

# 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>	
<b>Filosofia antica e tardoantica</b>	
Aristotele	19
<i>Rita Salis</i>	
I commentatori greci di Aristotele	41
<i>Rita Salis</i>	
Severino Boezio	63
<i>Enrico Moro</i>	
<b>Filosofia medievale araba e latina</b>	
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

# Il circolo aristotelico di Bagdad e Avicenna (Ibn Sīnā)\*

## Introduzione

I testi raccolti in questa sezione sono tratti da opere di filosofi arabi della seconda metà del X e della prima metà dell'XI secolo. I testi T43-T46 appartengono ad autori del cosiddetto «circolo aristotelico di Bagdad»<sup>1</sup>, ossia a un gruppo di maestri e allievi, in prevalenza cristiani, organizzato in questa città inizialmente dal nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940). La tradizione di insegnamento di Mattā prosegue col suo allievo giacobita Yaḥyā ibn 'Adī (893-974), il quale avrà a sua volta diversi allievi, anch'essi cristiani: fra questi vanno qui ricordati due allievi diretti, Abū l-Ḥayr al-Ḥasan ibn Suwār ibn al-Ḥammār (942-*post* 1017) e Abū 'Alī ibn al-Samḥ (m. 1027), e un allievo di seconda generazione, Abū l-Faraḡ 'Abd Allāh ibn al-Ṭayyib (m. 1043). Contemporaneo e critico di quest'ultimo, benché estraneo all'ambiente del circolo di Bagdad, è l'autore dell'ultimo testo, il T47, ossia il celebre filosofo musulmano Avicenna (980-1037)<sup>2</sup>.

La scelta dei passi qui antologizzati intende mettere in luce la continuità storica e dottrinale fra le esegesi tardoantiche neoplatoniche dell'ontologia di Aristotele e le loro riprese arabe. Tale continuità è verificabile in modo particolare su due punti.

<sup>1</sup> Sul circolo aristotelico di Bagdad cfr. C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2005 («Piccola biblioteca Einaudi», 285), pp. 352-379; G. ENDRESS, C. FERRARI, *Die Bagdader Aristoteliker*, in *Die Philosophie in der Islamischen Welt. Band 1: 8.-10. Jahrhundert*, a cura di U. Rudolph, R. Würsch, Schwabe, Basel 2012, pp. 290-362 (traduzione inglese in: *Philosophy in the Islamic World. Volume 1: 8th-10th Centuries*, a cura di U. Rudolph, R. Hansberger, P. Adamson, Brill, Leiden - Boston 2017 [«Handbook of Oriental Studies», 115/1], pp. 421-525).

<sup>2</sup> Su Avicenna e gli aristotelici di Bagdad cfr. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden-Boston 2014<sup>2</sup> (1988) («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 89), pp. 59-67 (alle pp. 517-518 Gutas segnala anche un breve scritto di medicina composto da Avicenna in confutazione di Ibn al-Ṭayyib).

\*A cura di Giovanni Mandolino.

In primo luogo, i commentatori arabi riprendono dall'esegesi tardoantica delle *Categorie* la suddivisione dei termini omonimi<sup>3</sup>. Questo fatto è illustrato dai T43 e T44. Il T43 consiste in una nota marginale anonima di commento alle *Categorie*, trasmessa dal manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346 (f. 157v27-33). Il manoscritto, copiato sulla base dei manoscritti autografi di Ibn Suwār e di Ibn al-Samḥ, contiene la traduzione araba dell'*Organon* di Aristotele (allargato a includere *Isagoge*, *Retorica* e *Poetica*, come nel *curriculum* di studi tardoantico), corredata dalle note di commento di diversi esponenti del circolo aristotelico di Bagdad<sup>4</sup>. Il T44 è tratto dal *Commento alle Categorie* di Ibn al-Ṭayyib. Come già i commenti tardoantichi alle *Categorie*, entrambi questi testi ripropongono la suddivisione degli omonimi in fortuiti ed intenzionali, includendo fra questi ultimi anche un tipo di denominazione di importanza cruciale, quella «a partire da uno» o «da un unico agente» e «in relazione a uno» o «a un unico fine». Essi inoltre illustrano tale rapporto di denominazione rispetto

<sup>3</sup> Per le suddivisioni degli omonimi nei commenti tardoantichi cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, 65.12 – 68.3; AMMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. Busse, 21.16 – 22.10; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Kalbfleisch, 31.22 – 33.21; OLIMPIODORO, *Prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. Busse, 34.3 – 35.14; FILOPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, 16.20 – 17.25; ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, 139.29 – 140.25. Sulla genesi e la sistemazione di questa classificazione nella produzione commentaristica tardoantica cfr. P. AUBENQUE, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 1989, III-IV, pp. 291-304; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 153-229.

<sup>4</sup> Su questo manoscritto cfr. KH. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Institut Français de Damas, Beyrouth 1948, pp. 183-200; R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, «Oriens», 1953, VI/1, pp. 91-142; H. HUGONNARD-ROCHE, *Une ancienne «édition» arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission*, in *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, a cura di J. Hamesse, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1992 («Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, études, congrès», 13), pp. 139-157; ID., *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, a cura di Ch. Burnett, Warburg Institute, London 1993 («Warburg Institute Surveys and Texts», 23), pp. 19-28; ID., *Les traductions du syriaque*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999)*, a cura di J. Hamesse, Brepols, Turnhout 2001 («Textes et Études du Moyen Âge», 18), pp. 19-49; ID., *Un manuscrit savant, mémoire de quatre siècles de philologie: le Parisinus ar. 2346*, «Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée», 2002, XCIX-C, pp. 147-155; ID., *Sur la réception syriaque et arabe de l'Isagoge de Porphyre (corpus, réseaux d'énoncés, doctrine)*, «Medioevo», 2018, XLIII, pp. 73-122: 107-119; U. VAGELPOHL, *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Brill, Leiden-Boston 2008 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 76), pp. 39-51; G. ENDRESS, *'One-Volume Libraries' and the Traditions of Learning in Medieval Arabic Islamic Culture*, in *One-volume Libraries: Composite and Multiple-Text Manuscripts*, a cura di M. Friedrich, C. Schwarke, De Gruyter, Berlin-Boston 2016 («Studies in Manuscript Culture», 9), pp. 171-205: 185-188.



a un termine unico riprendendo gli esempi tardoantichi, rispettivamente, del termine «medico» rispetto alla medicina, e del termine «sano» detto del farmaco e del cibo, presi a prestito da *Metafisica* IV 2. Così facendo, i due commenti arabi perpetuano il nesso istituito dai commentatori greci tra i molteplici sensi dell'essere esposti nelle *Categorie* e la possibilità di un'unica scienza dell'essere in quanto essere descritta nella *Metafisica* (IV 2, 1003a 33 – b 22): un nesso nel quale è implicito l'intento neoplatonico di ricondurre i sensi categoriali dell'essere ad una qualche forma di unità.

