

I. Tra Oriente e Occidente.

Per l'ampiezza delle fonti, la rilevanza dei contenuti e l'enorme influenza successiva, la filosofia di Avicenna può essere considerata una delle espressioni più significative, se non la più significativa, della fase iniziale della storia del pensiero arabo. La produzione filosofica di Avicenna è immensa quantitativamente e multiforme qualitativamente¹: le sue opere di filosofia certamente autentiche sono centinaia, ma con il progresso della ricerca il loro numero è destinato ad aumentare, giacché scritti finora sconosciuti continuano ad essere scoperti e pubblicati². Alcune opere possono essere considerate delle vere e proprie enciclopedie, come il già ricordato *Libro della guarigione*, che consta di ventuno parti ciascuna delle quali costituisce un libro a sé stante. Se alle opere di filosofia in senso stretto, poi, si aggiungono quelle medico-scientifiche (il *Canone di medicina* innanzitutto, ma anche numerosi altri scritti su problemi medici specifici), gli scritti di Avicenna, già per il loro numero e la loro estensione, qualificano il loro autore come una figura di grande rilievo della storia del pensiero. I generi letterari sono molte

¹ Cfr. J. L. JANSSENS, *An Annotated Bibliography On Ibn Sīnā (1970-1989)*, Leuven University Press, Leuven 1991 (d'ora in poi: *An Annotated Bibliography*); ID., *An Annotated Bibliography On Ibn Sīnā: First Supplement (1990-1994)*, Fidem, Louvain-la-Neuve 1999 (d'ora in poi: *Supplement*); cfr. inoltre la *Bibliografia* di questo capitolo, alla voce *Bibliografie e lessici*.

² I casi più recenti di scoperta di un'opera di Avicenna sono la *Lettera al vizir Abū Sa'd* da parte di Y. Michot: IBN SĪNĀ, *Lettre au vizir Abū Sa'd*. Editio princeps, d'après le manuscrit de Bursa, a cura di Y. Michot, Al-Bouraq, Beirut 2000, e il trattato di etica scoperto da B. KARLIGA, *Un nouveau traité d'éthique d'Ibn Sīnā inconnu jusqu'à nos jours*, in J. JANSSENS e D. DE SMET (a cura di), *Avicenna and His Heritage. Proceedings of the International Colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve, 8-11 sept. 1999*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 21-35.

plici: si va dalla *summa* di carattere enciclopedico al trattato su un argomento particolare, alla corrispondenza con altri autori, alla trascrizione delle discussioni tenute con i discepoli. Lo stile di esposizione che Avicenna adotta prevalentemente è quello della prosa filosofica – talvolta più esplicito, talaltra maggiormente allusivo – sebbene non manchino esempi di *divertissement* in poesia³. La lingua è nella maggior parte dei casi l'arabo, lingua franca della cultura nell'area, sebbene egli non disdegni occasionalmente anche la propria lingua madre, il persiano, come nel caso del già menzionato *Libro di Scienza per 'Alā' al-Dawla*.

In questi ultimi anni la filosofia di Avicenna è stata oggetto di numerosi convegni, pubblicazioni collettive, monografie, rassegne bibliografiche e ristampe, a testimonianza dell'interesse crescente per il pensiero di questo filosofo sia in ambito specialistico che a livello divulgativo, e della consapevolezza che gli studiosi hanno della necessità di unire competenze diverse per giungere a una visione d'insieme accurata della filosofia avicenniana⁴. Il lavoro che ancora resta da fare, tuttavia, è considerevole⁵. Innanzitutto, il numero delle opere autentiche deve essere stabilito con precisione: Avicenna fu così famoso e autorevole che gli vennero attribuiti, sia intenzionalmente che accidentalmente, scritti di altri autori⁶. Tranne rare eccezioni, poi, le opere la cui autenticità è indiscussa attendono ancora un censimento esatto

³ Si veda, ad esempio, il componimento in versi sulla logica la cui parte sulle categorie è stata tradotta in inglese da D. GUTAS, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in C. BURNETT (a cura di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pp. 29-76, in part. pp. 63-64. In ambito medico è famoso il *Poema sulla medicina (Urǧūza fi al-ṭibb)*: si veda JANSSENS, *An Annotated Bibliography* cit., pp. 37-38.

⁴ Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Studi recenti*.

⁵ Lo *status quaestionis* della ricerca su Avicenna viene tracciato da D. C. REISMAN, *A New Standard for Avicenna Studies*, in «JAOS», 122 (2002), pp. 562-77, in part. pp. 562-63.

⁶ Cfr. G. STROHMAIER, *Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 37-46, e D. C. REISMAN, *The Pseudo-Avicennan Corpus, I: Methodological Considerations*, in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (atti della sessione su Avicenna tenutasi durante il World Congress of Middle East Studies, Università di Mainz, 8-13 sett. 2002), a cura di J. McGinnis, Brill, Leiden (in c.d.s.), pp. 3-21.

dei manoscritti che le conservano, un'edizione propriamente critica del testo e una traduzione che rispecchi fedelmente l'originale arabo o persiano e ne chiarisca le oscurità⁷. La cronologia relativa degli scritti avicenniani è ancora ai primi passi e non trova unanimi gli studiosi⁸. L'analisi del lessico filosofico avicenniano deve essere allargata ed eseguita esaurientemente⁹. Il contesto storico-culturale in cui Avicenna è vissuto, infine, richiede maggiore approfondimento¹⁰. Di

⁷ Nella recente traduzione italiana della sezione metafisica del *Libro della guarigione* (AVICENNA [IBN SĪNĀ], *Metafisica. La Scienza delle cose divine [al-Ilāhiyyāt] dal Libro della guarigione [Kitāb al-Šifā']*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002) il testo arabo di base è quello pubblicato al Cairo nel 1960 (cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Edizioni delle opere di Avicenna*), basato su soli sei testimoni ispezionati in maniera sommaria. Esso viene confrontato con la versione stampata da H. al-Āmulī (IBN SĪNĀ, *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Šifā'*, a cura di Hasanzādah al-Āmulī, Maktab al-I'lām al-Islāmī, Markaz al-Našr, Qum 1997-98). A piè pagina viene riprodotta la traduzione latina medievale (cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Traduzioni latine*), senza tuttavia tenere conto degli *addenda et corrigenda* segnalati da S. Van Riet nel terzo volume dell'edizione critica, pp. 6*-14*. È in corso di stampa una mia traduzione italiana basata su quattro manoscritti non presi in esame nell'edizione cairina, sulla litografia di Tehran (1885) e sulla traduzione latina medievale (cfr. l'introduzione al testo 3 nell'*Antologia*).

⁸ Particolarmente controversa è la datazione di una delle più importanti *summae* filosofiche di Avicenna, il *Kitāb al-Īsārāt wa-l-tanbihāt*, *Libro delle indicazioni e rammemorazioni*, e della raccolta dei dibattiti filosofici occorsi tra Avicenna e i suoi discepoli nota come *Mubāḥāṭāt*, *Discussioni*. Contrariamente all'opinione comune, per la quale queste opere sono scritti tardi (cfr. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1988, p. 145), Michot le attribuisce alla prima fase della produzione filosofica di Avicenna: J. R. MICHOT, *La réponse d'Avicenne à Bahmanyār et al-Kirmānī. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la Mubāḥāṭha III*, in «Muséon», 110 (1997), pp. 143-221. La datazione proposta da Michot, tuttavia, non convince molti studiosi, come R. WISNOVSKY, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (šay'iyya)*, in «ASPh», 10 (2000), pp. 181-221, in part. p. 217, nota 71; GUTAS, recensione di IBN SĪNĀ, *Lettre au vizir Abū Sa'd* cit., in «JIS», 14 (2003), pp. 379-81, p. 381, e REISMAN, *A New Standard* cit., pp. 564-65.

⁹ Ai lavori pionieristici di A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1938; ID., *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1939, si aggiungono adesso i lessici che accompagnano i singoli volumi dell'*Avicenna Latino* (cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Traduzioni latine*).

¹⁰ Oltre agli studi menzionati nel capitolo precedente, si veda D. C. REISMAN, *The Making of the Avicennian Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥāṭāt (The Discussions)*, Brill, Leiden 2002.

conseguenza, l'esame sistematico della dottrina, lo studio delle fonti e la determinazione della fortuna delle opere si fondano per il momento su basi incerte.

La filosofia di Avicenna si situa al crocevia di quattro grandi aree di pensiero. In primo luogo, la filosofia greca e la sua tradizione araba, secondo una linea continua che, partendo da Aristotele e attraversando la tarda antichità greca, prosegue nei primi esponenti della filosofia araba – soprattutto al-Kindī e al-Fārābī – e raggiunge con lui una fase che non è esagerato definire culminante¹¹. Una seconda area è rappresentata dal dibattito teologico islamico, che si basa sul Corano e sugli altri scritti sacri dell'Islam e verso il quale Avicenna si mostra particolarmente attento e ricettivo¹². Una terza area è la filosofia medievale latina, che considero Avicenna, assieme ad Averroè, uno dei massimi esponenti della tradizione filosofica aristotelica e ne apprezzò particolarmente lo sforzo di sintesi tra l'aristotelismo e le istanze religiose, mentre in Averroè vide soprattutto l'esegeta per eccellenza delle opere di Aristotele, prendendo a modello la sua analisi sistematica e minuziosa dei testi aristotelici¹³. Una quarta area, infine, è rappresentata dalla filosofia araba posteriore: il pensiero di Avicenna – ora accettato tale e quale, ora rielaborato, ora vagliato criticamente – ne costituisce

¹¹ JANSSENS, *An Annotated Bibliography* cit., pp. 213-20; ID., *First Supplement* cit., pp. 111-15. L'opera fondamentale sulla dipendenza di Avicenna dalla tradizione aristotelica è D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit.

¹² Sull'influenza della religione e della teologia islamica su Avicenna cfr. G. ENDRESS, «Der erste Lehrer». *Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam*, in *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, a cura di U. Tworuschka, Böhlau, Köln - Wien 1991, pp. 151-81, in part. pp. 167-70; ID., *The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community*, in «ZGAIW», 6 (1990), pp. 1-49 (in part. pp. 30-35); ID., *Der Arabische Aristoteles und die Einheit der Wissenschaften im Islam*, in H. BALMER e B. GLAUS (a cura di), *Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft*, Verlag der Fachvereine, Zürich 1990, pp. 3-39; A. DHANANI, *Rocks in the Heavens?! The Encounter between 'Abd al-Gabbār and Ibn Sīnā*, in D. C. REISMAN e A. AL-RAHIM (a cura di), *Before and After Avicenna Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden 2003, pp. 127-44.

¹³ Gli studi sulla ricezione latina di Avicenna sono elencati da JANSSENS, *An Annotated Bibliography* cit., pp. 237-58; ID., *First Supplement* cit., pp. 137-161; per gli studi più recenti si veda la *Bibliografia*, alla voce *Studi sulla ricezione latina*.

ancor oggi l'asse portante¹⁴. Di queste quattro aree Avicenna rappresenta, per così dire, il punto di intersezione. Egli appartiene a pieno titolo alla prima area, quella della filosofia greca e della sua trasmissione araba, ma nel suo pensiero questa tradizione filosofica si coniuga intimamente con la speculazione teologica islamica. La sintonia così raggiunta tra *falsafa* e *kalām* è ciò che determina l'ampia risonanza della filosofia avicenniana sia nel mondo latino che in quello arabo. Nessuno di questi quattro aspetti deve essere privilegiato a discapito degli altri, riducendo così la complessità e l'interesse del pensiero avicenniano.

Le quattro aree alla cui confluenza incontriamo Avicenna possono essere scandite sia in prospettiva storica che in senso geografico. Dal punto di vista storico, la filosofia greco-araba e la teologia islamica sono ovviamente anteriori alla formazione del pensiero di Avicenna e alla sua ricezione; dal punto di vista geografico, il pensiero greco e la ricezione latina di Avicenna da una parte, e il dibattito teologico islamico e la ricezione araba di Avicenna dall'altra, si situano rispettivamente a ovest e a est. Avicenna segna lo spartiacque di queste quattro aree di pensiero in entrambe le direzioni. Lo storico della filosofia, pertanto, ha davanti a sé due grandi campi di ricerca: quello delle fonti del pensiero di Avicenna (greca e coranica) e quello della sua fortuna (araba e latina). Questi campi di ricerca si chiariscono a vicenda, nel senso che le fonti della filosofia di Avicenna ne spiegano la fortuna, mentre i modi della sua ricezione aiutano, per converso, a capirne la vera natura. Un'altra alternativa, assai più delicata, che si presenta, è quella tra una visione «occidentale» e una visione «orientale», cioè tra un'immagine di Avicenna come filosofo aristotelico e autorità di spicco dell'aristotelismo medievale e un'immagine di pensatore fortemente influenzato dall'Islam e campione del pensiero arabo-musulmano. La conoscenza delle fonti della filosofia di Avicenna permette di evitare un'alternativa così schematica.

¹⁴ Gli studi sulla ricezione nel pensiero arabo-musulmano posteriore sono elencati da JANSSENS, *An Annotated Bibliography* cit., pp. 221-34; ID., *First Supplement* cit., pp. 117-36; per gli studi più recenti cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Studi sulla ricezione arabo-musulmana ed ebraica*.

Gli studi su Avicenna, soprattutto quelli di carattere divulgativo, sono ancora fortemente condizionati da un *topos* storiografico la cui origine è remota e che ha acquisito ampia diffusione. Esso si basa sui seguenti assunti: 1) la «vera» filosofia di Avicenna non sarebbe quella di stampo aristotelico testimoniata da quasi tutte le sue opere, bensì un altro tipo di sapere, che Avicenna stesso avrebbe chiamato «orientale» e affidato a un numero molto più ristretto di scritti; 2) questo sapere, che sarebbe in realtà una «sapienza» più che una filosofia, avrebbe carattere religioso (nella fattispecie islamico) e mistico; 3) la sapienza «orientale» di Avicenna, come il suo stesso nome indica, avrebbe come luogo di origine e di attuale conservazione l'Oriente e più in particolare l'Iran, dove egli trascorse la maggior parte della sua vita. In questo modo il pensiero di Avicenna viene rimosso dall'ambito della razionalità filosofica e spostato in quello di una religiosità irrazionale o sovra-razionale, come la mistica; inoltre, esso viene scollegato dall'Occidente e circoscritto all'Oriente. Questa tendenza a privare di razionalità filosofica e caricare di valenze religiose la filosofia di Avicenna si accompagna a una visione della cultura occidentale come razional-tecnologica e atea, in contrapposizione alla cultura orientale intesa come rispettosa di Dio e della vera natura umana. Lo studio delle fonti della filosofia di Avicenna non solo non autorizza schematismi e contrapposizioni come questi, ma, al contrario, permette di superarli, perché mostra che in essa l'appartenenza alla tradizione filosofica occidentale e l'apertura alle istanze religiose islamiche, lungi dal contrapporsi, sono perfettamente integrate.

In questo capitolo prenderò soprattutto in esame le fonti della filosofia di Avicenna, in particolare riguardo all'area di pensiero alla quale egli più propriamente appartiene, la tradizione greco-araba della filosofia aristotelica. Incontreremo però sempre anche la seconda area, quella del dibattito teologico islamico. In termini generali, le fonti filosofiche del pensiero di Avicenna possono essere ricondotte a tre grandi categorie. In primo luogo il corpus degli scritti di Aristotele tradotti in arabo, l'ingrediente per così dire originario e fondamentale della filosofia di Avicenna. In secondo

luogo, la traduzione araba dei commenti greci alle opere di Aristotele, nei quali la filosofia aristotelica viene trasformata e adattata alle esigenze dottrinali e alle sensibilità culturali della tarda antichità, l'epoca nella quale fu scritta la maggior parte dei commenti utilizzati da Avicenna. Nel primo capitolo di quest'opera abbiamo già visto apparire il tema della conciliazione della filosofia di Aristotele con quella di Platone sin dalle opere di Porfirio, e abbiamo assistito all'apertura di questo aristotelismo neoplatonizzante in direzione di una visione del mondo creazionista, con l'opera di Filopono. La terza fonte del pensiero di Avicenna è rappresentata dai più significativi filosofi arabi che lo hanno preceduto, al-Kindī e al-Fārābī, nei quali le linee di tendenza già presenti nei commentatori greci di Aristotele vengono raccolte e potenziate. Così, fin dall'inizio della storia della filosofia araba (al-Kindī) alcuni temi tipicamente neoplatonici vengono immessi nell'alveo dell'aristotelismo grazie a scritti pseudoepigrafici come la *Teologia di Aristotele* e il *Libro de causis*, che Avicenna considera come elementi autentici del pensiero di Aristotele. Ricompare peraltro in Avicenna la tendenza – già in atto nei suoi precursori, e in particolare in al-Fārābī – a sottolineare temi quali la dottrina dell'immortalità dell'anima, la spiegazione razionale della profezia e la descrizione del processo emanativo dell'universo dal suo principio primo, a causa della loro consonanza con dottrine fondamentali dell'Islam, quali la sopravvivenza ultraterrena delle anime, il ruolo di Muḥammad come messaggero di Allāh, la creazione dell'universo e così via. Pur accogliendo vari aspetti dell'approccio ad Aristotele proprio di al-Kindī e al-Fārābī, Avicenna si contrappone alla ripetizione pedissequa del pensiero aristotelico tipica di quel gruppo di pensatori e commentatori, comunemente chiamati gli «aristotelici di Bagdad», di cui Abū al-Farağ ibn al-Ṭayyib, contemporaneo di Avicenna e oggetto delle sue critiche, è l'esempio più significativo.

La trattazione che segue si basa principalmente sull'opera più importante, nota e influente di Avicenna, quella che può essere definita il suo capolavoro filosofico: il *Libro della guarigione*. All'interno del *Libro della guarigione* viene dato par-

ticolare risalto alle sezioni di psicologia e di metafisica, cioè al *Libro dell'anima* (*Kitāb al-Nafs*) e alla *Scienza delle cose divine* (*Ilābiyyāt*). Il *Libro dell'anima* e la *Scienza delle cose divine*, infatti, sono buoni esempi anche delle altre sezioni del *Libro della guarigione* e – in quanto affrontano tematiche di attinenza religiosa, come l'immortalità dell'anima, la profezia, Dio e le realtà divine – risultano particolarmente adatti a studiare la sintesi che Avicenna opera tra la visione di Dio propria della filosofia e quella tipica della teologia islamica.

Come si è accennato, oltre che filosofo Avicenna è stato anche medico. Il suo *Canone di medicina* può essere considerato il corrispettivo in medicina di quello che il *Libro della guarigione* rappresenta nel campo della filosofia, sia per la ricchezza delle fonti che per l'importanza intrinseca e per l'enorme impatto sulla scienza medica successiva. Sebbene vi sia un'ovvia connessione tra la filosofia e la medicina avicenniane – come attestano il titolo stesso del *Libro della guarigione* e gli esempi medici che vi compaiono¹⁵ – la riflessione medica di Avicenna non verrà presa in esame qui¹⁶.

2. L'appartenenza alla tradizione aristotelica e il mito della «filosofia orientale».

Avicenna è stato considerato un puro e semplice rappresentante della tradizione aristotelica o, all'estremo opposto, si

¹⁵ *Avicenna's «De anima» [Arabic Text], Being the Psychological Part of the «Kitāb al-Shifā'»*, a cura di F. Rahman, Oxford University Press, London - New York - Toronto 1959 (d'ora in avanti: *Nafs*), III, 4, pp. 110, 15-111, 5 [I, p. 204.00-205.13]; IBN SĪNĀ, *Al-Šifā', al-Ilābiyyāt (1)*, a cura di G. [Q]anawātī, S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābī' al-amīriyya, Il Cairo 1960; id., *Al-Šifā', al-Ilābiyyāt (2)*, a cura di M. Y. Mūsā, S. Dunyā, S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābī' al-amīriyya, Il Cairo 1960 (d'ora in avanti: *Ilābiyyāt*), VI, 4, p. 279, 11-12 [p. 321, 40-42]. Le parentesi quadre si riferiscono ai numeri di pagina e linea dell'edizione critica della traduzione latina medievale.

