

L'analogia dell'essere

Testi antichi e medievali

a cura di Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo, Rita Salis

Con la collaborazione di Sara Abram, Giovanni Gambi,
Giovanni Mandolino, Chiara Maurelli, Enrico Moro

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di
Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)
dell'Università degli Studi di Padova,
su fondi DOR – responsabili Giovanni Catapano e Rita Salis

Prima edizione 2020, Padova University Press
Titolo originale

© 2020 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-207-9



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License (CC BY-NC-ND)
(<https://creativecommons.org/licenses/>)

L'analogia dell'essere.
Testi antichi e medievali

a cura di
Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo, Rita Salis

Con la collaborazione di
Sara Abram, Giovanni Gambi, Giovanni Mandolino,
Chiara Maurelli, Enrico Moro

Indice

| | |
|---|-----|
| Presentazione | 7 |
| <i>Rita Salis, Giovanni Catapano, Cecilia Martini Bonadeo</i> | |
| Filosofia antica e tardoantica | |
| Aristotele | 19 |
| <i>Rita Salis</i> | |
| I commentatori greci di Aristotele | 41 |
| <i>Rita Salis</i> | |
| Severino Boezio | 63 |
| <i>Enrico Moro</i> | |
| Filosofia medievale araba e latina | |
| Abū Naṣr al-Fārābī | 83 |
| <i>Cecilia Martini Bonadeo</i> | |
| Il circolo aristotelico di Bagdad e Avicenna (Ibn Sīnā) | 103 |
| <i>Giovanni Mandolino</i> | |
| Averroè (Ibn Rušd) | 125 |
| <i>Sara Abram</i> | |
| Tommaso d'Aquino | 151 |
| <i>Giovanni Gambi</i> | |
| Giovanni Duns Scoto | 187 |
| <i>Chiara Maurelli</i> | |
| Meister Eckhart | 209 |
| <i>Giovanni Catapano</i> | |
| Tommaso de Vio (Gaetano) | 233 |
| <i>Enrico Moro</i> | |
| Bibliografia | 257 |

Filosofia medievale araba e latina

Averroè (Ibn Rušd)*

Introduzione

La presente sezione antologica si propone non solo di accostare alcuni importanti passi di Averroè riguardanti l'analogia – da lui differentemente espressa con i termini *tanāsub*, *tartīb wa tanāsub*, *munāsaba* e con le perifrasi *ašyā' mansūba ilā šay' wāḥid* (in relazione a un'unica cosa) oppure *ilā ṭibā' wāḥid* (a un'unica natura) – ma anche di rispecchiare, almeno parzialmente, l'evoluzione esegetica del filosofo di Cordova nei suoi commenti alla *Metafisica* di Aristotele. Si tratta, infatti, di estratti (T48 e T49) provenienti dalla giovanile *Epitome* della *Metafisica* (c. 1160) e di un passo (T50) dall'ultima opera scritta prima di morire: il *Commento grande* alla *Metafisica* (tra il 1192 e il 1194)¹. Seguono, prima della sintesi dei contenuti dei passi in traduzione, un'introduzione all'autore e alla fase esegetica cui appartengono i testi proposti.

Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd al-Ḥafīd, latinizzato in Averroè, nasce a Cordova nel 1126 ed è medico, giurista, teologo nonché il filosofo musulmano più influente sul pensiero medievale ebraico e latino². La sua casata, quella dei Banū Rušd, è molto rinomata in Andalusia: il nonno, Ibn Rušd al-Ġadd, è un noto giurista mālikita, *imām* della grande moschea di Cordova e giudice della comunità (*qāḍī l-ḡamā'a*), carica che rivestiranno anche

¹ Sulla cronologia delle opere di Averroè e sui limiti della periodizzazione tradizionale, cfr. Ġ. AL-ĠALAWI, *al-Matn al-rušdī*, Dār Tūbqāl, Casablanca 1986, pp. 14-45.

² Per un'introduzione alla vita e al pensiero di Averroè si veda R. ARNALDEZ, *Ibn Rušd*, in *Encyclopaedia of Islam. New edition*, a cura di B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht, vol. III, Brill-Luzac&Co, Leiden-London 1986, pp. 909-920, nonché le seguenti monografie: M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abū al-Walīd Ibn Rušd (Averroè) Vida, obra y pensamiento*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1986 (2ª ed. Cajasur, Córdoba 1997); O. LEAMAN, *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988; M. HAYOUN, A. DE LIBERA, *Ibn Rušd et l'Averroïsme*, Presses Universitaires de France, Paris 1991; D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998; M. DI GIOVANNI, *Averroè*, Carocci Editore, Roma 2017 («Pensatori», 42). Ringrazio il professor Matteo Di Giovanni per la lettura delle bozze e per i preziosi suggerimenti.

* A cura di Sara Abram.

il padre e Averroè stesso, prima a Siviglia (1179) e poi a Cordova (1182). Negli anni giovanili, Averroè vive un'epoca di passaggio e di profonda turbolenza politica che vedrà succedersi agli Almoravidi una compagine berbera proveniente dall'Anti Atlante, quella degli Almohadi (*al-muwaḥḥidūn*), che si ispirava alla potente ed efficace predicazione di Muḥammad ibn Tūmart³. Sembra essere stata l'abilità nel destreggiarsi nelle rischiose dinamiche ideologiche e politiche del movimento razionalista almohade a permettere la fioritura del pensiero teologico⁴ e filosofico di Averroè, nonché della sua brillante carriera di intellettuale di corte: dapprima presso quella di ʿAbd al-Muʿmin (1145-1163), poi presso quelle del figlio e del nipote, Abū Yaʿqūb Yūsuf (1163-1184)⁵ e Yaʿqūb al-Manṣūr (1184-1199), in cui egli, però, conoscerà la disgrazia e l'esilio a Lucena.⁶ Il filosofo morirà a Marrakesh nel 1198.

Averroè fu, innanzitutto, un esegeta di Aristotele.⁷ Secondo Averroè, infatti, l'eredità aristotelica – se correttamente ricostruita – corrisponde al culmine insuperato della saggezza filosofica. Dall'intellettuale culto nei confronti del “divino” Aristotele, nasce il monumentale progetto di recuperarne l'autentico pensiero, epurato dalle contaminazioni neoplatoniche e teologiche che ha subito nel tempo. Nell'impresa esegetica di Averroè si individuano tre generi letterari, tradizionalmente noti con i titoli, un po' fuorvianti, di commenti «brevi», «medi» e «grandi»⁸.

³ Cfr. D. URVOY, *La pensée d'Ibn Tūmart*, in «Bulletin d'études orientales» 1974, XXVII, pp. 19-44; e la recente ricostruzione sull'impresa di Ibn Tūmart in A.J. FROMHERTZ, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, I.B. Tauris, London 2010.

⁴ Cfr. D. URVOY, *La pensée almohade dans l'œuvre d'Ibn Rušd*, in *Multiple Averroès*, a cura di J. Jolivet, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 45-53; J.P. MONTADA, *El pensamiento de Averroè en su contexto personal y social*, in «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos» 1989-90, XXXVIII/1, pp. 307-324 e M. GEOFFROY, *L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd)*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 1999, LXVI, pp. 9-47.

⁵ È a seguito dell'aneddotico incontro con questo Principe dei Credenti, genuino cultore della filosofia, che Averroè cominciò la stesura dei commenti medi alle opere di Aristotele. Cfr. i celebri episodi tramandati dal biografo al-Marrākušī in AL-MARRĀKUŠĪ, *al-Muʿḡib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib*, Dar al-Firḡānī, al-Qāhira 1994, p. 203; cfr. N. MORATA, *La presentación de Averroè en la corte Almohade*, in «La Ciudad de Dios» 1941, CLIII, pp. 101-122.

⁶ Sulla condanna al confino comminata ad Averroè le fonti presentano versioni differenti, cfr. la sintesi in DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., pp. 56-58, e in M. CAMPANINI, *Averroè*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 30-32.

⁷ L'attività esegetica di Averroè non riguardò soltanto Aristotele: si conservano commenti a Platone, Porfirio, Galeno, Tolomeo, Avicenna e al-Ġazālī. Averroè scrisse inoltre opere originali di filosofia, scienze naturali, giurisprudenza e teologia. Sul *corpus* di Averroè, cfr. G. ENDRESS, *Averrois Opera: a Bibliography of Editions and Contributions to the Text*, in *Averroè and the Aristotelian tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rušd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, a cura di G. Endress, J.A. Aertsen, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 339-381.

⁸ Sull'attività di commento di Averroè si vedano Ğ.AL-ʿALAWĪ, *al-Matn al-rušdī*, cit., pp. 127-153; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El sentido de las tres lecturas de Aristotéles por Averroes*, in *Ensayos sobre la*

La fase esegetica giovanile della sinossi (*ġāmiʿ*) o dell'epitome (*muḥtaṣar*) – cui appartengono i testi T48 e T49⁹ – rivela, infatti, un approccio che non corrisponde alla pratica esegetica comunemente intesa. Si tratta di una breve introduzione o sintesi dottrinale in cui Averroè espone, a parole sue, la struttura tematica o argomentativa essenziale di ciò che ritiene necessario (*al-ḍarūrī*) dell'insegnamento aristotelico rispetto a una data disciplina. Si trova, qui, il grado di distaccamento più alto dalle parole di Aristotele: Averroè infatti non riproduce la struttura delle opere aristoteliche, bensì riorganizza creativamente il materiale con un'attitudine spiccatamente sistematica, integrando il discorso, in forma polifonica e logicamente coerente, con le affermazioni scientifiche (*al-aqāwīl al-ʿilmiyya*), dimostrative (*burhāniyya*) o universali (*kullīyya*) della tradizione scientifica e filosofica, greca e araba, posteriore ad Aristotele.

