENNA.

La scienza delle cose divine (Ilāhiyyāt).

IBN SĪNĀ, *Al Šifā', al- Ilāhiyyāt*, a cura di Ǧ. [Q]anawātī e S. Zāyid, al-Hay'a al-'āmma li-šu'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1960; trad. italiana: AVICENNA (IBN SĪNĀ), *Metafisica. La scienza delle cose divine (Ilāhiyyāt)*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002.

AL-FĀRĀBĪ

Catalogo delle opere di al-Fārābī e «editio princeps» di alcune di esse.

M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, nebst Anhängen Joh. Philoponus bei den Arabern; Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeus, Darstellung der Philosophie Plato's*, Grösstenheils nach Handschriftlichen Quellen, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, VIII[e] série, tome XIII, n. 4 1869, rist. Philo Press, Amsterdam 1966.

F. DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Brill, Leiden 1890, rist. F. SEZGIN (a cura di), *Islamic Philosophy, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī*, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1999, vol. XIII; trad. tedesca: F. DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Brill, Leiden 1892, rist. in *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, a cura di F. Sezgin, XIII, Frankfurt am Main 1999. Nella raccolta si trova l'edizione dei seguenti testi: *L'armonia tra le opere di Platone ed Aristotele* (*Kitāb al-ǧam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Arisṭūṭālīs*), pp. 1-33; *Sugli intenti della metafisica di Aristotele* (*Fī aġraḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb mawsūm bi-l-ḥurūf*), pp. 34-38; *Sull'intelletto* (*Maqāla fī ma' ānī al-'aql*), pp. 39-48; *Su ciò che si deve premettere allo studio della filosofia* [*scil.* di Aristotele] (*Risāla fī mā yanbaġī an yuqaddam qabla ta'allum al-falsafa*), pp. 49-55; *Fontes Questionum* (*Uyūn al-masā'il*), pp. 56-65; *Epistola delle gemme di saggezza* (*Risāla fuṣūṣ al-ḥikam*, apocrifa), pp. 66-83; *Sulla risposta di al-Fārābī alle domande a lui poste* (*Risāla fī*

ğawāb masā'il su'ila 'an-hā), pp. 84-103; *Sui verdetti astrologici veri e falsi*, lett. *Sulla verità e la falsità nella conoscenza delle stelle* (*Risāla fī-mā yaṣiḥḥ wa-mā lā yaṣiḥḥ min aḥkām al-nuğūm*), pp. 104-114; vi si trova infine la lista delle opere di al-Fārābī trasmessa da Ibn al-Qifṭī, pp. 115-118.

Edizioni delle opere di al-Fārābī (in ordine alfabetico secondo il titolo italiano. Non sono presi in considerazione nell'ordine alfabetico articoli e preposizioni).

L'accesso alla felicità.

AL-FĀRĀBĪ, *Taḥṣīl al-sa'āda*, in *Rasā'il al-Fārābī*, Dā'irat al-ma'ārif al-uṯmāniyya, Hyderabad 1345/1926, rist. SEZGIN (a cura di), *Islamic Philosophy* cit., vol. XII, pp. 1-47; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda*, a cura di Ğ. al-Yasīn, Dār al-Andalus, Beirut 1981, rist. Dār al-Manahel, Beirut 1992; trad. inglese: M. MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, The Free Press of Glencoe, Ithaca, New York 1962, 1969[2], pp. 13-50.

Aforismi dell'uomo di stato.

AL-FĀRĀBĪ, *The Fuṣul al-madanī, Aphorisms of the Statesman*, a cura di D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961; AL-FĀRĀBĪ, *Fuṣul muntaza'a*, a cura di F. M. Najjar, Dār al-Mašriq, Beirut 1971; trad. inglese: Ch. E. BUTTERWORTH, *Alfarabi, the Politcal Writings*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 2001, pp. 1-67.

L'armonia tra le opinioni di Platone e Aristotele.

Editio princeps: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 1-33; ed. critica con trad. francese a fronte: AL-FĀRĀBĪ, *L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*, a cura di F. M. Nağğar – D. Mallet , Institut Français de Damas, Damasco 1999; nuova ed. critica con trad. italiana a fronte: AL-FĀRĀBĪ, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, a cura di C. Martini Bonadeo, PLUS, Pisa 2008; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 1-53; trad. francese: E. ABDEL-MASSIH, *Alfarabi, Livre de la concordance entre les opinions des deux sages: le divin Platon et Aristote*, in «Melto», 5 (1969), pp. 303-358; trad. spagnola: M. A. ALONSO, *Concordia entre el divino Platon y el sabio Aristóteles*, in «Pensamiento», 25 (1969), pp. 21-70; trad. inglese: BUTTERWORTH, *Alfarabi, the Political Writings* cit., pp. 116-167.

Capitoli di introduzione alla logica.

D. M. DUNLOP, *Al-Fārābī's Introductory Sections on Logic*, in «The Islamic Quarterly», 2 (1955), pp. 264-282; AL-FĀRĀBĪ, *al-Fuṣūl al-ḫamsa*, in R. AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, Dār al-Mašriq, Beirut 1985-86, vol. I, pp. 63-73; M. T. DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Maktabat Āyatullāh al-uẓmā al-mar'ašī al-nağafī, Qum 1408-1410/1988-1990, vol. I, pp. 18-27.

Catalogo delle scienze.

Prima ed. del testo arabo: M. RIḌĀ AL-ŠABĪBĪ, *al-Fārābī: Kitāb Iḥṣā' al-'ulūm*, in «al-'Irfān», 6 (1921), pp. 11-20, 130-143, 241-257. Esame dei problemi testuali: M. BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes des Latins au Moyen Âge: VII. Sur le De scientiis d'Alfārābī*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 9 (1923-1924), pp. 49-70; altre ed. del testo arabo: 'U. AMĪN, *al-Fārābī, Kitāb Iḥṣā' al-'ulūm*, al Sa'āda Press, Il Cairo 1931, 1949[2], 1968[3]; A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Al-Farabi, Catálogo de las ciencias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menédes y Pelayo - Instituto Miguel Asín, Madrid 1932, 1953[2]. Trad. inglese del quinto capitolo: R. LERNER – M. MAHDI, *Medieval Political Philosophy: a Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, Toronto 1963; BUTTERWORTH, *Alfarabi, the Political Writings* cit., pp. 69-84.

Commenti agli Analitici primi.

Commento grande agli Analitici primi (Šarḥ al-qiyās).

AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ al-qiyās*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. II, pp. 263-553.

Kitāb madḫal ilā al-qiyās.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb madḫal ilā al-qiyās*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 115-151; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb madḫal ilā al-qiyās*, in AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda al- Fārābī* cit., vol. II, pp. 11-64.

Kitāb al-qiyās al-saġīr.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-qiyās al-saġīr*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 152-194; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-qiyās al-saġīr*, in AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda al- Fārābī* cit., vol. II, pp. 65-93; trad. inglese: N. RESCHER, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristole's Prior Analytics,* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1963.

Commenti alle Categorie.

Commento grande alle Categorie.

Ed. e trad. inglese dei frammenti dell'opera: M. ZONTA, *Al-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic. A Critical Edition and English Translation of the Newly-found Extant Fragments*, in B. ABRAHAMOV (a cura di), *Studies in Arabic and Islamic Culture*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2006, vol. II, pp. 185-254.

Parafrasi delle Categorie.

D. M. DUNLOP, *Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle*, in «The Islamic Quarterly», 4 (1958), pp. 168-197; 5 (1959), pp. 21-54; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb qāṭāġūriyās ay al-maqūlāt*, in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī* cit., vol. I, pp. 90-131; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb qāṭāġūriyās ay al-maqūlāt*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 41-82.

Commenti al De interpretatione.

Commento breve al De interpretatione.