Questo intento emerge esplicitamente nei commenti greci e arabi all'*Isagoge* di Porfirio, costituendo così il secondo punto su cui è verificabile la continuità tra le due tradizioni. Tale tema è qui rappresentato dal T45, tratto dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib, e dal testo T47, tratto dalla sezione corrispondente alle *Categorie* (*Al-Maqūlāt* I, 2) all'interno della più celebre *summa* filosofica di Avicenna, il *Libro della guarigione* (*Kitāb al-Šifā'*). L'*Isagoge* affermava che Aristotele nelle *Categorie* avrebbe presentato i dieci generi dell'essere, cioè le categorie, come altrettanti principi primi (dunque non riducibili a un unico principio ad esse superiore), dei quali l'essere si predica soltanto per omonimia<sup>5</sup>. I commentatori neoplatonici Elia e David<sup>6</sup> tentavano di riconciliare la posizione così attribuita ad Aristotele («essere» è un termine omonimo, dunque gli enti sono privi di una qualunque unità «organica», «reale») con quella attribuita a Platone (l'essere è un genere): un tentativo caratteristico del progetto di armonizzazione delle dottrine di Platone e Aristotele, avviato proprio da Porfirio e gravido di conseguenze anche per le elaborazioni dottrinali della filosofia araba<sup>7</sup>. La soluzione dei due commentatori greci è intermedia fra i due estremi rappresentati dalle dottrine dei due sommi filosofi. L'essere, cioè, da un lato non è suddivisibile nelle dieci categorie al modo di un omonimo puramente equivoco, perché esse hanno in comune non soltanto il nome, ma anche la «cosa» (*prag-ma*)<sup>8</sup>. Ma neppure è suddivisibile al modo in cui un genere si divide nelle sue specie (dunque al modo dei sinonimi), perché il genere è presente in maniera eguale ed invariabile in tutte le sue specie<sup>9</sup>, mentre al contrario tra le categorie

<sup>5</sup> PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Busse, 6.6-9.

<sup>6</sup> ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, 67.3 – 71.23; DAVIDE, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. Busse, 154.13 – 159.23.

<sup>7</sup> Sull'armonia di Platone e di Aristotele in Porfirio cfr. *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012 («Frecce», 132), pp. 88-92; per questo tema nella filosofia tardoantica più in generale cfr. I. HADOT, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Brill, Leiden-Boston 2015 («Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition», 18).

<sup>8</sup> Cfr. già ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 243.27-28; e ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, pp. 226.38 – 227.2.

<sup>9</sup> Cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, pp. 9.18-23; 21.15-17.

si riscontrano rapporti di anteriorità e di posteriorità, giacché la sostanza è anteriore alle categorie accidentali. Significativamente, dunque, nei due commentatori emerge esplicitamente come l'essere, malgrado la sua differenziazione nelle varie categorie, costituisca pur sempre una medesima realtà, il che vieta di considerarlo un termine applicabile per mera omonimia. Questi testi presentano così una sorta di «univocizzazione» del concetto di essere. La soluzione mediana da loro adottata consiste nel concepire l'essere come un termine predicato delle categorie «a partire da uno e in relazione a uno», così da riconciliare la comunanza non meramente nominale fra le categorie con il loro ordine secondo anteriorità e posteriorità. Questa soluzione, inoltre, indicando che l'«essere» è predicato «a partire da uno e in relazione a uno», o a partire da un unico agente e in relazione a un unico fine, sembra richiamare implicitamente la concezione neoplatonica della derivazione di tutte le realtà dal primo principio e del loro ritorno ad esso, e al tempo stesso la teologia peripatetica basata su *Metafisica* XII, ossia il motore immobile come causa efficiente e, insieme, finale in quanto oggetto d'amore per gli altri enti. Infine, la collocazione del predicato «essere» in posizione intermedia fra omonimia e sinonimia riprende l'interpretazione di *Metafisica*. IV 2 data da Alessandro di Afrodisia e ricordata da alcuni commentatori greci<sup>10</sup>. La soluzione tardoantica è ripresa tanto dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib quanto dal testo di Avicenna. In particolare, entrambi gli autori arabi ritengono che l'essere sia un'unica «nozione» o «significato» (*ma'nā*), non univoco soltanto a causa della sua differenziazione nella pluralità degli enti: riaffiora così quella «univocizzazione» dell'essere rintracciata in Elia e David. Avicenna, inoltre, designa l'essere come termine «anfibolo» (*mušakkik*), così riprendendo, come già al-Fārābī prima di lui (T38), l'espressione con cui Alessandro di Afrodisia indicava quel tipo di predicato che è intermedio tra omonimi e sinonimi ed è detto secondo anteriorità e posteriorità<sup>11</sup>. Più in generale, in alcuni altri testi di Avicenna, l'anfibologia verrebbe per la prima volta utilizzata per descrivere il rapporto fra l'essere proprio del Primo Principio, il necessariamente esistente, e l'essere appartenente agli altri enti contingenti che ne derivano<sup>12</sup>. Il brano di Avicenna, infine, da un lato trova pieno riscontro nel cruciale

<sup>10</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, pp. 240.33 – 243.28; cfr. PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse, p. 66.17-21; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentariu.*, ed. Kalbfleisch, p. 32.13-19.

<sup>11</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. Wallies, pp. 97.22-23; 152.7-8; *Quaestiones* 11b, ed. Bruns, p. 23.4-9. Sui passi di Alessandro in relazione alla tradizione araba cfr. H.A. WOLFSON, *The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides*, «The Harvard Theological Review», 1938, XXXI/2, pp. 151-173: 151-154.

<sup>12</sup> Secondo quanto sostenuto da A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83),

capitolo I, 5 della *Metafisica* del *Libro della guarigione*<sup>13</sup>; dall'altro sarà ripreso da un critico di Avicenna, il celebre teologo e mistico al-Ġazālī (1058-1111)<sup>14</sup>.