Il commento *ad sensum* (*talḥiṣ* o *ṣarḥ ʿalā al-maʿnā*) contraddistingue la seconda fase esegetica di Averroè: consiste in una riformulazione del dettato aristotelico secondo il suo significato senza sollevare, in genere, difficoltà testuali o incongruenze di dottrina. Si tratta, infatti, della tipologia di commento che più approva e rappresenta coerentemente il pensiero di Aristotele marcando, al tempo stesso, una netta evoluzione filosofica di Averroè. Tipico dei commenti medi, infatti, è l'esclusività di Aristotele: il filosofo di Cordova lo distingue chiaramente dalla tradizione peripatetica araba e il verbo insuperato e rigorosamente apodittico dello Stagirita si sostituisce all'articolato dialogo con la tradizione che caratterizzava le epitomi.

Il commento *ad litteram* (*tafsīr* o *ṣarḥ ʿalā al-lafz*)¹⁰, infine, – fase esegetica

filosofia en el Al-Andalus, a cura di A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona 1990; TH.-A. DRUART, *Averroes: The Commentator and the Commentators, in Aristotle in Late Antiquity*, a cura di L.P. Schrenk, Catholic University of America Press, Washington DC 1994, pp. 184-202; DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., pp. 59-67.

⁹ Dal momento che la maggior parte dei manoscritti arabi contengono il trattato senza alcun titolo, R. Arnzen problematizza che si tratti dell'*Epitome* della *Metafisica* e non di un'opera esegetica di diversa tipologia. Per le evidenze contenutistiche, metodologiche, bibliografiche e manoscritte sul fatto che si tratti di un'epitome, cfr. AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, a cura di R. Arnzen, De Gruyter, Berlin-New York 2010 («Scientia Graeco-Arabica», 5), pp. 1-8.

¹⁰ I termini arabi che designano queste diverse tipologie di commento (*ġāmiʿ*, *muḥtaṣar*, *talḥiṣ*, *ṣarḥ* e *tafsīr*) sono termini che i pensatori arabi, Averroè compreso, utilizzano in maniera piuttosto fluida ed è difficile identificare con precisione la tipologia di commento e la specificità dell'approccio che intendono indicare. Per uno studio sulla terminologia araba relativa ai generi letterari del commento, cfr. D. GUTAS, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works in Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, a cura di Ch. Burnett, Warburg Institute, University of London, London 1993 («Warburg Institute. Surveys and Texts», 23), pp. 29-76. Per l'uso di *tafsīr* in Averroè, cfr. anche AVERROÈ, *Tafsīr mā baʿda al-ṭabīʿat. Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges*, a cura di M. Bouyges, vol. I, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1938-1952 («Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série arabe» V.1; V.2; VI; VII), pp. XX-XXXIII.

cui appartiene il T50 – rappresenta il coronamento del percorso interpretativo del commentatore: il lascito aristotelico non viene ora considerato solo nella sostanza dottrinale, ma più meticolosamente nel dettaglio filologico e nella coerenza argomentativa degli *ipsissima verba* di Aristotele. Tale tipologia di commento è affine non solo alle esegesi lemmatiche dei commentatori tardoantichi, ma anche al modello dei *tafasīr* coranici¹¹.

Nell'*Epitome* della *Metafisica* emerge l'approccio selettivo e originale di Averroè: egli sceglie di organizzare il contenuto dei quattordici libri della *Metafisica* di Aristotele in tre sezioni tematiche e di suddividere l'opera in cinque capitoli¹². Il primo capitolo, pensato come preliminare a quelle che considera le dottrine fondamentali della scienza metafisica¹³, è diviso in due parti: (1) un'introduzione che tratta l'argomento, lo scopo e l'utilità della metafisica e (2) un glossario dei ventotto termini fondamentali di questa scienza¹⁴.

Il primo che viene preso in considerazione è «*mawğūd*» (T48). Averroè distingue, tra i molti sensi dell'ente (*mawğūd*), quello che si predica delle dieci categorie in ordine di priorità e posterità e quello che si predica del vero (*al-ṣādiq*)¹⁵. Il filosofo estende l'applicabilità del senso categoriale di *mawğūd* all'entità che ha una quiddità (*māhiyya*) o un'essenza (*dāt*) esterna all'anima – sia

¹¹ Cfr. C. D'ANCONA, *Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism*, in *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, a cura di W. Geerlings, C. Schulze, Brill, Boston-Leiden-Köln 2002, pp. 201-251.

¹² La terza sezione, che avrebbe dovuto corrispondere al capitolo V dell'*Epitome*, non ci è pervenuta. Cfr. R. ARNZEN, *On the Nature and Fate of Chapter V of Ibn Rushd's Epitome of Aristotle's Metaphysics*, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, a cura di A. Akasoy, W. Raven, Brill, Boston-Leiden 2008 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 75), pp. 43-58.

¹³ L'introduzione corrisponde ad ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV, 1-3, V, e VI, cfr. R. ARNZEN, *Ibn Rushd on the Structure of Aristotle's Metaphysics*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2010, XXI, pp. 375-410.

¹⁴ I termini corrispondono a quelli esposti in ARISTOTELE, *Metaphysica*, V, ma, per gran parte di questa sezione, in particolare quella che spiega i significati di *mawğūd*, Averroè è debitore del *Libro delle lettere* di al-Fārābī. Cfr. S. MENN, *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, a cura di D.N. Hasse, A. Bertolacci, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 («Scientia Graeco-Arabica», 7), pp. 51-96; questo contributo fa riferimento a una precedente pubblicazione dello stesso autore, dedicata specificamente ad al-Fārābī: S. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and his analysis of the senses of being*, «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 59-97.

¹⁵ Secondo Averroè l'essere come vero consiste nella conformità tra ciò che è interno e ciò che è esterno alla mente (*huwa allādī fī l-dīhn 'alā mā huwa 'alayhi ḥarīğ al-dīhn*) rispetto al nostro conoscere l'esistenza o la non esistenza di qualcosa, illustrato con la domanda *x* esiste/*y* non esiste? Così esemplificata la nozione di essere come vero si distanzia da quella di Aristotele (*Metaphysica*, VI, 4; 9, 10; 11, 8), secondo cui la verità del giudizio su un oggetto non è guadagnata esclusivamente in base alla sua esistenza o non esistenza. Cfr. AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit., p. 190, n. 28. Come già osservato da S. Menn, l'essere come vero è presentato negli stessi termini da al-Fārābī nel *Libro delle Lettere*. Cfr. MENN, *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics*, cit., p. 73.

che tale quiddità venga concettualizzata (*tašawwur*) oppure no – e alla quiddità di quell'entità stessa, interna all'anima. Considerati i due sensi principali del termine «ente», Averroè considera quello accidentale (*al-mawğūd bi-l-'araḍ*). Questo, a differenza dell'essenza, non può essere pensato separatamente, ma solo in relazione a qualcos'altro, di cui l'essere *per accidens* non esprime qualcosa di essenziale, ma un fortuito e accidentale accadere che non rientra fra gli elementi costitutivi della sua quiddità.

A causa della flessione linguistica del termine derivato «mawğūd» (participio passivo del verbo *wağada*, «trovare») e del suo esprimere nell'accezione comune il significato di «trovarsi» o «esserci» di una cosa, alcuni hanno pensato che *mawğūd* indicasse un accidente nella cosa e non la sua essenza, e che in esso coincidessero, indistintamente, entrambi i suoi sensi filosofici principali: l'essere come vero e l'essere esterno all'anima (ovvero l'essenza di una cosa e l'accidente della sua esistenza)¹⁶. Averroè spiega, invece, riprendendo nitidamente al-Fārābī, che *mawğūd*, in filosofia, ha un senso tecnico che va al di là sia del suo significato secondo il linguaggio comune – è annoverato, infatti, tra i termini traslati (*al-asmā' al-manqūla*)¹⁷ – sia della sua forma grammaticale derivata: esso indica ciò che si intende con «cosa» (*šay'*) ed «essenza» (*dāt*) e ciò che si intende con i termini prototipi (*muṭul uwal*).

Tra coloro che considerano *mawğūd* un accidente nella cosa, Averroè nomina Avicenna. Qui si colloca, infatti, una delle numerose occasioni in cui il filosofo di Cordova critica l'ontologia del suo illustre predecessore. Averroè sostiene che se davvero *mawğūd* è un accidente nella cosa, allora o si tratta di un intelligibile primo o di un intelligibile secondo. Nel primo caso dovrà appartenere a una delle nove categorie di accidenti: esso, però, non sarebbe predicabile della sostanza e, allo stesso tempo, delle altre categorie di accidenti, a meno che l'accidente «essere» non sia in qualche modo un accidente tanto della sostanza quanto delle altre nove categorie accidentali (rispetto alle quali rappresenterebbe così una sorta di «accidente degli accidenti»), ma questo è assurdo. Nel secondo caso, invece, – posizione di Averroè, debitrice di al-Fārābī – si tratta di un intelligibile secondo, cioè di un'entità puramente logica che sussiste solo nell'anima che pensa. Questo significato di *mawğūd* – sinonimo di ciò che è vero – è

¹⁶ In logica al termine primitivo corrisponde la sostanza e a quello derivato l'accidente. Averroè sostiene, tuttavia, che nell'accezione tecnica del significato che *mawğūd* ha assunto presso i filosofi, la grammatica non veicola l'ontologia, dunque la sua forma morfologica non presuppone alcun declassamento da sostanza ad accidente. Cfr. AVERROÈ, *Tahāfut al-tahāfut. L'incohérence de l'incohérence. Texte arabe établi par Maurice Bouyges*, a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Bayrūt 1930. Rist. Dar el-Machreq, Bayrūt 1987 («S.J. Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série arabe», III), pp. 371.8-372.10.