M. TÜRKER KÜYEL, *Farabi'nin Peri Hermeneias Muḫtaṣari*, in «Araştirma», 4 (1966), pp. 1-85; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb bārī armīniyās ay al-ʻibāra*, in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī* cit., vol. I, pp. 133-163; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb bārī armīniyās ay al-ʻibāra*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 83-114; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb fī-l-manṭiq al-ʻibāra*, a cura di M. Salīm Salīm, al-Hay'a al-miṣrīya al-ʻāmma li-l-kitāb, Il Cairo, 1976.

Commento grande al De interpretatione.

W. KUTSCH – S. MARROW, *Al-Fārābī's Commentary on Aristotle's Peri Hermēneias (De Interpretatione)*, Dār al-Mašriq, Beirut 1960, 1971[2]; AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ li-kitāb Arisṭūṭālīs fī-l-ʻibāra*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. II, pp. 1-259; trad. inglese: F. W. ZIMMERMANN, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, London 1981; Oxford 1987[2], pp. 1-219.

Commenti alla Poetica.

Commento breve alla Poetica.

M. MAHDI, *Kitāb al-šiʻr li-Abī Naṣr al-Fārābī*, in «Šiʻr», 3 (1959), pp. 90-95 (da me utilizzata); AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-šiʻr*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, cit., vol. I, pp. 500-503.

Sui canoni dell'arte poetica.

A. J. ARBERRY, *Fārābī's Canons on Poetry*, in «Rivista degli Studi Orientali», 17 (1938), pp. 266-278; AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī qawānīn ṣinā'at al-ši'r*, in A. BADAWĪ, *Aristūtalīs. Fann al- Ši'r ma'a al-tarğama al-'arabiyya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd*, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Il Cairo 1953, pp. 147-158; AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī qawānīn ṣinā'at al-ši'r*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 493-499.

Commenti alla Retorica.

AL-FĀRĀBĪ, *Deux ouvrages inédites sur la Rhétorique: Kitāb al-ḫaṭāba et Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi*, a cura di J. Langhade – M. Grignaschi, Dār al-Mašriq, Beirut 1971; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḫaṭāba*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 456-492; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb fīl-manṭiq al-ḫaṭāba*, a cura di M. Sālīm Sālīm, al-Hay'a al-miṣriya al-'āmma li-l-kitāb, Il Cairo 1976.

Commento agli Elementi di geometria di Euclide.
Commento al primo libro degli Elementi di geometria di Euclide.

AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ ṣaḍr al-maqāla al-ūlā min kitāb Uqlīdus (Commentaire développé sur le début du premier livre du traité d'Euclide)*, in G. FREUDENTHAL, *La philosphie de la géométrie d'al-Fārābī. Son commentaire sur le début du I^{er} livre et le début du V^{e} livre des Éléments d'Euclide*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 11 (1988), pp. 184-192; AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ ṣaḍr al-maqāla al-ūlā min kitāb Uqlīdus*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. III, pp. 414-421; trad. francese: FREUDENTHAL, *La philosphie de la géométrie d'al-Fārābī* cit., pp. 174-183.

Commento al quinto libro degli Elementi di geometria di Euclide.

AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ ṣaḍr al-maqāla al-ḫāmisa min-hu li-Abī Naṣr al-Fārābī (Commentaire développé de Farabi sur le début du cinquième livre)*, in FREUDENTHAL, *La philosphie de la géométrie d'al-Fārābī* cit., pp. 204-207; AL-FĀRĀBĪ, *Šarḥ ṣaḍr al-maqāla al-ḫāmisa min-hu li-Abī Naṣr al-Fārābī*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. III, pp. 422-424; trad. francese: FREUDENTHAL, *La philosphie de la géométrie d'al-Fārābī* cit., pp. 209-211.

Commento breve agli Analitici secondi.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān,* in M. FAKHRY, *Al-manṭiq ʻinda al-Fārābī. Kitāb al-burhān wa-Kitāb šarāʼit al-yaqīn maʻa taʻalīq Ibn Bāǧǧa ʻalā l-burhān,* Dār al-Mašriq, Beirut 1987, vol. III, pp. 19-96; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-burhān*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 265-343.

Commento breve agli Elenchi sofistici.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-amkina al-muġliṭa,* in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al- Fārābī* cit., vol. II, pp. 131-160; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-amkina al-muġliṭa,* in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 197-228.

Commento breve ai Topici.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ǧadal,* in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī* cit., vol. III, pp. 14-107; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ǧadal,* in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 358-455.

Commento grande alla Fisica.

A. BIRKENMAJER, *Eine widergefundene Übersetzung Gerhards von Cremona,* in ID., *Aus der Geisteswelt des Mittelalters,* Aschendorff, Münster 1935, pp. 472-481.

Le condizioni della certezza

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb šarāʼiṭ al-yaqīn,* in FAKHRY, *Al-manṭiq ʻinda al-Fārābī* cit., vol. II, pp. 97-104; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb šarāʼiṭ al-yaqīn,* in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 350-357.

Contro Filopono.

M. MAHDI, *Alfarabi against Philoponus,* in «Journal of Near Eastern Studies», 26 (1967), pp. 233-260; ID., *The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian,* in S.A. HANNA (a cura di), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya,* Brill, Leiden 1972, pp. 268-284; AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī al-radd ʻalā Yaḥyā an-naḥwī al-radd ʻalā Arisṭūṭālīs*, in ʻA. BADAWĪ, *Traités philosophiques par al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Bājjah, Ibn ʻAdī,* Dār al-Andaloss 1983[3], pp. 115-151.

Contro Galeno.

AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī al-radd ʻalā Ǧālīnūs fī-mā nāqiṣ fī-hi Arisṭūṭālīs li-aʻḍā' al-insān*, in BADAWĪ, *Traités philosophiques* cit., pp. 38-107.

Epistola sull'eccellenza delle scienze e delle arti.

Editio princeps: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 104-114; ed. critica del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Maqāla fī-mā yaṣiḥḥ wa-mā lā yaṣiḥḥ min aḥkām al-nuǧūm*, in Ǧ. AL-YASĪN, *Al-Fārābī, the Philosophical Works*, Dār al-Manahel, Beirut 1992; pp. 281-301; AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī faḍīlat al-ʻulūm wa-l-ṣināʻāt*, in *Rasā'il al-Fārābī*, Dā'irat al-maʻārif al-uṭmāniyya, Hyderabad 1345/1926, rist. SEZGIN (a cura di), *Islamic Philosophy* cit., vol. XII, pp. 1-14; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 170-180;

Epistola sull'intelletto.

Editio princeps (mutila dall'ultima parte): DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 39-48; ed. critica del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Risālat fī l-ʻaql*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1938, 1983[2]; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 61-81; trad. inglese: AL-FĀRĀBĪ, *The Letter Concerning the Intellect*, in A. HYMAN – J. J. WALSH, *Philosophy in the Middle Ages: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Hackett, Indianapolis 1973, 1983[2], pp. 215-221; trad. italiana: AL-FĀRĀBĪ, *Epistola sull'intelletto*, a cura di F. Lucchetta, Antenore, Padova 1974; trad. francese: AL-FĀRĀBĪ, *L'Epître sur l'intellect*, a cura di D. Hamzah, L'Harmattan, Paris 2001.

Epistola introduttiva alla logica.

D. M. DUNLOP, *Al-Fārābi's Introductory Risālah on Logic*, in «The Islamic Quarterly», 3, 4 (1957), pp. 224-235; AL-FĀRĀBĪ, *Naṣṣ al-tawṭi'a*, in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī* cit., vol. I, pp. 55-62; AL-FĀRĀBĪ, *Naṣṣ al-tawṭi'a*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 11-17.

Epistola sulle premesse necessarie nello studio filosofia

Editio princeps: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 49-55; altre ed. del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī mā yanbaġī an yuqaddam qabla taʻallum al-falsafa*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 1-10; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 82-91; trad. spagnola: R.