Accanto a questi due elementi di continuità dottrinale fra tradizione commentaristica tardoantica e autori arabi del X-XI secolo, va infine segnalata una insolita novità: la tesi secondo la quale Aristotele in logica avrebbe presentato l'essere come un termine omonimo, nella *Metafisica* invece come un genere. Questa tesi è espressa dal T46, un'annotazione di Yaḥyā ibn 'Adī sulle *Categorie*, testimonianza della sua attività di insegnamento sulla logica aristotelica; e viene ricordata inoltre dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib (il già citato T45), sebbene venga attribuita non a Yaḥyā (al quale viene ascritta un'altra posizione), ma ai «commentatori complessivamente» (anche se non è chiaro quali siano questi commentatori). A prima vista, questa interpretazione risulta peregrina, perché attribuisce ad Aristotele la tesi, da lui espressamente negata proprio nella *Metafisica*<sup>15</sup>, secondo cui l'essere sarebbe un genere<sup>16</sup>. Non si può escludere che il riferimento, sebbene non esplicitato da questi testi, sia all'unità di genere soggetto (*genos hypokeimenon*) richiesta alla dimostrazione secondo

pp. 327-363. Sul ruolo della metafisica avicenniana nella formazione della dottrina scolastica dell'analogia dell'essere cfr. i passi indicati e presi in esame da A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la doctrine médiévale de l'analogie de l'être*, «Les études philosophiques», 1989, III-IV, pp. 319-345: 332-334.

<sup>13</sup> IBN SĪNĀ, *Al-Šifā' Al-Ilāhiyyāt*, I, ed. Ġ.Š. Qanawātī - S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'un al-matābi' al-amiriyya, al-Qāhira 1960, pp. 34.15-35.2. Traduzione italiana in AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2007, p. 191; AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini, P. Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. 79-81.

<sup>14</sup> *Mantiq Tahāfut al-falāsifa al-musammā «Mi'yār al-'ilm» li-l-imām al-Ġazālī*, ed. S. Duniyā, Dār al-ma'arif, Mišr 1961, pp. 82.11-83.8. Il brano permette peraltro di integrare lo studio di Wolfson (*The amphibolous terms*, cit.), che include un'analisi del passo di al-Ġazālī (alle pp. 157-160), senza tuttavia riconoscerne la fonte nel T47 di Avicenna (sulla dipendenza del passo di al-Ġazālī dalle *Categorie* del *Libro della guarigione* cfr. J. JANSSENS, *Al-Ghazzālī's Mi'yār al-'ilm fī fann al-mantiq. Sources avicenniennes et farabiennes*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2002, LXIX, pp. 39-66: 44; cfr. A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence*, cit., p. 353 n. 80).

<sup>15</sup> *Metaphysica*, III 3, 998b 22; V 28, 1024b 12-16; X 2, 1053b 22-24; cfr. anche *Analytica Posteriora*, II 7, 92b 14.

<sup>16</sup> Lo spunto è costituito forse da ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV 2, 1003b 19-22, dove si afferma che di ogni genere unico (*hapantos... genous... henos*) c'è un'unica sensazione e scienza (es. un'unica scienza, la grammatica, indaga tutti i suoni), e che anche l'indagine sull'ente in quanto ente compete a una scienza unica «per genere». Tale spunto potrebbe essere stato corroborato ad esempio da alcune formulazioni del commento di Alessandro alla *Metafisica*: l'«unica natura» di cui parla Aristotele e in riferimento alla quale si dice l'essere è designabile anche come genere «in senso ampio» (*koinoteron*: In *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 245.1-5; ripreso da ASCLEPIO, In *Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, p. 234.32-34); Alessandro interpreta inoltre il passo IV 2, 1003b 21 affermando che «il genere e la natura comune dell'ente» sono oggetto d'indagine per la filosofia comune e generale (In *Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 245.29-30). Fra gli autori arabi cfr. il T50 di Averroè, in cui si legge che «è chiaro che l'essere è un solo genere», e dunque di competenza di un'unica scienza.

gli *Analitici posteriori* (I, 7). Tuttavia, una tale interpretazione acquista probabilmente la sua ragion d'essere e la sua prospettiva storica soprattutto se letta alla luce dell'esegesi legata all'*Isagoge*, appena menzionata. Infatti, la posizione presentata dal T46 e ricordata dal T45 appare trasferire sul solo Aristotele le due tesi contrapposte di Aristotele e Platone discusse dai commentatori, senza più tentare esplicitamente di conciliarle. Il risultato è che questi testi presentano, su un punto dottrinale capitale per la concezione dell'essere, una soluzione ambigua, ma riconducibile a quell'Aristotele «neoplatonizzato» caratteristico del peripatetismo arabo medievale.



**T43. Nota anonima, ed. 'A. Badawī in *Manṭiq Aristū, I*, pp. 82.15 – 83.5**

أقسام المتفقة اسمائها:

منها ما يكون بالاتفاق وكيف كان. ومنها ما يكون بفكر وروية من المسمي. وهذا من ذلك:

أ. ما يتوقع كونه. - ب. ما يكون على طريق التذكار - ج. ما يسمى للتذكرة والامل.  
 د. ما يسمى كذلك من النسبة - ه. ما يكون على طريق الاستعارة التي تكون في المماثلة مثل تسميتنا لسفل الجبل: رجل الجبل. - و. ما يكون على طريق المماثلة التي تكون في النفس مثل تسميتنا بعض الناس لحلمه وفضله: سقراط. - ز. وما يكون على طريق المماثلة التي تكون في البدن والتخطيط كالانسان المصور المشابه للانسان الحي. فان هذين الاسم فقط عام لهما وهو الحيوان. وهذا النحو استعمل ارسطوطاليس - ج. ومنه ما هو مأخوذ من شيء كتسميتنا من الصناعة «الموسيقى» امرءاً موسيقي - ط. وما هو من واحد بمنزلة الاشياء المأخوذة من فاعل واحد ومبدأ واحد كما تقول في الدفتر انه طبي وفي الموضع انه طبي. وهذا اما باضافتها بعضها إلى بعض فهي من المتفقة اسمائها؛ واما باضافتها إلى ما منه بدأت فهي من المشتقة اسمائها. - ي. وما هو إلى واحد بمنزلة الاشياء التي تسوق إلى غاية واحدة مثل قولنا في الدواء انه صحي. وفي القسم الخامس والتاسع والعاشر نظر.

**T44. Ibn al-Ṭayyib, *Tafsīr Abī l-Farağ 'Abdallāh b. al-Ṭayyib li-Kitāb al-Qāṭigūriyās li-Aristūṭālis fī l-manṭiq*, ed. C. Ferrari, pp. 37.13 – 38.17**

وإذ قد حددناها، فلننتقل إلى قسمتها، فنقول إن المتفقة اسمائها تنقسم على القصد الأول إلى قسمين، إلى المتفقة اسمائها التي هي كيف اتفق، وإلى المتفقة اسمائها التي إنما حصلت متفقة اسمائها بروية وفكر. والصنف الأول هو ضرب واحد بمنزلة إنسان يولد بالشام فيسمى سقراط وآخر يولد بالعراق فيسمى بهذا الاسم، فهذان اتفقا في الاسم حرفاً وكيف اتفق لا بروية وفكر. فأما المتفقة اسمائها التي بروية فتنقسم إلى ثمانية أقسام.