¹⁷ La nozione di «termini traslati» (*al-asmā' al-manqūla*) da un uso corrente alla terminologia tecnica filosofica si rifà ad al-Fārābī: cfr. in proposito C. MARTINI BONADEO, *Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba*, in «Studia graeco-arabica» 2012, II, pp. 303-319.

proprio quello che Avicenna ha perso di vista nella sua ontologia: l'essere non è un accidente della cosa reale, ma un accidente dei concetti nella mente.

Nel T49, tratto dal secondo capitolo dell'*Epitome*, Averroè spiega che – considerando le categorie come specie del genere soggetto della scienza metafisica – il termine *mawğūd* non si può predicare delle categorie per pura omonimia perché in quel caso l'ente indicherebbe più entità di diverso genere che hanno in comune solo una coincidenza nominale e null'altro: non sarebbe dunque possibile l'esistenza di una sola scienza (la metafisica) che indaga l'essere. Inoltre, la pura omonimia non permetterebbe neppure di identificare le proprietà essenziali che competono di per sé all'essere in quanto essere (come l'essere in potenza o in atto).

«Alcuni antichi» (*baʿd min salaf min al-qudamāʾ*), che Aristotele ha confutato nel primo libro della *Fisica*¹⁸, non riconoscono la molteplicità e la diversità dei significati dell'essere e affermano, al contrario, la sua assoluta univocità. L'essere, tuttavia, non è un termine univoco, associato cioè a un unico significato: in quel caso non esisterebbero più generi ma un solo e medesimo genere per tutte e dieci le categorie. L'essere, oltre ad esprimere ciò che vi è di comune fra le categorie, esprime anche ciò che di esse l'esperienza ci attesta essere diverso e molteplice.

La soluzione è intermedia: l'essere non si predica delle categorie né per omonimia, né per sinonimia, ma per una delle accezioni dell'anfibologia (*taškik*): quella che individua i nomi che indicano più cose in relazione ad una *secundum prius et posterius*¹⁹.

Il T50 proviene dal *Commento grande alla Metafisica*. Esso riguarda, in particolare, l'esegesi del *locus classicus* di *Metaphysica*, IV 2, 1003a 33 – b19. Averroè ribadisce – questa volta attraverso il commento analitico per lemmi – che la polisemia del termine «ente» non è né puramente equivoca, come lo è quella del termine «ʿayn» che si dice dell'oro, dell'organo e di altre cose; né univoca, come lo è quella di «animale», che si dice dell'uomo e del cavallo, bensì intermedia (*wasaf*) tra la sinonimia e l'omonimia: è caratterizzata, cioè, da un comune riferimento a qualcosa di uno (*mansūba ilā šayʾ wāḥid*) ed è ordinata, in logica, secondo anteriorità e posteriorità (*bi-taqdīm wa ta'ḥīr*).

Quel «qualcosa di uno» può essere, secondo l'esegesi di Averroè, un unico fine (*ğāya wāḥida*), un unico agente (*fāʿil wāḥid*) o un unico soggetto (*mawḏūʿ wāḥid*)²⁰. In particolare, ad esprimere la molteplicità di cose che si riferiscono

¹⁸ ARISTOTELE, *Physica*, I, 2-3.

¹⁹ Sulla dottrina di Alessandro di Afrodisia rispetto alla collocazione intermedia fra omonimia e sinonimia del termine «essere», predicato delle categorie secondo anteriorità e posteriorità, cfr. n. 10 dell'introduzione ai T43-47. Per altri passi di autori arabi in cui si ritrova l'anfibologia, cfr. il T38 e T39 di al-Fārābī, il T45 di Ibn al-Ṭayyib e il T47 di Avicenna.

²⁰ Cfr. in proposito A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la doctrine médiévale de l'analogie de*

a un unico fine (*ad unum*) è la nozione di «sano» (*mubri*) rispetto all'unico fine che è la guarigione (*al-bar*), come quando diciamo che l'esercizio fisico è salutare (*ṣiḥḥī*) perché preserva la salute (*ṣiḥḥa*) o come quando diciamo che il farmaco è salutare perché la produce. Ad esprimere la molteplicità di cose che si riferiscono a un unico agente (*ab uno*) è la nozione di «medico» (*ṭibbī*) rispetto all'unico agente che è la medicina (*al-ṭibb*), come quando definiamo «medico» l'uomo che possiede l'arte della medicina o definiamo «medica» l'azione di chi fa uso di erbe curative. Ad esprimere, infine, la molteplicità di cose che si riferiscono a un unico soggetto (*secundum proportionem*) è la dipendenza ontologica che i vari sensi categoriali dell'essere intrattengono con la sostanza.

Si rintraccia, qui, la vera novità di Averroè: le categorie sono in relazione alla sostanza non perché essa ne sia l'agente o il fine, ma il soggetto. La sostanza è anteriore (*mutaqaddim*), quindi causa, rispetto agli accidenti: il loro rapporto non solo non esclude una verticalità ma, anzi, la implica poiché fonda la dipendenza degli accidenti dalla sostanza. Le categorie, infatti, sussistono e si dicono enti per il fatto di essere attributi della sostanza, sostrato di inerenza o soggetto di attribuzione. È in questo senso che il termine «ente» si dice anche in uno dei sensi dell'analogia (*munāsaba*), ed è sulla base di questo principio che si legitimerà il ricorso all'analogia volta a regolare la dipendenza ontologica tra ciò che è primo (la sostanza) e ciò che da esso deriva (l'accidente).

T48. Ibn Rušd, *Ġawāmi‘ Kitāb mā ba‘da al-ṭabī‘a*, ed. C. Quirós Rodríguez, pp. 11.24-13.3¹

فنقول الموجود يقال على أنحاء أحدها على كل واحدة من المقولات العشر وهو من أنواع الأسماء² التي تقال بترتيب وتناسب لا التي تقال باشتراك محض ولا بتواطى ويقال ثانيا على الصادق وهو الذى فى الذهن على ما هو عليه خارج الذهن كقولنا هل الطبيعة موجودة وهل الخلاء غير موجود ويقال أيضا على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات ام لم تتصور فالمقولات العشر يجتمع فيها أن يقال عليها اسم الموجود بهذين المعنيين أحدهما من حيث لها ذات خارج النفس والثانى من حيث يدل على ماهيات تلك الذوات ولهذا ما كان اسم الموجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط أعنى إلى الصادق وإلى ما هو موجود خارج الذهن وذلك أيضا إلى قسمين³ اما إلى الأنواع واما إلى الصور أعنى صور الأنواع وماهيتها. واما الموجود بالعرض فليس يتصور فى الموجود المفرد فإن ذات الشئ وماهيته ليس يمكن أن يكون بالعرض وإنما يتصور عند نسبة الموجودات بعضها إلى بعض فإن متى قايستنا بين الموجودين واقتضت كل تلك النسبة أن يكون أحدهما فى ماهية الثانى مثل وجود المركز للدائرة أو معادلة الزاويتين القائمتين لزوايا المثلث أو أن يكون كل واحد منهما فى ماهية صاحبه مثل الابن والأب قيل فيهما إنهما موجودان بالذات ومتى لم تكن ولا فى ماهية واحد منهما أن يوجد للآخر⁴ قيل إن ذلك بالعرض مثل قولنا البناء يضرب العود والطبيب أبيض وقد يدل بلفظة الموجود على النسبة التى تربط المحمول بالموضوع فى الذهن وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط ارتباطا

¹ L'edizione dei passi dell'antologia tratti dall'*Epitome della Metafisica* è a cura di C. Quirós Rodríguez (Q): AVERROÈ, *Compendio de Metafisica. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez*, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919. In apparato sono state riportate le varianti che ho accolto tra quelle segnalate in calce alla traduzione inglese a cura di R. Arnzen, in AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit. (A). Quest'ultima traduzione è stata svolta sulla base della collazione di nove manoscritti e del confronto con la traduzione latina di Jacopo Mantino (1523) della traduzione ebraica di Moshe ibn Tibbon. Arnzen, tuttavia, nonostante abbia collazionato l'opera sulla base di un numero considerevolmente maggiore di manoscritti rispetto alle edizioni disponibili (per cui cfr. *bibliografia T48; T49*), non riporta il testo arabo collazionato poiché non è riuscito ad avere accesso a tutti i manoscritti.

² Q هي أنواع الأسماء : A هو من أنواع الأسماء

³ A : om. Q إلى قسمين

⁴ Q الآخر : A للآخر

T48. Dall'Epitome della *Metafisica* di Ibn Rušd

Noi diciamo che l'«ente» si dice in [molti] modi. Uno di questi si predica di ciascuna delle dieci categorie, ed è parte di quelle specie di nomi che si predicano secondo ordine e relazione reciproca¹, ma non si predicano né per pura omonimia né per sinonimia. In secondo luogo, [l'«ente»] si predica del vero, cioè di ciò che, nella mente, è come ciò che sta fuori dalla mente, come quando diciamo: [è vero che] la natura esiste? [È vero che] il vuoto non esiste? [L'ente] si predica anche della quiddità di tutto ciò che ha una quiddità, o un'essenza, al di fuori dall'anima, sia che quell'essenza sia concettualizzata oppure no. Le dieci categorie, dunque, sono unite dal fatto che il termine «ente» è predicato di esse in questi due significati: uno relativo al fatto di avere delle essenze fuori dall'anima, l'altro rispetto al fatto di indicare le quiddità di quelle essenze. Per questo, il termine «ente» si riconduce a questi due soli significati: al vero e a ciò che esiste fuori dalla mente. Questo è a sua volta [diviso] in due parti: o nelle specie o nelle forme, vale a dire nelle forme delle specie e nelle sue quiddità.