RAMÓN GUERRERO, *Una introducción de al-Fārābī a la filosofía*, in «al-Qantara», 5 (1984), pp. 5-14.

Esortazione alla via della felicità.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-tanbīh ʻalā sabīl al-saʻadā*, in *Rasāʼil al-Fārābī* cit., n°5; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-tanbīh ʻalā sabīl al-saʻadā*, a cura di Ǧ. Al-Yasīn, Dār al-Manāhil, Beirut 1987; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-tanbīh ʻalā sabīl al-saʻadā*, a cura di Ṣ. Ḫalīfāt, Manšūrāt al-ǧamiʻa al-urdunniyya, Amman 1987; trad. francese: D. MALLET, *Le rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur de Abū Naṣr al-Fārābī*, in «Bullettin d'Études Orientales», 39-40 (1987-1988), pp. 113-140; trad. spagnola: AL-FĀRĀBĪ, *El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh ʻalā sabīl al-saʻadā)*, a cura di R. Ramón Guerrero, Trotta, Madrid 2002.

Sulla filosofia e le cause del suo apparire.

L'unico frammento conservatosi dell'opera è contenuto in: IBN ABĪ UṢAYBIʻA, *Kitāb ʻUyūn al-anbāʼ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʼ*, a cura di A. Müller, al-Maṭbaʻāt al-wahbiyya, Il Cairo - Königsberg 1882-84, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1987, pp. 134.30-135.24.

La filosofia di Platone e Aristotele.

La prima parte dell'opera, intitolata *Taḥṣīl al-saʻāda* (*L'accesso alla felicità*), è stata edita in *Rasāʼil al-Fārābī* cit., pp. 1-47, e in seguito riedita. Su quest'opera cfr. la voce *L'accesso alla felicità*. La sezione riguardante la filosofia platonica è stata edita e tradotta in latino: F. ROSENTHAL – R. WALZER, *Alfarabius de Platonis Philosophia (Falsafat Aflāṭūn wa-aǧzāʼuhā wa-marātib aǧzāʼihā min awwalihā ilā āḫirihā)*, in aedibus Instituti Warburgiani, London 1943, rist. Kraus, Nendeln-Liechtenstein 1973; ʻA. BADAWĪ, *Aflāṭūn fī al-Islām. Textes publiés et annotés*, McGill University – Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Haydari Press, Tehran 1974, pp. 5-27, rist. Beirut 1980; trad. inglese: MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., pp. 51-67; trad. francese: O. SEYDEN – N. LEVY, *Al-Fārābī, la philosphie de Platon*, Éditions Allia, Paris 2002. La sezione riguardante la filosofia aristotelica è stata edita in: AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristutalis wa-aǧzā falsafatihī wa-maratib aǧzāʼihā waʼl-mawdiʻ allaḏī minhū ibtadaʼa wailayhī intāhā)*, a cura di M. Mahdi, Dār Maǧallat Šiʻr, Beirut 1961; trad. inglese: MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* cit., pp. 71-130.

Fontes Questionum

Editio princeps: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 56-65; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 92-107.

Sul governo politico

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, in *Rasā'il al-Fārābī*, Dā'irat al-ma'ārif al-uṯmāniyya, Hyderabad 1349; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mullaqqab bi-mabādi' al-mawǧūdāt (The Political Regime also Known as the Treatise on the Principles of Beings)*, a cura di F. M. Najjar, Imprimerie Catholique, Beirut 1964, rist. Dār al-Mašriq, Beirut 1993[2]; trad. tedesca: F. DIETERICI, *Die Staatsleitung von Alfārābī*, Brill, Leiden 1904; trad. spagnola: R. RAMÓN GUERRERO, *Al-Fārābī, obras Filosófico-políticas*, Debate, Madrid 1992, pp. 1-70.

Sugli intenti della Metafisica di Aristotele.

Editio princeps: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 34-38; altre ed. del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Maqāla fī aġraḍ ma ba'd al-ṭabī'a*, in *Rasā'il al-Fārābī* cit., Hyderabad 1349; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 54-60; trad. francese: Th.-A. DRUART, *Le Traité d'al-Fārābī sur les buts de la Métaphysique d'Aristote*, in «Bullettin de Philosophie Médiévale», 24 (1982), pp. 38-43; trad. spagnola: R. RAMÓN GUERRERO, *Al-Fārābī y la Metafísica de Aristóteles*, in «La Ciudad de Dios», 196 (1983), pp. 211-240; trad. inglese: A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphisics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, Brill, Leiden 2006, pp. 66-72.

Kitāb al-taḥlīl

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-taḥlīl*, in AL-'AĞAM, *al-Manṭiq 'inda al-Fārābī* cit., vol. II, pp. 95-129; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-taḥlīl*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 228-264.

Libro delle espressioni impiegate nella logica.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Alfāẓ al-musta' mala fī l-mantiq*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1968[2].

Libro delle lettere.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1969; trad. francese inedita: A. HILAL, *Le livre de lettres de Farabi (Kitāb al-Ḥurūf). Introduction, traduction et commentaires*, tesi di dottorato, Università Michel de Montaigne (Bordeaux III) 1998; trad. inglese parziale: M. A. KHALIDI (a cura di), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-26; trad. spagnola parziale: AL-FĀRĀBĪ, *El libro de las letras (Kitāb al-ḥurūf). Segunda parte: El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, a cura di J. A. Paredes Gandía, Trotta, Madrid 2004.

Opinioni degli abitanti della città perfetta.

Editio princeps: F. DIETERICI, *Alfārābī's Abhandlung: Der Musterstaat*, Brill, Leiden 1895; ed. del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, a cura di A. N. Nādir, Dār al Mašriq, Beirut 1959, 1968[2]; ed. di riferimento del testo arabo e trad. inglese: AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State (Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍilah)*, a cura di R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985; trad. tedesca: F. DIETERICI, *Der Musterstaat*, Brill, Leiden 1900; trad. francese: AL-FĀRĀBĪ, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, a cura di R. P. Jaussen – Y. Karam – J. Chlala, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1949; AL-FĀRĀBĪ, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, a cura di T. Sabri, Vrin, Paris 1990; trad. spagnola: M. ALONSO, *Al-madīna al-fāḍila de Abū Naṣr al-Fārābī*, in «Al-Andalus», 26 (1961), pp. 337-388; 27 (1962), pp. 181-227; AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, presentazione di M. Cruz Hernández, trad. di M. Alonso, Tecnos, Madrid 1995; trad. italiana: AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1996, 2001[2].

Parafrasi dell'Isagoge di Porfirio.

D. M. DUNLOP, *Al-Fārābī's Eisagoge*, in «The Islamic Quarterly», 3 (1956), pp. 117-138; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb Īsāġūǧī ay al-mudḫal*, in AL-ʻAĞAM, *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī* cit., vol. I, pp. 75-87; AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb Īsāġūǧī ay al-mudḫal*, in DĀNIŠ PAŽŪH, *Al-manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* cit., vol. I, pp. 28-40; trad. spagnola: R. RAMÓN GUERRERO, *Al-Fārābī lógico: Su exposición de la Isagogé de Porfirio*, in «Revista de Filosofía», 3 (1990), pp. 45-67.

Sulla religione

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-milla wa-nuṣūṣ uḫrā*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1968, 1991[2], pp. 41-66; trad. francese: D. MALLET, *Farabi: Deux traités philosophiques. 'L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platone et Aristote' et 'De la religion'*, Institut Français de Damas, Damas 1989, pp. 117-145; trad. spagnola: R. RAMÓN GUERRERO, *Al-Fārābī, obras Filosófico-políticas*, Debate, Madrid 1992, pp. 71-94; trad. inglese: BUTTERWORTH, *Alfarabi, the Politcal Writings* cit., pp. 93-113.

Sulla risposta di al-Fārābī alle domande a lui poste.