¹⁶ Sulla medicina di Avicenna e sulla sua influenza nel Medioevo latino si vedano F. SANAGUSTIN, *Le Canon de Médecine d'Avicenne: texte de rupture épistémologique?*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 297-311; D. JACQUART, *Lectures universitaires du Canon d'Avicenne*, *ibid.*, pp. 313-24; D. GUTAS, *Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna*, in REISMAN e AL-RAHIM (a cura di), *Before and After Avicenna* cit., pp. 145-62.

è fatto di lui un esponente del pensiero religioso islamico. Un esempio della prima tendenza ci è offerto nella *Commedia* di Dante, mentre è rappresentativo della seconda il *topos* storiografico della cosiddetta «filosofia orientale» di Avicenna.

Avicenna compare nel IV canto dell'*Inferno*, in cui Dante pone tre musulmani tra gli «spiriti magni» che abitano il «nobile castello» del Limbo¹⁷. Si tratta di un uomo d'azione, Saladino, e di due pensatori: Avicenna, appunto, e Averroè. Mentre Saladino se ne sta in disparte, Avicenna e Averroè siedono nella «filosofica famiglia» dei pensatori greci e latini che ammirano e onorano Aristotele, «il maestro di color che sanno»¹⁸. La *Commedia* ci fornisce quattro indicazioni generali. 1) Assieme a Saladino ed Averroè, Avicenna risulta un rappresentante della cultura araba, non della religione islamica¹⁹; 2) Avicenna appare in veste di filosofo e medico e, come gli altri membri della «filosofica famiglia», viene raffigurato come discepolo del «maestro» Aristotele²⁰; 3) l'ambito della ricezione e dell'influenza della sua filosofia non pare andare al di là del mondo latino²¹; 4) il suo appor-

¹⁷ DANTE, *Commedia, Inferno*, IV, 115-44.

¹⁸ All'interno della famiglia dei filosofi, Avicenna viene menzionato assieme a Ippocrate e Galeno, i due massimi esponenti della storia della medicina antica; sebbene, quindi, venga riconosciuto come filosofo, del suo pensiero viene sottolineata la componente medica. Averroè, al contrario, è descritto da Dante soltanto come commentatore di Aristotele («Averois che 'l gran comento feo»), ed è quindi considerato esclusivamente come filosofo *stricto sensu*.

¹⁹ La condizione degli «spiriti magni» del Limbo è descritta positivamente da Dante, a giudicare dal «bel fiumicello» e dal «prato di fresca verdura» che li accoglie. Se invece ci spostiamo nel canto XXVIII dell'*Inferno*, troviamo altri due musulmani in una situazione diametralmente opposta: nella nona bolgia, tra i «seminator di scandalo e di scisma», Maometto e il suo genero e terzo successore 'Alì appaiono orrendamente mutilati (XXVIII, 22-63). Non si può non rimanere sorpresi dalla diversità della sorte di Saladino, Avicenna ed Averroè, da una parte, e di Maometto e 'Alì, dall'altra. Dante distingue nettamente quella che possiamo chiamare la cultura araba, rappresentata da Saladino (politica), Avicenna (medicina) ed Averroè (filosofia), dalla religione islamica, incarnata dai suoi fondatori.

²⁰ La «filosofica famiglia» che accoglie Avicenna ed Averroè ha la sua origine e il suo punto focale nel mondo greco, *in primis* in Aristotele, secondariamente in Socrate e Platone («che 'nnanzi a li altri più presso gli stanno»), infine nei molti altri filosofi, scienziati e poeti greci che Dante menziona.

²¹ Dante equipara, quasi assimilandoli, il mondo arabo e quello latino. A differenza di Saladino, infatti, che se ne sta da solo in disparte rispetto agli altri

to culturale, in generale, e filosofico in particolare, viene ritenuto positivo in quanto svincolato dalla fede musulmana²².

La visione dantesca della filosofia di Avicenna come fenomeno culturale non-religioso, aristotelico, rilevante per il mondo latino piuttosto che per quello arabo, e – in forza di tutte queste caratteristiche – importante e proficuo, può essere considerata un esempio tipico della lettura «occidentalizzante» del pensiero del nostro filosofo. Essa accentua inevitabilmente due degli aspetti del pensiero di Avicenna (la sua originaria e costitutiva dipendenza da Aristotele e il suo forte impatto sul mondo latino) a discapito degli altri due (la sua matrice religiosa islamica e la sua influenza sul mondo arabo), e appare dunque inesatta e unilaterale. Ma questa è la visione di un poeta medievale, non una vera e propria posizione storiografica avanzata da specialisti.

Una caratterizzazione specularmente opposta della filosofia di Avicenna, invece, si è dimostrata assai più persistente. In essa i tratti del pensiero di Avicenna che Dante sottolinea, sebbene innegabili, vengono rigettati e quelli che, viceversa, egli non prende in considerazione vengono presentati come i soli autentici. Non c'è dubbio, infatti, che la filosofia di Avicenna dipenda fortemente, sebbene non esclusivamente, dalla tradizione aristotelica. Non c'è dubbio altresì che, dal punto di vista della fortuna, questa stessa filosofia sia stata estremamente influente anche in Occidente, dove, non meno che in Oriente, ha fatto scuola e ha rappresentato un punto di riferimento imprescindibile per i filosofi successivi. Eppure questi due tratti del profilo filosofico di Avicenna non sono accettati da tutti gli studiosi e costituiscono a tutt'oggi l'oggetto di un acceso dibattito. In alcuni studi si assiste infatti al tentativo di opporsi alla realtà storica e di negare sia la dipendenza di Avicenna da Aristotele, sia l'impatto della filosofia avicenniana sulla

«spiriti magni» della politica, Avicenna ed Averroè appartengono al medesimo gruppo di filosofi in cui rientrano anche due autori latini, Cicerone e Seneca.

²² Se dal piano della cultura ci spostiamo su quello della religione, trasferendoci dal Limbo nella nona bolgia dell'*Inferno*, non si ha più una situazione di «famiglia», bensì, al contrario, di divisione e di separazione, o, per dirla con Dante, di «scisma». Islam e Cristianesimo, intesi come religioni, vengono presentati come due universi contrapposti che non possono comunicare.

cultura europea medievale. La prima tendenza è tipica di quella costruzione storiografica fittizia che è stata eretta, nel corso dei secoli, su ciò che Avicenna dice a proposito della sua opera *Filosofia orientale* (*Hikma Mašriqiyya*), in larga parte perduta. A questa prima tendenza si è unita la seconda nell'interpretazione di Avicenna che Henri Corbin e i suoi seguaci hanno fornito in tempi recenti.

La breve descrizione della *Filosofia orientale* data nel prologo del *Libro della guarigione* è stata fraintesa da una serie di autori successivi, come è stato chiarito da D. Gutas, il quale ha mostrato come questa visione congetturale e falsa abbia fuorviato la ricerca su Avicenna²³. Quello che può essere chiamato il mito della «filosofia orientale» – che inizia con Ibn Tufayl nel XII secolo e arriva fino ai giorni nostri – ha una genesi e uno sviluppo articolabili in due fasi. Dapprima, nella Spagna musulmana del XII secolo, la *Filosofia orientale* venne contrapposta al *Libro della guarigione*: quest'ultimo avrebbe rispecchiato la dottrina aristotelica e avrebbe avuto carattere divulgativo, mentre la *Filosofia orientale* avrebbe trattato della verità in sé e per sé e avrebbe avuto carattere esoterico. In tempi moderni, poi, la natura della «filosofia orientale» di Avicenna, così intesa, è stata ulteriormente caratterizzata come, di volta in volta, mistica (A. F. Mehren) – espressione, cioè, di quel particolare misticismo musulmano che è il sufismo (G. C. Anawati, S. Dunyā, S. C. Inati) – o illuminazionista – anticipazione, cioè, della corrente di pensiero di cui Suhrawardī può essere considerato il massimo rappresentante (H. Corbin, S. H. Nasr). L'affermazione dell'esistenza di una «filosofia orientale» di Avicenna, comunque venga intesa, presuppone in ogni caso l'identificazione di questa filosofia con il vero pensiero avicenniano e la negazione di ogni attinenza di quest'ultimo con quello di Aristotele.

²³ D. GUTAS, *Avicenna. Mysticism*, in *Encyclopaedia Iranica* a cura di E. Yarshater, III, 1987, pp. 66-110, in part. pp. 79-83; id., *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 115-30; id., *Ibn Tufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, in «Oriens», 34 (1994), pp. 222-41; id., *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy. Nature, Contents, Transmission*, in «ASPh», 10 (2000), pp. 159-80; id., *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in «BJMES», 29.1 (2002), pp. 5-25, in part. pp. 9-10.

Significativamente, nella *Storia della filosofia islamica* di Corbin il mito della «filosofia orientale» di Avicenna, letto in chiave illuminazionista, si coniuga con la tendenza a limitare l'impatto del pensiero avicenniano all'Oriente e a escludere l'Occidente dal suo raggio di influenza. Secondo Corbin, la filosofia di Avicenna è «orientale» non solo nella sua genesi, ma anche nei suoi sviluppi: egli viene presentato come il filosofo dell'Oriente, mentre il filosofo arabo decisivo per il destino spirituale dell'Occidente sarebbe Averroè²⁴. L'influenza della filosofia di Avicenna in Occidente non viene completamente negata da Corbin, ma è ridotta quanto più possibile: egli asserisce che in Occidente l'averroismo ha sommerso ben presto ogni forma di avicennismo²⁵. Il fatto che rigidi schematismi di questo genere contraddicano in maniera patente la realtà storica mostra quanto quest'ultima venga letta alla luce di motivazioni ideologiche più profonde: si tratta di annullare ogni debito e ogni rilevanza di Avicenna nei confronti dell'Occidente e di contrapporre così sul piano culturale la storia dell'Oriente a quella dell'Occidente. In Oriente si affermerebbe non la filosofia di derivazione aristotelica, ma la teosofia mistica o illuminazionista rappresentata da Avicenna; l'Occidente, invece, sarebbe il campo d'azione della filosofia aristotelica, così come viene interpretata da Averroè. Mentre in Oriente la teosofia avicenniana e suhrawardiana porterebbe ad «una scienza divina che trionfa della morte», in Occidente la filosofia aristotelica e averroista produrrebbe «una scienza capace della conquista illimitata del mondo esteriore, ma che esige come contropartita la spaventosa crisi di ogni filosofia, la scomparsa della persona e l'accettazione del nulla»²⁶. Questa tendenza storiografica, oltre a deformare la realtà storica, trasmette la pericolosa idea di uno «scontro di civiltà» tra Occidente e Oriente che – indipendentemente

²⁴ H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1991, p. 256.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 259. Le cause di questa lettura ideologica sono molteplici, sia politiche (nazionalismo iraniano) che religiose (Islam šī'ita). Il loro approfondimento non può essere eseguito in questa sede.

dal giudizio che si può esprimere su ciascuna di queste due parti del mondo – risulta grossolana e, in ultima analisi, falsa. Di fronte a questo tentativo di sradicare Avicenna dall'Occidente, di abbattere ogni ponte culturale con l'Oriente e di dipingere a tinte fosche la cultura occidentale, è importante ribadire che Avicenna è stato un filosofo aristotelico e che il suo pensiero ha influenzato profondamente, tanto quanto quello di Averroè, la filosofia medievale latina.

Il testo che ha dato origine al mito della filosofia orientale di Avicenna è il prologo del *Libro della guarigione* (testo 1 dell'*Antologia*). Nella sezione [f] di questo testo Avicenna espone la differenza che intercorre tra la *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* (assieme al *Libro delle appendici*). Avicenna presenta la differenza tra la *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* nel contesto della loro somiglianza, assumendo cioè che questi due scritti per altri aspetti sono simili: la differenza tra le due opere è dunque relativa, non assoluta. Gli elementi di somiglianza concernono il contenuto; gli elementi di differenza riguardano il «metodo» (*tarīq*), cioè la forma. La *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* sono simili perché contengono entrambi «il vero» (*al-ḥaqq*) e perché sono entrambi opere di «filosofia» (*al-falsafa*). Il fatto che il *Libro della guarigione* si occupi del «vero» o della «verità» (*al-ḥaqīqa*) era già stato segnalato nelle sezioni [a] e [b], dove, oltre a questi termini, ricorrono anche verbi che derivano dalla medesima radice, come «sottoporre a verifica» (*ḥaqqāqa*) ed «accertare come vero» (*taḥaqqāqa*). Nella sezione [f] Avicenna insiste particolarmente sul contenuto filosofico della *Filosofia orientale*, rimarcando che in essa viene esposta la *falsafa* come essa è per natura, e che quest'opera può essere considerata e descritta come un libro sulla «filosofia (*al-falsafa*) orientale». La *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* sono diversi, invece, perché il primo libro è più scarso (vi si espone la filosofia «come essa è per natura», cioè senza aggiunte estrinseche) mentre il secondo è più prolisso (è «più ampio», presenta «molta ampiezza [nell'argomentazione]»). Inoltre, la *Filosofia orientale* non ha remo-

re reverenziali verso gli altri filosofi nell'esposizione della dottrina, ma espone «l'opinione pura – nella quale non si bada alla posizione dei colleghi nella disciplina [filosofica], né ci si guarda dal dissentire da loro», mentre il *Libro della guarigione* si sforza di essere formalmente rispettoso verso Aristotele e i suoi seguaci: esso è «maggiormente in accordo con i colleghi [di filosofia] che rientrano tra i Peripatetici», ed esibisce «un certo intento conciliatorio verso i colleghi». Infine, l'ossequio formale alla tradizione aristotelica comporta nel *Libro della guarigione* un modo di esposizione circonlocutorio, attitudine che è del tutto assente nella *Filosofia orientale*, il cui stile è sobrio e diretto. Avicenna riassume lo stile di quest'ultima opera definendolo «senza fronzoli». Gli elementi di somiglianza che stabilisce tra la *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* contraddicono dunque i tratti salienti del mito della «filosofia orientale». Se infatti tanto la *Filosofia orientale* quanto il *Libro della guarigione* contengono secondo Avicenna la verità, è impossibile che soltanto la prima opera rispecchi l'autentico pensiero dell'autore. L'idea per cui la sua genuina filosofia sarebbe quella «orientale», non quella peripatetica esposta nel *Libro della guarigione*, è dunque sconsigliata da Avicenna stesso. In secondo luogo, se la *Filosofia orientale* è un'opera di *falsafa* – termine con il quale viene designata la filosofia di matrice greca – è escluso che quest'opera abbia un tenore non-aristotelico e tratti di mistica, sufismo o illuminazionismo. Il carattere filosofico e aristotelico della *Filosofia orientale* è garantito dalla terminologia stessa adottata da Avicenna.

Che la differenza tra la *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* sia più formale che sostanziale è confermato dal confronto tra le parti superstiti della prima opera (logica e filosofia della natura) e le parti corrispondenti della seconda. Ad esempio, nel caso della teoria dell'anima e della filosofia della natura il confronto tra le due opere non mette in luce differenze dottrinali rilevanti; al contrario, la prima risulta tratta selettivamente dalla seconda. La sezione logica della *Filosofia orientale* ha un andamento più originale, ma corrisponde alla dottrina logica che Avicenna comune-

mente propone nelle sue opere²⁷. La sola differenza degna di nota tra la *Filosofia orientale* e il *Libro della guarigione* riguarda la sezione metafisica della prima opera (andata perduta), così come può essere ricostruita sulla scorta dell'introduzione generale: nella *Filosofia orientale* la metafisica è divisa in due parti distinte (studio dell'ente in quanto ente, o ontologia, e studio dell'ente divino, o teologia) che vengono designate per mezzo di nomi differenti («scienza universale», «scienza divina»), mentre nel *Libro della guarigione* non compaiono né la bipartizione né la diversa denominazione delle due parti: ma anche questa differenza riguarda il modo di esposizione, più che la dottrina delle due opere. La *Filosofia orientale* non manifesta alcuna rottura della continuità del pensiero di Avicenna, segnando l'ipotetica fine di una fase «aristotelica» e l'inizio di una «post-aristotelica» nella parabola evolutiva di questo autore, né determina alcun doppio livello dottrinale in cui la dimensione «aristotelica» venga sovrastata da quella «non-aristotelica».

Quanto detto a proposito della *Filosofia orientale* vale anche in ugual misura per il *Libro delle indicazioni e delle allusioni*, un'altra *summa* di Avicenna – probabilmente l'ultima in ordine cronologico²⁸ – inserita assieme alla *Filosofia orientale* nel «canone» delle presunte opere mistiche. Lo studio della logica e della psicologia del *Libro delle indicazioni e delle allusioni*, tuttavia, non ha messo in luce, rispetto al *Libro della guarigione*, nessuna differenza dottrinale che non possa essere spiegata con la normale evoluzione del pensiero di Avicenna²⁹. Ciò che contraddistingue quest'opera è, semmai, il

²⁷ GUTAS, *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy* cit., pp. 172-77, mostra che la sezione psicologica della *Filosofia orientale* è tratta selettivamente da quella del *Libro della guarigione*.

²⁸ Si veda sopra, nota 8.

²⁹ Cfr. T. STREET, *An Outline of Avicenna's Syllogistic*, in «AGPh», 84 (2002), pp. 129-60: alle pp. 130-31 Street esamina le somiglianze e le differenze tra la dottrina sillogistica nel *Libro della guarigione*, nel *Libro della salvezza* e nel *Libro delle indicazioni e delle allusioni*, mostrando la sostanziale affinità di queste tre opere. D. GUTAS, *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, in *Aspects of Avicenna*, a cura di R. Wisnowsky, Markus Wiener Publishers, Princeton 2001, pp. 1-38, mostra come nel *Libro delle indicazioni e delle allusioni* Avicenna distingua più nettamente, rispetto al *Libro della guarigione*, l'intuizione (*ḥads*) dal pensiero discorsivo (*fikr*).

differente metodo che vi è adottato: il modo di argomentazione è, infatti, indiretto e suggestivo, piuttosto che diretto e dimostrativo³⁰. Una volta ricondotta alle sue effettive proporzioni, la questione della «filosofia orientale» di Avicenna permette, tutt'al più, di cogliere i differenti registri stilistici con cui Avicenna ha espresso di volta in volta la propria riflessione filosofica, e di collocare il *Libro della guarigione* al posto che gli compete tra le opere di Avicenna, considerandolo come la massima espressione del pensiero di questo filosofo. Come egli dice nel prologo, il *Libro della guarigione*, in forza della sua ampia estensione e della sua esposizione dettagliata, contiene potenzialmente la *Filosofia orientale* e, se opportunamente interpretato, rende quest'ultima superflua.

3. Il «Libro della guarigione»: contenuto e stile.

Tra le opere filosofiche di Avicenna il *Libro della guarigione* occupa una posizione centrale. Esso appartiene al periodo della piena maturità: composto tra il 1020 e il 1027, segna il culmine della parabola evolutiva del nostro filosofo. Avicenna fa confluire in esso parti di alcune opere precedenti, come il *Libro del cominciamento e del ritorno* (*Kitāb al-Mabda' wa-l-ma'ād*, del 1013) e lo *Stato dell'anima umana* (*Ḥāl al-nafs al-insāniyya*, del 1014), e riassume i suoi contenuti in opere successive, come il *Libro della salvezza* (*Kitāb al-Nağāt*, composto intorno al 1027). Nel Prologo del *Libro della guarigione* (scritto a circa due anni di distanza, intorno al 1029), egli stesso ne segnala la centralità, rapportandovi alcune delle opere seguenti, come la *Filosofia orientale* (composta anch'essa nel 1029) e il cosiddetto *Libro delle appendici* (*Kitāb al-Lawāḥiq*), che all'epoca era ancora in fase di progettazione e che mise capo alle ultime due opere, il *Libro delle annotazioni* (*Kitāb al-Ta'liqāt*) e il *Libro delle discussioni* (*Kitāb al-Mubāḥaṭāt*), ultimate intorno al 1037, anno della morte (si veda il testo 1 [e]-[f]). Il *Libro della guarigione* è l'opera più ampia di Avicenna: ciascuna delle sue

³⁰ Sul metodo «indicativo» proprio del *Libro delle indicazioni e delle allusioni* cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 307-11.

ventuno sezioni costituisce un libro a sé stante, e l'opera nel suo insieme raggiunge dimensioni ragguardevoli. L'ampiezza dell'opera si riflette nel suo lungo periodo di composizione, durato – a fasi intermittenti – circa otto anni. È anche lo scritto di Avicenna che ha maggiormente attirato l'attenzione dei suoi primi discepoli (il suo segretario e biografo Abū 'Ubayd 'Abd al-Wāhid al-Gūzġānī ne ha scritta un'introduzione, per illustrarne la genesi e le varie fasi di redazione) e dei traduttori medievali: si tratta infatti dell'unica opera filosofica di Avicenna a essere stata tradotta in latino in maniera sistematica, sebbene incompleta.