Quanto all'ente accidentale, esso non può essere concettualizzato come ente separato, dal momento che l'essenza della cosa e la sua quiddità non possono essere accidentali. [L'ente accidentale], invece, può essere concettualizzato nel momento in cui vi è relazione tra un ente e l'altro. Se, infatti, mettiamo a confronto due enti, e quella relazione tutta richiede che uno dei due sia nella quiddità dell'altro – come l'esistenza del centro rispetto alla circonferenza o dell'uguaglianza di due angoli retti rispetto [alla somma degli] angoli di un triangolo – o che ciascuno dei due sia nella quiddità dell'altro – come [avviene] con il padre e il figlio – allora di entrambi si dice che sono enti essenziali. Quando, invece, l'esistere per l'altro non è nella quiddità di uno dei due, si dice che quello [esiste] per accidente, come quando diciamo: «il costruttore suona il liuto» e «il medico è bianco». Con l'espressione «ente» si indica [da un lato] la relazione che nella mente lega il predicato al soggetto, [dall'altro] le espressioni che indicano questa relazione, sia che questo legame sia un legame

¹ Averroè usa l'espressione *bi-tartīb wa-tanāsub*. La medesima espressione ricorre anche nel quarto capitolo dell'*Epitome*: come in questo caso, essa viene contrapposta alla predicazione puramente equivoca (*ištirāk maḥd*) e a quella univoca (*tawāṭu*), ma viene identificata con i termini anfiboli o ambigui (*asmā' mušakkaka*), (ed. Quirós, p. 144.3-4). R. Arnzen (AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit., p. 190 n. 27) ritiene l'espressione un'endiadi che complessivamente significa «per analogia»; egli dichiara inoltre di non aver trovato ulteriori paralleli per questa espressione in Averroè. Cfr. in compenso l'espressione «per ordine e relazione reciproca» (*alā tartīb wa-tanāsub*) nel T40 di al-Fārābī. Secondo Arnzen, alcuni paralleli parziali in altre opere di Averroè confermerebbero ad ogni modo almeno l'identificazione del concetto espresso da *tanāsub* con quello di analogia, comprese le due ricorrenze nel T50 (ed. Bouyges, p. 308. 3 e 12).

إيجاب أو سلب صادقا كان أو كاذبا بالذات أو بالعرض .
فهذه أشهر المعانى التى يقال عليها اسم الموجود فى الفلسفة وهو من الأسماء المنقولة
فإن المعنى الذى يدل به عند الجمهور عليه غير الذى يدل به ها هنا عليه إذ كان
عند الجمهور⁵ إنما يدل على حالة ما فى الشئ كقولهم وجدت الضالة وهو بالجملة
إنما يدل عندهم على معنى فى موضوع لم يصرح به ولذلك ظن بعضهم أنه يدل
على عرض فى الشئ لا على ذاته إذ كان عند الجمهور من الأسماء المشتقة وليس
ينبغى أن يلتفت إلى ذلك بل يجب أن يفهم منه هنا إذا أردنا به الدلالة على الذات
ما يفهم من معنى قولنا شئ وذات وبالجملة ما يفهم من الأسماء التى هى مثل أول
ولهذا نجد بعضهم قد ظن اسم الموجود المنطلق⁶ على الصادق أنه بعينه المنطلق على
الذات ولهذا أيضا ما رأوا أنه عرض قالوا ولو كانت لفظة الموجود تدل على الذات
لكان قولنا فى الجوهر إنه موجود خلفا من القول وجهلوا أن الموجود يقال هنا على
غير المعنى الذى يقال هناك .

وأیضا فإنه ان كان يدل على عرض فى الشئ كما يكرر ذلك ابن سينا فلا يخلو
الأمر فى ذلك من شيعين إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثوانى أو يكون
من المعقولات الأول

⁵ A : om. Q عليه غير الذى يدل به ها هنا عليه إذ كان عند الجمهور

⁶ Q المطلق : A المنطلق

di affermazione o di negazione, vero o falso, essenziale o accidentale. Questi sono i significati più noti che in filosofia si predicano del termine «ente»², che fa parte dei termini traslati. Il significato [del termine] presso il volgo è infatti diverso rispetto a quello che assume qui [sc. in filosofia]: presso il volgo, infatti, indica un determinato stato della cosa, come quando dicono: «È stato trovato un animale randagio»³. Insomma, presso di loro [sc. il volgo], [il termine] indica il significato presente in un soggetto che non è esplicitato. Per questo motivo, alcuni di loro pensano che [«ente»] indichi un accidente nella cosa e non la sua essenza, dal momento che, per il volgo, esso fa parte dei termini derivati. Tuttavia, non si deve prestare attenzione a questo [significato di «ente»] ed è necessario, al contrario, che con [«ente»] qui si intenda – se con esso vogliamo indicare l'essenza – ciò che si intende quando diciamo «cosa» ed «essenza» e, in generale, ciò che si intende dei termini che sono prototipi. Per questo troviamo che alcuni di loro pensano che il termine «ente», applicato a ciò che è vero, coincida con quello applicato all'essenza, ed è anche per questo motivo che lo hanno considerato un accidente, affermando: «Se l'espressione 'ente' indica l'essenza, allora sarebbe una contraddizione in termini dire che la sostanza esiste». Essi ignoravano che l'ente si dice qui [sc. in filosofia] in maniera diversa rispetto al significato che si dice là [sc. presso il volgo]. Inoltre, se [«ente»] indica un accidente nella cosa, come sostiene più volte Avicenna⁴, allora non può che essere uno dei [seguenti] due casi: o quell'accidente è uno degli intelligibili secondi o è uno degli intelligibili primi.

² Averroè riduce l'originario *tetrakos* dei significati fondamentali dell'essere (ARISTOTELE, *Metafisica*, V (Δ) 7, VI (E), 2-4) all'essere categoriale, accidentale e come vero. Anche al-Fārābī, nel *Libro delle Lettere*, privilegia l'essere come vero e l'essere per sé. Cfr. S. MENN, *Al-Fārābī's Kitāb al-Hurūf and his analysis of the senses of being*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 2008, XVIII, pp. 59-97: 77.

³ La spiegazione si comprende tenendo presente che in arabo il termine *mawğūd*, che nel lessico filosofico assume l'accezione tecnica di «ente» o «esistente», è il participio passivo del verbo *wağada*, «trovare», dunque «trovato». Arnzen segnala che l'esempio di Averroè riprende il *Libro delle lettere* di AL-FĀRĀBĪ, *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-hurūf)*, ed. M. Mahdi, Dar el-Machreq, Bayrūt 1969, p. 110.14, cfr. AVERROÈ, *On Aristotle's "Metaphysics"*, cit., p. 192 n. 31.

⁴ Quest'ultima parte del brano tocca un punto importante della critica di Averroè all'ontologia di Avicenna: secondo quest'ultimo l'essere, nel senso dell'esistenza, consisterebbe in un accidente reale, extramentale, delle essenze. Averroè critica Avicenna affermando che l'esistenza costituisce invece una proprietà accidentale che qualifica un concetto mentale; cfr. S. MENN, *Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, a cura di D.N. Hasse, A. Bertolacci, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 («Scientia Graeco-Arabica», 7), pp. 51-96. Sull'ontologia di Avicenna cfr. il recente libro di D. JANOS, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 («Scientia Graeco-Arabica», 26). Per una presentazione dell'ontologia di Averroè, cfr. la sintesi in DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., pp. 193-207. Rispetto ad altre occasioni di critica diretta all'ontologia di Avicenna e ai *loci paralleli* sulla definizione dei significati di *mawğūd*, cfr. AVERROÈ, *Tahāfut al-tahāfut*, cit., pp. 302-305, 369-373.

فإن كان من المعقولات الأول كان ضرورة أحد من المقولات التسعة ولم ينطلق اسم الموجود على الجوهر و⁷ على سائر مقولات العرض إلا من جهة ما يعرض لها تلك المقولة أو يكون هذا جنس واحد من الأعراض مشترك للمقولات العشر وهذا كله محال شنيع وعلى هذا فما كان يصح أن يؤتى به في جواب ما هو في شخص شخص من أشخاص المقولات العشر وهذا كله بين بنفسه وأما إن كان من المعقولات الثواني وهى المعقولات التى وجودها فى الذهن فقط فذلك ليس يمتنع فإن أحد ما عددنا أن ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى وهو المرادف للصادق لآكن هذا المعنى والمعنى الذى يدل به على الذوات منفردة متباينان جدا وهذا كله بين بأيسر تأمل وآكن هذا شأن هذا الرجل فى كثير مما يأتى به من عند نفسه .

T49. Ibn Rušd, Ġawāmi‘ Kitāb mā ba‘da al-ṭabī‘a, C. Quirós Rodríguez, pp. 36.2-37.10

قد قلنا ان الموجود يقال على أنحاء إلا ان الذى نقصد هنا منه هو الذى يدل على المقولات العشر التى تنزل منزلة الأنواع للجنس الموضوع لهذه الصناعة ونبين أن دلالة الموجود عليها ليس باشتراك محض إذ لو كان ذلك كذلك لما كان جنسا موضوعا لصناعة واحدة وهى هذه الصناعة ولا كان يكون هنا محمولات ذاتية ينقسم بها^٨ قسمة أولى كقولنا الموجود منه ما هو بالقوة ومنه ما هو بالفعل إلى غير ذلك من المحمولات الذاتية التى تلفى له والقضية التى موضوعها اسم مشترك ليس يلفى لها محمول ذاتى وهذا كله بين لمن زاول صناعة المنطق .

ولا يدل أيضا اسم الموجود عليها دلالة بتواطى لأنها لو كانت كذلك لكانت المقولات العشر جنسا واحدا أو تحت جنس واحد والحس يشهد بتغايرها وكثرتها وإن كان بعض من سلف من القدماء قد كانوا يرون أن الموجود واحد لكن الذى قادهم إلى ذلك ترك تأملهم للمحسوس وانقيادهم إلى أقاويل سوفيستائية وقد ناقضهم أرسطو فى المقالة الأولى من السماع وستتكلّم نحن معهم عند القول فى موضوعات الصنائع الجزئية .