Editio princeps: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 84-103; altre ed. del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Ǧawābāt li-masā'il su'ila 'an-hā*, in Ǧ. AL-YASĪN, *Al-Fārābī, the Philosophical Works*, Dār al-Manahel, Beirut 1992, pp. 313-350; AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī masā'il mutafarriqa*, in *Rasā'il al-Fārābī* cit., vol. XII, pp. 15-40; trad. tedesca: DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 139-169.

Sommario delle Leggi.

ALFARABIUS, *Compendium legum Platonis*, a cura di F. Gabrieli, Warburg Institute, London 1952, rist. Krau, Nendeln-Liechtenstein 1973; altre ed. del testo arabo: AL-FĀRĀBĪ, *Talḫīṣ kitāb Nawāmīs Aflāṭūn*, in BADAWĪ, *Aflāṭūn fī al-Islām* cit., pp. 34-83; Th-A. DRUART, *Le sommaire du livre de Platon par Abū Naṣr al-Fārābī (Ǧawāmi' Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭūn)*, in «Bullettin d'Études Orientales», 50 (1998), pp. 109-155; trad. inglesi parziali: LERNER – MAHDI, *Medieval Political Philosophy* cit.; D. GUTAS, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Farabi's Talḫīṣ*, in G. ENDRESS – R. KRUK (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997, rist. in ID., *Greek philosophers in the Arabic Tradition*, Variorum, Aldershot 2000, pp. 101-119.

Sull'uno e l'unità.

AL-FĀRĀBĪ, *Al-wāḥid wa-l-waḥda (Alfarabi's On One and Unity),* a cura di M. Mahdi, Les Editions Toubkal, Casablanca 1989.

Sul vuoto

N. LUGAL – A. SAYLI, *Fārābī's Article on Vacuum*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1951, pp.1-16; trad. inglese: LUGAL – SAYLI, *Fārābī's Article on Vacuum* cit., pp. 21-36.

AL-ĠAZĀLĪ

L'incoerenza dei filosofi.

ALGAZEL, *Tahafot al-falasifat*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1927; trad. inglese: AL-ĠAZĀLĪ, *The Incoerence of the Philosophers, Tahafut al-falasifah*, a cura di M. E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo (Utah) 1997.

IBN ABĪ UṢAYBI'A

Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'.

IBN ABĪ UṢAYBI'A, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, a cura di A. Müller, Il Cairo - Königsberg 1882-84; rist. Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1987.

IBN BĀĞĞA.

Epistola al ministro Abū al-Ḥasan ibn al-Imām.

IBN BĀĞĞA, *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr Ibn Bāğğa*, a cura di Ğ. al-ʿAlawī, Dār al-Ṯhaqāfa – Dār al-Našr al-Maġribiyya, Beirut-Casablanca 1983.

IBN ḪALLIKĀN

Wafayāt al-a'yān wa anbā' al-zamān.

IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' al-zamān*, a cura di A. 'Abbās, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1968-72.

IBN AL-NADĪM

Kitāb al-fihrist.

IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, a cura di G. Flügel, J. Roediger, A. Müller, Vogel, Leipzig 1871-72; trad. inglese: B. DODGE, *The Fihrist of Ibn al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York 1970.

IBN AL-QIFṬĪ

Ta'rīḫ al-ḥukamā'.

IBN AL-QIFṬĪ, *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, a cura di J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.

IBN ṬUFAYL.

Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān. I segreti della filosofia orientale.

ABŪ BAKR MUḤAMMAD ABŪ ĞA'FAR IBN ṬUFAYL, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān. I segreti della filosofia orientale*, a cura di P. Carusi, pres. di A. Bausani, Rusconi, Milano 1983.

AL-MA'SŪDĪ

Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf.

AL-MA'SŪDĪ, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, a cura di M. J. De Goeje, Brill, Leiden 1894.

PLATONE

Platonis *Opera* recogn. brevique adn. critica instr. I. Burnet, T. I tetr. I-II continens, Clarendon, Oxford 1900 (Script. Class. Bibl. Oxoniensis).

Platonis *Opera* recogn. brevique adn. critica instr. I. Burnet, T. II tetr. III-IV continens, Clarendon, Oxford 1901 (Script. Class. Bibl. Oxoniensis).

Platonis *Opera* recogn. brevique adn. critica instr. I. Burnet, T. IV tetr. VIII continens, Clarendon, Oxford 1902 (Script. Class. Bibl. Oxoniensis).

Platonis *Rempublicam* recogn. brev. adn. critica instr. I. Burnet, T. IV tetr. VIII continens, Clarendon, Oxford 1902 (Script. Class. Bibl. Oxoniensis).

Platonis *Opera* recogn. brevique adn. critica instr. E. A Duke – W. F. Hicken – W. S. M. Nicoll – D. B. Robinson – J. C. G. Strachan, Tomus I, tetralogias I-II continens, Clarendon, Oxford 1995 (Script. Class. Bibl. Oxoniensis).

PLATONE, *Cratilo*, introduzione e note di C. Licciardi, traduzione di E. Martini, Rizzoli 2000.

PLOTINO

PLOTINI, *Opera*, a cura di P. HENRY – H. R. SCHWYZER, I-III, Clarendon, Oxford 1964-82 (Script. Class. Bibl. Oxoniensis).

DIETERICI, F., *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handscriften zum ersten Mal herausgegeben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882, rist. Rodopi, Amsterdam 1965.

'A. BADAWĪ, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-nahḍat al-miṣriyya, Cairo 1966.

PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi*, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiente Greco»)*, a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 72-111.

ṢĀ'ID AL-ANDALUSĪ

Ṭabaqāt al-Umam

ṢĀ'ID AL-ANDALUSĪ, *Ṭabaqāt al-Umam*, a cura di P. L. Cheikho, Imprimerie Catholique, Beirut 1912.

AL-TAWḤĪDĪ

Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa

ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, a cura di A. Amīn - A. al-Zayn, Lağnat al-ta'līf wa-l-tarğama wa-l-našr, Il Cairo 1953[2].

TEMISTIO

Parafrasi del De caelo di Aristotele.

Themistii in libros Aristotelis De coelo paraphrasis hebraice et latine, edidit S. Landauer, Berolini, Berlin 1902 (*CAG*, V.4).

Studi.

AA. VV., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, diretto da R. Goulet, prefazione di P. Hadot, CNRS Editions, Paris 1989, vol. I.

AA. VV., *Dictionnaire des Philosphes Antiques, Supplément*, diretto da R. Goulet con la collaborazione di J.-M. Flamand e M. Aouad, CNRS Editions, Paris 2003.

AA. VV., *Al-Fārābī*, in E. YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica*, Bibliotheca Persica Press, New York 1999, pp. 208-229.

ABED, S. B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Suny Press, Albany 1991.

ADAMSON, P. (a cura di), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2008.

– *Yaḥyá ibn 'Adī and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 343-374.

– *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelth Century*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2011.

AFNAN, S. M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964.

ALON, I., *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon I-III*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Aris & Phillips, Warminster 2002.

ANAWATI, G. C., *La notion d'al-wujud (existence) dans le Kitab al-hudud d'al-Farabi*, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, Editora Nacional, Madrid 1979, pp. 555-519.

ARNALDEZ, R., *Ibn Rushd*, in *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*, vol. III, Brill - G.-P. Maisonneuve & Larose S. A., Leiden - Paris 1971, pp. 934-944.

– *Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (a propos du Kitāb al-Ḥurūf)*, in «Studia Islamica», 45 (1977), pp. 57-65.

ARNALDEZ, R. – ISKANDAR, A. Z., *Ibn Rushd*, in Ch. C. GILLISPIE (a cura di), *Dictionary of Scientific Biography XII, Ibn Rushd – Jean-Servais Stas*, Charles Scribner's Sons, New York 1975, pp. 1-9.