Il *Libro della guarigione* è una *summa* filosofica che comprende la logica, le tre branche fondamentali della filosofia teoretica (filosofia della natura, matematica e metafisica) e – sebbene in modo sommario e come appendice della metafisica – la filosofia pratica. Consta di una Prefazione (costituita dall'Introduzione di al-Gūzġānī e dal Prologo di Avicenna stesso) e di quattro parti principali (logica, filosofia della natura, matematica, e metafisica con appendice di filosofia pratica). La Prefazione è stata tradotta in inglese ed esaurientemente commentata da D. Gutas³¹. Ne esiste una versione latina medievale³². La traduzione italiana della prima parte del Prologo figura come testo 1 nell'*Antologia*.

La parte dedicata alla logica consta di nove sezioni, che corrispondono rispettivamente all'*Isagoge* di Porfirio e alle sei opere che costituiscono l'*Organon* (*Categorie*, *De interpretatione*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici* ed *Elenchi sofistici*), a cui si aggiungono la *Retorica* e la *Poetica*. Di queste nove sezioni, solo la prima (quella corrispondente all'*Isagoge*) è stata tradotta in latino durante il Medioevo; per il resto, esiste la traduzione latina di un capitolo della sezione corrispondente agli *Analitici secondi* e di alcuni passi della sezione corrispondente alla *Retorica*³³. Gli studi recenti sulla logica di Avicenna si concentrano sulle sezioni corrispondenti agli *Analitici primi*, alla *Retorica* e alla *Poetica*³⁴.

³¹ *Ibid.*, pp. 38-43; 49-54, 106-12.

³² Si veda la *Bibliografia*, alla voce *Traduzioni latine*.

³³ Si veda, nella *Bibliografia*, la voce *Traduzioni latine*.

³⁴ Si veda, nella *Bibliografia*, la voce *Studi recenti*, *Logica*.

La parte dedicata alla filosofia della natura comprende otto sezioni. Esse corrispondono alla *Fisica* (principi generali di filosofia della natura, prima sezione), al *De caelo* (fisica celeste, seconda sezione) al *De generatione et corruptione* (fisica sub-lunare, terza sezione) alle *Meteore* (il quarto libro delle *Meteore* ispira la quarta sezione avicenniana, riguardante gli effetti delle qualità primarie caldo/freddo e secco/umido, mentre i primi tre libri sono la fonte della quinta sezione sulla geologia e la meteorologia). Si incontrano poi una sezione ispirata al *De anima* (il già menzionato *Libro dell'anima*, sesta sezione), una ispirata allo pseudo-aristotelico *De plantis* (botanica, settima sezione) e una, infine, ispirata congiuntamente alla *Historia animalium*, al *De partibus animalium* e al *De generatione animalium* (zoologia, ottava sezione). Gran parte della prima sezione e le sezioni terza, quarta, quinta, sesta e ottava nella loro interezza, sono state tradotte in latino nel Medioevo, in due fasi distinte e successive del movimento di traduzione. Di alcune di queste traduzioni esiste già un'edizione critica nella serie *Avicenna Latinus*³⁵. Le sezioni corrispondenti alla *Fisica*, al *De anima* e agli scritti zoologici di Aristotele sono quelle maggiormente studiate³⁶.

La parte del *Libro della guarigione* che concerne la matematica è composta da quattro sezioni, corrispondenti alle quattro discipline tradizionali del *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia e musica). Le loro fonti sono costituite da opere non-aristoteliche: l'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa, gli *Elementi di geometria* di Euclide,

³⁵ Nella prima fase della traduzione (seconda metà del XII secolo) furono tradotti in latino una parte della prima sezione (I-III, 1); tre capitoli della quinta sezione (I, 1; I, 5; II, 9); la sesta e l'ottava sezione. Nella seconda fase (fine del XIII secolo) furono tradotti un'altra parte della prima sezione (III, 1-10), la terza, la quarta e la quinta sezione. La seconda sezione non è mai stata tradotta in latino, e il suo posto è stato preso dalla traduzione del *De caelo et mundo* pseudo-avicenniano; la traduzione della settima sezione è menzionata ma non è stata ritrovata. Per le edizioni delle traduzioni latine si veda, nella *Bibliografia*, la voce *Traduzioni latine*.

³⁶ Si vedano JANSSENS, *An Annotated Bibliography* cit., pp. 157-66, 275-279, 285-87; ID., *Supplement* cit., pp. 79-84, 167-75; per gli studi più recenti, si veda la *Bibliografia*, alle voci *Studi recenti*, *Fisica e filosofia della natura* e *Studi recenti*, *Psicologia*.

l'*Almagesto* e gli *Armonica* di Tolomeo. Sebbene queste sezioni siano state pubblicate secondo l'ordine geometria-aritmetica-musica-astronomia, l'ordine indicato da Avicenna è diverso: geometria-astronomia-aritmetica-musica³⁷. Nessuna di queste sezioni fu tradotta in latino nel Medioevo e anche tra gli interpreti moderni di Avicenna questa parte del *Libro della guarigione* è la meno studiata³⁸.

La parte del *Libro della guarigione* che verte sulla metafisica, infine – la già menzionata *Scienza delle cose divine* – è costituita da un'unica sezione, i cui ultimi tre capitoli (X, 3-5) trattano i temi fondamentali della filosofia pratica. Questa parte dell'opera corrisponde alla *Metafisica* di Aristotele. Essa è stata tradotta in latino nel Medioevo, e della traduzione latina esiste un'eccellente edizione critica³⁹. Gli studi recenti su questa parte spaziano su di essa nel suo complesso (in particolare, sulla parte teologica), ivi compresa l'appendice di filosofia pratica⁴⁰.

Come si vede, il *Libro della guarigione* è un rifacimento di opere di filosofia antica, principalmente di Aristotele, ma anche di altri autori. Nella sua struttura complessiva esso riecheggia la sequenza curricolare degli studi filosofici della tarda antichità greca: come nelle scuole neoplatoniche, gli scritti logici di Aristotele sono introdotti dall'*Isagoge* porfiriana e includono la *Retorica* e la *Poetica*; le scienze matematiche hanno la posizione intermedia tra le scienze della natura e la metafisica che il platonismo ha assegnato loro; la metafisica

³⁷ Si veda, ad esempio, la seconda parte del Prologo del *Libro della guarigione*: IBN SĪNĀ, *Al-Sifā'*, *al-Mantiq*, *Al-Madḥal*, a cura di M. al-Ḥudayrī, F. al-Ahwānī, G. [Q]anawātī, Il Cairo 1952 (d'ora in avanti: *Madḥal*), I, 1, p. 11, 4-11. Avicenna considera l'astronomia una sorta di geometria «applicata», relativa, cioè, alle forme dei corpi celesti e delle loro orbite, e la musica una sorta di aritmetica applicata, relativa cioè ai rapporti numerici che si hanno nei suoni armonici (*Ilābiyyāt*, I, 2, p. 10.10-14 [pp. 9.64-10.72]). La precedenza della coppia geometria-astronomia rispetto alla coppia aritmetica-musica è dovuta probabilmente all'importanza che Avicenna ascrive all'astronomia in sede di indagine metafisica (*Ilābiyyāt*, I, 3, p. 19.5-8 [p. 21.82-88]; in questo passo l'astronomia appare dipendente non solo dalla geometria, ma anche dall'aritmetica).

³⁸ Si vedano JANSSENS, *Bibliography*, pp. 270-74, 283; ID., *Supplement*, pp. 167-75; cfr. inoltre la *Bibliografia* alla voce *Studi recenti, Matematica*.

³⁹ Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Traduzioni latine*.

⁴⁰ Cfr. la *Bibliografia*, alla voce *Studi recenti, Metafisica*.

aristotelica come scienza dell'essere e delle sue cause culmina, all'interno della *Scienza delle cose divine*, in una teologia dell'Uno e della processione dei gradi di realtà da esso derivati. Ma il *Libro della guarigione* non è né un commento letterale né una parafrasi delle sue fonti; è, piuttosto, una rielaborazione originale, che costituisce un'opera autonoma. Il genere letterario a cui essa appartiene è stato chiamato in causa a vari propositi⁴¹; complessivamente, se ne possono enucleare quattro caratteristiche distintive. Ciascuna di esse rivela un modo differente in cui il *Libro della guarigione* si rapporta agli scritti di Aristotele e degli altri filosofi antichi che ne sono le fonti⁴². 1) Tanto l'opera nel suo complesso quanto le sue singole parti, vengono descritti da Avicenna come una «spiegazione, *ṣarḥ*», una «chiarificazione, *bayān*» o un'«interpretazione, *tafsīr*» degli aspetti della realtà che essi prendono in esame. Questi stessi termini vengono anche usati per indicare il modo in cui l'opera e le sue parti si rapportano alle discipline scientifiche su cui vertono e ai loro testi canonici⁴³. Da questo punto di vista, il *Libro della*

⁴¹ Si veda GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 101-12, 297-318; J. JOLIVET, *Le commentaire philosophique arabe*, in M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (a cura di), *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999*, Vrin, Paris 2000, pp. 397-410 (Avicenna pp. 406-7); C. D'ANCONA COSTA, *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 e C. Schulze, Brill, Leiden 2002, pp. 201-251 (Avicenna p. 244); M. MAROTH, *Stylistics in Ibn Sīnā's Philosophy*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 57-66.

⁴² Le singole parti del *Libro della guarigione* presentano stili parzialmente differenti l'una dall'altra. La parte sulla logica, ad esempio, è più simile nel contenuto all'*Organon* di Aristotele e agli altri scritti della tradizione logica di quanto non siano le parti sulla filosofia naturale e sulla metafisica rispetto alle corrispondenti opere di Aristotele, come segnalano Avicenna stesso nel Prologo (*Madḥal*, I, 1, p. 10.2-4; testo 1 [d2] nell'*Antologia*) e al-Gūzḡānī nell'Introduzione (*Madḥal*, p. 3.10-12): si veda il commento ad entrambi questi passi in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 106-12. Nonostante queste variazioni occasionali, lo stile del *Libro della guarigione* rimane costante in tutta l'opera.

⁴³ Nella *Lettera a al-Kiyā* (in *Aristū 'inda al-'Arab*, a cura di 'A. Badawī, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Il Cairo 1947, p. 121.6-8; trad. inglese in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 62-63), Avicenna afferma che il *Libro della guarigione* sottopone tutte le scienze degli antichi a «spiegazione, *ṣarḥ*», «divisione, *tafsīl*» e «derivazione dei corollari dai principi fon-

guarigione risulta essere una sorta di esegesi delle sue fonti. 2) Avicenna sottolinea in vari modi il carattere succinto del *Libro della guarigione* rispetto alle sue fonti: ne parla come di una «esposizione concisa, *talhīs*», un «compendio o sintesi, *iḥtišār*», un «sommario, *ḡāmi'* (pl. *ḡawāmi'*)», oppure usa la metafora del «nocciolo, *lubb* (pl. *lubāb*)»⁴⁴. Il carattere succinto del *Libro della guarigione*, tuttavia, riguarda esclusivamente le sue fonti ed è, per così dire, relativo, non assoluto; non significa, cioè, che quest'opera non sia ampia da altri punti di vista, come in effetti vedremo. La «brevità» del *Libro della guarigione* è dovuta al fatto che quest'opera non riproduce l'intero contenuto delle sue fonti, ma si concentra solamente sui loro «principi fondamentali» (lett. «radici», *uṣūl*), prescindendo dagli elementi accessori⁴⁵: il suo compito principale è individuare i principi fondamentali reperibili nelle fonti, esporli, accertarli e stabilirli⁴⁶. Questa procedura per così dire assiomatica risente del modello degli *Elementi* di Euclide, che già Proclo aveva applicato alla metafisica. In terzo luogo, Avicenna non solo individua e mette in risalto i principi fondamentali che trova nelle sue fonti, ma anche li sviluppa, derivando da essi – in conformità con la metafora secondo cui questi principi sono «radici» – dei «rami, *furū'*», cioè dei corollari. La «derivazione dei corollari» dai principi fondamentali (lett. la loro «ramificazione, *tafrī'*») è una procedura estensivamente applicata nel *Libro della guarigione*⁴⁷. Essa assume la forma di una serie con-

damentali, *tafrī' alā al-uṣūl*. Il termine «chiarificazione (*bayān*)» viene usato in riferimento alle fonti del *Libro della guarigione* in vari luoghi dell'opera.

⁴⁴ Tra questi, i termini «compendio, sintesi, *iḥtišār*» e «nocciolo, *lubb*» compaiono nella prima parte del Prologo in riferimento al *Libro della guarigione* nel suo complesso (*Madḡal*, I, 1, p. 9.8; p. 9.15; testo 1 [a], [c] nell'*Antologia*).

⁴⁵ Questa idea ricorre più volte nel Prologo (p. 9.8-9, p. 9.13, p. 9.17; cfr. p. 10.10; testo 1 [a]-[c], [e] nell'*Antologia*).

⁴⁶ Si vedano i passi del Prologo menzionati nella nota precedente. Sulla dottrina avicenniana dei principi fondamentali e della loro verifica, si veda GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 187-94 e 219-21.

⁴⁷ Si veda la menzione dei «corollari, *furū'*» nella prima parte del Prologo (*Madḡal*, I, 1, p. 9, 13; testo 1 [b]), e quella della «derivazione dei corollari dai principi fondamentali, *tafrī' alā al-uṣūl*» nel passo della *Lettera a al-Kiyā* riportato sopra, alla nota 43. Nelle *Memorie di un discepolo proveniente da Rayy* (in Y. Maḡdawī, *Fikristī nuṣṣahā-yi muṣannaṣāt-i Ibn Sīnā*, Intiṣārāt-i Dāniṣṡāh-iy Tihṡrān, Tehran 1954, p. 209.12-13; trad. inglese in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 70-71) Avicenna afferma di aver usato la derivazione dei corollari nella rielaborazione degli *Elenchi sofistici* che fa parte del *Libro della guarigione*.

tinua di derivazioni, giacché i corollari dei principi fondamentali sono a loro volta principi fondamentali di ulteriori corollari⁴⁸. Questa idea di una derivazione ininterrotta di corollari da principi fondamentali (di «ramificazione delle radici») può essere paragonata a un'articolata procedura deduttiva. La presenza di *furū'* e l'attuazione di *tafrī'*, perciò, evidenziano la caratteristica principale del metodo del *Libro della guarigione*, cioè l'adozione in esso di procedimenti sillogistici e dimostrativi⁴⁹. Un quarto carattere che Avicenna ascrive al *Libro della guarigione* è la «divisione» o «articolazione», o «distinzione» (*tafṡīl*)⁵⁰. In esso, infatti, sono adottate procedure «analitiche» quali la distinzione dei differenti significati dei termini multivoci e l'articolazione dei casi possibili a cui un certo stato di cose può dare adito.

Sia la derivazione dei corollari dai principi fondamentali che la determinazione di distinzioni spiegano perché il *Libro della guarigione*, pur essendo conciso rispetto alle sue fonti, non sia breve in termini assoluti. Usando un'immagine geometrica, si può dire che la prima procedura determina la «lunghezza» dell'opera, mentre la seconda ne spiega la «larghezza». Le caratteristiche ora elencate possono essere ricapitolate come chiarezza (delucidazione interpretativa, *ṣarḡ*), essenzialità (attenzione ai principi fondamentali, *uṣūl*), coerenza (derivazione rigorosa delle conseguenze che discendono dalle premesse, *tafrī'*) e articolazione (utilizzo di divisio-

cenna and the Aristotelian Tradition cit., pp. 70-71) Avicenna afferma di aver usato la derivazione dei corollari nella rielaborazione degli *Elenchi sofistici* che fa parte del *Libro della guarigione*.

⁴⁸ Si veda la *Lettera a al-Kiyā*, in *Aristū' indā al-'Arab* cit., p. 121, 9-11; trad. inglese in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 63.

⁴⁹ Sul metodo dimostrativo del *Libro dell'anima* e della *Scienza delle cose divine*, si veda sotto, pp. 556-57. Un richiamo al carattere dimostrativo del metodo adottato nella rielaborazione della *Fisica* è presente in *Nafs*, V, 2, p. 216, 5-7 [II, p. 92, 42-45].

⁵⁰ Si veda il passo della *Lettera a al-Kiyā* menzionato sopra, alla nota 43. Più precisamente, *tafṡīl* è il procedimento grazie al quale un gruppo indistinto di cose (*ḡumla*, pl. *ḡumal*) viene diviso nei suoi elementi costitutivi. Per l'opposizione tra *ḡumal* e *tafṡīl*, si veda *Ilāhiyyāt*, I, 3, p. 21.6-8 [p. 24, 38-41]: «Ma, a causa della debolezza delle nostre anime, non siamo in grado di seguire il metodo dimostrativo [...] tranne che in alcuni gruppi (*ḡumal*) dei ranghi delle cose che esistono a partire da essi [cioè: a partire dai principi e dalle cause] senza distinzione (*dūna al-tafṡīl*)».

ni, *tafsīl*). Mentre la prima caratteristica indica la dipendenza del *Libro della guarigione* dalle sue fonti, le restanti tre ne segnalano invece l'autonomia. Soprattutto le ultime due sono importanti per distinguere lo stile del *Libro della guarigione* da quello delle altre *summae* filosofiche di Avicenna, in particolare dal metodo cosiddetto «indicativo» proprio del *Libro delle indicazioni e delle allusioni*⁵¹.

4. Temi centrali della filosofia di Avicenna.

Rispetto alla sua fonte ultima e principale, cioè le opere di Aristotele, la filosofia di Avicenna presenta tre caratteristiche fondamentali, che sono la ricezione, la trasformazione e il completamento. Il risultato è un sistema originale che si ispira costitutivamente ad Aristotele, ma, sulla scia della tradizione aristotelica successiva, va al di là di Aristotele. Da questo punto di vista la filosofia di Avicenna segna, per un verso, il punto di arrivo di tutta la tradizione aristotelica che lo ha preceduto e inaugura, per un altro verso, una fase nuova dell'aristotelismo.

La ricezione avicenniana della filosofia di Aristotele è caratterizzata da ampiezza e spirito critico. Avicenna assimila tutta la filosofia aristotelica che gli è disponibile in traduzione araba. Il rapporto di rispetto e di dipendenza che lo lega ad Aristotele in ogni campo del sapere è ben espresso dagli epiteti «il Maestro Primo, *al-mu'allim al-awwal*» e «l'Insegnamento Primo, *al-ta'lim al-awwal*» – dove «primo» indica non solamente anteriorità temporale, ma anche eccellenza di valore – che Avicenna utilizza frequentemente non solo in logica, ma anche in filosofia della natura e in metafisica⁵². L'*al-*

⁵¹ Avicenna afferma implicitamente che *tafsīr* e *tafsīl* sono assenti nel *Libro delle indicazioni e delle allusioni*, dato che il compito di derivare i corollari dai principi fondamentali e di operare divisioni è affidato direttamente al lettore (si veda il Prologo alla parte logica, in IBN SĪNĀ, *Aal-Isārāt wa-l-Tanbīhāt ma'a šarḥ Naṣīḥ al-Dīn al-Tūsī*, a cura di S. Dunyā, 4 voll., Dār al-ma'ārif bi-Miṣr 1957-60, p. 165, 2-4; trad. inglese in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 55). Sul metodo «indicativo» del *Libro delle indicazioni e delle allusioni* si veda sopra, nota 30.