وإذا كان هذا كله كما قلنا ولم يكن اسم الموجود يدل على المقولات العشر باشتراك محض ولا بتواطى فلم يبق أن يدل عليها

Q ولا : A و⁷

Q : om. A : ادب⁸

Nel caso fosse uno degli intelligibili primi, sarebbe necessariamente una delle nove categorie: il termine «ente» non si può applicare alla sostanza e alle altre categorie dell'accidente, a meno che in qualche modo quel predicato [«ente»] sia accidente per loro, o [a meno che] un unico genere di accidenti sia comune alle dieci categorie. Tutto questo, tuttavia, è assurdo e inaccettabile. Sulla base di questo, non sarebbe corretto portare il termine «ente» come risposta a «cosa è» rispetto a ciascuna delle dieci categorie, ma tutto questo è di per sé chiaro. Al contrario, nel caso fosse uno degli intelligibili secondi – che sono gli intelligibili che esistono solo nella mente – questo non sarebbe escluso, dal momento che uno [dei casi] che abbiamo enumerato al quale è applicabile il termine «ente» è [proprio] questo significato che è sinonimo di ciò che è vero. Questo significato e quello attraverso cui si indicano le essenze, tuttavia, sono distinti e molto diversi. Tutto questo diventa chiaro con un po' d'attenzione: questa, però, è la modalità tipica di quest'uomo [Avicenna] in relazione a molto di quello che presenta come proprio.

T49. Dall'Epitome della Metafisica di Ibn Rušd

Abbiamo già detto che l'ente si dice in [molti] modi. Tuttavia, [il modo] che prendiamo in considerazione qui è quello che indica le dieci categorie considerandole come specie per il genere soggetto di questa disciplina. Chiariamo che l'ente non indica [le dieci categorie] per pura omonimia, perché, se così fosse, non sarebbe il genere soggetto di una sola disciplina – che è questa disciplina [*scil.* la metafisica] – e non vi sarebbero predicati essenziali con cui operare una divisione primaria, come quando diciamo: «L'ente in quanto [ente] in potenza, l'ente in quanto [ente] in atto o qualsiasi altro dei predicati essenziali che si trovano qui. E non si trova un predicato essenziale alla proposizione il cui soggetto è un termine omonimo. Tutto questo è chiaro a chi ha praticato la logica.

Il termine «ente» non indica [le categorie] nemmeno per sinonimia perché, se così fosse, le dieci categorie [costituirebbero] un unico genere o si troverebbero sotto un unico genere, mentre la sensazione dà prova della loro diversità e molteplicità. Alcuni degli antichi, tuttavia, sostennero che l'ente sia uno, ma ciò che li ha condotti a questo è la loro mancanza di attenzione nei confronti della realtà sensibile, e il loro arrendersi a dottrine sofistiche. Aristotele ha confutato la loro [teoria] nel primo libro della *Fisicā*⁵, e noi ne parleremo nel discorso relativo ai soggetti delle discipline particolari.

Se tutto questo è come abbiamo detto e il termine «ente» non indica le dieci categorie né per pura omonimia né per sinonimia, a indicarle non rimane

⁵ Il riferimento è alla critica delle dottrine di Melisso e di Parmenide in ARISTOTELE, *Physica*, I 2-3.

إلا بضرب من ضروب التشكيك وهي دلالة الأسماء التي تدل على أشياء تنسب إلى شيء واحد بنسبة تقديم وتأخير على ما سيظهر من أمرها كقولنا في الأشياء المنسوبة إلى الطب طبية وإلى الحرب حربية .

T50. Ibn Rušd, *Tafsir mā ba'd al-ṭabī'at*, ed. M. Bouyges, I, pp. 300.12 – 309.19

قال ارسطو

فالهوية تقال على انواع كثيرة ولا تقال بنوع اشتراك الاسم بل تنسب الى شيء واحد وطباع واحد مثل ما ينسب كل مبرئ الى البرء فان من الاشياء ما يقال مبرئ لحفظ الصحة ومنها ما يقال لفعله الصحة ومنها لدلالته على الصحة ومنها لقبوله الصحة و كذلك ينسب كل شيء طبي الى الطب فان من الاشياء ما يقال طبي لاقتنائه الطب ومنها لموافقته في الطب ومنها لانه فعل الطب وبهذا النوع يمكننا ان نجد اشياء تنسب الى شيء واحد كنسبة هذه الاشياء التي قلنا وكذلك الهوية ايضا يقال على انواع كثيرة ولا كن جميع تلك الانواع تنسب الى اول واحد فان بعض الاشياء تقال هوية لانها جواهر وبعضها لانها تأثيرات وبعضها لانها سبيل الى الجوهر او الى مضاف او لانها عدم او كيفيات او فاعلة او مولدة جوهر او شيء اخر مما يقال ان في الجوهر او لانها سالبة لشيء من هذه الاعراض او الجوهر وكذلك نقول ايضا في الذي ليس بهوية واحد انه ليس هوية فكما ان علم الاشياء المبرئة واحد كذلك علم سائر الاشياء التي تشبه هذه فانه ليس لعلم واحد النظر في الاشياء التي تقال على شيء واحد فقط بل له النظر ايضا في الاشياء التي تنسب الى طباع واحد فان هذه الاشياء ايضا تقال على شيء واحد بنوع من الانواع فمعلوم ان لعلم واحد النظر في الهويات بكنهها والعلم الذي هو علم بالحقيقة في جميع الاشياء هو علم

che una delle accezioni dell'anfibologia⁶, che è indice dei nomi che indicano [più] cose in relazione a un'unica cosa attraverso una relazione di anteriorità e posteriorità, come si chiarirà in seguito: come quando diciamo «mediche» le cose relative alla medicina, oppure «di guerra» quelle relative alla guerra⁷.

T50. Dal *Comento grande* alla *Metafisica* di Ibn Rušd

Aristotele dice:

«L'essere si dice in molti modi, ma non si dice nel modo dell'omonimia bensì in relazione a un'unica cosa e a un'unica natura, nello stesso modo in cui tutto ciò che è sano è in relazione alla guarigione. Fra le cose, infatti, qualcuna è detta sana perché preserva la salute, qualcuna perché la produce, qualcuna perché ne è segno, qualcuna perché la riceve, ed è così che tutto ciò che è medico è in relazione alla medicina. Fra le cose, infatti, qualcuna è detta medica perché possiede la medicina, qualcuna perché è in accordo con la medicina, qualcuna perché la opera. In tal modo possiamo trovare cose che sono in relazione a un'unica cosa, come la relazione di queste cose che abbiamo detto. Parimenti, l'essere si dice in molti modi, ma tutti quei modi sono in relazione a un unico principio: alcune cose, infatti, sono dette "essere" perché sono sostanze, altre perché sono affezioni, altre perché conducono alla sostanza o a una relazione⁸, o perché sono privazione, o qualità, o produttrici o generatrici di una sostanza, o qualcos'altro fra ciò che si dice essere nella sostanza, o perché sono negazioni di qualcuno di questi accidenti o della sostanza. Perciò anche di ciò che non è ente diciamo che è non-ente⁹. Proprio come la scienza delle cose sane è una, così è la scienza delle altre cose che somigliano a queste. A una sola scienza [compete], infatti, non soltanto l'indagine delle cose che si dicono di un'unica cosa, ma ad essa [compete] anche l'indagine delle cose che sono in relazione a un'unica natura. Anche queste cose, infatti, si dicono di un'unica cosa in qualche modo. È chiaro che a una sola scienza [compete] l'indagine sugli esseri in quanto esseri e che in tutte le cose la scienza in senso vero è la scienza di

⁶ In arabo *taškik*, nozione già comparsa in T38 (al-Fārābī) e T47 (Avicenna).

⁷ Quest'ultimo esempio («di guerra» – in arabo l'aggettivo *ḥarbī* – detto rispetto alla guerra) si trova in arabo già in T37 (al-Fārābī).

⁸ «O a una relazione», in arabo *aw ilā muḍāf*, non corrisponde al greco in questo punto, dove si legge: è *phthorai*, cioè «o corruzioni» (ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003b 7-8). Deve trattarsi di una corruzione dell'arabo: l'apparato dell'edizione di Bouyges registra, del resto, anche varianti manoscritte più vicine alla lezione corretta (che doveva suonare *aw fasāduhu*, espressione che ha lo stesso senso del greco). Averroè, tuttavia, commenta questo passo nella forma edita da Bouyges.

⁹ Leggendo *li-dālika* (cfr. il greco *diò*, 1003b 10) invece di *ka-dālika* («così») ed espungendo *wāḥid* dell'edizione di Bouyges. L'espunzione è motivata dal fatto che si tratta di una "correzione" erroneamente incorporata nella traduzione dell'originario *huwiyya* (on¹, *ibidem*) in *wāḥid* (hen). La lettura erronea è probabilmente dovuta alla somiglianza, in maiuscola greca, delle iniziali di on e hen.

الشيء المتقدم الذى به يتصل سائر الاشياء وبسببه تسمى وتذكر فان كان هذا المتقدم هو الجوهر فمعلوم انه ينبغى ان تكون معرفة اوائل الجوهر وعللها للفيلسوف ولكل جنس واحد وعلم واحد كقولنا ان علم الصوت واحد وله النظر فى جميع الاصوات ولذلك نقول ان النظر فى جميع صور الهوية على كنهها هو لعلم واحد بالجنس فاما الصور فهى صور الصور .

التفسير

لما بين ان لعلم واحد النظر فى الموجود بما هو موجود يريد ان يعرف ان اسم الموجود ليس يقال باشتراك الاسم من قبل انه لو كان الامر كذلك لم تكن الصناعة الناطرة فيه صناعة واحدة .