ARNZEN, R., *On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics*, in A. AKASOY – W. RAVEN (a cura di), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 43-58.

– *Ibn Rušd on the Structure of Aristotle's Metaphysics*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 21 (2010), pp. 375-410.

BAFFIONI, C., *Arist. An. Pr. A 15,34 B 7-18 nel commento di Averroè*, in «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 1 (1979), pp. 64-70.

– *Alcuni spunti per una storia del 'tragelafo' arabo*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 41 (1981), pp. 482-500.

– *Ancora su al-Fārābī interprete di Aristotele*, in «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 44 (1984), pp. 491-516.

– *Per un'interpretazione del concetto averroistico di "intelletto agente"*, in *Contributi di storia della filosofia I*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 79-85.
– *Al-Fārābī interprete di Aristotele. A proposito di una recente recensione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 46 (1986), pp. 501-508.
– *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano 1991.
– *Les commentaires d'Averroès sur Aristote*, in «Studi Filosofici», 21 (1998), pp. 7-23.

BAFFIONI, C. – NASTI DE VINCENTIS, M., *Il cap. 9 del De interpretatione di Aristotele nel commentario di al-Fārābī*, con un'appendice di E. Galanti, suppl. n. 29 agli Annali – vol. 41 (1981), pp. 1-79.

BENMAKHLOUF, A., *Averroès*, Les Belles Lettres, Paris 2000.
– *Prèsentation des opuscules d'Averroès*, in «Philosophie», 77 (2003), pp. 3-22.
– *Al-Fārābī. Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, trad. par S. Diebler, glossaire par P. Kœtschet, Seuil, Paris 2007.

BERMAN, L. V., *Maimonides, the Disciple of Alfārābī*, in «Israel Oriental Studies», 4 (1974), pp. 154-178.

BERTI, E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977.
– *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. BRANCACCI (a cura di), *La Filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche. Atti del colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243.
– *Avveroès médiateur entre la philosophie grecque et la culture chrétienne*, Lezione tenuta in occasione del Secondo Corso di Storia della Scienza "Trasmissione del sapere tecnico e scientifico dal Mediterraneo antico all'Europa moderna", Padova - Brugine 11-17 settembre 2000, in «Scienza e Storia» 14 (2001), pp. 25-33.

BERTOLACCI, A., *Ammonius and al-Fārābī: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 287-305.
– *On the Arabic Translations of Aristotle's «Metaphysics»*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 15 (2005), pp. 241-275.
– *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden 2006.
– *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*, in «Medioevo», 32 (2007), pp. 61-97.

BLACHÈRE, R. – PELLAT, Ch., *Al-Mutanabbī*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VII, Brill, Leiden - New York 1993, pp. 769-772.

BLACK, D. L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990.

– *Aristotle's 'Peri hermeneias' in Medieval Latin and Arabic Philosophy: Logic and the Linguistic Arts*, in R. BOSLEY – M. TWEEDALE, *Aristotle and his Medieval Interpreters*, vol. suppl. a «Canadian Journal of Philosophy», 17 (1991), The University of Calgary Press, Calgary 1992, pp. 25-83.

– *Fārābī - Logic*, in YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica* cit., pp. 213-216.

– *Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī's Epistemology*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 16 (2006), pp. 11-45.

BOUYGES, M., *Notes sur les philosophes arabes connus del Latins au Moyen Âge, V: Inventaire des texts arabes d'Averroès*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 9 (1923-24), pp. 43-48.

– *Sur le De Scientiis d'Alfarabi*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 9 (1923-24), pp. 49-70.

BUTTERWORTH, Ch., *Averroës: Politics and Opinion*, in «The American Political Science Review», 66 (1972), pp. 894-901.

– *Rhetoric and Islamic Political Philosophy*, in «International Journal of Middle East Studies», 3 (1972), pp. 187-198.

– *Comment Averroès lit les Topiques d'Aristote*, in M. A. SINACEUR (a cura di), *Penser avec Aristote*, éres, Toulouse 1991, pp. 701-724.

– *Twelve Treatises in Search of a Title. Averroes' Short Commentaries on Aristotle's Logic*, in A. DE LIBERA – A. ELAMRANI-JAMAL – A. GALONNIER (a cura di), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 99-108.

– *A propos du traité al-Ḍarūrī fī l-manṭiq d'Averroes et les termes taṣdīq et taṣawwur qui y sont developpés*, in G. ENDRESS – J. A. AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, pp. 163-170.

CAMPANINI, M., *Averroè lettore di Aristotele: un problema politico?*, in C. BAFFIONI (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Guida, Napoli 2004, pp. 35-47.

– *Averroè*, il Mulino, Bologna 2007.

CANOVA, B., *Il Dio Artefice, Ṣānī', e il Primo Motore di Metafisica nella dottrina teologica d'Averroè*, in «Medioevo», 32 (2007), pp. 119-138.

CHEJNE, A. G., *Muslim Spain. Its History and Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1974.

CLAGETT, M., *Some General Aspect of Physics in the Middle Ages*, in «Isis», 39 (1948), pp. 29-44.

CORBIN, H., *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes*, in A. MARTÍNEZ LORCA (a cura di), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona 1990, pp. 210-255.

– *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1986, rist. Cajasur, Córdoba 1997[2].

DAIBER, H., *Prophetie und Ethik bei Fārābī*, in C. WENIN (a cura di), *L'homme et son univers au Moyen Âge: Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982)*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosphie, Louvain-la-Neuve, 1986, vol. II, pp. 729-753.

– *The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of al-Farabi's View*, North Holland Publ. Co., Amsterdam - New York 1986.

– *The Ismaili Background of Fārābī's Political Philosophy. Abū Ḥātim ar-Rāzī as a forerunner of Fārābī*, in U. TWORUSCHKA (a cura di), *Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburstag*, Böhlau, Köln - Wien 1991, pp. 143-150.

– *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 voll., Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.

D'ANCONA, C., *La casa della sapienza*, Guerini e Associati, Milano 1996.

– *La filosofia della tarda antichità*, in ID. (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. I, pp. 5-47.

D'ANCONA, C. – TAYLOR, R. C., *Liber de causis*, in *Dictionnaire des Philosphes Antiques, Supplément* cit., pp. 599-647.

DAVIDSON, H. A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987.

— *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York - Oxford 1992.

— *The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 7 (1997), pp. 139-151.

DE SMET, D., *Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kīrmānī's Theory of Intellect and Soul*, in ADAMSON (a cura di), *In the Age of al-Fārābī* cit., pp. 131-150.

DI DONATO, S., *Il «Kitāb al-kašf 'an manahiğ» di Averroè nella traduzione ebraico-latina di Abraham de Balmes*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», 41 (2002), ser. or. 33, pp. 5-36.

DI GIOVANNI, M., *Averroes on the Species of Celestial Bodies*, in A. SPEER – L. WEGNER (a cura di), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2006, pp. 438-464.

– *Individuation by Matter in Averroes' Metaphysics*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 18 (2007), pp. 187-210.

– *Demonstration and First Philosophy. Averroes on Met. Zeta as a Demonstrative Examination (al-faḥṣ al-burhānī)*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 20 (2009), pp. 95-126.

DIEBLER, S., *Catégories, conversation et philosophie chez al-Fārābī*, in O. BRUUN – L. CORTI (a cura di), *Les catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 275-305.

DRUART, Th.-A., *Al-Fārābī and Emanationism*, in J. F. WIPPEL (a cura di), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1987, pp. 23-43.

– *Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion*, in D. O. DAHLSTROM (a cura di), *The Metaphysics of Substance*, The American Catholic Philosophical Association, Washington D. C. 1987, pp. 88-97.

– *Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics*, in P. MOREWEDGE (a cura di), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Suny Press, Albany 1992, pp. 127-148.

– *Averroes: The Commentator and the Commentators*, in L. P. SCHRENK (a cura di), *Aristotle in Late Antiquity*, Catholic University of America Press, Washington 1994, pp. 184-202.