⁵² Sull'uso avicenniano di questi epiteti si veda ENDRESS, *La «Concordance entre Platon et Aristote»* cit., p. 255; ID., *L'Aristote arabe* cit., p. 35; ID., «Der

tro epiteto con cui viene designato Aristotele, «il modello da imitare, *al-mu'timmu bi-hi*», è un'esplicitazione del precedente⁵³. Il *Libro della guarigione* dipende dalla filosofia di Aristotele in maniera così pervasiva da poter essere definito un «palinsesto» del sistema aristotelico⁵⁴. La massiccia presenza del pensiero di Aristotele nella filosofia di Avicenna è confermata anche dalla tradizione successiva di quest'ultima, sia araba che latina: l'interpretazione avicenniana di Aristotele, proprio perché strettamente legata a quest'ultimo, è divenuta sia in Oriente che in Occidente un punto di riferimento per coloro che si sono cimentati nella comprensione e nella spiegazione del corpus aristotelico in tutte le sue componenti. Nella parte orientale del mondo arabo l'interpretazione di Aristotele fornita da Avicenna è stata intesa come una versione onnicomprensiva e aggiornata del sistema aristotelico, e Avicenna perciò non solo è servito da interprete, ma ha anche sostituito ben presto Aristotele nel ruolo di autorità filosofica massima.

La ricezione avicenniana di Aristotele è però caratterizzata anche da una marcata attitudine critica, che caratterizza fin dal principio la speculazione filosofica di Avicenna, come testimonia la sua autobiografia. In quest'opera incontriamo un Avicenna che, già all'inizio della propria educazione filosofica, sottopone gli scritti di Aristotele al vaglio dei rigorosi parametri sillogistici stabiliti da Aristotele stesso nell'*Organon*, e coglie tutti i principali nodi problematici degli scritti aristotelici: egli ci dice di essere stato capace di

erste Lehrer» cit., p. 151; GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 287 e note 9-10. Nell'ambito del *Libro della guarigione*, l'epiteto «Maestro Primo» compare, ad esempio, nel *Libro dell'anima* (*Nafs*, III, 5, p. 126, 6 [I, p. 229.6]; p. 149.20 [I, p. 266.97]) e nella *Scienza delle cose divine* (*Ilāhiyyāt*, VIII, 2, p. 332.6 [p. 382.34]; p. 333.7 [p. 383.53], p. 335.3 [p. 386.5], p. 336.17 [p. 388.54], p. 339.3 [p. 339.28], p. 339.15 [p. 392.47]; IX, 2, p. 392.4 [p. 462.43-44]; IX, 2, p. 392.9 [p. 462.53]; IX, 2, p. 392.15-16 [p. 463.65]; IX, 3, p. 401.16 [476.34]; cfr. IX, 2, p. 393.2 [p. 463.71-72]; IX, 2, p. 393.5 [p. 463.76]). In quest'ultima si trova anche l'epiteto «Insegnamento Primo» (*Ilāhiyyāt*, VIII, 2, p. 332.4 [p. 382.31]).

⁵³ Questo epiteto compare nella seconda parte del Prologo del *Libro della guarigione* (*Madḥal*, I, 1, p. 11.4), in riferimento alla sezione sulla filosofia della natura.

⁵⁴ JOLIVET, *Le commentaire philosophique arabe* cit., pp. 406-7.

risolverne alcuni facilmente in breve tempo, mentre con altri si è confrontato strenuamente e più a lungo, dimostrando un pervicace desiderio di comprendere il pensiero di Aristotele⁵⁵. Questo spirito critico rimarrà un tratto costante anche della sua riflessione successiva. Se in alcune opere questo atteggiamento appare più netto, ciò non significa che esso muti nella sostanza, ma solamente che viene espresso al lettore in maniere differenti. Nel *Libro della guarigione*, ad esempio, le critiche ad Aristotele rimangono a uno stato implicito, nel senso che Avicenna indica il proprio dissenso verso alcune dottrine, ma non chiarisce che è Aristotele colui che le sostiene⁵⁶. In altre opere, invece, come ad esempio nel *Libro del giudizio imparziale* (*Kitāb al-Inṣāf*), le critiche ad Aristotele emergono esplicitamente⁵⁷. Questa attitudine critica costante rivela l'intento di non limitarsi a recepire il sistema aristotelico tale e quale, ma di rielaborarlo secondo linee originali.

Lo sforzo di trasformazione della filosofia aristotelica può essere visto anche come un riuscito tentativo di sistematizzazione. Avicenna cerca di convertire il corpus aristotelico, che ha già una struttura coerente e un'articolazione definita, in un sistema di discipline che sia ancor più organico ed esaustivo. Si può paragonare la rielaborazione avicenniana del pensiero aristotelico a una sorta di seconda «edizione» delle opere di Aristotele, dopo quella, divenuta canonica, tradizionalmente attribuita ad Andronico di Rodi. La sistematizzazione avicenniana del pensiero di Aristotele presenta tre tratti fondamentali; 1) la solidità, nel senso che ciascuno degli elementi del sistema – cioè ciascuna delle discipline che lo compongono – viene provvi-

⁵⁵ Sul ruolo della logica nell'educazione di Avicenna si veda GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 177-81. Sul famoso episodio delle quaranta letture a cui Avicenna sottopose la *Metafisica* di Aristotele in ragione della sua difficoltà, fino a che non trovò la soluzione nella filosofia di al-Fārābī, si veda A. BERTOLACCI, *From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics according to his Autobiography*, in «ASPh», 11 (2001), pp. 257-95.

⁵⁶ Cfr. M., *The Doctrine of Material and Formal Causality in the Ilābiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, in «Quaestio», 2 (2002), pp. 125-54, p. 149 e nota 114.

⁵⁷ Cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 288 e nota 12.

sto di una ferma base epistemologica; 2) l'ordine, nel senso che gli elementi del sistema cooperano a costituire una struttura scientifica che risponde a un modello organizzativo preciso e coerente; 3) l'unitarietà, nel senso che tutte le parti del sistema sono interconnesse e ordinate gerarchicamente. Potremmo paragonare la sistematizzazione avicenniana del pensiero di Aristotele a un edificio che sia stato costruito adoperando un materiale solido, seguendo un progetto armonico e cementando opportunamente i suoi elementi costitutivi.

La solidità del sistema dipende dal fatto che esso prende a fondamento discipline di cui Avicenna chiarisce la scientificità, incrementandone il rigore epistemologico al di là dei limiti che Aristotele stesso aveva fissato. Egli premette alla trattazione concreta di ciascuna delle principali sezioni del *Libro della guarigione* (logica, filosofia della natura, matematica, metafisica) alcune considerazioni introduttive, più o meno ampie a seconda dei casi, finalizzate a chiarire il profilo epistemologico dell'area scientifica presa in esame, cioè il suo modo specifico di essere scienza⁵⁸. In questi capitoli introduttivi Avicenna si riallaccia esplicitamente alla teoria scientifica che Aristotele espone negli *Analitici secondi*⁵⁹. Nel far questo egli mira ad applicare a

⁵⁸ Per quanto riguarda la logica, si veda la parte finale di *Madḥal* I, 2 (pp. 15, 1-16, 12), sull'appartenenza della logica al sistema delle scienze, e *Madḥal* I, 3-4, sulla sua utilità e il suo soggetto. Per quanto riguarda la filosofia della natura, si veda IBN SĪNĀ, *Al-Sifā', al-Ṭabī'iyāt, al-samā' al-ṭabī'ī*, a cura di S. Zāyid, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Il Cairo 1983 (d'ora in avanti *Samā'*), I, 1, p. 7, 5-13, sul fatto che la filosofia della natura è una scienza particolare, sul suo soggetto, e sulle proprietà che essa dimostra di questo soggetto. Per quanto riguarda la metafisica, si veda *Ilābiyyāt*, I, 1-4, sul soggetto, il fine, l'utilità, il rango, il nome e l'articolazione della metafisica. Considerazioni introduttive di questo genere sono invece assenti nella sezione matematica del *Libro della guarigione*, forse perché la matematica è, tra le varie discipline prese in esame da Avicenna, quella che meno richiede chiarimenti sul proprio carattere scientifico.

⁵⁹ Si vedano le citazioni della parte del *Libro della guarigione* corrispondente agli *Analitici secondi* (IBN SĪNĀ, *Al-Sifā', al-Mantiq, al-Burhān*, a cura di A. 'Afīfī, al-Maṭba'a al-amīriyya, Il Cairo 1956, d'ora in avanti: *Burhān*) in *Samā'*, I, 1, p. 7-5, p. 7-14, p. 8-3; *Nafs*, I, 1, p. 12-1 [I, p. 28-53-54] (cfr. I, 1, p. 11-5-7 [I, p. 27-36-38], I, 5, p. 46-9-15 [I, pp. 91-76-92, 84]), e *Ilābiyyāt*, I, 1, p. 5-1-4 [p. 3-35-40], I, 3, p. 19-13-14 [p. 21-95-96] (cfr. I, 1, pp. 5-18-6, I [p. 4-62-64]).

tutte le parti del sistema i criteri epistemologici teorizzati da Aristotele nell'*Organon*, garantendo al sistema nel suo insieme un sicuro fondamento scientifico.

L'ordine del sistema è quello sancito nella classificazione delle parti della filosofia, un tema che Avicenna ha considerato fondamentale e a cui ha dedicato non solo trattazioni all'interno delle proprie opere, ma anche interi scritti indipendenti⁶⁰. Il *Libro della guarigione* rappresenta un caso evidente della tendenza a uniformare un'opera di filosofia agli schemi classificatori del sapere filosofico stesso: esso è letteralmente costellato di classificazioni delle discipline filosofiche, che ne segnano l'inizio, il procedere e la conclusione⁶¹. Ora, la classificazione del sapere filosofico ha senza dubbio in Aristotele il suo punto di partenza, ma ha conosciuto una storia secolare nel corso della quale il dettato aristotelico è stato precisato, modificato e sviluppato. La costruzione del *Libro della guarigione* secondo la classificazione delle parti della filosofia comporta dunque alcune differenze rispetto al corpus degli scritti di Aristotele. Tra le differenze che Avicenna eredita dalla tradizione tardo-

⁶⁰ IBN SĪNĀ, *Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya*, in *Tis' rasā'il fī al-hikma wa-l-tabī'īyyāt*, a cura di Ḥ 'Āsī, Damasco 1986, pp. 83-94. Trad. francese integrale in G. C. ANAWATI, *Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne*, in «MIDEO», 13 (1977), pp. 323-35, e R. MIMOUNE, *Épître sur les parties des Sciences intellectuelles d'Abū 'Alī al-Ḥusayn Ibn Sīnā*, in *Études sur Avicenne*, a cura di J. Jolivet e R. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 143-51. Traduzione francese della sezione di filosofia della natura e metafisica in J. MICHOT, *Les sciences physiques et métaphysiques selon la Risālah fī aqsām al-'ulūm d'Avicenne. Essai de traduction critique*, in «BPhM», 22 (1980), pp. 62-73. Su quest'opera si vedano J. JOLIVET, *Classifications of the Sciences*, in *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, a cura di R. Rashed e R. Morelon, Routledge, London and New York 1996, III, pp. 1008-25, in particolare pp. 1019-21; M. ZONTA, *La divisio scientiarum presso al-Farabi: dalla «introduzione alla filosofia» tardoantica all'enciclopedismo medievale*, in *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)* (Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Assisi, 14-15 novembre 1997), a cura di G. D'Onofrio, Avagliano Editore, Cava dei Tirreni 2001, pp. 65-78.

⁶¹ La prima classificazione delle scienze si ha nel capitolo inaugurale della sezione logica (*Madḥal*, I, 2, pp. 12-16; su questa classificazione si veda M. MARMURA, *Avicenna on the Division of the Sciences in the «Isagoge» of His «Shifā»*, in «JHAS», 4 [1980], pp. 239-51); la seconda si ha all'interno della rielaborazione avicenniana degli *Analitici secondi* (*Burbān*, II, 7, pp. 162-68); la terza nel capitolo iniziale della sezione metafisica (*Ilābiyyāt*, I, 1, pp. 3-4).

antica incontriamo, come si è visto, l'inclusione dell'*Isagoge* e lo spostamento della *Retorica* e della *Poetica* all'interno della sezione logica come completamento degli scritti dell'*Organon*, nonché la collocazione intermedia delle scienze matematiche, situate ora tra le scienze naturali (che includono la trattazione dell'anima) e la scienza metafisica.

L'unitarietà del sistema è data non solo dal fatto che la classificazione delle parti della filosofia comporta precise relazioni di somiglianza-differenza e di subordinazione-sovraordinazione tra di esse, ma anche dal fatto che le singole discipline vengono raggruppate da Avicenna all'interno di un'unica opera, il *Libro della guarigione*. Sebbene sia articolata in varie sezioni distinte, ciascuna delle quali abbraccia molte parti dotate di una certa autonomia, quest'opera è uno scritto unitario. Ricapitolandoli in essa, Avicenna conferisce all'insieme degli scritti di Aristotele un'unità assai maggiore di quella che essi hanno nel corpus così come è giunto sino a noi. Avicenna è il vero e proprio iniziatore del genere letterario della *summa* filosofica (comprendente la logica, la filosofia teoretica e la filosofia pratica) e per questo motivo può essere considerato uno dei principali artefici della filosofia scolastica. Nella realizzazione del progetto di sistematizzazione del sapere filosofico egli inserisce un ulteriore fattore di unità, concentrandosi principalmente sulla logica e sulle tre parti della filosofia teoretica (filosofia della natura, matematica e metafisica), a parziale discapito della filosofia pratica e delle sue tre parti (etica, economia e politica). La filosofia pratica viene presa in esame soltanto in due delle *summae* avicenniane: sommariamente e come appendice della metafisica nel *Libro della guarigione* e, ancor più brevemente, nella *Filosofia orientale*⁶². Nel prologo del *Libro della guarigione* egli afferma di voler dedicare alla filosofia pratica una trattazione separata⁶³: la filosofia teoretica inizia a distaccarsi dalla filosofia pratica, in parte per effetto della crescente complessità di queste due sfere del sapere, ma in parte anche per la consapevolezza della di-

⁶² Si veda *Ilābiyyāt*, X, 4-5, e GUTAS, *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy* cit., pp. 168-69 e nota 32.

⁶³ *Madḥal*, I, 1, p. 11.12-13.

versa natura delle conoscenze teoriche rispetto alle applicazioni concrete, un tema che caratterizzerà la storia successiva della filosofia occidentale.

L'istanza di completamento del pensiero del «Maestro Primo», compare in tre grandi ambiti. Il primo è l'arricchimento del contenuto delle singole opere di Aristotele, un procedimento che, come abbiamo visto, Avicenna definisce «derivazione dei corollari dai principî fondamentali». Questo sforzo di approfondire ed estendere il contenuto dei testi di base della filosofia aristotelica si avvale – sia in logica, che in filosofia naturale, che in metafisica – del ricorso alle opere dei commentatori greci⁶⁴. Il secondo è l'aggiunta al novero dei libri di Aristotele di alcune opere di altri autori e di alcuni interi ambiti disciplinari che in Aristotele non figurano. Si tratta, questa volta, di un completamento tradizionale del corpus aristotelico, che Avicenna fa proprio: sono incorporati alla dottrina di Aristotele, nell'ordine, l'*Isagoge* di Porfirio, la cui rielaborazione apre la sezione logica del *Libro della guarigione* e precede l'analisi dell'*Organon*; il *De plantis* pseudo-aristotelico, che viene rielaborato all'interno della sezione di filosofia della natura; l'intera sezione matematica, costituita dalla rielaborazione avicenniana degli *Elementi* di Euclide, dell'*Almagesto* di Tolomeo, dell'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa e degli *Armonica* di Tolomeo; infine, la pseudo-*Teologia di Aristotele*, cioè la parafrasi araba dei libri IV-VI delle *Enneadi* di Plotino, che Avicenna probabilmente leggeva come prosecuzione della

⁶⁴ Per quanto riguarda la logica, si veda l'opera sui sillogismi ipotetici menzionata nel capitolo precedente, § 1, p. 500, nota 6 (cfr. il testo 2 nell'*Antologia*). Per quanto riguarda la filosofia naturale, si veda l'accoglienza da parte di Avicenna della dottrina dell'impero di Filopono in sede di teoria del movimento (cfr. A. HASNAOUI, *Aspects de la synthèse avicennienne*, in *Penser avec Aristote*, a cura di M. A. Sinaceur, Erès, Toulouse 1991, pp. 227-44, in particolare pp. 233-35; ID., *Commentaire et démonstration. Brèves remarques sur la Physique du Sifā' d'Avicenne*, in M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (a cura di), *Le Commentaire entre tradition et innovation* cit., pp. 512-13; P. LETTINGCK, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, Brill, Leiden 1994, pp. 2 e 665-68), e l'ampio ricorso allo pseudo-Olimpiodoro in ambito meteorologico (cfr. ID., *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World*, Brill, Leiden 1999, p. 10). Vedremo più avanti il ruolo fondamentale che i commentatori di Aristotele rivestono nel *Libro dell'anima* e nella *Scienza delle cose divine*.

Metafisica – sulla scia della tradizione tardo-antica, riflessa in al-Kindī e nel suo circolo – e la cui dottrina influenza la parte finale della rielaborazione avicenniana della *Metafisica* stessa. Il terzo e più importante completamento consiste, infine, nella conciliazione tra speculazione filosofica e riflessione teologica. Anche a questo proposito Avicenna è l'erede della tradizione precedente, soprattutto araba, in cui la classificazione del sapere comprendeva accanto al sapere filosofico «profano» (la scienza razionale, *'ilm 'aqlī*), anche il sapere religioso «sacro» (la scienza tradizionale, cioè rivelata e trasmessa nell'Islam, *'ilm naqlī*). È naturale che Avicenna nella propria ricezione di Aristotele metta in comunicazione questi due ambiti del sapere e apra il sapere filosofico al sapere teologico proprio della religione musulmana, affermando per un verso la valenza religiosa del sapere filosofico e, per un altro verso, la razionalità insita nel sapere teologico musulmano.

Avicenna ha dunque abbracciato il patrimonio filosofico aristotelico nella sua interezza, lo ha padroneggiato a tal punto da fornirne la rielaborazione e l'aggiornamento e lo ha attualizzato, rendendolo fruibile per il contesto culturale islamico e coniugandolo con le istanze fondamentali della religione musulmana. Questo immenso sforzo di sintesi è il risultato di un lungo processo, di cui Avicenna è il termine ultimo. La sua originalità e il suo contributo perenne alla storia della filosofia occidentale si manifestano non tanto nell'aver posto in essere queste tre linee di tendenza – che in effetti lo precedono, talvolta anche di parecchi secoli – quanto nell'aver dato loro compimento nel *Libro della guarigione*, portando a realizzazione quell'insieme di indicazioni che nella tradizione aristotelica precedente avevano rappresentato, fino ad allora, la teoria su «come rifare Aristotele». Egli è, per così dire, l'esecutore materiale del progetto di sistematizzazione della filosofia di Aristotele che è insito nella tradizione aristotelica da Alessandro di Afrodisia sino ai commentatori neoplatonici: in questo senso, il *Libro della guarigione* è la pietra miliare che delimita il percorso compiuto dall'aristotelismo fino all'XI secolo e che segna l'inizio di una nuova fase della storia del pensiero occidentale.

5. Il «Libro dell'anima»: l'interpretazione avicenniana del «De anima» di Aristotele.

La sesta sezione della parte del *Libro della guarigione* dedicata alla filosofia naturale si intitola *Libro dell'anima* (*Kitāb al-Nafs*). La fonte principale, benché non l'unica, è il *De anima* di Aristotele, che ne influenza sia la struttura sia il contenuto.