فقوله فالهوية تقال على انواع كثيرة ولا تقال بنوع اشتراك الاسم بل تنسب الى شىء واحد يريد ان اسم الموجود يقال على انواع كثيرة وليس يقال بنوع اشتراك الاسم مثل العين الذى يقال على الذهب وعلى الجارحة وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الاسماء ولا هو ايضا يتواطؤ مثل الحيوان والانسان وانما هو من نوع الاسماء التى تقال على اشياء منسوبة الى شىء واحد وهى التى تعرف فى صناعة المنطق بالتى تقال بتقديم وتأخير لانها وسط بين المتواطئة والمشاركة وهو الذى اراد بقوله بل تنسب الى شىء واحد وطباع واحد مثل ما ينسب كل مبرئ الى البرء وهذه الاشياء التى تنسب الى شىء واحد ليس تنسب اليه من جهة واحدة بل انما تنسب اليه بجهات مختلفة وقد يكون منها ما ينسب اليه بجهة واحدة الا انها تختلف بالاقل والاكثر مثل اسم الجوهر المقول على الصور وعلى الشخص .

ولما كانت الاشياء المبرئة تنسب الى البرء بجهات مختلفة كما ان المقولات التسع تنسب الى الوجود من قبل وجودها فى الوجود الحقيقى وهو الجوهر بجهات مختلفة اخذ يعرف اختلاف الجهات التى توجد فى امثال هذه الاسماء ليعرف ان الامر كذلك فى اسم الموجود

ciò che è anteriore¹⁰, a cui sono congiunte tutte le altre cose e grazie a cui sono nominate e menzionate. Se questo anteriore è la sostanza, è chiaro che il filosofo deve conoscere i principi e le cause della sostanza. Per ciascun genere vi sono un solo genere e una sola scienza, al modo in cui diciamo che la scienza del suono è una e ad essa [compete] l'indagine su tutti i suoni; e per questo diciamo che l'indagine di tutte le forme dell'essere in quanto essere appartiene a una sola scienza per genere e le forme sono forme delle forme».

Commento

Dopo aver chiarito che a una sola scienza [compete] l'indagine sull'ente in quanto ente, [Aristotele] intende far conoscere che il termine «ente» non si dice per omonimia, perché, se così fosse, la disciplina che indaga [l'ente in quanto ente] non sarebbe una sola disciplina.

La sua affermazione: «L'essere si dice in molti modi, ma non si dice nel modo dell'omonimia bensì in relazione a un'unica cosa e a un'unica natura» intende dire che il termine «ente» si dice in molti modi, ma non si dice né per omonimia, come «'ayn» si dice dell'oro, dell'organo, del ruscello e di altre cose; né per sinonimia, come [si dice] ad esempio dell'uomo e dell'animale: è, invece, fra i nomi che si dicono di [più] cose in relazione a una sola: quelle [cose] che, in logica, sono note come quelle che si dicono secondo anteriorità e posteriorità, poiché sono intermedie tra i sinonimi e gli omonimi. Ed è ciò che [Aristotele] intende dicendo: «Bensì in relazione a un'unica cosa e a un'unica natura, nello stesso modo in cui tutto ciò che è sano è in relazione alla guarigione». Queste cose che sono in relazione a una non sono in relazione ad essa in un unico modo ma lo sono in differenti modi. Infatti, fra loro, qualcuna è in relazione ad essa in un unico modo ma si differenzia secondo il meno e il più, come il termine «sostanza» che si dice delle forme e dell'individuo.

Dal momento che le cose sane sono in relazione alla guarigione in modi diversi – come le nove categorie sono in relazione all'essere per il fatto che il loro essere è nell'ente vero, cioè la sostanza, in modi diversi –, [Aristotele] prende a far conoscere la differenza dei modi che si trovano negli esempi di questi termini, per far capire che le cose stanno così [anche] circa il termine «ente»

¹⁰ Il greco di Aristotele qui riporta «primo» (*protou*). L'arabo traduce «anteriore» (*mutaqaddim*) e ripete il termine anche subito dopo, al fine di esplicitare la resa di ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003b.17-18: «Se questo anteriore è la sostanza» (*ei oun tout'estin he ousia*). È difficile dire se questa scelta di resa da parte di Ustât, il traduttore arabo della *Metafisica*, implichi un'influenza dell'insistenza della tradizione commentaristica sul rapporto di anteriorità della sostanza rispetto agli accidenti, che caratterizza il modo in cui l'essere si predica delle categorie. Si può tuttavia pensare che una tale scelta di resa corroborasse nei lettori arabi l'associazione del passo aristotelico con questa tematica dei commentatori.

مع الجوهر ومع سائر المقولات **فقال** فان من الاشياء ما يقال مبرئ لحفظه الصحة ومنها ما يقال مبرئ لفعله الصحة ومنها لدلالته على الصحة ومنها لقبوله الصحة **يريد** فان الاشياء التى نقول فيها انها مبرئة هى منسوبة الى البرء بجهات مختلفة فمنها ما ينسب الى البرء الذى هو الصحة من قبل انه حافظ لها كما نقول فى الرياضة انها صحية لانها حافظة للصحة ومنها ما ينسب اليها لانه فاعل لها كما نقول للدواء الذى يفعل الصحة فى البدن الصحيح انه صحى وكذلك يقال صحى فى العلامة الدالة على حدوث الصحة مثل ما يقال فى البحارين المحموده وكذلك يقال صحى لما من شأنه ان يقبل الصحة سريعا مثل الابدان النقية من الاخلاط او التى فيها اخلاط تقبل البرء بسهولة .

ولما اتا بالاسباب التى تنسب الى غاية واحدة انا بمثال من الاشياء التى تنسب الى فاعل واحد **فقال** وكذلك ينسب كل شىء طبى الى الطب **يريد** وكذلك كل معين على فعل الطب ينسب الى الطب وانما اراد بهذا ان يعرف ان الاشياء المنسوبة الى شىء واحد ربما كان ذلك الواحد غاية وربما كان فاعلا وربما كان عنصرا موضوعا كالحال فى المقولات التسع مع مقولة الجوهر .

ثم **قال** فان من الاشياء ما يقال طبى لاقتنائه للطب **يريد** اى لاقتنائه صناعة الطب مثل قولنا رجل طبى **وقوله** ومنها لموافقته فى الطب **يريد** لموافقته فعل الطب مثل الحمية **وقوله** ومنها لانه يفعل فعل الطب وان لم يكن من الطب **يريد** مثل من يفعل من الناس فعل الطب وان لم يكن طبيبا فان العجوز التى كانت تداوى كما قيل بالحشيشة المعروفة كانت تفعل فعلا طبيبا وان لم تكن طبيبة .

ثم **قال** وبهذا النوع يمكننا ان نجد اشياء كثيرة تنسب الى شىء واحد كنسبة هذه الاشياء التى قلنا **يريد** وعلى هذا المثال نجد اشياء كثيرة اعنى انها تشترك فى تسميتها من قبل نسبتها الى شىء واحد اى واحد كان .

relativamente alla sostanza e alle altre categorie. Dunque [quando] dice: «Fra le cose, infatti, qualcuna è detta sana perché preserva la salute, qualcuna perché la produce, qualcuna perché ne è segno, qualcuna perché la riceve», intende sostenere che le cose che diciamo essere sane sono in relazione alla guarigione in modi diversi: qualcuna di esse è in relazione alla guarigione, che è la salute, per il fatto che la preserva, al modo in cui diciamo dell'esercizio fisico che è salutare poiché preserva la salute; qualcuna è in relazione ad essa poiché la produce, al modo in cui diciamo che è salutare il farmaco che produce la salute nel corpo sano. E così si dice salutare del segno che indica il sopravvenire della salute, come ciò che si dice delle crisi salutari¹¹ e, allo stesso modo, si dice salutare ciò che, per propria natura, riceve prontamente la salute, come i corpi incontaminati dagli umori, oppure quelli in cui vi sono umori che ricevono facilmente la guarigione.

E dopo aver introdotto le cause che sono in relazione a un unico fine, [Aristotele] porta l'esempio delle cose che sono in relazione a un unico agente. Quindi [quando] dice: «Ed è così che tutto ciò che è medico è in relazione alla medicina», intende dire che, allo stesso modo, tutto ciò che contraddistingue l'esercizio della medicina è in relazione alla medicina; con questo intendeva far conoscere che [nel caso de] le cose che sono in relazione a un'unica cosa, quell'unica cosa può essere un fine, o un agente, o un elemento [ad esse] soggetto, come lo stato delle nove categorie rispetto alla categoria della sostanza.

Poi dice: «Fra le cose, infatti, qualcuna è detta medica perché possiede la medicina». Intende chiunque sia in possesso dell'arte della medicina, come diremmo ad esempio un uomo «medico». E dicendo: «Qualcuna perché è in accordo con la medicina», intende in accordo con l'esercizio della medicina, come la dieta; e dicendo: «qualcuna perché la opera», anche se non riguarda la medicina, intende ad esempio chi, tra la gente comune, esercita un'opera della medicina anche se non è un medico; [ad esempio] la vecchia che cura con le erbe note si dice che compie un'azione medica, anche se non è un medico.

Poi dice: «In tal modo possiamo trovare cose che sono in relazione a un'unica cosa, come la relazione di queste cose che abbiamo detto». Intende che troviamo molte cose conformi a questo esempio: vale a dire che esse hanno una comunanza nei loro nomi a causa della loro relazione a un'unica cosa, qualunque essa sia.

¹¹ Si tratta di un riferimento alla teoria galenica che interpreta certi decorsi della malattia (ad es. febbre, improvvise infiammazioni, evacuazioni, etc.) come segni di un'imminente guarigione. Questa teoria è passata in tradizione araba grazie alle traduzioni di Hunayn ibn Ishāq. Si vedano, in particolare, GALENO, *De diebus decretoriis, from Greek into Arabic. A Critical Edition, with Translation and Commentary, of Hunayn ibn Ishāq, Kitāb ayyām al-buḥrān*, a cura di Glen M. Cooper, Ashgate, London 2011 e GALENO, *De Crisibus*, tramandato in arabo dai codici: London, British Museum Or. 6670/1, ff. 4r-82r e El-Escorial, BRM, 797/3, ff. 69v-120r. L'edizione critica del testo arabo è a cura dello stesso Cooper ed è in corso di lavorazione.