– *Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 8 (1997), pp. 403-423.

– *Fārābī – Metaphysics*, in YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica* cit., pp. 216-219.

– *Al-Fārābī, the Categories, Metaphysics, and the Book of Letters*, in «Medioevo», 32 (2007), pp. 15-37.

EICHNER, H., *Al-Fārābī and Ibn Sīnā on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 71-95.

ELAMRANI-JAMAL, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Paris 1983.

– *Alīnūs (Allīnūs)*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques* cit., vol. I, pp. 151-152.

– *Verbe, copule, nom dérivé*, in K. VERSTEEGH – M. G. CARTER (a cura di), *Studies in the History of Arabic Grammar II. Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April-1 May 1987*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam - Philadelphia 1990, pp. 151-162.

– *Averroès, le commentateur d'Aristote?*, in SINACEUR (a cura di), *Penser avec Aristote* cit., pp. 643-651.

– *Éléments nouveaux pour l'étude de l'Introduction à l'art de la logique d'Ibn Ṭumlūs (m. 620 H./ 1223)*, in A. HASNAWI – A. ELAMRANI-JAMAL – M. AOUAD (a cura di), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques). Paris, 31 mars - 3 avril 1993*, Peeters – Institut du monde arabe, Leuven - Paris 1997, pp. 465-483.

– *Averroès: la doctrine de l'intellect materiel dans le Commentaire Moyen sur le De Anima d'Aristote. Présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3 livre III: de la faculté rationelle*, in DE LIBERA – ELAMRANI-JAMAL – GALLONIER (a cura di), *Langages et philosophie* cit., pp. 281-307.

ENDRESS, G., *Proclus arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1973.

– *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, a cura di G. Vercellin, Marsilio, Venezia 1976.

– *The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought*, in «Journal for the History of Arabic Science», 1 (1977), pp. 106-118 (testo arabo), pp. 320-322 (sommario in inglese).

– *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, in B. MOJSISCH (a cura di), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1986, pp. 163-299.

– *Die wissenschaftliche Literatur*, in H. GÄTJE (a cura di), *Grundriss der Arabischen Philologie, II Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, pp. 400-506.

– *The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community*, in «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», 6 (1990), pp. 1-49.
– *La "Concordance entre Platon et Aristote", l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval*, in B. MOJSISCH – O. PLUTA (a cura di), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991, pp. 237-257.
– *«Der erste Lehrer». Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam*, in TWORUSCHKA (a cura di), *Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident* cit., pp. 151-181.
– *Die Entwicklung der Fachsprache [Le développement de la langue technique]*, in W. FISCHER (a cura di), *Grundriss der arabischen Philologie <Gap>*, Wiesbaden 1992, vol. III, pp. 3-23.
– *Averroes' «De caelo»: Ibn Rushd's Cosmology and His Commentaries on Aristotle's «On the Heavens»*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 6 (1995), pp. 9-49.
– *Du grec au latin à travers l'arabe: la langue, créatrice d'idées dans la terminologie philosophique*, in J. HAMESSE (a cura di), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas. Actes du Collloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M. en collaboration avec l'Università degli Studi di Roma (Dipartimento di ricerche storiche, filosofiche e pedagogiche), le Lessico Intellettuale Europeo (C.N.R.), l'Université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve (Institut Supérieur de Philosophie) et patronnée par la Présidence Italienne de la C.E.E. 1996 (Academia Belgica, 23-25 mai 1996)*, Brepols, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 137-163.
– *L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître*, in «Medioevo», 23 (1997), pp. 1-42.
– *Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des oeuvres d'Ibn Rušd*, in G. ENDRESS – J. A. AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, pp. 3-31.
– *The Language of Demonstration: Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science*, in «Early Science and Medicine. A Journal for the Study of Science, Technology and Medicine in the Pre-modern Period», 7 (2002), pp. 231-254.

– *La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell'islam medievale*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, pp. XXIII-LII.

ESKENASY, P. E., *Al-Fārābī's Classification of the Parts of Speech*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 11 (1988), pp. 55-82.

FAKHRY, M., *Al-Fārābī's Contribution to the Development of Aristotelian Logic*, in ID., *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Variorum, Brookfield 1994, pp. 1-15.

– *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, Oneword, Oxford 2001.

– *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneword, Oxford 2002.

FAZZO, S. – WIESNER, H., *Alexander of Aphrodisias in the Kindī's Cosmology*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 3 (1993), pp. 119-153.

FERRARI, C., *La scuola aristotelica di Bagdad*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, pp. 352-379.

FRANK, R. M., Rec. a: AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf (Book of Letters), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, a cura di M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1970, in «Journal of the American Oriental Society», 92 (1972), pp. 393-395.

FREUDENTHAL, J., *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arabiscen Textes von S. Fränkel, Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1885.

GABRIELI, F., *Estetica e Poesia araba nell'interpretazione della "poetica" aristotelica presso Avicenna e Averroè*, in «Rivista degli Studi Orientali», 12 (1929-30), pp. 291-331.

GALSTON, M., *A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism*, in «Journal of the History of Philosophy», 15 (1977), pp. 13-32.

– *Al-Farabi et la logique aristotélicienne dans la philosophie islamique*, in M. A. SINACEUR (a cura di), *Aristote aujourd'hui*, érès, 1988, pp. 192-217.

– *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton 1990.

– *Al-Fārābī on Aristotle's Theory of Demonstration*, in MOREWEDGE (a cura di), *Islamic Philosophy and Mysticism* cit., pp. 24-27.

GARCÍA CUADRADO, J. A., *La distinción nombre-verbo en los comentarios al Perihermeneias de Alfarabi y Averroes*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», 10 (2003), pp. 157-169.

GÄTJE, H., *Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fārābī*, in «Der Islam», 47 (1971), pp. 1-24.

GAUTHIER, L., *Ibn Rochd (Averroès)*, Presses Universitaires de France, Paris 1948.

GEOFFROY, M., *Ibn Rušd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du «Kitāb al-kašf 'an manahiğ al-adilla» dans deux manuscrits d'Istanbul*, in «Medioevo», 26 (2001), pp. 327-351.

– *La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect*, in C. D'ANCONA – G. SERRA (a cura di), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 191-231.

– *La formazione della cultura filosofica dell'Occidente musulmano*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. II, pp. 671-722.

– *Averroè*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. II, pp. 723-782.

GEORR, Kh., *Lés Categories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Institut Français de Damas, Beirut 1948.

GIBB, H., *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1982.

GIHAMY, G., *Encyclopedia of Ibn Rushd's – Averroes – Terminology (The Series of Encyclopedias of the Terminology Employed by Arabic and Islamic Prominent Thinkers)*, vol. V, Librarie du Liban Publishers, Beirut 2000.

– *Encyclopedia of Al-Kindī's/Al-Fārābī's Terminology (The Series of Encyclopedias of the Terminology Employed by Arabic and Islamic Prominent Thinkers)*, vol. I, Librarie du Liban Publishers, Beirut 2002.

GLASNER, R., Rec. a: AVERROËS, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, a cura di A. L. Ivry, Brigham Young University Press, Provo (Ut.) 2002, «Aestimatio», 1 (2004), pp. 58-59.

– *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 2009.

GRAHAM, A. C., *'Being' in Western Philosophy compared with shih/fei and yu/wu in Chinese Philosophy*, in «Asia Major», 7 (1959), pp. 79-112.

– *'Being' in Linguistics and Philosophy: A Preliminare Inquiry*, in «Foundations of Language», 1 (1965), pp. 223-231.

GUTAS, D., *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*, in «Der Islam», 60 (1983), rist. in ID., *Greek philosophers in the Arabic Tradition* cit., pp. 231-267.