Nel breve Prologo, Avicenna spiega quale sia la relazione di quest'opera con le cinque sezioni precedenti della filosofia naturale (riguardanti rispettivamente i principi generali della filosofia naturale, la fisica celeste, la generazione e la corruzione tipiche della fisica sublunare, le azioni prodotte dalle qualità primarie dei quattro elementi e i corpi inanimati) e con le due sezioni seguenti (concernenti la botanica e la zoologia)⁶⁵. Seguono cinque trattati. Il primo fornisce la prova dell'esistenza dell'anima, la sua definizione generale e una prima indicazione della sua sostanzialità (I, 1), la vera e propria prova del fatto che essa è una sostanza (I, 2-3)⁶⁶ e la classificazione preliminare delle sue funzioni (I, 4-5). I quattro trattati successivi prendono in esame ciascuna di queste funzioni. Il secondo analizza in termini generali l'anima vegetativa (II, 1) e quella sensitiva (II, 2), e poi si sofferma su quattro dei cinque sensi esterni (tatto, II, 3; gusto e olfatto, II, 4; udito, II, 5). Il terzo trattato è dedicato interamente al senso esterno rimanente, il più importante tra i cinque: la vista. Il quarto trattato verte sui cosiddetti sensi interni⁶⁷ – dapprima su tutti e cinque in maniera complessiva (IV, 1), poi su quattro di essi in particolare (la facoltà portatrice di

⁶⁵ *Nafs*, pp. 1-3 [pp. 9-13].

⁶⁶ La menzione della «sostanza dell'anima, *ḡawbaru-hā*» nel titolo di I, 2 (p. 17, 2 [I, p. 38, 70]) indica che questo capitolo viene inteso da Avicenna come preliminare al successivo, dedicato a mostrare la sostanzialità dell'anima.

⁶⁷ L'enumerazione dei sensi interni non è sempre la stessa in tutte le opere psicologiche di Avicenna: nel *Libro dell'anima* del *Libro della guarigione* incontriamo il senso comune, la facoltà portatrice di forme, l'immaginazione, la facoltà estimativa e la memoria; cfr. G. VERBEKE, *Introduction*, in AVICENNA LATINUS, *Liber De Anima IV-V*, ed. critica di S. Van Riet, Louvain-Léiden 1968, p. 49, nota 170.

forme e l'immaginazione, IV, 2; la facoltà rammemorativa e la facoltà estimativa, IV, 3), infine sulla capacità motoria propria degli animali (IV, 4). Il quinto trattato espone la dottrina dell'anima razionale umana, o intelletto. Dapprima Avicenna colloca l'intellezione nell'ambito delle azioni proprie dell'uomo (V, 1). Poi sostiene che l'intelletto è immateriale (V, 2), che si serve dei sensi per conoscere e inizia a esistere assieme al corpo umano (V, 3), che è immortale e non può appartenere a più di un corpo (V, 4). Infine, egli spiega il ruolo dell'intelletto agente – l'intelligenza celeste più prossima al mondo sublunare – nel processo di intellesione (V, 5-6), e si sofferma in conclusione sugli strumenti corporei delle varie facoltà dell'anima (la circolazione del pneuma, l'importanza del cuore come suo centro di raccolta e diffusione, e i vari organi di cui si servono le facoltà dell'anima, V, 8).

Come si vede, il *Libro dell'anima* ha una struttura organica e coerente (anima in generale; anima vegetativa; anima sensibile; anima intellettiva) che rispecchia quella del *De anima* di Aristotele; anche molte delle dottrine che Avicenna vi sostiene hanno qui la loro origine. I punti sui quali Avicenna si distacca maggiormente da Aristotele e propone soluzioni originali che hanno ovviamente attratto l'attenzione degli studiosi sono principalmente tre. Si tratta in primo luogo dello statuto ontologico dell'anima⁶⁸: Avicenna afferma, con Aristotele, che l'anima è forma e perfezione del corpo, ma sostiene anche, distaccandosi da Aristotele, che essa è una sostanza. Particolare importanza riveste in quest'ottica il famoso esempio – o, per meglio dire, esperimento mentale o ipotesi euristica – del cosiddetto «uomo volante», che Avicenna utilizza per provare l'indipendenza dell'anima dal corpo e la sua conseguente sostanzialità. Pur non riproducendola esattamente, questa idea riecheggia l'esperienza di separazione dell'anima dal corpo descritta da Plotino nelle *Enneadi* e nota ad Avicenna grazie alla pseudo-*Teologia di Aristotele*⁶⁹; essa, come molti hanno notato,

⁶⁸ Si veda, nella *Bibliografia*, la voce *Studi recenti, Psicologia*.

⁶⁹ Cfr. PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8 [6]). *Plotiniana Arabica* (*Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; «Detti del sapiente greco»*), a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 229.10-230.1.

presenta interessanti analogie con il *cogito* cartesiano. Il passo del *Libro dell'anima* in cui Avicenna tratta più diffusamente dell'«uomo volante» costituisce il testo 2 dell'*Antologia* di questo capitolo. I risultati dell'«esperimento» vengono applicati da Avicenna all'anima in generale, ma riguardano in maniera specifica l'anima umana: essa è una sostanza indipendente dal corpo e immortale, che non precede il corpo nell'esistenza ma viene creata assieme ad esso, risulta individuata dalla sua unione con il corpo e rimane tale anche dopo la separazione da esso al momento della morte. Tutte queste tesi sono aggiunte che Avicenna apporta alla dottrina dell'anima di Aristotele, in cui l'anima umana ha uno statuto ontologico assai meno distinto.

Il secondo tema del *Libro dell'anima* che ha un riscontro solamente parziale in Aristotele è quello dei «sensi interni», cioè di quelle facoltà dell'anima deputate a rielaborare e conservare le percezioni provenienti dai cinque sensi esterni⁷⁰. Modificando e ampliando ciò che Aristotele dice a proposito della fantasia in *De anima* III 3, Avicenna classifica i cinque sensi interni nel modo seguente: il «senso comune, *al-ḥiss al-muṣṭarak*» in cui convergono le percezioni dei sensi esterni e grazie al quale si conosce la differenza, ad esempio, tra una cosa percepita dalla vista e una percepita dal tatto; la «facoltà portatrice di forme, *al-muṣawwira*» o il «ricettacolo delle immagini, *al-ḥayāl*» in cui si raccolgono le forme sensibili percepite dal senso comune o create dall'immaginazione; l'«immaginazione, *al-mutaḥayyila*» che combina e separa tra loro a piacimento le forme sensibili, ed è detta «facoltà cogitativa, *al-mufakkira*» quando viene usata dall'intelletto per combinare e separare i concetti; la «facoltà estimativa, *al-wahm*», che coglie gli attributi non sensibili delle cose che vengono percepite (grazie ad essa, ad esempio, una pecora è consapevole della pericolosità del lupo che essa vede di fronte a sé); la «memoria, *al-ḥāfiẓa*» e la «facoltà

⁷⁰ D. L. BLACK, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, in «Topoi», 19 (2000), pp. 59-75; sulla facoltà estimativa si veda anche D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, The Warburg Institute - Arago Editore, London - Torino 2000, pp. 127-41.

rammemorativa, *al-mutadakkira*» che raccoglie le nozioni e gli attributi non sensibili percepiti dalla facoltà estimativa.

In terzo luogo, la dottrina dell'intelletto che Avicenna presenta nel *Libro dell'anima* è sensibilmente differente dalla noetica aristotelica⁷¹. Prendendo spunto dal breve e controverso capitolo 5 del III libro del *De anima*, e riallacciandosi a una tradizione che collega Alessandro di Afrodisia e Filopono nel mondo greco ad al-Kindi e al-Fārābī in quello arabo, Avicenna propone un'articolata sequenza degli stadi di sviluppo dell'intelletto umano. Questa sequenza corrisponde ai quattro modi secondo cui l'intelletto si rapporta alle forme intelligibili. Avicenna indica come primo stadio l'«intelletto materiale, *'aql bayūlānī*», la condizione in cui l'intelletto è una *tabula rasa* totalmente priva di forme intelligibili. Il secondo stadio è l'«intelletto *in habitu*, *'aql bi-l-malaka*», ovvero la condizione in cui l'intelletto è in possesso degli intelligibili primi, cioè dei principi logici (ad esempio «il tutto è maggiore delle parti», oppure «due cose uguali a una terza sono uguali tra loro») a partire dai quali esso acquisisce gli altri intelligibili. L'intelletto *in habitu* è seguito dall'«intelletto in atto, *'aql bi-l-fi'l*», ovvero dalla condizione in cui l'intelletto ha acquisito gli intelligibili secondi ma, al momento presente, non li pensa. Lo stadio finale di questa sequenza è costituito dall'«intelletto acquisito, *'aql muṣtafād*», cioè dalla condizione in cui l'intelletto pensa in atto gli intelligibili per il fatto di essere connesso con l'intelletto agente celeste; dall'intelletto agente gli intelligibili fluiscono nell'intelletto umano grazie all'atto di intuizione che quest'ultimo compie⁷². Rispetto alla classificazione dei gradi dell'intelletto proposta dai suoi predecessori, quella di Avicenna si distingue per il fatto che tutti e quattro gli stadi che egli enuclea appartengono all'intelletto umano. L'intelletto agente separato, infatti, sebbene sia ciò che consente all'uomo di possedere l'«intelletto acquisito» – e indiretta-

⁷¹ Si veda, nella *Bibliografia*, la voce *Studi recenti, Noetica*.

⁷² Non tutti gli aspetti di questa classificazione sono chiari. Avicenna non spiega, ad esempio, come l'intelletto umano acquisisca gli intelligibili primi. Nella *Scienza delle cose divine (Ilābiyyāt, I, 5)*, inoltre, Avicenna iscrive tra gli intelligibili primi non solo gli assiomi logico-matematici di cui parla il *Libro dell'anima*, ma anche i concetti originari come «esistente», «cosa», «necessario» e «uno».

mente anche l'«intelletto in atto» – è distinto da questi due.

Il metodo argomentativo che Avicenna adotta nel *Libro dell'anima* è dimostrativo e analitico, come avviene – in misura maggiore o minore – in tutte le altre parti del *Libro della guarigione*. L'aspetto dimostrativo del metodo del *Libro dell'anima* emerge non solo dal fatto che in varie occasioni Avicenna definisce «dimostrative» le proprie argomentazioni⁷³, ma anche dal fatto che egli indica gli ambiti della psicologia in cui il metodo dimostrativo non può venire applicato⁷⁴, distingue le opinioni comunemente ritenute vere dalle proposizioni che risultano pienamente intelligibili per il fatto di venire dimostrate⁷⁵, e confuta alcune opinioni avverse indicandone il carattere non dimostrativo⁷⁶. L'aspetto analitico appare, invece, nelle frequenti distinzioni che Avicenna stabilisce tra i significati dei termini filosofici che impiega⁷⁷, e nelle classificazioni che ne derivano, come quelle dei cinque sensi interni e dei quattro gradi dell'intelletto.

Tuttavia il metodo del *Libro dell'anima* è un po' diverso da quello delle altre parti del *Libro della guarigione* – ad esempio, come vedremo, la *Scienza delle cose divine*. Talvolta alla dimostrazione e all'analisi semantica si aggiungono argomentazioni che hanno per oggetto non fatti reali ma situazioni immaginarie e il cui linguaggio assume accenti metaforici. Un esempio è il già ricordato esperimento mentale dell'«uomo volante»: nell'introduzione e nella conclusione di questo esperimento Avicenna utilizza insistentemente i termini tecnici del cosiddetto metodo «indicativo», come appunto «indicazione, *išāra*», «allusione, *tanbīh*», «rammemorazione, *tadkīr*», e metafore di sapore religioso e quasi mistico, come quella della retta via del sapere che non deve es-

⁷³ *Nafs*, V, 2, p. 214.6 [II, p. 89.96]; p. 218.8 [II, p. 96.1]; si veda anche il richiamo del carattere dimostrativo della dottrina del capitolo V, 2 presente in *Nafs*, V, 3, p. 228.13-14 [II, p. 115.70-71]. *Nafs*, V, 4, p. 233.1-4 [II, pp. 123, 88-124.93].

⁷⁴ *Ibid.*, III, 8, p. 159.8-14 [I, p. 279.36-42].

⁷⁵ *Ibid.*, I, 5, p. 46.9-15 [I, pp. 91.76-92, 84].

⁷⁶ *Ibid.*, III, 2, p. 97.3-6 [I, p. 181.56-60]; III, 7, pp. 145.17-147, 14 [I, pp. 260.95, 76-262.40].

⁷⁷ Si veda, ad esempio, *ibid.*, I, 1, pp. 13.10-14, 8 [I, pp. 32.87-33, 5]; I, 1, p. 15.13-16 [I, p. 35.35-40].

sere smarrita e quella della conoscenza diretta per via di esperienza personale⁷⁸.

Inoltre il metodo del *Libro dell'anima* appare dipendere dall'indagine dialettica più di quanto non avvenga nelle altre parti del *Libro della guarigione*. Qui ha notevole risalto la discussione dossografica: diversi capitoli del *Libro dell'anima* sono dedicati alla disamina delle opinioni espresse da altri filosofi⁷⁹. La rassegna dossografica, oltre a essere l'oggetto specifico di questi capitoli, costituisce parte integrante anche di altri⁸⁰; varie opinioni vengono discusse *en passant*⁸¹. Questa frequente discussione delle opinioni sull'anima e le sue facoltà avanzate da altri pensatori lascia intendere che qui Avicenna segua più che altrove il metodo dialettico⁸².

Il *De anima* aristotelico è citato due volte. In entrambe le citazioni Aristotele viene chiamato il «Maestro Primo»,

⁷⁸ La compresenza dei metodi dimostrativo e indicativo in una medesima opera di Avicenna non deve sorprendere. Come già ricordato, l'esperimento dell'«uomo volante» mira a stabilire uno dei principi della psicologia avicenniana (l'esistenza e la sostanzialità dell'anima), da cui Avicenna deduce dimostrativamente tutte le altre caratteristiche dell'anima. Ma, come Aristotele insegna, dei principi della dimostrazione non può esservi dimostrazione, pena il regresso all'infinito. Il ricorso al metodo indicativo nell'ambito dell'indagine dei principi della psicologia è probabilmente considerato da Avicenna come la condizione dell'applicazione del metodo dimostrativo nelle altre parti del *Libro dell'anima*.

⁷⁹ Ciò avviene, innanzitutto, nel secondo capitolo (II, 2), in cui viene riprodotta liberamente la dossografia aristotelica di *De anima*, I 2-5. Altrove – come in III, 2 (a proposito della luce e dei raggi), III, 5-7 (a proposito della vista), e V, 7 (a proposito della questione se l'anima sia unitaria o sia divisa in parti) – Avicenna espone e discute opinioni che non vengono da Aristotele.

⁸⁰ Si vedano, ad esempio, il capitolo II, 2 (sulla percezione sensibile in generale) e II, 4 (sul gusto e l'olfatto).

⁸¹ *Nafs*, I, 1, p. 13.3-10 [I, pp. 31.80-32, 32, 87]; II, 1, p. 55.5-12 [I, pp. 108.87-109, 95]; p. 55.12-19 [I, pp. 109.95-110.4] (si tratta delle opinioni che Aristotele menziona, rispettivamente, in *De anima*, II 4, 416 a 12-19, e 412 b 28-416 a 5); III, 8, p. 151.4-10 [I, pp. 267.27-268.34]; V, 6, pp. 239.10-241.4 [II, pp. 134.50-138.89]; V, 8, pp. 262.19-263.8 [II, pp. 174.37-175.48].

⁸² Come avviene nelle altre parti del *Libro della guarigione*, anche il *Libro dell'anima* è costellato da dubbi e obiezioni a cui Avicenna risponde. Si veda, ad esempio, *Nafs*, I, 1, p. 10, I, 1, p. 12.9-16 [I, pp. 29.64-30.75], e la conseguente risposta in I, 1, pp. 13.3-14.8 [I, pp. 31.78-33.5]; I, 1, pp. 12.16-13.2 [I, pp. 30.75-31.2], risposta in I, 1, pp. 14.8-15.18 [I, pp. 33.6-35.42]; V, 6, p. 242.11-12 [II, p. 141.26-27], risposta in V, 6, pp. 242.12-243.6 [II, pp. 141.27-142.44].

ed Avicenna esprime consenso verso la dottrina citata⁸³. Il *De anima* non è l'unica opera di Aristotele a cui Avicenna fa riferimento: egli cita, ma in maniera indiretta e implicita, anche gli *Analitici secondi* e la *Metafisica*⁸⁴. Avicenna utilizza anche alcuni commenti greci: quello di Alessandro di Afrodisia, che cita con consenso⁸⁵, e quello di Filopono⁸⁶.

Risalta il carattere implicitamente ma chiaramente anti-platonico di alcuni dei capitoli del *Libro dell'anima*. Si tratta di III, 5 (refutazione della spiegazione platonica della vista come fuoriuscita di particelle dall'occhio); V, 3 (refutazione della dottrina platonica della preesistenza dell'anima); V, 4 (refutazione della dottrina platonica della metempsicosi) e V, 6 (refutazione della conoscenza intellettuale come reminiscenza). Questo rigetto sistematico della psi-

⁸³ *Ibid.*, III, 5, p. 126.6 [p. 229.6]; p. 149.20 [p. 266.97]; si veda sopra, nota 52.

⁸⁴ Le citazioni del *Libro della dimostrazione*, ovvero della rielaborazione degli *Analitici secondi* all'interno del *Libro della guarigione* (cfr. sopra, nota 59), si concentrano nei primi capitoli del *Libro dell'anima*, quasi a indicare che tutta l'opera si fonda sull'epistemologia degli *Analitici secondi*: *Nafs*, I, 1, p. 12.1 [I, p. 28.53-54]. Con ogni probabilità anche il rimando generico alla logica e ai libri di logica che compare *ibid.*, I, 1, p. 11.5-7 [I, p. 27.36-38] e I, 5, p. 46.9-15 [I, pp. 91.76-92.84], si riferisce alla rielaborazione degli *Analitici secondi*. In *Nafs*, V, 5, pp. 237.16-238.3 [II, pp. 131.7-132.16] Avicenna parafrasa *Metafisica* α 1, 993 b 7-11, mentre in *Nafs*, V, 5, p. 238.9-12 [II, pp. 132.24-133.28] rielabora *Metafisica* α 1, 993 b 7-8.

⁸⁵ Alessandro di Afrodisia viene citato a proposito della dottrina della visione in *Nafs*, III, 7, p. 149.4-5 [II, pp. 264.77-265.78], dove è chiamato «l'eccellente tra i commentatori antichi (*ṣāḍil qudamā' al-mufasssirin*)»; l'opera di Alessandro a cui Avicenna si riferisce è probabilmente il *De anima* (cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, I-II-III, ed. critica di S. Van Riet, intr. di G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1968, p. 265, nota 78). Nessun altro commentatore greco viene approvato da Avicenna: egli critica severamente Porfirio per aver sostenuto che l'anima si identifica con le forme intelligibili che essa conosce (*Nafs*, V, 6, p. 240, 3-6 [II, p. 136, 65-69]); in questo passo Porfirio viene chiamato «colui che ha composto per loro [cioè: per la gente comune] l'*Isagoge* (*huwa lladī ṣannafa la-hum Ṣāḡūḡī*)», e Avicenna menziona i suoi libri sull'intelletto e gli intelligibili e sull'anima (si veda AVICENNA LATINUS, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, IV-V cit., p. 136, nn. 66, 69).

⁸⁶ D. GUTAS, *Philoponos and Avicenna on the Separability of the Intellect: A Case of Orthodox Christian-Muslim Agreement*, in «GOTR», 31 (1986), pp. 121-29 (ora in ID., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, XI). R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, New York 2003, pp. 113-41 (*Avicenna on Perfection and the Soul. The Issue of Separability*), in particolare pp. 113-14, 137.

cologia platonica non esclude, tuttavia, che il *Libro dell'anima* risenta di alcune dottrine tipiche del neoplatonismo, come l'idea che l'anima umana sia una sostanza e che l'intellezione consista in ultima analisi nell'emanazione delle forme intelligibili dall'intelletto agente celeste.

Al di fuori dell'ambito strettamente filosofico, è da notare il forte impatto della medicina sul *Libro dell'anima*. Lo testimoniano i frequenti rimandi avicenniani alle proprie opere mediche⁸⁷ e l'impiego di nozioni anatomiche e fisiologiche per quanto concerne la localizzazione nel cervello delle funzioni percettive dell'anima e la spiegazione del supporto organico delle attività vitali.