ثم قال وكذلك الهوية يقال ايضا على انواع كثيرة ولاكن جميع تلك الانواع تنسب الى اول واحد يريد وكذلك اسم الهوية المرادف للموجود وان كان يقال على انواع كثيرة فانه انما يقال فى كل نوع منها انه هوية وموجود من قبل نسبتها الى الهوية الاولى وهى الجوهر وهذه النسب فى واحد واحد منها هى مختلفة وانما تنسب المقولات الى الجوهر لا من قبل انه فاعل لها ولا غاية لها بل من قبل انها قائمة به وهو موضوع لها وبالجملة فانما يقال فيها انها موجودة من قبل انها اوصاف للموجود وقد انكر كثير من الناس وجودها فقالوا وذلك ان البياض ليس بموجود وانما الموجود الأبيض .

ثم اخذ يعرف الانحاء التى من قبلها تنسب الى الجوهر فقال فان بعض الاشياء تقال هوية لانها جواهر وبعضها لانها تاثيرات وبعضها لانها سبيل الى الجوهر او الى مضاف او لانها عدم او كيفيات او فاعلة او مولدة جوهرها او شىء اخر مما يقال فى الجوهر او لانها سالبة لشىء من هذه الاعراض او الجوهر يريد ان بعضها يقال فيه انه هوية لانه شىء قائم بذاته وهو الجوهر وبعضها يقال فيه انه هوية لانه انفعال للجوهر فان التاثيرات يعنى بها القدماء الكيفيات الانفعالية وربما عبروا عنها بالالام ويعنى بالطريق الى الجوهر الحركة الكائنة فى الجوهر فان الحركة يقال فيها انها هوية وموجودة من قبل انها طريق الى الموجود الحقيقى ويعنى بقوله او الى مضاف انه تقال الهوية ايضا على الاضافة من قبل انها مقايسة هوية الى هوية يريد التى فصلت فى غير ما موضع انه يدل عليها باسم الهوية وقوله او لانها عدم الهوية يريد انه قد يقال فى عدم الهوية انها هوية وقوله او فاعلة او مولدة جوهرها يريد ان اسم الهوية ايضا يقال بنحو من انحاء المناسبة فانه قد يقال جوهر لما هو فاعل الجوهر مثل القائلين بان هاهنا قوى وصورا تحدث الجوهر وكذلك يقال فى اسطقسات الجوهر جوهر وهو الذى اراد فيما اظن بالمولدة للجوهر فان ما تولد منه الجوهر هو جوهر وقوله او شىء اخر مما يقال انه فى الجوهر يريد انه قد يقال موجود لما يوجد فى الجوهر وهذا كانه عام لسائر المقولات وقوله او لانها سالبة لشىء من هذه الاعراض او الجوهر يريد انه كما يقال اسم الموجود ايضا على هذه الانحاء كلها كذلك يقال على السلب والايجاب وانما اراد بذلك ان اسم الموجودات يقال

Poi dice: «Parimenti, l'essere si dice in molti modi, ma tutti quei modi sono in relazione a un unico principio». Intende dire che parimenti, anche se il termine «essere», sinonimo di «ente», si dice in molti modi, in ciascuno di questi modi si dice che è un essere e un ente in virtù della propria relazione all'essere primo, che è la sostanza, e che queste relazioni sono differenti per ciascuna cosa. Infatti, le categorie sono in relazione alla sostanza, non perché essa ne sia l'agente, e nemmeno il fine, ma per il fatto che sussistono in virtù di essa che è un soggetto per esse: nel complesso, [le categorie] si dicono enti per il fatto che sono attributi dell'ente. E molte persone negano la loro esistenza: dicono, infatti, che la bianchezza non esiste, ma che esiste [solo] l'ente bianco.

Poi [Aristotele] prende a far conoscere i modi attraverso cui [le categorie] si relazionano alla sostanza. Afferma dunque: «Alcune cose, infatti, sono dette "essere" perché sono sostanze, altre perché sono affezioni, altre perché conducono alla sostanza o a una relazione, o perché sono privazione, o qualità, o produttrici o generatrici di una sostanza, o qualcos'altro fra ciò che si dice essere nella sostanza, o perché sono negazioni di qualcuno di questi accidenti o della sostanza». Intende che qualcuna è detta «essere» poiché è una cosa sussistente in sé, ed è la sostanza; qualcuna è detta «essere» poiché è un'affezione della sostanza: con affezioni, infatti, gli antichi intendono le qualità passive e talvolta le designavano come «patimenti»; con «via per la sostanza», invece, [Aristotele] intende il movimento generatore relativo alla sostanza. Del movimento si dice, infatti, «ente» per il fatto che è una via verso ciò che è ente in senso [più] proprio. E dicendo: «O a una relazione», vuol dire che l'essere si dice anche della relazione per il fatto che essa è il rapporto di un ente a un [altro] ente, intendendo quel [rapporto] che altrove si è distinto come designabile con il termine «ente». Dicendo: «O perché sono privazione dell'essere», intende che la privazione dell'essere può venir detta «essere». E dicendo: «O produttrici o generatrici di una sostanza», intende che il termine «essere» si dice anche secondo uno dei tipi della relazione [sc. la relazione tra generante e generato]. Infatti «sostanza» si può dire di ciò che produce la sostanza, come quelli che dicono che qui certune potenze e forme danno luogo alla sostanza e così si dice «sostanza» degli elementi della sostanza. E questo, a quanto credo, è ciò che [Aristotele] intende per «generazione della sostanza»: ciò che si genera dalla sostanza, infatti, è sostanza. Dicendo: «O qualcos'altro fra ciò che si dice essere nella sostanza», intende che «ente» si può dire di ciò che esiste nella sostanza e questo vale per tutte le altre categorie. Dicendo: «O perché sono negazioni di qualcuno di questi accidenti o della sostanza», intende che come il termine «ente» si dice in tutti questi modi, così si dice anche della negazione e dell'affermazione: [Aristotele] intende con questo che il nome di «enti» si dice

على المعقولات الاول وعلى المعقولات الثوانى وهى الامور المنطقية .
ولما تقرر له ان اسم الموجود يقال على جميع هذه الانحاء اخذ يبين ان الاشياء التى
تقال بهذا النحو معرفتها لعلم واحد **فقال** وكما ان علم الاشياء المبرئة واحد كذلك
علم سائر الاشياء التى تشبه هذه يريد فكما ان الاشياء التى تنسب الى البرء ينظر
فيها علم واحد وهو الطب كذلك جميع الاشياء التى تنسب الى الموجود ينظر فيها
علم واحد .

ثم قال فانه ليس لعلم واحد النظر فى الاشياء التى يقال على شىء واحد فقط بل
له النظر فى الاشياء التى تنسب الى تمام واحد **يريد** فانه ليس الاشياء التى لها علم
واحد هى التى موضوعها واحد بالنوع فقط او الجنس المقول بتواطؤ بل والاشياء التى
ينسب وجودها الى غاية واحدة او الى فاعل واحد وموضوع واحد وانما قال ذلك لان
هذه هى حال الموجودات اعنى انها تنسب الى تمام واحد او غاية واحدة وهو المطلوب
فى هذا العلم .

ثم قال ولان هاذه الاشياء يقال على شىء واحد بنوع من الانواع فمعلوم ان لعلم
واحد النظر فى الهويات بكنهها يريد ولانه قد تبين ان اسم الموجود والهوية يقال
بنوع من انواع الاشياء التى يقال عليها اسم الواحد فبين ان الموجود ينظر فيه علم
واحد والقياس ياتلف هكذا الموجود يقال بنوع من انواع النسبة وكل ما يقال بنوع
من انواع النسبة فالناظر فيه علم واحد فينتج ان الناظر فى الموجود هو علم واحد وانما
كان الحال فى هذا النحو من الجنس كالحال فى الجنس المقول بتواطؤ لان المحمولات
الذاتية تلتفى فى هذا الجنس المقول بتناسب كما تلتفى فى الجنس المقول بتواطؤ وليس
يلفى ذلك فى الجنس المقول باشتراك الاسم وان كان قد تلتفى فى بعضه امور صادقة
لكن ليست ذاتية فانه ليس يبعد ان يصدق على اسم العين محمول يقال باشتراك
على عدة المعانى التى يقال عليها اسم العين مثل ان نقول كل عين حسنة لكن ليس
يوجد لها محمول ذاتى اصلا .

ثم قل والعلم الذى هو علم بالحقيقة فى جميع الاشياء هو علم الشىء المتقدم الذى به
تتصل سائر الاشياء وبسببه تسمى وتذكر **يريد** ومن المعروف بنفسه ان العلم الذى هو علم

degli intelligibili primi e degli intelligibili secondi che sono le entità logiche. Dopo aver determinato che il termine «ente» si dice in tutti questi modi, [Aristotele] prende a chiarire che la conoscenza delle cose che si dicono in questo modo [compete] a una sola scienza. Dunque, afferma: «Proprio come la scienza delle cose sane è una, così è la scienza delle altre cose che somigliano a queste». Intende che come una sola scienza, che è la medicina, indaga le cose che sono relative alla guarigione, così una sola scienza indaga l'insieme delle cose che sono relative all'ente.

Poi afferma: «A una sola scienza [compete], infatti, non soltanto l'indagine delle cose che si dicono di un'unica cosa, ma ad essa [compete] anche l'indagine delle cose che sono in relazione a un'unica perfezione»¹². Intende che le cose che [competono] a un'unica scienza non sono soltanto quelle il cui soggetto è uno per specie oppure il cui genere si dice per sinonimia, ma anche le cose la cui esistenza è in relazione a un unico fine, o a un unico agente, e a un unico soggetto. Ha detto questo, infatti, perché tale è la condizione degli enti, cioè essere in relazione a un'unica perfezione o a un unico fine: l'oggetto di ricerca di questa scienza.