– *The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism*, in W. W. FORTENBAUGH (a cura di), *Teophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick, New Jersey - Oxford 1985, rist. in ID., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition* cit., pp. 115-123.

– *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1988 (trad. italiana *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna*, Edizioni di Pagina, Bari 2007).

– *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in Ch. BURNETT (a cura di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pp. 33-76.

– *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography Among the Arabs*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 10 (1999), pp. 155-193.

– *Fārābī and Greek philosophy*, in YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica* cit., pp. 219-223.

HABBY, J., *Yūḥannā Ibn Ḥaylān maestro di Al-Fārābī e l'Organon di Aristotele*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale: forme e modi di trasmissione. Atti del seminario nazionale (Trieste, 19-20 sett. 1996)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, pp. 95-108.

HADOT, P., *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, Atti del colloquio internazionale, Accademia dei Lincei, Roma 1974, pp. 31-47, rist. in P. HADOT, *Plotin, Porphyre. Études neoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 335-382.

HAMZE, M., *Logique et grammaire arabe dans l'oeuvre d'Averroès*, in R. G. KHOURY (a cura di), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998*, C. Winter, Heidelberg 2002, pp. 157-176.

HARVEY, S., *Did Alfarabi read Plato's Laws?*, in «Medioevo», 28 (2003), pp. 51-68.

HASNAWI, A., *Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique (remarques sur son commentaire au De interpretatione d'Aristote)*, in «Revue de synthèse», 117 (1985), pp. 27-59.

— *Alexander d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdue' en grec, conservés en arabe*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 4 (1994), pp. 53-109.

— *Topic and Analysis: The Arabic Tradition*, in R. W. SHARPLES (a cura di), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Burlington 2001, pp. 28-62.

— *La structure du corpus logique dans l'Abrégé de logique d'Averroès*, in BAFFIONI, *Averroes and the Aristotelian Heritage* cit., pp. 51-62.

HEIN, Ch., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt - Bern - New York 1985.

HILAL, A., *Fārābī et le problème de l'homonymie accidentelle*, in «Studia Islamica», 92 (2001), pp. 155-164.

HYMAN, A., *Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes*, in D. J. O'MEARA (a cura di), *Studies in Aristotles*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1981, pp. 161-191.

– *Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators*, in ENDRESS – AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 188-198.

HYMAN, A. – WALSH, J. J., *Alfarabi*, in ID., *Philosophy in the Middle Ages: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions, Harper and Row Publishers*, New York - Evanston - London 1967, pp. 211-232.

HUGONNARD-ROCHE, H., *L'épitome du De caelo d'Aristote par Averroès: questions de méthode et de doctrine*, in «Archive d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 51 (1984), pp. 7-39.

– *La formation du vocabulaire de la logique en arabe*, in D. JACQUART (a cura di), *La formation du vocabulaire scientifique et intelectuel dans le monde arabe*, Brepols, Turnhout 1994, pp. 22-38.

– *Averroès et la tradition des Seconds Analytiques*, in ENDRESS – AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 172-187.

– *Logique et physique: la théorie aristotélicienne de la science interprétée par Averroès*, in «Medioevo», 27 (2002), pp. 141-164.

– *Aspects de la logique hypothétique chez Fārābī*, in R. ARNZEN – J. THIELMAN (a cura di), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and*

Science. Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday, Peeters, Leuven 2004, pp. 223-243.

IVRY, A. L., *Al-Farabi*, in M. J. L. YOUNG – J. D. LATHAM – R. B. SERJEANT (a cura di), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 378-388.

– *Averroes' Middle and Long Commentary On The De Anima*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 5 (1995), pp. 75-92.

– *Averroes' Three Commentaries On De Anima*, in ENDRESS – AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 199-216.

JANOS, D., *The Greek and Arabic Proclus and al-Fārābī's Theory of Celestial Intellection and its Relation to Creation*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 19-44.

JOLIVET, J., *L'intellect selon al-Fārābī*, in «Bulletin d'Études Orientales», 29 (1977), pp. 251-259.

– *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote*, in «Arabica», 29 (1982), pp. 225-245.

– Rec. a: C. BAFFIONI – M. NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De interpretatione di Aristotele nel commentario di al-Fārābī*, con un'appendice di E. Galanti, suppl. n. 29 agli «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 41 (1981), pp. 1-79, in «Arabica», 31 (1984), pp. 235-238.

KAHN, C., *The Greek Verb To Be and the Concept of Being*, in «Foundations of Language», 2, (1966), pp. 245-266.

KAYA, M., *Al-Fārābī*, in *Islām Ansiklopedisi*, Türkiye Diane Vakfi, Istanbul 1995, pp. 145-162.

KENNEDY-DAY, K., *Book of Definition in Islamic Philosophy. The Limits of Words*, RoutledgeCurzon, London - New York 2003.

KRAEMER, J. L., *A Lost Passage From Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation (Simpl. De Caelo I, 3, 270 b 5-11)*, in «Journal of the American Oriental Society», 85 (1965), pp. 318-327.

– *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During the Buyid Age*, Brill, Leiden 1986, rist. Leiden - New York - Köln 1992[2].

LAMEER, J., *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994.

– *From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition*, in ENDRESS – KRUK (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* cit., pp. 181-191.

LANGHADE, J., *Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Fārābī*, in «Historiographia Linguistica», 8 (1981), pp. 365-377.

– *Mentalité grammarienne et mentalité logicienne au IV^e siècle*, in «Zeitschrift für arabische Linguistik», 15 (1985), pp. 104-117.

– *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Institut Français de Damas, Damas 1994.

LAOUST, H., *Les schismes dans l'islam*, Payot, Paris 1983 (trad. italiana *Gli scismi nell'islām*, E.C.I.G., Genova 1990).

LAY, J., *L'Abrégé de l'Almageste: un inédit d'Averroès en version hébraïque*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 6 (1996), pp. 23-61.

LEAMAN, O., *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988.

LERNER, R., *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca - London 1974.

LETTINCK, P., *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World, With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994.

LIZZINI, O., *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna*, in C. MARTELLO – Ch. MILITELLO – A. VELLA (a cura di), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) Catania, 22-24 settembre 2006*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 195-214.

MAHDI, M., *The Editio princeps of Fārābī's Compendium Legum Platonis*, in «Journal of Near Eastern Studies», 20 (1961), pp. 1-24.

– *Language and Logic in Classical Islam*, in G. E. GRUNEBAUM (a cura di), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970, pp. 51-83.

– *Al-Fārābī*, in C. C. GILLISPIE (a cura di), *Dictionary of Scientific Biography IV, Dedekind – Firmicus Maternus*, Charles Scribner's Sons, New York 1971, pp. 523-526.

– *Alfarabi on Philosophy and Religion*, in «Philosophical Forum», 4 (1972), pp. 5-25.

– *Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences*, in J. E. MURDOCH – E. D. SYLLA (a cura di), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September 1973*, Reidel, Dordrecht - Boston 1975, pp. 113-147.