١ إلى المتفقة اسمائها بطريق النسبة، بمنزلة النقطة، والوحدة، وعين النهر، والقلب، فإن كل واحد من هذه يسمى مبدأ للشئ الذي يصدر عنه، أما النقطة فللخط، لأن عن جرياتها يتولد الخط، وأما الوحدة فللعدد، وأما العين فللنهر، والقلب فللحيوان. فهذه سميت مبدأ لا كيف اتفق لكن بروية وفكر. وذلك أنه لما روى المروى فوجدها

**T43. Dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346, f. 157v27-33 (annotazione anonima sulle *Categorie*)**

Suddivisioni degli omonimi. Alcuni di essi sono fortuiti e come capita, altri per mezzo di pensiero e riflessione a partire dal nominato. E quest'ultimo gruppo si suddivide così: A. ciò che ci si aspetta che una cosa sia; B. ciò che è a causa del ricordo; C. ciò che è nominato a causa del ricordo e dell'aspettativa; D. ciò che è chiamato così per analogia; E. ciò che è al modo della metafora consistente nella somiglianza, come quando chiamiamo la base della montagna «piede della montagna»; F. ciò che è al modo della somiglianza che si trova nell'anima, come quando chiamiamo qualcuno «Socrate» a causa del suo senno e della sua virtù; G. ciò che è al modo della somiglianza che si trova nel corpo e nel disegno, come l'uomo raffigurato somigliante all'uomo vivente: infatti questi due hanno in comune soltanto il loro nome, cioè «animale». Questa accezione è quella utilizzata da Aristotele<sup>1</sup>; H. ciò che è preso da qualcosa, come quando a partire dall'arte della musica chiamiamo un uomo «musicò»; I. ciò che proviene da uno al modo delle cose prese da un unico agente e da un unico principio, come quando dici «medico» il libro e la lancetta. E queste cose sono o in relazione fra loro, e in tal caso appartengono agli omonimi; o in relazione a ciò da cui hanno origine, e in tal caso appartengono ai paronimi; L. ciò che è rispetto ad uno al modo delle cose che conducono a un unico fine, come quando diciamo del farmaco che è sano. Sulla quinta, sulla nona e sulla decima suddivisione [= E, I, L] c'è [motivo di] speculazione.

**T44. Dal *Commento alle Categorie* di Ibn al-Ṭayyib**

Poiché abbiamo già definito [gli omonimi], passiamo alla loro suddivisione. Diciamo: gli omonimi si suddividono, secondo prima intenzione, in due tipi: gli omonimi che sono come capita e gli omonimi che risultano tali a causa di riflessione e di pensiero. Il primo tipo consiste in una sola accezione, come nel caso di un uomo che nasce in Siria e viene chiamato Socrate e di un altro che nasce in Iraq e viene chiamato con questo nome: questi due coincidono nel nome quanto alla lettera e come capita, non a causa di riflessione e pensiero. Quanto agli omonimi dovuti a riflessione, essi si suddividono in otto tipi.

1. Omonimi per via di analogia, come il punto, l'unità, la sorgente del fiume e il cuore. Infatti ciascuno di questi è detto principio rispetto a ciò che ne deriva: il punto rispetto alla linea, perché la linea è generata dalle sue processioni; l'unità rispetto al numero; la sorgente rispetto al fiume; il cuore rispetto all'animale. Pertanto questi sono detti «principio» non come capita, ma a causa di riflessione e pensiero. Questo perché, quando qualcuno ha riflettuto e ha trovato che essi

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Categoriae*, 1a 1-6.

- فيما يصدر عنها على وتيرة سواء وفق بينها فى الاسم للنسبة التى وجدها تشترك فيها وهى ان الذى يتولد عنها وإن اختلفت طبيعته، فهو يجرى على وتيرة واحدة .
- ٢ وإلى المتفقة اسمائها على طريق التشبيه، بمنزلة الإنسان والمصوّر، والملك والراعى، فإنّ هذه لما وجد الإنسان فيها نسبة واحدة وهى نسبة التشبيه سماها باسم واحد .
- ٣ وإلى المتفقة اسمائها التى من فاعل واحد بمنزلة الأشياء التى استخرجتها صناعة الطب مثل الكتب والادوية والآلات، فإنّ هذه كلّها تسمى طبية . وهذا الاسم سميت به من صناعة الطب، وحدودها بحسبه مختلفة، فإنّ حد الدواء أنّه شىء ينتفع به فى الطب، أعنى فى الاستفراغ والاحتقان . وحد الآلات أنّها ادوات تستعملها صناعة الطب . وحد الكتب أنّها جوامع جمع فيها ما تحصل من القوانين الطبية .
- ٤ وإلى المتفقة اسمائها التى تسوق إلى غاية واحدة، بمنزلة الدواء والغذاء، فإنّ هذه سميت صحية لنسبة اتفقت فيها وهى سوقها إلى غاية واحدة أعنى الصحة .
- ٥ وإلى المتفقة اسمائها التى من فاعل واحد، وإلى غاية واحدة، بمنزلة الموجودات الصادرة عن الله تعالى، والمشتاقة إليه إذ هو غاية لها .
- ٦ وإلى المتفقة اسمائها على طريق الاستبشار، بمنزلة تسمية إنسان ولده باسم ارسطوطالس .
- ٧ وإلى المتفقة اسمائها على طريق التذكرة بمنزلة تسمية الإنسان ولده باسم أبيه ليحيا ذكره .
- ٨ وإلى المتفقة اسمائها على طريق الاستبشار والتذكرة، بمنزلة تسمية الإنسان ولده باسم أب كان له فاضل التماسا لاهياء ذكره ورجاء ان يكون ولده مثله .



stanno in ugual modo rispetto a ciò che ne deriva, li ha accordati nel nome a causa del rapporto da cui ha trovato che sono accomunati, il quale consiste nel fatto che ciò che viene generato da essi, sebbene la sua natura sia differente, sta allo stesso modo.

2. Omonimi per via di somiglianza, come l'uomo e il dipinto, e il re e il pastore<sup>2</sup>: infatti, quando l'uomo ha trovato in queste cose uno stesso rapporto, cioè il rapporto di somiglianza, le ha chiamate con uno stesso nome.

3. Omonimi provenienti da un unico agente, come le cose derivanti dall'arte della medicina, ad esempio i libri, i farmaci e gli strumenti: tutti questi sono detti «medici». E sono stati chiamati con questo nome a partire dall'arte della medicina, ma le loro definizioni rispetto ad essa sono diverse: infatti la definizione del farmaco è che è una cosa utilizzata in medicina, per esempio per vomitare e per purgarsi. Invece la definizione degli strumenti è che sono utensili adoperati dall'arte medica. E la definizione dei libri è che sono raccolte delle norme mediche acquisite.