Un segnale dell'influenza della religione islamica sul *Libro dell'anima* è, oltre al tema dell'immortalità dell'anima, il ruolo centrale che la dottrina della profezia vi riveste. La spiegazione filosofica della profezia viene offerta, da differenti punti di vista, nel corso del quarto e del quinto trattato. In IV, 2 Avicenna collega il fenomeno della profezia con la discussione dei sensi interni, sostenendo che la rivelazione divina ricevuta dal profeta richiede il possesso di un'immaginazione perfettamente sviluppata. In IV, 4, la profezia viene presa in esame nel contesto della trattazione del movimento prodotto dall'anima sul corpo: la capacità che il profeta ha di compiere miracoli presuppone la perfezione dei suoi organi motori. In V, 6, infine, egli si sofferma sull'aspetto intellettuale della profezia, sostenendo che la connessione dell'anima razionale del profeta con l'intelletto agente è particolarmente stretta e che l'intelletto profetico costituisce perciò il grado più alto dell'evoluzione intellettuale. In questa circostanza anche il linguaggio assume connotati religiosi, ed egli descrive l'anima razionale del profeta come «intelletto santo, *al-'aql al-qudsī*» e «virtù santa, *quwwa qudsiyya*»⁸⁸.

⁸⁷ *Nafs*, III, 7, p. 144.6 [I, p. 257.55]; III, 8, p. 156.14-20 [pp. 275.59-276.68]; IV, 4, p. 201.13-16 [p. 67.70-75]. Sulla base di quest'ultimo rimando il discepolo al-Gūzḡānī ha introdotto nel *Libro dell'anima* di Avicenna alcuni capitoli del trattato medico *Medicine cardiache* (*Al-Adwiya al-qalbiyya*): cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, IV-V cit., p. 67, nota 75.

⁸⁸ *Nafs*, V, 6, p. 239.2 [II, p. 134.40], p. 250.4 [II, p. 153.17].

In almeno due luoghi del *De anima* (I 3, 407 b 12-13; III 7, 431 b 17-19), Aristotele fa riferimento a un'indagine futura e più approfondita dei temi che sta trattando; in entrambi i casi sembra che egli si riferisca alla *Metafisica*. Sia nel *De anima* che nella *Metafisica* (*De An.* I 1, 403 a 27-28; *Metaph.* E 1, 1026 a 5-6), inoltre, egli afferma che il fisico non studia l'anima nella sua interezza, ma solo la parte di essa che è connessa con la materia, cioè con il corpo, lasciando intendere così che esiste un'area della psicologia (cioè lo studio della parte immateriale dell'anima, ovvero dell'intelletto) che non appartiene alla fisica, ma piuttosto alla metafisica. Nel *Libro dell'anima* i rimandi all'indagine metafisica a venire (cioè alla *Scienza delle cose divine*) sono molto più numerosi che in Aristotele. Possono essere divisi in tre classi principali: essi riguardano o temi che concernono la psicologia solo marginalmente e appartengono propriamente alla metafisica⁸⁹; oppure temi che sono parte integrante della psicologia ma hanno il loro fondamento nella metafisica, come la profezia⁹⁰; o, ancora, temi che hanno attinenza con la psicologia ma vengono completamente demandati alla metafisica, come il destino ultraterreno dell'anima umana dopo la morte⁹¹.

⁸⁹ Si tratta della dottrina degli universali (*Nafs*, V, 1, p. 207.3-4 [II, p. 77.20]; V, 5, p. 237.6 [II, p. 130.96]; V, 6, p. 247.1 [p. 148.38]), del modo di inteliezione proprio di Dio, delle intelligenze celesti e delle anime celesti (I, 1, p. 14.1 [I, p. 32.96], p. 14.5 [I, p. 33.01]; IV, 2, p. 178.16-17 [II, p. 28.86-87]; V, 6, p. 241.1 [II, p. 138.85]), della vera natura degli enti matematici (I, 2, p. 22.13 [I, p. 49.97]) e della perfezione ontologica dell'uomo rispetto agli altri animali (V, 1, p. 202.13-14 [II, p. 70.15-16]).

⁹⁰ *Nafs*, IV, 2, p. 178.13 [II, p. 28.82]; IV, 2, p. 178.16-17 [II, p. 28.86-87]. Per quanto riguarda la profezia, Avicenna non solo rinvia prospetticamente alla *Scienza delle cose divine* quando ne tratta nel *Libro dell'anima*, ma si riallaccia anche retrospettivamente al *Libro dell'anima* quando ne fornisce la fondazione metafisica nei capitoli X, 1-2 della *Scienza delle cose divine* (*Ilāhiyyāt*, X, 1 (pp. 435.14-436.1 [p. 523.22-30]; X, 2, p. 442.1-2 [p. 532.7-8], p. 442.6-8 [p. 533.16-18]).

⁹¹ *Nafs*, V, 2, p. 208.18-19 [II, p. 80.69-70]; V, 5, p. 238.6 [II, p. 132.20]; V, 6, p. 248.8 [p. 150.74]. Avicenna, a differenza di Aristotele, non considera la noetica l'area della psicologia che esorbita dalla filosofia naturale, probabilmente perché l'inteliezione, così come egli la intende, necessità del processo di astrazione delle forme intelligibili dai dati sensibili, e quindi dell'unione dell'anima con il corpo. L'area della psicologia che esorbita dalla filosofia naturale è piuttosto, secondo Avicenna, lo studio della condizione

Il *Libro dell'anima* fornisce un esempio estremamente significativo di come la psicologia – e con essa tutta la filosofia naturale, di cui il destino ultraterreno dell'anima razionale rappresenta per Avicenna il «frutto» – converga verso la metafisica. La *Scienza delle cose divine* si presenta dunque come il punto di arrivo e il culmine del *Libro della guarigione*. Ad essa è giunto il momento di rivolgere l'attenzione.

6. *La «Scienza delle cose divine»: l'interpretazione avicenniana della «Metafisica» di Aristotele.*

Che la metafisica sia per Avicenna la disciplina filosofica fondamentale è dimostrato dal fatto che in alcune *summae*, come il *Libro di scienza per 'Alā' al-Dawla* e la *Filosofia orientale*, essa – contrariamente alla classificazione tradizionale, nella quale rappresenta la terza parte della filosofia teoretica e segue la filosofia della natura e la matematica – è la prima parte della filosofia a essere presa in esame, immediatamente dopo la logica, che Avicenna, seguendo la tradizione, considera una disciplina introduttiva⁹². La rielaborazione della *Metafisica* di Aristotele offerta nella sezione metafisica del *Libro della guarigione* – la *Scienza delle cose divine* (*Ilāhiyyāt*) – promette, dunque, di fornirci un campione estremamente rappresentativo della filosofia di Avicenna.

Come è noto, la *Metafisica* di Aristotele pone ai suoi interpreti seri problemi sia riguardo al suo tema, alla sua struttura, al suo metodo e alla sua relazione rispetto alle altre opere del corpus, sia riguardo le dottrine in essa contenute. Un esempio famoso è la dottrina della sostanza, il cui carattere problematico è reso evidente dai ripetuti tentati-

dell'anima *post mortem*, cioè dello stato in cui essa è radicalmente separata dal corpo. Dato che egli assegna alla metafisica questa indagine, l'analisi avicenniana del destino ultraterreno dell'intelletto umano è stata chiamata «metafisica dell'anima razionale» (GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 254-61).

⁹² Sulla struttura complessiva del *Libro di Scienza per 'Alā' al-Dawla* e della *Filosofia orientale*, si veda *ibid.*, p. 114, e *Id.*, *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy* cit., pp. 168-69.

vi degli studiosi di fornire un'interpretazione coerente delle affermazioni ambivalenti e talvolta contraddittorie di Aristotele a questo riguardo.

Come l'autobiografia testimonia, Avicenna avvertì immediatamente il carattere problematico della *Metafisica* di Aristotele non appena entrò in contatto con questo testo durante la sua educazione filosofica, ma fu anche capace di farvi fronte grazie agli strumenti di comprensione offerti dalla tradizione peripatetica, e in particolare da al-Fārābī⁹³. Esamineremo qui il modo in cui nella *Scienza delle cose divine* egli fornisce una soluzione ai problemi concernenti la forma della *Metafisica* di Aristotele e usa il contenuto di quest'opera e delle altre fonti a cui attinge per formulare le proprie dottrine metafisiche.

La soluzione avicenniana dei problemi suddetti consiste in una rilettura della *Metafisica* secondo i canoni epistemologici stabiliti da Aristotele stesso negli *Analitici secondi*. Il contenuto della *Metafisica*, invece, viene ripreso nella formulazione delle dottrine ontologiche della *Scienza delle cose divine*: l'«esistente» (o l'«ente»), l'«uno», il «molteplice» e le loro specie e proprietà sono analizzati seguendo il modello aristotelico, mentre le dottrine teologiche – quelle concernenti Dio, la produzione dell'universo, la provvidenza ecc. – dipendono, oltre che dalla *Metafisica*, anche da altre fonti, come i commentatori greci della *Metafisica*, gli scritti metafisici neoplatonici attribuiti ad Aristotele (pseudo-*Teologia di Aristotele* e *Liber de causis*) e, tramite questi, la teologia islamica. In entrambi gli ambiti è evidente lo sforzo di oltrepassare la *Metafisica*, pur rimanendo fedele alla filosofia di Aristotele.

Divido questa parte in sei sottosezioni. Nelle prime quattro prendo in esame il modo in cui Avicenna tratta i problemi epistemologici riguardanti la *Metafisica* a cui ho fatto cenno, vale a dire il suo tema, la sua struttura, il suo metodo e la sua relazione con le altre opere di Aristotele. Affronto poi la rielaborazione avicenniana del contenuto

⁹³ Per un'analisi dell'approccio di Avicenna alla *Metafisica* di Aristotele quale emerge dall'autobiografia si veda BERTOLACCI, *From al-Kindī to al-Fārābī* cit.

della *Metafisica*, esaminando quale uso Avicenna faccia delle dottrine della *Metafisica* e delle altre fonti filosofiche della *Scienza delle cose divine*, per affrontare infine le principali dottrine metafisiche che Avicenna propone.

6.1. La concezione avicenniana del tema della *Metafisica*: il «soggetto» e lo «scopo» della scienza metafisica.

Nella *Metafisica* Aristotele descrive il tema della disciplina di cui sta trattando in modi differenti e talvolta contrastanti: (i) come la scienza delle cause e dei principî primi (A 1, 981 b 28-29; A 2, 982 b 9-10); (ii) come la scienza di ciò che è divino (A 2, 982 b 28-983 a 11; E 1, 1026 a 16-21); (iii) come la scienza di un tipo particolare di enti – quelli eterni, immobili ed esistenti autonomamente («separati») – intesi come distinti e superiori a quelli indagati dalla filosofia della natura e dalla matematica (Γ 1, 1026 a 13-16); (iv) come la scienza universale dell'ente in quanto ente (Γ 1, 1003 a 20-26). Parti distinte della *Metafisica* convalidano ciascuna di queste prospettive, senza indicare chiaramente quale debba essere preferita alle altre. Il problema principale è dato dal fatto che mentre i primi tre punti di vista sono compatibili tra loro, dato che Aristotele stesso colloca nell'ambito delle cause e dei principî primi sia ciò che è divino (A 2, 983 a 8-9) sia ciò che è eterno, immobile ed esistente autonomamente (E 1, 1026 a 16-18), è difficile, invece, riconciliare questa concezione della metafisica come scienza di un settore particolare dell'ente con l'idea che essa sia la scienza universale dell'ente in generale. La soluzione consiste nel dire che la metafisica è universale in quanto «prima»: essa indaga l'ente in modo universale in quanto prende in esame il primo e più nobile tipo di ente; ma ciò non è particolarmente chiaro (E 1, 1026 a 23-32; cfr. A 2, 982 a 4-b 10; Γ 3, 1005 a 34-b 1).

Avicenna armonizza i punti di vista differenti espressi da Aristotele⁹⁴. Nei capitoli iniziali della *Scienza delle cose*

⁹⁴ Si veda M. FAKHRY, *The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)*, in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of G. F.*

divine (I, 1-2) egli esordisce con una nozione di metafisica che riunifica i temi (i)-(iii), affermando che la metafisica tratta delle cose immateriali, delle cause prime e di Dio⁹⁵. È all'interno di questa concezione che egli introduce il tema (iv), distinguendo tra il «soggetto, *mawḍū'*» della metafisica e le «cose ricercate, *maṭālīb* (pl. di *maṭlūb*)» da essa⁹⁶. Il soggetto della metafisica è «l'esistente in quanto esistente, *al-mawḡūd bi-mā huwa mawḡūd*», piuttosto che Dio o le cause prime⁹⁷. Dio e le cause prime sono cose ricercate dalla metafisica e possono essere indagati da questa disciplina proprio perché non sono il suo soggetto⁹⁸. Il soggetto di una disciplina, infatti, è qualcosa di comune a tutte le cose ricercate in essa, senza essere esso stesso una di queste (si vedano il testo 3 e il testo 4 nell'*Antologia*). La sintesi tra le prospettive «teologiche» (i-iii) e la prospettiva «ontologica» (iv), così raggiunta, è resa possibile da una nozione peculiare di «esistente», secondo la quale questo concetto non è limitato alla sfera delle cose materiali. Concepito come immateriale, l'«esistente» può pertanto essere comune a tutte le cose ricercate nella metafisica. Avicenna afferma che le cause prime e Dio, sebbene non siano il soggetto della metafisica, svolgono tuttavia una funzione fondamentale in questa disciplina. Tra le cose ricercate dalla metafisica, infatti, essi rappresentano lo «scopo» (*ḡaraḍ*), cioè la cosa la cui conoscenza costituisce il fine ultimo⁹⁹, per il fatto di es-

Hourani, a cura di M. E. Marmura, Suny Press, Albany (N. Y.) 1984, pp. 137-47; H. A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987, pp. 284-88; A. HASNAWI, *Aspects de la synthèse avicennienne*, in *Penser avec Aristote* cit., pp. 227-44; G. ROCCARO, *Il soggetto della scienza prima. Ibn Sīnā, Aṣ-Ṣifā'. Al-ilāhiyyāt*, I, 1-2, in «GM», 16 (1994), pp. 69-82; R. RAMÓN GUERRERO, *Sobre el objeto de la metafísica según Avicena*, in «CPen», 10 (1996), pp. 59-75.

⁹⁵ *Ilāhiyyāt*, I, 1, p. 4.14-17 [pp. 2.31-3.34].

⁹⁶ *Ibid.*, I, 1, p. 5.16-17 [p. 4.58-60]; p. 9.9-10 [pp. 8.52-9.55].

⁹⁷ *Ibid.*, I, 2, pp. 10.4-13.19 [pp. 9.57-13.46].

⁹⁸ *Ibid.*, I, 1, pp. 5.16-7.6 [pp. 4.58-6.96]; pp. 7.6-9.10 [pp. 6.97-9.55].

⁹⁹ Lo scopo della metafisica viene menzionato in termini assoluti, senza riferimento specifico a Dio e alle cause prime, in *Ilāhiyyāt*, I, 2, p. 10.4-5 [p. 9.57-58]; p. 16.11-12 [p. 16.11-12]. La conoscenza di Dio è detta «lo scopo ultimo» (*al-ḡaraḍ al-aqṣā*) della metafisica in I, 3, p. 19.5-6 [p. 21.82-83]; «lo scopo» (*al-ḡaraḍ*) di essa in I, 3, p. 21.1-4 [p. 23.29-35]; il «fine» (*ḡāya*) di essa in I, 3, p.

sere le cause prime e i principi del soggetto di questa disciplina, cioè dell'«esistente».

Adottando una metafora che Avicenna applica altrove alla metafisica, si potrebbe dire che lo studio dell'«esistente in quanto esistente» (cioè l'ontologia) è la «radice» della metafisica, mentre l'indagine delle cause prime e di Dio (cioè la teologia) ne è il «frutto»¹⁰⁰. In questo modo Avicenna mostra che la metafisica, da punti di vista differenti, è sia un'ontologia che una teologia: è un'ontologia in quanto l'«esistente» ne è il soggetto; è una teologia, invece, in quanto le cause prime e Dio ne sono lo «scopo». Così facendo, egli propone la prima spiegazione coerente e sistematica delle asserzioni apparentemente contraddittorie di Aristotele sulla metafisica: quella che gli studiosi moderni hanno riassunto nella formula «onto-teologia».

Il suo punto di partenza – cioè la nozione «teologica» della metafisica – è l'immagine di questa disciplina che emerge dalla classificazione delle scienze elaborata dai commentatori neoplatonici di Aristotele della tarda antichità e recepita dai primi filosofi arabi, come al-Kindī e Ṭābit ibn Qurra¹⁰¹. La distinzione del «soggetto» di una scienza da ciò che viene in essa ricercato proviene originariamente dagli *Analitici secondi*¹⁰². Invece l'applicazione – parziale e incerta – di questa distinzione alla metafisica, e la conseguente concezione di questa disciplina come scienza dell'«esistente in quanto esistente» in qualità di soggetto, fa la sua prima ap-

23.5 [p. 26.82]; cfr. «ciò di cui si intende [acquire] la conoscenza» (*al-maḡṣūd ma'rifatu-hu*) in I, 3, p. 18.14-17 [p. 20.70-76]; «la sua perfezione» (*kamālu-hu*), «la sua parte più nobile» (*aṣraf aḡzā'i-hi*) ed «il suo intento primo» (*maḡṣūdu-hu al-awwal*) in I, 3, p. 23.6-8 [p. 26.84-86]. Le cause prime sono chiamate «perfezione» della metafisica in I, 1, p. 9.10 [p. 9.54-55].

¹⁰⁰ Avicenna parla dell'indagine su Dio come «frutto» (*ṭamra*) della metafisica nell'introduzione del *Libro del cominciamento e del ritorno* (*Al-Mabda' wa al-Ma'ād [The Beginning And The End] by Ibn i Sīnā*, a cura di 'A. Nūrānī, Institute of Islamic Studies, McGill University - Tehran University, Tehran 1984, p. 1.8-9).

¹⁰¹ Cfr. BERTOLACCI, *From al-Kindī to al-Fārābī* cit., pp. 289-93; D. C. REISMAN e A. BERTOLACCI, *Ṭābit Ibn Qurra's Concise Exposition of Aristotle's Metaphysics: Text, Translation and Commentary*, di prossima pubblicazione in *Ṭābit Ibn Qurra. Science and Philosophy in 9th Century Baghdad*, a cura di R. Rashed, Furqan Islamic Heritage Foundation, London-Louvain.

¹⁰² *An. Post.*, I, 10, 76 b 11-22 (cfr. I, 28, 87 a 38-39).

parizione, a quanto sappiamo, con il trattato *Sugli scopi della «Metafisica» di Aristotele* di al-Fārābī¹⁰³. La nozione di «esistente» come concetto universale e immateriale che diviene materiale quando è specificato e particolarizzato è di ispirazione procliana, e il suo luogo di provenienza è probabilmente il *Liber de causis*¹⁰⁴. È infine riflessa nella sistematizzazione di Avicenna l'idea, comunemente condivisa dai neoplatonici tardi, per cui la teologia è il fine ultimo della metafisica: essa compare nel commento di Ammonio alla *Metafisica* (che conosciamo grazie alla *reportatio* del discepolo Asclepio)¹⁰⁵, e può essere giunta per questa via o per altre ancora da accertare sino ad al-Fārābī¹⁰⁶, e poi ad Avicenna.

Rispetto a questo ampio panorama di fonti, l'originalità di Avicenna è duplice. Essa consiste innanzitutto nel collegare direttamente ed estensivamente la questione del tema della metafisica all'epistemologia degli *Analitici secondi*. Nel capitolo I, 1 Avicenna si richiama esplicitamente alla parte del *Libro della guarigione* che corrisponde a quest'opera aristotelica (il *Libro della dimostrazione*, *Kitāb al-Burbān*), e da essa trae alcuni assunti fondamentali: la necessità che ogni scienza possieda un soggetto, alcune cose che essa ricerca a proposito di questo soggetto e alcuni principi a partire dai quali essa effettua la ricerca; la necessità che essa assuma l'esistenza del proprio soggetto senza dimostrarla, e così via¹⁰⁷. Ma l'originalità del nostro autore si manifesta anche nella chiarezza e nella coerenza con cui impiega le nozioni

¹⁰³ AL-FĀRĀBĪ, *Fī Agrād*, a cura di Dieterici, p. 36.9-10.