Poi afferma: «Poiché queste cose, infatti, si dicono di un'unica cosa in qualche modo, è chiaro che a una sola scienza [compete] l'indagine sugli esseri in quanto esseri». Intende che, dal momento che è chiaro che i termini «ente» ed «essere» si dicono di una specie di cose a proposito delle quali si predica il termine «uno», allora è chiaro che una sola scienza indaga l'ente. Il sillogismo si compone in questo modo: l'ente si dice in uno dei modi della relazione; tutto ciò che si dice in uno dei modi della relazione è indagato da una sola scienza; allora si deduce che una sola scienza indaga l'ente e che la sua condizione in questo modo [di predicazione], rispetto al genere, è come la condizione nel [caso del] genere che si dice per sinonimia, dal momento che i predicati essenziali si trovano in questo genere predicato per analogia come si trovano nel genere predicato per sinonimia, mentre ciò non si trova nel genere predicato per omonimia; e se in alcuni si trovano cose vere, non sono essenziali. Infatti non è lontano dal vero dire del nome «occhio» [che è] un predicato detto per omonimia dei molteplici significati di cui si dice il nome «occhio» – al modo in cui diciamo di tutte le cose «il fiore all'occhiello» – anche se non è per loro in alcun modo un predicato essenziale.

Poi dice: «In tutte le cose la scienza in senso vero è la scienza di ciò che è anteriore, a cui sono congiunte tutte le altre cose e grazie a cui sono nominate e menzionate». Intende che è noto di per sé che la scienza – che è la scienza

¹² Rispetto alla precedente citazione del lemma aristotelico, qui il termine «perfezione» (*tamām*) è stato sostituito a «natura» (*tibā*).

بالحقيقة فى امثال هذه الاشياء التى يقال انها بتناسب هو العلم بالاول الذى فى ذلك الجنس الذى من قبل اتصال سائر الاشياء به وجدت تلك الاشياء المنسوبة اليه ومن قبل اسمه اشتقت لها تلك الاسماء وسميت .

ولما تقرر له هذه المقدمة اتى بمقدمة اخرى معروفة **فقال** فان كان هذا المتقدم هو الجوهر فمعلوم انه ينبغى ان تكون معرفة اوائل الجوهر وعللها فى حد الفيلسوف **يريد** فان كان المتقدم فى الموجودات العشر هو الجوهر على ما يتبين بعد وقد تبين فى غير ما موضع وكان الفيلسوف هو الذى يعرف الاسباب الاول لكل فقد يجب ان تكون معرفة اوائل الجوهر وعلله ماخوذة فى حد الفيلسوف الذى هو صاحب هذا العلم اعنى انه يقال ان الفيلسوف هو الذى يعرف اوائل الجوهر وعلله وهذا هو بيان الشك المتقدم الذى قيل فيه هل لعلم واحد النظر فى الجوهر ام لا .

ثم قال ولكل جنس واحد وعلم واحد كقولنا ان علم الصوت واحد وله النظر فى جميع الاصوات **يريد** وايضا فانه من المعلوم ان لكل جنس من اجناس الموجودات صناعة واحدة وعلم واحد ينظر فى جميع الانواع التى فى ذلك الجنس مثال ذلك ان الصوت جنس واحد وله علم واحد ينظر فى جميع انواع الاصوات وصناعة واحدة وهى صناعة تاليف اللحون .

ثم قال ولذلك نقول ان النظر فى جميع صور الهوية على كنهها هو لعلم واحد بالجنس وهذا الذى قاله واضح مما تقدم وذلك انه لما وضع ان للجنس الواحد علما واحدا وصناعة واحدة وبين ان الهوية جنس واحد انتج بالضرورة ان الهوية لها علم واحد .

ثم قال فاما الصور فهى صور الصور **يريد** فاما الصور التى قال بها قوم فان لصاحب هذا العلم النظر فيها وذلك انه لما كانت عند القائلين بها صوراً لصور الهويات وكان صاحب هذا العلم هو الناظر فى صور الهوية فبين انه ينظر فى صور الصور .

in senso vero negli esempi di queste cose che si dicono essere per analogia – è la scienza del primo in quel genere, in relazione al quale [primo], in virtù della congiunzione delle altre cose con esso, quelle cose esistono, e dal cui nome derivano per esse quei nomi ed esse sono nominate.

Una volta che è stata determinata questa premessa, [Aristotele] ne propone un'altra, nota. Dunque, dice: «Se questo anteriore è la sostanza, è chiaro che conoscere i principi e le cause della sostanza [rientra] nella definizione del filosofo»¹³. Intende che la sostanza è l'anteriore tra i dieci enti, come chiarirà più avanti e come è già stato chiarito altrove. Il filosofo è colui che conosce le cause prime del tutto. È quindi necessario che la conoscenza dei principi e delle cause della sostanza sia inclusa nella definizione del filosofo, che è colui che si occupa di questa scienza: si dice cioè che il filosofo è colui che conosce i principi della sostanza e le sue cause, e questo è il chiarimento del dubbio precedente di cui si è parlato, se appartenga a una sola scienza l'indagine sulla sostanza oppure no. Poi dice: «Per ciascun genere vi sono un solo genere e una sola scienza, al modo in cui diciamo che la scienza del suono è una e ad essa [compete] l'indagine su tutti i suoni». Intende che, inoltre, è chiaro che per ciascun genere degli enti c'è una sola disciplina e una sola scienza che indaga tutte le specie che sono in quel genere. Un esempio di questo è che il suono è un solo genere e ha una sola scienza che indaga tutte le specie di suoni, e ha una sola disciplina, quella della composizione musicale.

Poi dice: «E per questo diciamo che l'indagine di tutte le forme dell'essere in quanto essere appartiene a una sola scienza una per genere». E ciò che ha detto è chiaro da ciò che è stato detto prima: dal momento che ha affermato, infatti, che a un unico genere corrispondono una sola scienza e una sola disciplina ed è chiaro che l'essere è un unico genere¹⁴, risulta necessariamente che l'essere ha un'unica scienza.

Poi dice: «E le forme sono forme delle forme». Intende che l'indagine sulle forme sostenute da alcuni appartiene a chi si occupa di questa scienza: infatti, dal momento che, secondo i loro sostenitori, le forme degli esseri hanno [a loro volta] delle forme, e [dal momento che] chi si occupa di questa scienza è colui che indaga le forme dell'essere, è dunque chiaro che egli indaga le forme delle forme.

¹³ Il lemma di Aristotele è qui citato in forma leggermente modificata.

¹⁴ La possibilità che l'essere sia un unico genere è esclusa nel T49 e soprattutto non è desumibile dal dettato aristotelico: si tratta, anzi, di una dottrina che Aristotele nega in più occasioni. Una tesi analoga si può tuttavia rinvenire prima di Averroè in altri testi della filosofia araba: cfr. T45 e T46 e la n. 14 della stessa sezione.

L'analogia dell'essere attribuita ad Aristotele costituisce un tema filosofico tra i più discussi, sul quale è tornata recentemente a concentrarsi l'attenzione degli studiosi. Comprendendo un arco temporale che va dall'antichità all'età contemporanea, il tema permette di essere trattato da molteplici prospettive, aprendo il campo alla collaborazione fra esperti di epoche e discipline diverse.

Il volume contiene i testi più significativi relativamente alla nascita e allo sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere. I passi sono riportati a fronte con traduzioni originali annotate e sono raccolti in due sezioni: quella di filosofia antica e tardoantica e quella di filosofia medievale araba e latina. La prima sezione comprende i principali testi aristotelici che della dottrina dell'analogia dell'essere hanno costituito l'origine, e i passi fra i più rilevanti della tradizione commentaristica antica e tardoantica, da Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d.C.) a Simplicio di Cilicia (VI sec. d.C.), nei quali è possibile individuare le prime fasi dello sviluppo di tale dottrina. La sezione di filosofia medievale araba e latina comprende passi scelti dei filosofi che rappresentano le tappe essenziali dello sviluppo della dottrina dell'analogia dell'essere nel medioevo arabo e latino, da al-Fārābī (m. 950 c.) a Tommaso d'Aquino (XIII sec.) a Tommaso de Vio, il "Gaetano" (XV-XVI sec.).

Oltre a fornire un utile strumento per la ricostruzione delle origini dell'attribuzione dell'analogia dell'essere ad Aristotele, il volume individua nei testi riportati l'imprescindibile base per ulteriori sviluppi di tale dottrina nella metafisica contemporanea.

GIOVANNI CATAPANO è professore associato di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Padova. Le sue ricerche riguardano prevalentemente Agostino di Ippona e le radici tardoantiche del pensiero medievale latino. Tra i suoi lavori più recenti, vi è la traduzione, con introduzione e note, di Agostino, *Vedere Dio (Lettera 147)* (Città Nuova, Roma 2019).

CECILIA MARTINI BONADEO è professore associato di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Padova. Le sue ricerche riguardano la tradizione araba della *Metafisica* di Aristotele e il pensiero di al-Fārābī e di 'Abd al-Laṭīf al-Bağdādī. Tra i suoi lavori vi sono *'Abd al-Laṭīf al-Bağdādī's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'* (Brill, Leiden 2013) e al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti Platone il divino e Aristotele* (Plus, Pisa 2008; Custodian of the Two Holy Mosques Abdullah Bin Abdulaziz International Award for Translation, 2013).

RITA SALIS è professore associato di Storia della filosofia antica presso l'Università di Padova. Ha pubblicato saggi e monografie su Aristotele e sui suoi commentatori antichi e tardoantichi, fra cui *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono* (Milella, Lecce 2014); *Pseudo-Alessandro. Commentario agli Elenchi sofistici di Aristotele* (Edita, Lecce 2008).