4. Omonimi che conducono a un unico fine, come il farmaco e il cibo: questi infatti sono detti «sani» a causa di un rapporto in cui convergono, ossia il loro condurre a un unico fine, cioè la salute.

5. Omonimi [provenienti] da un unico agente e in vista di un unico fine, come gli enti, i quali derivano da Dio Altissimo e tendono a lui, poiché lui è il loro fine<sup>3</sup>.

6. Omonimi nel senso della speranza, come nel caso in cui un uomo chiami suo figlio col nome «Aristotele».

7. Omonimi nel senso del ricordo, come nel caso in cui un uomo chiami suo figlio col nome di suo padre per farne vivere la memoria.

8. Omonimi nel senso della speranza e del ricordo, come nel caso in cui un uomo chiami suo figlio col nome di suo padre virtuoso, cercando di farne vivere la memoria e sperando che suo figlio sia come lui.

<sup>2</sup> L'esempio del re e del pastore si comprende alla luce dei commenti tardoantichi: cfr. OLIMPIODORO, *Prolegomena et in Categorias commentarium*, ed. Busse, p. 35.3-8; ELIA, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. Busse, p. 140.13-19. L'esempio tuttavia, diversamente dal commento di Ibn al-Ṭayyib, non illustra il caso degli omonimi secondo somiglianza, bensì la differenza tra analogia e metafora, quest'ultima intesa come «analogia abbreviata» (*syntomos analogia*). Secondo l'esempio dei commentatori greci, da un'analogia come quella consistente nell'uguaglianza di rapporto fra il re e gli uomini da un lato e fra il pastore e il suo gregge dall'altro, si può ottenere una metafora definendo il re «pastore di uomini» (riferimento a una metafora omerica: cfr. ad es. OMERO, *Iliade*, II, 243; IV, 413).

<sup>3</sup> Cfr. la conclusione del brano successivo di Ibn al-Ṭayyib (T45), dove si dice che tutti gli esseri sono detti tali a partire dalla divinità, in quanto ne derivano, e in relazione alla divinità, in quanto tendono ad essa.

**T45. Ibn al-Ṭayyib, *Tafsīr kitāb Īsāgūḡī li-Furfūriyūs*, ed. K. Gyekye, pp. 98.12 – 99.15**

فقد بقي أن تكون قسمته كقسمة<sup>1</sup> الاسم المشترك الى المعاني المختلفة. واصطفن يقول: ولا كانقسام الاسم المشترك من قبل ان المعاني التي يدل عليها الاسم المشترك لا يكون فيها متقدم ومتأخر. والجوهر يتقدم على العرض. ونحن نقول: إنما يتقدم احدهما الذي هو الجوهر على الاخر في الوجود وفي الطبع. فأما في الاسم فلا، وذلك ان تسميتها بهذا الاسم تجري على وتيرة سواء.

فأما يحيى ومتى والينس فيزعمون انه ليس باسم متفق، ولا باسم متواطأ، لكنه اسم متوسط بينهما. واحتجوا بأن قالوا ان الاسم المتواطأ يحتاج الى أن يكون معناه واحداً، والاسم المتفق يحتاج أن لا يكون تحته واحد. وأقسام الوجود فهي متفقة في اسم الوجود وفي بعض معنى الوجود، فهي اذن متوسطة بينهما. الا أن هذا القانون الذي ادعاه يحيى ومتى والينس ليس معروفا في الصناعة<sup>2</sup> المنطقية. وذلك ان القوانين المفروضة في الصناعة المنطقية<sup>3</sup> في الاسماء خمسة: وذلك ان الاسم اما أن يأتي متفقاً أو متواطئاً أو مشتقاً<sup>4</sup> أو مترادفاً أو متبايناً. وأما متوسطة بين المتواطئة والمتفقة فلم يسمع.

<sup>1</sup> قسمة Gyekye

<sup>2</sup> نصاعة Gyekye

<sup>3</sup> المنطقة Gyekye

<sup>4</sup> مستقاً Gyekye

#### T45. Dal *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib

Rimane dunque che la sua divisione [sc. dell'essere] sia come quella del termine omonimo in più significati diversi. Ma Stefano dice: «Non è come la divisione del termine omonimo, perché fra i significati indicati dal termine omonimo non c'è un anteriore e un posteriore; invece la sostanza è anteriore all'accidente»<sup>4</sup>. Noi diciamo: uno dei due, la sostanza, è anteriore all'altro nell'essere e per natura; quanto al nome invece non lo è, perché hanno questo nome allo stesso titolo. Yaḥyā, Mattā<sup>5</sup> e 'lyns<sup>6</sup> sostenevano che non è un termine omonimo né sinonimo, ma intermedio fra i due. Adducevano l'affermazione secondo cui occorre che il termine sinonimo abbia un unico significato, e che il termine omonimo non ne abbia sotto di sé [soltanto] uno. Invece le suddivisioni dell'ente coincidono nel nome di «ente» e in parte del significato dell'ente: perciò esse sono intermedie fra i due. Tuttavia, questa regola sostenuta da Yaḥyā, Mattā e 'lyns non viene appresa nell'arte logica. Infatti le regole presupposte nell'arte logica circa i nomi sono cinque, cioè che il nome è o omonimo o sinonimo o paronimo o polionimo o eteronimo. Gli intermedi fra i sinonimi e gli omonimi non vengono studiati.

<sup>4</sup> Il riferimento è al filosofo e commentatore greco Stefano di Alessandria (VII sec. d.C.), su cui cfr. D. SEARBY, *Stéphanos d'Alexandrie*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, a cura di R. Goulet, CNRS Éditions, Paris 2016, pp. 563-579. Il passo menzionato è probabilmente STEFANO, *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*, ed. Hayduck, p. 17.25-28: «Così anche Porfirio nell'*Isagoge* ha detto che l'essere si predica per omonimia, sebbene sia stato dimostrato che l'essere non si predica per omonimia, dato che in esso c'è l'anteriore e il posteriore, bensì al modo delle cose provenienti da uno». Tuttavia, non si può escludere del tutto che Ibn al-Ṭayyib rinvii ad un'altra opera, ad esempio il perduto commento alle *Categorie* che Stefano stesso dichiara di aver scritto (STEFANO, *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*, ed. Hayduck, p. 21.5), noto anche nel mondo arabo, come si evince dal *Libro dell'indice* (*Kitāb al-fihrist*) del bibliografo Ibn al-Nadīm, composto nel 987 (IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-fihrist*, I, ed. G. Flügel, Verlag von F.C.W. Vogel, Leipzig 1871, p. 248.20-21 = *Kitāb al-fihrist* li-l-Nadīm Abū al-Faraḡ Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-ma'rūf bi-l-warrāq, ed. R. Taḡaddud, Markaz-i Našr-i Dānišgāhi, Tehrān 1971, p. 309.4; traduzione inglese in *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, a cura di B. Dodge, 2 voll., Columbia U.P., New York-London 1970: II, 598).