– *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, in P. MOREWEDGE (a cura di), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, Delmar, New York 1981, pp. 3-21.
– Rec. a: AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State (Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍilah)*, a cura di R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985, in «Journal of the American Oriental Society», 4 (1990), pp. 691-726.
– *Al-Fārābī et le point de départ d'Aristote*, in SINACEUR (a cura di), *Aristote aujourd'hui* cit., pp. 178-191.
– *Fārābī – Political Philosophy*, in YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica* cit., pp. 225-229.
– *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2001.
MALLET, D., *Le Kitāb al-taḥlīl d'Alfarabi*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 4 (1994), pp. 317-336.
MARGOLIOUTH, D. S., *The Discussion Between Abū Bišr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar*, in «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1905, pp. 79-129.
MARTINI BONADEO, C., *La Métaphysique. Tradition syriaque et arabe. Mise à jour bibliographique*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Supplément* cit., pp. 259-264.
– *ὡς ἐρώμενον: alcune interpretazioni arabe di Metaph.* Λ *7*, in V. CELLUPRICA – R. CHIARADONNA – C. D'ANCONA (a cura di), *Aristotele ed i suoi esegeti neoplatonici. Logica ed ontologia nelle interpretazioni greche ed arabe*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 213-243.
– *Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, pp. 261-281.
– *Averroes on the Causality of the First Principle: a Model in Reading ‚Metaphysics' Lambda 7, 1072b 4-16*, in SPEER – WEGNER (a cura di), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* cit., pp. 425-437.
– *'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Reception of Book Beta of Aristotle's Metaphysics Against the Background of the Competing Readings by Avicenna and Averroes*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 411-431.
– *La traduzione araba di Metafisica Delta 7: τὸ ὄν aristotelico tràdito o tradíto?*, in C. ROSSITTO (a cura di), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua – December 11, 12, 13 2006 (Studi su Aristotele*

e la tradizione aristotelica, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Padova – 11, 12, 13 dicembre 2006), Edizioni di storia della tradizione aristotelica, Lecce 2011, pp. 263-274.

MARTINI BONADEO, C. – FERRARI, C., *Al-Fārābī*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* cit., vol. I, pp. 380-448.

MENN, S., Rec. a: KENNY, A., *Aquinas on Being*, Clarendon Press, Oxford 2002, in «Philosophical Review», 115 (2006), pp. 391-395.

– *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and his Analysis of the Senses of Being*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 18 (2008), pp. 59-97.

– *al-Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, di prossima pubblicazione.

MEYERHOF, M., *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, in «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse» 23 (1930), pp. 389-429.

MORATA, N., *La presentación de Averroes en la corte Almohade*, in «La Ciudad de Dios», 153 (1941), pp. 101-122.

MUNK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris 1859.

NAJJAR, F. M., *Fārābī's Political Philosophy and Shī'ism*, in «Studia Islamica», 14 (1961), pp. 57-72.

NETTON, I. R., *Al-Fārābī and His School*, Curzon, Richmond 1999.

PARENS, J., *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws*, State University of New York, Albany 1995.

PAROLIN, B., *Il trattato De separatione primi principii attribuito ad Averroè*, in «Medioevo», 36 (2011), pp. 33-88.

PINES, S., *The Spiritual Force permeating the Cosmos according to a passage in the Treatise on the Principles of the All by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion*, in ID., *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, The Magnes Press, the Hebrew University - Brill, Jerusalem - Leiden 1986, pp.

PUIG MONTADA, J., *'Substance' in Averroes' Three Commentaries on the Metaphysics*, in J. MEIRINHOS – O. WEIJERS (a cura di), *Florilegium mediaevale. Etudes offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 491-524.

RAMÓN GUERRERO, R., *Al-Fārābī y la Metafísica de Aristóteles*, in «La Ciudad de Dios», 196 (1983), pp. 211-240.

– *La Ética a Nicómaco en la obra de Alfarabi*, in L. MÉNDEZ FRANCISCO (a cura di), *Etica y Sociología. Estudios en memoria del professor José Todolí, O. P.*, Editorial San Estebán, Salamanca 2000, pp. 201-212.

RACHID, A., *Dieu et l'être selon Al-Fārābī: le chapitre de l''être' dans le Livre des Lettres*, in CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *Dieu et l'être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 179-190.

RASHED, M., *Al-Fārābī's Lost Treatise on Changing Beings and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 18 (2008), pp. 19-58.

REISMAN, D., C., *Al-Fārābī and the philosophical curriculum*, in P. ADAMSON – R. C. TAYLOR (a cura di), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 52-71.

RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme. Essai historique,* 3e éd. revue et augmentée, Michel Lévy Frères libraires éditeurs, Paris 1866, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 1986.

RESCHER, N., *Al-Fārābī. An Annotated Bibliography*, University of Pittsburg Press, Pittsburg 1962.

– *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburg Press, Pittsburg 1963.

– *The development of Arabic Logic*, University of Pittsburg Press, Pittsburg 1964.

ROCCARO, G., *Determinazione aristotelica dell'enunciato secondo al-Fārābī*, in C. BAFFIONI (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli - Sorrento, 29-31 ottobre 1998)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000, pp. 107-129.

– *Soggetto e statuto della filosofia prima in Averroè*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 345-362.

ROMAN, A., *Aperçus sur la naissance de la langue à partir du Kitāb al-ḥurūf d'al-Fārābī*, in «Studia Islamica», 92 (2001), pp. 127-154.

ROSEMANN, Ph. W., *Averroes. A catalogue of Editions and Scholarly Writings From 1821 Onwards*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 30 (1988), pp. 153-221.

ROSENTHAL, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*, Artemis Verlag, Zürich 1965 (trad. inglese: *The Classical Heritage in Islam*, Routledge and Kegan Paul, London 1975).

RUDOLPH, U., *Reflections on al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila,* in ADAMSON (a cura di), *In the Age of al-Fārābī* cit., pp. 1-14.

SCHÖCK, C., *Name (ism), Derived Name (ism mushtaqq) and description (waṣf) in Arabic Grammar, Muslim Dialectical Theology and Arabic Logic*, in S. RAHMAN – T. STREET – H. TAHIRI (a cura di), *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic Epistemology and their Interactions*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 329-360.

SHARPLES, R. W., *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, in «Apeiron», 27 (1983), pp. 62-66.

SHEHADI, F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar - New York 1982.

SORABJI, R., *Infinite Power Impressed: the Transformation of Aristotle's Physics and Theology*, in ID. (a cura di), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, pp. 181-198.

STEIGERWALD, D., *La pensée d'al-Fārābī: son rapport avec la philosophie ismaélienne*, in «Laval théologique et philosophique», 55 (1999), pp. 455-476.

STRAUSS, L., *How Fārābī Read Plato's Laws*, rist. in ID., *What Is Political Philosophy?*, The Free Press, New York 1959, pp. 134-154.

STROHMAIER, G., *Von Alexandrien nach Bagdad. Eine fiktive Schultradition*, in J. WIESNER (a cura di), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, W. De Gruyter, Berlin 1987, pp. 380-389.

STROUMSA, S., *Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation*, in «Der Islam», 68 (1991), pp. 263-287.

TAYLOR, R., C., *Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psycology*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 9 (1998), pp. 87-110.

– *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, in ADAMSON – TAYLOR (a cura di), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* cit., pp. 180-200.

THILLET, P., *La Formation du vocabulaire philosophique arabe*, in JACQUART (a cura di), *La formation du vocabulaire scientifique* cit., pp. 39-54.

TWETTEN, D., *Averroes' Prime Mover Argument*, in J.-B. BRENET (a cura di), *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 28-36.

URVOY, D., *La Pensée d'Ibn Tūmart*, in «Bulletin d'Études Orientales», 27 (1974), pp. 19-44.

– *Ibn Rushd (Averroes)*, Routledge, London - New York 1991.

– *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998.

VAJDA, G., *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Mouton, Paris-La Haye1962.

– *Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité récemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī*, in «Journal Asiatique», 258 (1970), rist. in ID., *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, a cura di D. Gimaret, M. Hayoun, J. Jolivet, Variorum, London 1986, pp. 247-260.

VALLAT, Ph., *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004.

WALZER, R., *Al-Fārābī' Theory of Prophecy and Divination*, in «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 142-148, rist. in *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1963, pp. 206-209.

– *Al-Fārābī*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition* cit., vol. II, pp. 778-781.

WOLFSON, H. A., *Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover*, in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, a cura di I. Twersky – G. Williams, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, vol. I, pp. 410-411.

– *The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes*, in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion* cit., pp. 1-21.

– *Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion* cit., pp. 430-454.

ZONTA, M., *The revisions of Qalonymos ben Qalonymos's Medieval Hebrew Version of Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), pp. 457-473.