¹⁰⁴ Sull'uso di quest'opera nell'*Ilāhiyyāt* di Avicenna cfr. gli studi di C. D'Ancona menzionati più sotto, alla nota 162.

¹⁰⁵ ASCLEPII *In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*, a cura di M. Hayduck, Berolini 1888 (CAG VI.2), p. 1.7-8; p. 2.15-16. L'importanza del primo di questi passi è stata segnalata da GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 251 e nota 29, e da M. FREDE, *The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics*, in ID., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon, Oxford 1987, pp. 81-95, in part. p. 82.

¹⁰⁶ AL-FĀRĀBĪ, *Fī Agrād*, a cura di Dieterici, p. 34.11-13.

¹⁰⁷ Per quanto riguarda il primo punto, si veda *Ilāhiyyāt*, I, 1, p. 5.1-4 [p. 3.35-40], dove Avicenna cita il *Libro della dimostrazione* (*Burbān*, II, 6, p. 155.4-12, corrispondente ad *An. Post.*, I, 10, 76 b 11-22; cfr. I, 28, 87 a 38-39); p. 5.15 [p. 4.57-58]; p. 7.6-7 [p. 6.97]. Per quanto riguarda il secondo punto, si veda I, 1, pp. 5.18-6.1 [p. 4.62-64]; p. 8.17-18 [p. 8.37-39].

di «soggetto» (tratta dagli *Analitici secondi*) e di «scopo» in riferimento alla metafisica, che vengono invece usate da al-Fārābī prima di lui in maniera ancora confusa¹⁰⁸.

6.2. La rielaborazione avicenniana della struttura della *Metafisica*.

La struttura della *Metafisica* di Aristotele è un antico problema. Nell'«edizione» di Andronico di Rodi, la *Metafisica* è una collezione di quattordici libri il cui ordine, la connessione e in alcuni casi anche l'autenticità non sono chiari. Il fatto stesso che quest'opera abbia due «primi» libri (A e α) ne rivela la natura composita. All'interno della *Metafisica*, alcuni libri (B, Δ) interrompono la continuità della trattazione, mentre altri (K) sono in gran parte un duplicato della discussione precedente. Le indicazioni che talvolta troviamo nella *Metafisica* sul legame di un certo libro con il precedente o il seguente sono spesso interpolazioni «editoriali». La struttura della *Metafisica* fu avvertita come problematica dai commentatori di Aristotele di età ellenistica e imperiale (ad esempio da Nicola di Damasco, I secolo a.C., secondo la testimonianza di Averroè)¹⁰⁹; essa rappresentò una questione da discutere preliminarmente secondo i commentatori alessandrini dell'antichità tarda (Ammonio, nella testimonianza di Asclepio, VI secolo)¹¹⁰, e

¹⁰⁸ Nel trattato *Sugli scopi della «Metafisica» di Aristotele* al-Fārābī usa il termine «soggetto, *mawḍū'*» in senso non-tecnico, con il significato generico di «tema». Di conseguenza, la metafisica in quest'opera risulta avere più di un soggetto (si veda *Fī Agrād*, a cura di Dieterici, p. 36.2-5; p. 36.9-10; p. 36.11-12; p. 37.4-5). Un'oscillazione analoga appare a proposito dell'uso del termine «scopo», che talvolta viene applicato alla *Metafisica* nella sua interezza, talaltra ai suoi singoli libri (*ibid.*, p. 34.1-5; p. 34.6-8; p. 34.11-13; p. 34.19-20; p. 38.6).

¹⁰⁹ *Tafsīr*, III, p. 1405, 6-8. Cfr. C. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lam, Brill, Leiden 1984, p. 65; A. MARTIN, *Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre λā-m-lambda traduit de l'arabe et annoté*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 42.

¹¹⁰ ASCLEPII *In Aristotelis Metaphysicorum* cit., p. 4.4-16. Questo punto non viene menzionato nella lista dei temi preliminari da discutere, fornita all'inizio del commento (p. 2.5-9), e precede la trattazione specifica dell'autenticità dei libri A e α (p. 4.17-35).

attrivò l'attenzione dei filosofi arabi anteriori ad Avicenna (al-Fārābī), che individuarono nel relativo disordine del corpus aristotelico una delle ragioni della sua intenzionale «oscurità»¹¹¹. La questione rimane controversa anche tra gli studiosi contemporanei di Aristotele, che ne hanno proposto interpretazioni differenti¹¹². La soluzione di Avicenna, riflessa nella struttura secondo la quale egli costruisce la *Scienza delle cose divine*, è esemplare per coerenza e sistematicità¹¹³.

L'intento di assegnare alla metafisica una struttura diversa da quella che essa ha nella *Metafisica* di Aristotele emerge già nella sezione del Prologo del *Libro della guarigione*, in cui Avicenna confronta la propria opera con le sue fonti (si veda il testo 1 [d] nell'*Antologia*). I temi associati tradizionalmente con ciascuna delle discipline toccate da Aristotele sono talvolta riordinati nel *Libro della guarigione* secondo uno schema innovativo ([d1]); Avicenna annuncia che la sezione metafisica della sua opera – chiamata «disciplina sapienziale, *al-ṣinā' a al-ḥikmiyya*» e «filosofia prima, *al-falsafa al-ūlā*» – ospita alcune tematiche tradizionalmente collocate nella logica ([d3])¹¹⁴. La costante attenzione prestata all'articolazione della metafisica all'interno della *Scienza delle cose divine* emerge dai ripetuti tentativi di renderla chiara al lettore. Così accade nel capitolo 1, 2 (si veda il testo 5 nell'*Antologia*), ma an-

¹¹¹ AL-FĀRĀBĪ, *Ġam'*, a cura di Najjār-Mallet, pp. 73, 6-9, pp. 73, 14-75, 1 (cfr. ed. Dieterici, p. 6, 10-13, 19-20, ed. Nādir, p. 84, 22-25, p. 85, 7-8; per tutte queste edizioni rinvio alla *Bibliografia* del capitolo su al-Fārābī di C. Martini e C. Ferrari nel tomo I di quest'opera); trad. inglese in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 228.

¹¹² Per un'analisi particolarmente lucida della questione, e di tutte le interpretazioni che ne sono state offerte, si veda E. BERTI, *La Metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?*, in *Aristotele. Perché la metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della «filosofia prima» aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, a cura di A. Bausola e G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 117-44.

¹¹³ Per una trattazione dettagliata di questo argomento cfr. A. BERTOLACCI, *The Structure of Metaphysics in the Ilāhiyyāt (Divine Science) of Avicenna's Kitāb al-Ṣifā' (Book of the Cure)*, in «DSTFM», 13 (2002), pp. 1-69.

¹¹⁴ Avicenna si riferisce alla dottrina delle categorie (si veda GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit. p. 51 nota 3; pp. 265-67) e a quella degli universali (cfr. più avanti, p. 591).

che nel capitolo 1, 4¹¹⁵ e nei passi di raccordo fra un trattato e l'altro¹¹⁶.

La *Scienza delle cose divine* consta di sette sezioni. Le prime due hanno carattere preliminare e abbracciano, assieme, il primo trattato. Nella prima (1, 1-4) Avicenna tratta alcune delle questioni preliminari affrontate dai commentatori neoplatonici di Aristotele all'inizio delle loro esegesi delle singole opere aristoteliche¹¹⁷. Sono esaminati il «soggetto, *mawḍū'*» e lo «scopo, *ḡarad*» della metafisica in 1, 1-2, come abbiamo visto; la sua «utilità, *manfa'a*», il «rango, *martaba*» e il «nome, *ism*» in 1, 3; «l'insieme delle cose discusse in essa, *ḡumlat mā yutakallamu fī-hi*» in 1, 4. Nella seconda sezione (1, 5-8) Avicenna pone i fondamenti epistemologici della metafisica, chiarendo quali siano i concetti primi su cui essa si basa: «esistente», «non-esistente», «cosa», «necessario», «possibile» ed «impossibile» (1, 5). Viene in seguito enunciata la distinzione principale fra l'«Esistente Necessario», cioè Dio, e l'«esistente possibile», cioè il mondo (1, 6); in seguito incontriamo la difesa delle leggi logiche fondamentali, come il principio del terzo escluso, che regolano il sistema del sapere (1, 8).

Le tre sezioni successive costituiscono quello che può essere definito l'asse portante della *Scienza delle cose divine*. La

¹¹⁵ *Ilāhiyyāt*, I, 4, in particolare pp. 26.17-27.9.

¹¹⁶ *Ilāhiyyāt*, III, 1, p. 93.5-10 [p. 104.5-13]; IV, 1, p. 163.4-6 [p. 184.3-6]; IV, 1, p. 169.16-17 [p. 193.67-69]; V, 1, p. 195.4-5 [p. 227.4-6]; VI, 1, p. 257.5-6 [p. 291.6-8]; VII, 1, p. 303.5-6 [p. 349.7-9]; titolo di VIII, p. 325.1-2 [p. 376.2-3]; VIII, 1, p. 327.4-6 [p. 376.4-9]; titolo di IX, p. 371.1-2 [*ibid.*]. Si veda inoltre III, 2, p. 103.1-2 [p. 113.9-10]; III, 5, p. 124.14 [p. 139.99]; VII, 1, p. 303.13-14 [p. 349.19 - 350.22].

¹¹⁷ Sulle fonti greche di questo complesso di questioni introduttive si veda SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, trad. di I. Hadot, I, Brill, Leiden 1990, pp. 21-47, 138-60, e J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions To Be Settled Before The Study Of An Author, Or A Text*, Brill, Leiden 1994, pp. 10-21. Per la loro ricezione araba, si veda AL-FĀRĀBĪ, *Mā yanbagī an yuqāddama qabla ta' allum falsafat Aristū* (*Prolegomena to the Study of Aristotle's Philosophy*), in *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen* cit., pp. 49-55; il commento sulle *Categorie* di Abū-al-Farāḡ ibn al-Ṭayyib (cfr. nel tomo I C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad*, pp. 363-64 e note 26-31); D. GUTAS, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Bagdad*, in «Isl», 60 (1983), pp. 231-67; ID., *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 227.

prima (trattati II-III) prende in esame le «specie» del soggetto della metafisica, cioè le principali categorie dell'esistente: la sostanza (II), la quantità, la qualità e la relazione (III) (si veda la sezione [c] del testo 5 nell'*Antologia*). La seconda (trattati IV-VI) studia le «proprietà» di questo soggetto, cioè le caratteristiche peculiari dell'esistente: l'anteriorità e la posteriorità, la potenza e l'atto, la perfezione e l'imperfezione, l'essere un tutto e l'essere una parte (IV), l'universalità e la particolarità (V), l'essere una causa e l'essere un effetto (VI) (si veda la sezione [b] del testo 5). Infine, la terza sezione (VIII-X, 3) verte sulle cause ultime dell'esistente, cioè sulle quattro cause aristoteliche (materiale, formale, motrice/efficiente e finale): per ciascuna Avicenna dimostra che la spiegazione causale dei fenomeni non può procedere all'infinito, ma termina in una causa ultima incausata (VIII, 1-3). Incontriamo qui la trattazione di Dio, la causa efficiente ultima, della quale Avicenna indaga la natura e le azioni (VIII, 4-X, 3) (si veda la sezione [a] del testo 5). Come appendice di questa terza sezione sulle cause ultime dell'esistente Avicenna pone due capitoli (X, 4-5) sulla filosofia pratica, che, pur appartenendo alla *Scienza delle cose divine*, non rientrano nella metafisica.

Accanto a questo asse principale della metafisica se ne delinea un altro, che riguarda non l'esistente ma la sua principale proprietà, l'unità, e la proprietà opposta a questa, la molteplicità. Questo asse secondario corre parallelo a quello principale e comprende due sezioni. La prima (III, 2-6, 9) riguarda le specie dell'unità e della molteplicità (l'unità accidentale e l'unità essenziale, sotto la quale rientra l'unità generica, specifica, numerica ecc.; la molteplicità assoluta e la molteplicità relativa), ed è incapsulata nella sezione sulle specie dell'esistente (II-III), coincidendo in gran parte con essa. La seconda sezione (VII), invece, tratta le proprietà dell'unità e della molteplicità (l'identità per accidente, di cui fanno parte la somiglianza, l'uguaglianza e la comparabilità, e l'identità per essenza, di cui fanno parte l'omogeneità, la conformità e la congruenza; la diversità, l'alterità, la differenza, la privazione e la contrarietà), e segue la corrispondente parte sulle proprietà dell'esistente (IV-VI).

In questo schema Avicenna immette molti dei temi della

Metafisica di Aristotele. La struttura della *Scienza delle cose divine* è il risultato dell'influenza delle quattro grandi aree filosofiche che abbiamo individuato come fonti del pensiero di Avicenna (Aristotele, i suoi commentatori greci, il neoplatonismo arabo, la teologia islamica). Essa unisce, infatti, l'ontologia aristotelica – che si manifesta soprattutto nell'asse principale scandito dalle specie, proprietà e cause dell'esistente (II-VI) – alla dottrina dell'uno e dei molti di matrice neoplatonica, che ispira l'asse secondario incentrato sulle specie e proprietà dell'unità e del suo opposto (III, 2-6, 9; VII). L'asse portante aristotelico, poi, è introdotto da una sezione iniziale (I, 1-4), la cui articolazione è dettata dalla tradizione dei commenti alle opere di Aristotele, come Avicenna stesso dichiara espressamente¹¹⁸, e culmina in una sezione teologica, il cui ordine interno rispecchia quello dei trattati di teologia musulmana¹¹⁹.

La struttura della *Scienza delle cose divine* è anche il risultato ultimo di un lungo processo che inizia con gli *Analitici secondi* e prosegue con la *Metafisica*, con Alessandro di Afrodisia e con al-Fārābī. Dagli *Analitici secondi* provengono la distinzione tra le proprietà e le specie del soggetto di una scienza e l'idea che la conoscenza è sempre conoscenza delle cause¹²⁰. In *Metafisica* Γ 1-2 e E 1 Aristotele fornisce un primo abbozzo di organizzazione della metafisica secondo la triade specie-proprietà-cause dell'ente e dell'uno¹²¹; in seguito, Alessandro di Afrodisia nel proemio al suo commento a *Metafisica* Λ – che conosciamo attraverso Averroè – enuclea due delle tre sezioni dell'asse portante della metafisica secondo Avicenna, cioè le due sezioni sulle proprietà e le cause dell'esistente¹²². Infine, al-Fārābī nel trattato *Su-*

¹¹⁸ *Ilāhiyyāt*, I, 3, p. 17, 9-10 [p. 19, 44]: «Ma quando, all'inizio dei libri, viene indagata l'utilità delle scienze...»

¹¹⁹ Si veda a questo proposito R. M. FRANK, *The Science of Kalām*, in «ASPh», 2 (1992), pp. 7-37, soprattutto pp. 12-15.

¹²⁰ *An. Post.*, I, 10, 76 b 11-22; I 28, 87 a 38-39.

¹²¹ *Metaph.*, Γ 1 1003 a 20-21; 1003 a 31-32; Γ 2, 1003 b 21-22; 1003 b 22-25, 33-35; 1004 a 9-10, 17-20; 1004 b 5-8; 1004 b 15-17; 1005 a 13-14; E 1, 1025 b 1-2; 1026 a 31-32.

¹²² *Tafsīr*, III, pp. 1395.11-1397.2. Cfr. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics* cit., p. 60; MARTIN, *Averroès. Grand Commentaire* cit., pp. 30-31.

gli scopi della «*Metafisica*» di Aristotele teorizza una struttura della scienza metafisica molto simile a quella adottata da Avicenna nella *Scienza delle cose divine*¹²³. Rispetto a queste fonti, l'originalità di Avicenna consiste nell'aver applicato alla *Metafisica* di Aristotele quello che fino ad allora era il profilo astratto della scienza metafisica.

6.3. La rielaborazione avicenniana del metodo della *Metafisica*.

Gli studiosi contemporanei di Aristotele concordano nel dire che il metodo delle sue opere non è quello dimostrativo che egli presentò negli *Analitici secondi* come proprio della scienza. Il metodo effettivamente seguito è piuttosto simile a quel modo di argomentare comunemente chiamato «*dialettica*», benché si discuta se la dialettica impiegata da Aristotele nelle sue opere sia la stessa che viene descritta nei *Topici* come quel procedimento capace di condurre alla conoscenza certa dei principî primi¹²⁴ oppure non lo sia, in quanto, a differenza di quest'ultima, non ha un andamento sillogistico¹²⁵.

Avicenna mostra di esserne consapevole e di voler rettificare questa incongruenza: nella sua rielaborazione della *Metafisica* egli impiega quanto più possibile il metodo dimostrativo degli *Analitici secondi*. Siccome la dimostrazione è un sillogismo le cui premesse sono vere e prime, nella *Scienza delle cose divine* egli fa ampio ricorso a sillogismi e altre forme rigorose di inferenza; inoltre, presta un'attenzione speciale alle condizioni di verità delle premesse di questi sillogismi. Come complemento del metodo dimostrativo, Avicenna utilizza su larga scala procedure argomentative che possono essere definite «*analitiche*», quali la distinzione e la classificazione dei vari significati dei termini im-

¹²³ AL-FĀRĀBĪ, *Fī Aḡnād*, a cura di Dieterici, p. 35.8-12; p. 35.16-19; p. 36.9-19.

¹²⁴ T. H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press - Oxford University Press, New York - Oxford 1988.

¹²⁵ J. BARNES, *Philosophie et dialectique*, in *Penser avec Aristote* cit., pp. 107-16.

piegati nella metafisica. Alle procedure dialettiche utilizzate da Aristotele egli assegna un ruolo metodologico subordinato, pur non eliminandole del tutto: compaiono dunque marginalmente la rassegna critica delle opinioni dei predecessori e la discussione di quel particolare tipo di problemi che nasce dal conflitto tra punti di vista o stati di fatto contrapposti e ugualmente attendibili, vale a dire le aporie. Questo non significa che Avicenna eviti di confrontarsi con le opinioni di altri pensatori o di segnalare e risolvere difficoltà e obiezioni. Al contrario, queste procedure nella *Scienza delle cose divine* sono frequenti; ma le opinioni e le difficoltà che Avicenna prende in esame non sono quelle menzionate da Aristotele, bensì quelle che egli stesso incontra, e la loro discussione è sempre intesa a difendere posizioni dottrinali che vengono argomentate dimostrativamente. Avicenna accoglie dunque il metodo dialettico impiegato da Aristotele, ma lo subordina alla dimostrazione e lo riattualizza, applicandolo alla propria agenda filosofica.

Più volte nel corso della *Scienza delle cose divine* egli ricorda che il metodo seguito in quest'opera è quello dimostrativo¹²⁶. Siccome non può esservi dimostrazione dei principî, pena il regresso all'infinito, segnala i casi in cui ciò non avviene, a proposito sia dei principî logici (l'assioma del terzo escluso) che di quelli ontologici (Dio come principio primo)¹²⁷.

Nella *Scienza delle cose divine* le argomentazioni rispecchiano i diversi tipi di sillogismo. Già il primo capitolo ce ne offre un esempio: in I, 1 due sillogismi categorici di seconda figura costituiscono la dimostrazione del fatto che Dio non è il soggetto della metafisica (si vedano le sezioni [b] e [d] del testo 3 nell'*Antologia*). Avicenna usa frequentemente anche

¹²⁶ Si veda, ad esempio, *Ilāhiyyāt* IV, 3, p. 188.3-4 [p. 215.13-16]; IX, 2, p. 384.19 [p. 451.41]; IX, 7, p. 423.8 [p. 507.98].