<sup>5</sup> Si tratta rispettivamente del cristiano giacobita Yaḥyā ibn 'Adī (893-974) e del suo maestro nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940), l'iniziatore del circolo aristotelico di Bagdad. Da questo riferimento si evince che Ibn al-Ṭayyib, nel suo commento all'*Isagoge*, integra le informazioni sulla tradizione commentaristica greca tardoantica con la più recente tradizione d'insegnamento araba bagdadina. La posizione che egli attribuisce qui a Yaḥyā, tuttavia, è problematica: come si legge nel T46, Yaḥyā ha sostenuto esplicitamente che nel pensiero di Aristotele l'essere è un omonimo in logica, un genere in metafisica. Dunque la sua posizione corrisponde piuttosto a quella che Ibn al-Ṭayyib attribuisce poco oltre in questo brano ai «commentatori complessivamente».

<sup>6</sup> È incerta l'identità di questo commentatore (solitamente traslitterato come «Illinus»), più volte menzionato da Ibn al-Ṭayyib. Per una sintesi dei tentativi di identificazione avanzati e una ipotesi recente in merito si veda M. RASHED, *Les marginalia d'Aréthas, Ibn al-Ṭayyib et les dernières gloses alexandrines à l'Organon*, in *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, a cura di D. Jacquart, Ch. Burnett, Droz, Genève 2005, pp. 57-73.

ولا الامور التي يشملها اسم مشترك يجب ألا تتفق في المعنى اصلاً، بل يجب ألا تتفق فيه اتفاقاً سواء. فانها قد تكون مختلفة المعاني أو متفقة في المعاني الا انها تختلف بالزيادة والنقصان .

ولا ينبغي لنا أن نظن بأن فرفوروس زعم ان الموجود اسم مشترك على رأيه، اذ كان رأيه فلاطونيا، ولكنه وضعه على رأي ارسطو. وذلك ان فلاطن يضع ان اجناس الموجودات خمسة، احد الموجود. والمفسرون جميعاً يزعمون ان الموجود عند ارسطو في الصناعة المنطقية اسم مشترك، وفيما بعد الطبيعة، جنس. وهذا رأي اذا تُصَفَّح لم يكن صحيحاً. وذلك ان ارسطو في المقالة الثالثة فيما بعد الطبيعة يبين ان الموجود اسم مشترك، لكنه من الاسماء المشتركة التي بقصد وروية ومن جملة هذه التي من فاعل واحد والتي تشوق الى غاية واحدة. وذلك ان الموجودات كلها تسمى موجودات من قبل صدورها عن ذلك المبدأ الاول وتشوقها الى التشبه به. وذلك ان المبدأ الاول الهَيَّ جداً وهو خالق ومكمل سائر الموجودات. فالموجودات اليه بأسرها تشتاقه.

E non è necessario che le cose contenute dal termine omonimo non coincidano affatto nel significato, bensì è necessario che non coincidano allo stesso modo. Esse infatti possono essere diverse nei significati, oppure coincidenti nei significati ma divergenti secondo l'accrescimento e la diminuzione.

Non dobbiamo credere che Porfirio sostenesse che l'ente è un termine omonimo secondo la sua opinione – giacché la sua opinione è platonica –, ma che lo abbia posto secondo l'opinione di Aristotele<sup>7</sup>. Infatti Platone poneva che i generi degli enti siano cinque<sup>8</sup>, ma l'ente sia uno. I commentatori complessivamente sostengono che secondo Aristotele l'ente nell'arte logica è un termine omonimo, mentre nella *Metafisica* è un genere<sup>9</sup>. Ma questa opinione, se esaminata con cura, risulta scorretta. Infatti Aristotele, nel terzo libro della *Metafisica*<sup>10</sup>, spiega che l'ente è un termine omonimo, ma fa parte degli omonimi aventi intenzione e riflessione, e del loro gruppo che proviene da un unico agente e che tende a un unico fine. Questo perché tutti gli enti sono detti enti in quanto provengono da quel principio primo e tendono ad assimilarsi a Lui. Infatti il principio primo è divinissimo, ed è creatore e perfezionatore degli altri enti. Quindi tutti quanti gli enti tendono a Lui<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Questa affermazione denota la consapevolezza che Ibn al-Ṭayyib ha sia della divergenza dottrinale fra l'ontologia platonica e quella aristotelica, sia dell'approccio pedagogico di Porfirio nell'*Isagoge*. La medesima consapevolezza affiora anche da una nota di commento dei maestri del circolo aristotelico di Bagdad all'*Isagoge*. Così il testo di Porfirio: «Sia posto (*keistho*), come nelle *Categorie*, che i dieci generi primi siano come dieci principi primi» (ed. Busse, 6.6-7). La nota commenta: «Platone dice che l'essere è un genere per le categorie. E Porfirio è un platonico: perciò ha detto «concediamo» [resa araba di *keistho*], cioè poniamo e ammettiamo che i generi primi siano dieci come nelle *Categorie*, così come dice Aristotele» (f. 150v, seconda linea nel margine superiore del foglio; *Manṭiq Aristū*, ed. 'A. Badawī, III, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1952, p. 1067 n. 3).

<sup>8</sup> Il riferimento è ai cinque «generi sommi» (*megista gene*) del *Sofista* di Platone (254d-e).

<sup>9</sup> Cfr. il T46 di Yaḥyā ibn 'Adī e le relative note di commento. Non è chiaro chi siano i commentatori di cui parla Ibn al-Ṭayyib.

<sup>10</sup> Il riferimento è anche qui a *Metaph.* IV 2, 1003a 33-34. Dal fatto che Ibn al-Ṭayyib designi il libro Gamma della *Metafisica* come «terzo libro» (e non quarto) ricaviamo che anche per lui, come tipico della tradizione araba, il primo libro della *Metafisica* era Alpha elatton. Sulla trasmissione araba della *Metafisica* (con riferimento alla trasmissione dei primi due libri) cfr.: C. MARTINI, *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele: Libri a-A*, in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba, Atti del colloquio La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche, Padova, 14-15 maggio 1999*, a cura di C. D'Ancona, G. Serra, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 75-112; EAD., *The Arabic version of the book Alpha Meizon of Aristotle's Metaphysics and the testimony of the MS. Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048*, in *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs methodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture"* (Erice, 30 septembre-6 octobre 1999), a cura di J. Hamesse, Brepols, Turnhout 2001 («Textes et Études du Moyen Âge», 18), pp. 173-206; A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-ṣifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden-Boston 2006 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 63), pp. 5-35.

<sup>11</sup> Cfr. la quinta suddivisione degli omonimi intenzionali secondo Ibn al-Ṭayyib nel T44. Sul passo di Ibn al-Ṭayyib qui antologizzato cfr. A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation*

**T46. Yaḥyā ibn ‘Adī, nota sulle *Categorie*, ed. S. Ḥalifāt, pp. 182.15 – 183.5**

وقال<sup>6</sup> [يعيى] في قاطيغوريوس أيضاً : إنما جعل أرسطوطاليس<sup>7</sup>، في الأمور المنطقية «الموجود» اسماً مشتركاً تشترك<sup>8</sup> فيه المقولات العشر، لأن كلامه في المقولات . والمقولات التي يعينها هنا<sup>9</sup> هي الألفاظ الدالة . فلذلك لما شابهها اسم «الموجود» في دلالته على معانٍ مختلفة، سماه اسماً مشتركاً، وسماه في «ما بعد الطبيعة» جنساً، لأن كلامه فيه في الأمور الموجودة بالحقيقة لا في الأسماء الدالة عليها . والموجود بالحقيقة هو الذي الوجود له بالحقيقة، وهو طبيعة الوجود، وهي واحدة بعينها في جميع الموجودات، فلذلك أيضاً هي الجنس، إذ كان طبيعة موجودة في جميع ما تحته .

**T47. Avicenna, *Al-Šifā’*. *Al-Maqūlāt*, ed. Ğ.Š. Qanawatī – M.M. al-Ḥudayrī – A.F. al-Ihwānī – S. Zāyid, pp. 10.4 – 11.7**

فأما ما ليس على سبيل التواطؤ فإن جميعه قد يقال إنه باتفاق الاسم، وينقسم إلى أقسام ثلاثة: وذلك لأنه إما أن يكون المعنى فيها واحداً في نفسه، وإن اختلف من جهة أخرى، وإما أن لا يكون واحداً، ولكن يكون

<sup>6</sup> وقال om. M

<sup>7</sup> أرسطوطاليس M

<sup>8</sup> يشترك M

<sup>9</sup> ماهنا M

**T46. Nota di Yahyā ibn ‘Adī sulle *Categorie*<sup>12</sup>**

Sulle *Categorie* [Yahyā] ha detto anche: nelle opere logiche, Aristotele ha posto che l'ente sia un termine omonimo comune alle dieci categorie, perché la sua trattazione riguarda i predicati<sup>13</sup>. E i predicati di cui si occupa qui sono le espressioni in quanto significano. Perciò, siccome il termine «ente» somiglia a queste in quanto indica più significati differenti, lo ha chiamato un termine omonimo. Invece, nella *Metafisica* lo ha chiamato un genere<sup>14</sup>, perché in quell'opera la sua trattazione riguarda le cose esistenti realmente, non i termini che le indicano. E l'ente che è realmente è ciò che ha realmente l'essere, cioè la natura dell'essere, che è una e la stessa in tutti gli enti. Anche per questo essa è genere, perché è una natura esistente in tutto ciò che è al di sotto di esso<sup>15</sup>.

**T47. Dalle *Categorie* del *Libro della guarigione* di Avicenna**

Tutto ciò che non è secondo sinonimia può essere predicato per omonimia, e si suddivide in tre tipi: infatti la nozione in [più cose] può essere una in sé, anche se differisce sotto un altro aspetto; oppure può non essere una, ma può esserci

*of existence* (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, a cura di F. Opwis, D. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2012 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 83), pp. 327-363: 341-342.

<sup>12</sup> Il testo arabo a fronte è quello dell'edizione critica senza variazioni. È stato riveduto su un nuovo testimone manoscritto delle opere filosofiche di Yahyā ibn ‘Adī: si tratta del ms. Teheran, Madrasa-yi Marwī 19 (il testo qui antologizzato si legge al f. 57v16-20). Le varianti del manoscritto sono registrate in nota al testo arabo affiancate dalla lettera M. Su questo nuovo testimone si veda: R. WISNOVSKY, *ms Tehran–Madrasa-yi Marwī 19: An 11th/17th-Century Codex of Classical falsafah, Including ‘Lost’ Works by Yahyā ibn ‘Adī (d. 363/974)*, «Journal of Islamic Manuscripts», 2016, VII, pp. 89-122; Id., *New Philosophical Texts of Yahyā ibn ‘Adī: A Supplement to Andress’ Analytical Inventory*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, cit., pp. 307-326.

<sup>13</sup> L'arabo *al-maqūlāt* (in maniera analoga al greco *kategoriai*) indica nel lessico filosofico tanto le categorie aristoteliche quanto i predicati. Per chiarezza in questo passo si è reso necessario differenziare la resa del termine.

<sup>14</sup> In realtà Aristotele nella *Metafisica* nega che l'essere sia un genere (III 3, 998b 22; V 28, 1024b 12-16; X 2, 1053b 22-24; cfr. anche *An. Post.* II 7, 92b 14). La successiva menzione della «natura» dell'essere, una per tutti gli enti, fa pensare che Yahyā ibn ‘Adī fondi la sua dichiarazione sul famoso passo *Metaphysica*, IV 2, 1003a 33-34, in cui Aristotele afferma che l'essere si dice non per omonimia, ma «in riferimento a uno e ad un'unica natura». In *Metaphysica*, IV 2 si legge inoltre che di ogni genere unico (*hapantos... genous... henos*) c'è un'unica sensazione e scienza, come avviene per tutti i suoni, studiati dalla grammatica; e che dunque anche l'indagine dell'ente in quanto ente compete a una scienza unica «per genere» (IV 2, 1003b 19-22): questo potrebbe rappresentare lo spunto fornito dal dettato aristotelico per l'insolita tesi di Yahyā. Cfr. forse le formulazioni di Alessandro di Afrodisia nel suo commento alla *Metafisica: In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, p. 245.1-5 (ripreso da ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Hayduck, p. 234.32-34); 245.29-30.

<sup>15</sup> La tesi espressa da Yahyā ibn ‘Adī in questo brano è la medesima che, nel T45, viene attribuita da Ibn al-Ṭayyib ai «commentatori complessivamente». Lì tuttavia Ibn al-Ṭayyib attribuisce a Yahyā una posizione diversa da quella qui presentata.

بينهما مشابهة ما، وإما أن لا يكون واحدا، ولا يكون أيضا بينهما مشابهة. والذي يكون المعنى فيها واحدا، ولكن يختلف بعد ذلك، فمثل معنى الوجود: فإنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه يختلف فيها؛ فإنه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه؛ فإنه موجود لبعضها قبل وبعضها بعد؛ فإن الوجود للجواهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه؛ وأيضا فإن الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض الجواهر؛ وكذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض الأعراض. فهذا طريق التقدم والتأخر. وكذلك قد يختلف من طريق الأولى والأخرى؛ فإن الوجود لبعض الأشياء من ذاته، وبعضها من غيره. والموجود بذاته أولى بالوجود من الموجود بغيره، وكل ما هو متقدم بمعنى فهو أولى به، من غير عكس؛ فقد يكون شيئا يشتركان في معنى من المعانى وليس هو لأحدهما قبل، بل هما فيه معا؛ لكن أحدهما أولى به لأنه أتم فيه وأثبت.

وأما الذي يختلف بالشدة والضعف فذلك إنما يكون في المعانى التى تقبل الشدة والضعف مثل البياض؛ فلذلك ما ليس يقال البياض على الذى فى الثلج والذى فى العاج على التواطؤ المطلق؛ ولا تقال الفلسفة على التى فى المشائين التى فى الرواقيين على التواطؤ المطلق. وإنما نأتيك بأمثلة مشهورة يجب أن يسامح فيها بعد الوقوف على الغرض.

فما كان المفهوم من اللفظ فيه واحدا إذا جرد ولم يكن واحدا من كل جهة متشابهة فى الأشياء المتحدة فى ذلك اللفظ فإنه يسمى اسما مشككا؛



fra due cose una certa somiglianza; oppure può non essere una e non esserci neppure somiglianza fra le due<sup>16</sup>.

Quelle cose in cui la nozione è una, ma oltre a ciò differisce, è come la nozione di essere. Infatti essa è una in più cose, ma differisce in esse, poiché non esiste in esse secondo una forma unica sotto ogni aspetto, dato che appartiene alle une anteriormente e alle altre posteriormente. Infatti l'essere appartenente alla sostanza è anteriore all'essere appartenente alle altre cose che la seguono. Inoltre, all'essere appartenente ad alcune sostanze è anteriore quello appartenente ad altre sostanze; e, allo stesso modo, all'essere appartenente ad alcuni accidenti è anteriore quello appartenente ad altri accidenti. Questo è il modo secondo anteriorità e posteriorità.

Allo stesso modo esso può differire secondo il più degno e il più conveniente. Infatti l'essere appartenente ad alcune cose è per sé, mentre quello appartenente ad altre è in virtù di altro: l'esistente per sé è più degno dell'essere rispetto all'esistente in virtù di altro; e tutto ciò che è anteriore in una certa nozione ne è più degno, senza conversione. Infatti due cose possono avere in comune una qualche nozione senza che essa appartenga a una delle due in maniera anteriore, ma ad entrambe insieme, e tuttavia una delle due ne è più degna, perché è più perfetta e più stabile quanto ad essa.

Quanto a ciò che differisce in forza e debolezza, ciò si trova nelle realtà che ammettono la forza e la debolezza, per esempio la bianchezza. Perciò la bianchezza non<sup>17</sup> è detta di quella che è nella neve e di quella che è nell'avorio secondo sinonimia assoluta; e neppure la filosofia è detta di quella dei peripatetici e di quella degli stoici secondo sinonimia assoluta. Ti forniamo esempi noti, coi quali occorre essere indulgenti dopo averne compreso lo scopo.

L'espressione il cui concetto, se preso isolatamente<sup>18</sup>, è uno, ma non è uno sotto ogni aspetto ed è simile quanto alle cose riunite in quell'espressione, viene chiamata «termine anfibolo»<sup>19</sup> (talvolta viene chiamata con altro nome). Il

<sup>16</sup> La discussione di queste ultime due suddivisioni, relative agli omonimi indicanti più nozioni distinte e non una sola, non è stata inclusa nel seguente brano. Questo capoverso iniziale è stato comunque mantenuto per fornire il quadro concettuale entro cui va collocata secondo Avicenna la forma di omonimia in accordo con la quale si predica l'essere: l'omonimia riferita a una sola «nozione» (l'arabo *ma'nā* è ciò che i traduttori latini di Avicenna renderanno con *intentio*).

<sup>17</sup> L'arabo ha *mā laysa*: l'espunzione di *mā* è proposta da A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence* (taškik al-wuğūd, analogia entis) and its Greek and Arabic sources, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, cit., pp. 327-363: 354 n. 82.

<sup>18</sup> In arabo *iḏā ġurrida*, traducibile anche come «se viene astratto». La resa scelta sopra è motivata dal fatto che Avicenna sembra fare riferimento qui non al processo astrattivo delle forme da parte della mente, ma alla considerazione dell'unico concetto a prescindere dalle differenze di rapporto secondo le quali si predica e risulta ambiguo.

<sup>19</sup> La designazione di «anfibolo» per indicare il termine intermedio fra omonimia e sinonimia, predicato secondo anteriorità e posteriorità, si deve ad Alessandro di Afrodisia. Nella filosofia

وربما سمي باسم آخر. والاسم المشكك قد يكون مطلقا، كما قلنا؛ وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا طبي للكتاب وللمبضع وللدواء؛ أو إلى غاية واحدة كقولنا صحي للدواء وللرياضة وللفصد؛ وربما كانت بحسب النسبة إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا لجميع الأشياء إنها إلهية.

termine anfibolo può essere assoluto, come abbiamo detto; e può essere in base alla relazione con un principio unico, come quando diciamo «medico» del libro, della lancetta e del farmaco; oppure con un fine unico, come quando diciamo «sano» del farmaco, dell'esercizio e del salasso. E talvolta è in base alla relazione con un principio e con un fine unico, come quando diciamo di tutte le cose che sono divine<sup>20</sup>.

araba tale denominazione si trova, prima di Avicenna, già in al-Fārābī (cfr. T38).

<sup>20</sup> Cfr. il riscontro con Ibn al-Ṭayyib: sia il *Commento alle Categorie* (T44) che il commento all'*Isagoge* (T45) mostrano che in questo autore, come nel passo di Avicenna, il rapporto fra gli enti e la divinità è concepito come rapporto a partire da un unico agente e rivolto a un unico fine; tuttavia, il *Commento all'Isagoge* di Ibn al-Ṭayyib affermava che gli enti sono detti «enti» (*mawǧūdāt*) in questo modo, mentre Avicenna li dice «divini». Sulla nozione avicenniana di anfibologia e le sue implicazioni cfr. A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence*, cit.; e D. JANOS, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 («Scientia Graeco-Arabica», 26), pp. 58-60 e 434-477.