¹²⁷ Si tratta essenzialmente del principio del terzo escluso, che, sebbene venga difeso con un'argomentazione di tipo sillogistico in I, 8, non viene dimostrato (*Ilāhiyyāt*, I, 8, p. 54.17 [p. 64.15-16]); inoltre, della dottrina dell'esistenza di Dio, di cui, sebbene venga fornita una «*prova, iḥbāt*» in VIII, 1-3, non vi è a rigor di termini «*dimostrazione*» (VIII, 4, p. 348.5-6 [p. 403.70-71]); infine, dell'emanazione dell'universo da Dio, la cui descrizione non segue per Avicenna il metodo dimostrativo (I, 3, p. 21.6-8 [p. 24.38-41]).

un altro procedimento, che, pur non essendo propriamente sillogistico, viene esposto negli *Analitici primi* nell'ambito della sillogistica ed è ugualmente rigoroso: la *reductio ad absurdum*. Sempre il capitolo I, 1 ne fornisce due esempi (si veda il testo 3 [c] e il testo 4 [b]). Nel capitolo II, 4 incontriamo un altro tipo di sillogismo, non piú categorico, bensí composto e disgiuntivo. Si tratta del cosiddetto *modus tollendo ponens* (di forma «p» o «q» o «r»; ma «non-p» e «non-r»; perciò «q») con cui Avicenna dimostra che il legame tra la materia corporea e la forma non è né un legame di relazione né un legame di concomitanza, bensí un legame di causa ed effetto¹²⁸. Gli esempi di sillogismi che Avicenna impiega nella *Scienza delle cose divine* potrebbero essere moltiplicati¹²⁹. Ma la stringenza deduttiva garantita dalla forma sillogistica è condizione soltanto necessaria, non anche sufficiente, della dimostrazione: affinché vi sia dimostrazione è necessario, oltre a ciò, che le premesse del sillogismo su cui essa si basa siano vere. Per questo motivo Avicenna, oltre a conferire alle proprie argomentazioni una forma sillogistica, si preoccupava di stabilire la verità delle premesse. Per rimanere agli esempi già citati, l'attendibilità delle due premesse del primo sillogismo categorico che Avicenna propone in I, 1 è garantita dal fatto che la premessa maggiore è già stata provata in precedenza (e cioè nella sezione del *Libro della guarigione* corrispondente agli *Analitici secondi*), mentre la premessa minore è oggetto di ulteriore prova (si vedano le sezioni [b], [c] ed [e] del testo 3). Sempre in I, 1, poi, nell'ambito della prova del fatto che le quattro cause ultime non sono il soggetto della metafisica, Avicenna discute accuratamente il valore di verità della tesi secondo cui le cose che accadono hanno delle cause realmente esistenti, con accenti che anticipano la critica humiana del concetto di causalità (si veda il testo 4 [b1]). Il carattere dimostrativo e certo delle premesse che vengono usate in metafisica è ribadito nel *Libro della dimostrazione*¹³⁰. Sia nella *Scienza delle cose divine* che al di fuori del *Libro della guarigione*,

¹²⁸ *Ilāhiyyāt*, II, 4, pp. 80.5-83.3 [pp. 92.30-95.97].

¹²⁹ Si veda, ad esempio, la prova che Avicenna fornisce della necessità del profeta-legislatore *ibid.*, X, 2, pp. 441.10-442.9 [pp. 532.95-533.21].

¹³⁰ *Burhān*, II, 7, p. 166.7-9.

giione, Avicenna non esita a criticare lo stesso Aristotele quando le sue asserzioni nella *Metafisica* non sono, a suo avviso, sufficientemente attendibili¹³¹.

L'adozione, oltre al metodo dimostrativo, di procedure definibili come «analitiche» è evidente nell'uso che Avicenna fa delle distinzioni terminologiche di *Metafisica* Δ. Il libro Δ della *Metafisica* è una delle presenze piú significative nella *Scienza delle cose divine*. Avicenna lo utilizza estensivamente, riproducendo circa la metà dei suoi trenta capitoli, e diffusamente: le riformulazioni di questi capitoli sono disseminate nei trattati I-VII. È assegnata loro una funzione propedeutica: le distinzioni terminologiche tratte da Δ sono spesso poste all'inizio dei capitoli a cui appartengono, e in alcuni casi Avicenna amplia le analisi semantiche di Δ con distinzioni terminologiche provenienti da altre opere di Aristotele¹³², mentre in altri casi propone delle distinzioni terminologiche indipendenti da questo libro della *Metafisica*, sebbene da esso ispirate¹³³. L'analisi semantica del lessico metafisico – incentrata su *Metafisica* Δ, ma aperta anche alle altre parti del corpus aristotelico e a sviluppi originali – è uno dei pilastri del metodo della *Scienza delle cose divine*.

Che Avicenna consideri la dialettica un metodo argomentativo inferiore alla dimostrazione emerge chiaramente da molti passi del *Libro della guarigione* in generale, e della *Scienza delle cose divine* in particolare¹³⁴. Ciò spiega perché

¹³¹ Si veda la critica implicita mossa in *Ilāhiyyāt* IV, 3, p. 188.3-4 [p. 215.13-16], ad alcuni passi di *Metafisica* Δ 16 (cfr. p. 186.7 [p. 214.17]; p. 187.1 [p. 214.92]). Nel commento a *Metafisica* Λ che si trova nel *Libro del giudizio imparziale* (a cura di Badawī cit., p. 31.16-18), Avicenna critica Aristotele riguardo all'attendibilità della tesi espressa in Λ 9, 1074 b 32-33 («è meglio, infatti, non vedere certe cose che vederle»).

¹³² Ad esempio, nel resoconto delle cause formali e materiali in *Ilāhiyyāt*, VI, 1, pp. 257.7-259.10 [pp. 291.10-294.68], e VI, 4, p. 278.12-283.3 [pp. 320.24-325.38], luoghi delle *Categorie*, della *Fisica* e del *De anima* sono inseriti all'interno della riformulazione di Δ 2 (cfr. BERTOLACCI, *The Doctrine of Material and Formal Causality* cit.).

¹³³ Si veda, ad esempio, *Ilāhiyyāt*, I, 2, pp. 11.14-12.9 [pp. 9.64-10.72]; I, 3, pp. 17.4-18.17 [pp. 18.35-20.76]; II, 2, p. 61.7-15 [pp. 69.91-70.4]; V, I, pp. 195.4-196.5 [pp. 227.7-228.24]; VIII, 4, p. 344.12-15 [p. 399.85-90].

¹³⁴ Si veda, ad esempio, *Burhān*, II, 7, pp. 165.17-166.15; il passo della rielaborazione dei *Topici* citato da *Gadal*, I, 5, pp. 50.5-51.7 (cfr. A. HASNAWI,

egli faccia scarso uso dello scrutinio delle opinioni dei predecessori e della discussione delle aporie. La discussione aristotelica delle opinioni dei predecessori sulle cause e i principî, che nella *Metafisica* copre quasi per intero i libri A e M-N, viene riassunta nei due capitoli finali (VII, 2-3) della sezione della *Scienza delle cose divine* sull'unità e la molteplicità. Nella sua rielaborazione della difesa dialettica degli assiomi di non-contraddizione e del terzo escluso da parte di Aristotele in *Metafisica* Γ, 3-8, Avicenna introduce due modifiche significative: aggiunge una lunga sezione dedicata a mostrare che la difesa degli assiomi è un tipo di sillogismo¹³⁵, e abbrevia drasticamente la discussione aristotelica delle opinioni di coloro che negano i due assiomi¹³⁶. Pertanto, la difesa avicenniana degli assiomi, se paragonata a quella aristotelica, è piú simile a una dimostrazione e meno dipendente dalla dialettica. La medesima attitudine verso le dossografie aristoteliche si riscontra anche in altre opere¹³⁷.

La physique du Šifā' : aperçus sur sa structure et son contenu, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 67-80, in part. pp. 74-75; *Ilāhiyyāt*, I, 2, p. 16.13-20 [p. 17.21-18.32]; VII, 2, p. 310.10-14 [p. 358.91-99] (cfr. GUTAS, *Paul the Persian* cit., p. 259, nota 70); VIII, 6, p. 357.16-17 [p. 415.32-34].

¹³⁵ I, 8, pp. 49.5-50.4 [pp. 56.81-58.5].

¹³⁶ I, 8, p. 53.10-11 [p. 62.82-83].

¹³⁷ Nel prologo del *Samā'*, Avicenna dichiara di voler essere selettivo nel riferire le opinioni dei predecessori (*Samā'*, p. 4.3-4; traduzione inglese in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 223). In *Samā'*, I, 4, la dossografia corrispondente a quella di Aristotele nella *Fisica* è presentata come un tema marginale, che Avicenna deve trattare per richiesta di un allievo (*Samā'*, I, 4, p. 26, 5-6; cfr. A. HASNAWI, *Commentaire et démonstration. Brèves remarques sur la Physique du Šifā' d'Avicenne*, in M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (a cura di), *Le Commentaire entre tradition et innovation* cit., pp. 509-19, in part. pp. 511-12; ID., *La physique du Šifā' cit.*, p. 75). In *Nafs*, la parte dossografica, estratta dal *De anima* di Aristotele, è posta alla fine dell'opera (V, 7) come una sorta di appendice. Al di fuori del *Libro della guarigione*, il disinteresse per le dossografie aristoteliche è ancora piú evidente. Nella *Filosofia orientale*, per esempio, la discussione aristotelica delle opinioni dei predecessori sull'anima viene completamente e dichiaratamente omessa (cfr. la trad. inglese in GUTAS, *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy* cit., p. 173). Analogamente, nel commento a *Metafisica* Λ 6-10 che è parte del *Libro del giudizio imparziale*, le opinioni riferite da Aristotele in Λ 6 (1071 b 31-1072 a 9) e Λ 10 (1075 a 28-1076 a 4) non vengono commentate. Inoltre, nella sua corrispondenza con al-Bīrūnī, Avicenna chiarisce che la discussione delle opinioni dei predecessori nel *De caelo* non deve essere considerata una dimostrazione (Abū Rayhān Bīrūnī wa Ibn-i Sīnā, *Al-As'ila wa-l-awqāba*, a cura di Š. H. Nasr, M. Muḥaqqiq, High Council of Culture and Art, Tehran

L'attitudine di Avicenna verso le aporie della *Metafisica* emerge con chiarezza dalla sua rielaborazione del libro B¹³⁸. Egli cita solo un terzo delle aporie di B – cinque su quindici – e quattro di esse compaiono in parti distinte della *Scienza delle cose divine*. Anche le aporie citate non hanno quasi mai la forma in cui appaiono in B, cioè quella di problemi irrisolti e insolubili. Al contrario, egli seleziona o la tesi o l'antitesi dell'aporia e la contrappone, come obiezione mossa da qualcuno o difficoltà obiettiva, a quella che ritiene essere la posizione giusta da assumere sul tema dibattuto. Non solo il ricorso alle aporie di B è assai limitato, ma non vi è neppure alcuna parte dell'opera che raccolga tutte le aporie evidenziandone la presenza: la loro problematicità viene neutralizzata. Anche qui dunque, come nel caso delle dossografie, Avicenna riduce al minimo i procedimenti dialettici usati da Aristotele.

La tendenza a fare della *Metafisica* di Aristotele quanto piú possibile una scienza dimostrativa e scevra da procedimenti dialettici inizia assai prima di Avicenna. Già accennata da Aristotele stesso (*Metaph.* Γ 2, 1004 b 22-26), questa idea diviene fondamentale nel commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica*¹³⁹, compare brevemente nella *Filosofia prima* di al-Kindī¹⁴⁰, e viene sviluppata da al-Fārābī sia nell'ambito della classificazione delle scienze che in quel-

1352/1974, pp. 12.11-13.3). Alcune sezioni dossografiche del *Libro del cominciamento e del ritorno* vengono omesse sia nella *Scienza delle cose divine* che nella sezione metafisica del *Libro della salvezza* (*Kitāb al-Mabda' wa-l-ma'ād*, II, 1, a cura di 'A. Nūrānī, p. 77.7-78.22).

¹³⁸ Su questo tema si veda A. BERTOLACCI, *The Reception of Book B (Beta) of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 154-74.

¹³⁹ Per la parte del commento di Alessandro conservata in greco, si veda M. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli 2001. Per quella conservata in arabo, si veda *Tafsīr*, III, p. 1399, 10-13, p. 1400, 13-16 (cfr. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics* cit., p. 62; MARTIN, *Averroès. Grand Commentaire* cit., p. 36).

¹⁴⁰ *Kitāb al-Kindī ilā al-Mu'tasim bi-llāh fī al-falsafa al-ūlā*, in *Euvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindī. II. Métaphysique et Cosmologie*, a cura di R. Rashed e J. Jolivet, Brill, Leiden 1998, p. 15, 20; pp. 23, 19-25, 2; p. 25, 17-18 (= *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, a cura di M. 'A. ABŪ-RĪDA, I, *Dār al-Fikr al-'Arabī*, Il Cairo 1950, p. 105, 8; pp. 110, 19-111, 6; p. 112, 6); traduzione inglese in IVRY, *Al-Kindī's Metaphysics* cit., p. 54; pp. 64-65; p. 66.

lo della discussione del metodo delle opere di Aristotele¹⁴¹. L'originalità di Avicenna consiste nella sistematicità con cui ha applicato questa istanza metodologica al testo stesso della *Metafisica*, trasferendola dal piano programmatico, in cui ancora permane nell'esegesi di Alessandro e nell'interpretazione di al-Fārābī, a quello concreto del rifacimento del testo di Aristotele.

6.4. La concezione avicenniana del rapporto della *Metafisica* con le altre opere di Aristotele.

La *Metafisica* prende in esame temi che compaiono anche in altre parti del corpus aristotelico. Tali coincidenze riguardano soprattutto l'*Organon* (la sostanza, ad esempio, viene presa in considerazione sia nelle *Categorie* che in *Metafisica Z*) e la *Fisica* (la prova dell'esistenza del Motore Immobile viene fornita sia nel libro VIII della *Fisica* che in *Metafisica Λ*). Gli studiosi di Aristotele parlano talvolta a questo proposito di un'incompiuta «sistematizzazione» del corpus aristotelico¹⁴².

Questo problema non è sfuggito ad Avicenna. Egli segnala che certe dottrine vengono trattate sia nella sezione metafisica che nelle altre sezioni del *Libro della guarigione* (il che equivale a dire: sia nella *Metafisica* che nelle altre opere di Aristotele) nella misura in cui la loro trattazione nelle altre sezioni ha una funzione propedeutica. Sottolinea, inoltre, che alcune dottrine vengono affrontate sia nella *Scienza delle cose divine* che in altre sezioni del *Libro della guarigione* secondo prospettive differenti. La *Scienza delle cose divine*, infine, riprende alcune tesi già presentate altrove per fornirne l'accertamento definitivo, cioè la loro fondazione:

¹⁴¹ AL-FĀRĀBĪ, *Iḥṣā' al-'ulūm*, a cura di Amīn, p. 121, 2-9; Ġam', a cura di Najjār, p. 133, 13-15 (cfr. ed. Dieterici, p. 24, 17-19, ed. Nādir, p. 102, 15-17; trad. Mallet, p. 86).

¹⁴² Secondo J. BARNES, *Aristotle. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 62-63 «La sistematizzazione non è raggiunta nei trattati [aristotelici]; ma rimane un ideale, sempre presente sullo sfondo. [...] Aristotele fu un pensatore sistematico; i suoi trattati superstiti presentano un quadro parziale e incompiuto del suo sistema».

ciò dipende dalla funzione epistemologica principale assegnata alla metafisica nella *Scienza delle cose divine*, che consiste nello stabilire i principî delle altre scienze. Ad esempio, la trattazione di Dio eseguita in sede di filosofia naturale è preliminare alla discussione metafisica del medesimo tema¹⁴³. Ancora, la dottrina della causa efficiente viene trattata nella filosofia naturale come principio del movimento e in metafisica come principio dell'esistenza¹⁴⁴. La dottrina delle categorie in generale e la dottrina degli universali sono esaminate dalla metafisica in quanto essa stabilisce i fondamenti della logica; la dottrina della sostanza corporea e della causalità in quanto essa assicura la fondazione della filosofia naturale, e la dottrina della quantità in quanto essa assicura la fondazione della matematica.

Riacciandosi a un tema già accennato nel *Libro della dimostrazione*¹⁴⁵, all'inizio della *Scienza delle cose divine* Avicenna afferma che la metafisica certifica la verità dei «principî, *mabādi'*» delle altre scienze¹⁴⁶. Nel primo trattato della *Scienza delle cose divine* questo assunto viene ulteriormente precisato. Appare evidente che i principî in questione non sono soltanto gli assiomi di non-contraddizione e del terzo escluso, difesi nel capitolo 1, 8. I principî delle scienze particolari che la metafisica certifica sono identificati da Avicenna con i soggetti delle scienze suddette – la sostanza corporea nel caso della filosofia naturale, la quantità continua e discreta nel caso della matematica, ecc. – considerati genericamente come esistenti, prima di essere specificati come soggetti propri di una data scienza particolare¹⁴⁷. Oltre a conferire certezza ai principî delle scienze particolari, la metafisica verifica anche la quiddità di alcune «cose, *umūr*» che sono comuni a queste scienze¹⁴⁸. Le «cose» comuni alle scienze particolari, e la cui quiddità viene veri-

¹⁴³ *Ilāhiyyāt*, I, 1, pp. 6.19-7.6 [pp. 5.88-6.97]. Cfr. VIII, 1, p. 329.6-7 [p. 379.63-64].

¹⁴⁴ *Ibid.*, VI, 1, p. 257.13-16 [p. 292.19-24].

¹⁴⁵ *Burhān* II, 7, p. 165.11-16.

¹⁴⁶ *Ilāhiyyāt*, I, 1, p. 5.7-8 [p. 3.45-46].

¹⁴⁷ *Ibid.*, I, 2, pp. 10.5-12.14 [pp. 9.59-12.18]; pp. 14.18-15.8 [p. 15.73-88]; I, 8, pp. 53.18-54.1 [p. 63.94-96].

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, 3, p. 18.12-13 [p. 20.67-70].

ficata dalla metafisica, sono concetti come «uno in quanto uno», «molteplice in quanto molteplice», «congruente», «differente», «contrario» ecc., che le altre scienze usano e di cui assumono l'esistenza senza discuterla¹⁴⁹. Il ruolo fondativo che la metafisica svolge nei confronti delle altre scienze non impedisce peraltro che essa accetti come vere le conclusioni a cui alcune di queste scienze pervengono¹⁵⁰: questa dipendenza reciproca non produce per Avicenna alcun circolo vizioso¹⁵¹.

La certificazione dei principî delle scienze particolari avviene nella parte della metafisica che tratta delle divisioni e delle specie dell'«esistente» (si veda il testo 5 [c] nell'*Antologia*). D'altro canto, le «cose» comuni alle scienze particolari, di cui la metafisica verifica la quiddità, rientrano tra le proprietà dell'«esistente»: l'«uno», il «molteplice» il «congruente», il «contrario». Così, tutta la parte non teologica della *Scienza delle cose divine* ha, in modi differenti, la funzione fondativa che abbiamo incontrato sopra.

Nel *Libro della guarigione* la metafisica discute i fondamenti delle tre discipline che la precedono: la logica e le due discipline – filosofia naturale e matematica – che assieme alla metafisica costituiscono la filosofia teoretica. Avicenna non afferma esplicitamente alcuna fondazione della filosofia pratica da parte della metafisica. Il fatto, tuttavia, che la trattazione della filosofia pratica rappresenti un'appendice della *Scienza delle cose divine* (x, 4-5), e il fatto che essa sia strettamente legata al tema della profezia, che Avicenna tratta nell'ambito della metafisica (x, 1-3) e di cui stabilisce la necessità in quella sede¹⁵², possono suggerire che egli pensasse a una fondazione metafisica anche della filosofia pratica. Se così fosse, la metafisica sarebbe per Avicenna la scienza fondativa di tutto il sapere filosofico.

La fondazione metafisica della logica nella *Scienza delle*

¹⁴⁹ *Ibid.*, I, 2, pp. 12.15-13.7 [p. 12.18-29].

¹⁵⁰ *Ibid.*, I, 3, p. 19.1-9 [pp. 20.77-21.89]. Per alcuni esempi specifici, si veda III, I, p. 93.11 [p. 104.13-14]; III, 4, p. 117.7 [p. 130.24-25]; III, 10, p. 152.4-5 [p. 173.12-14].

¹⁵¹ *Ibid.*, I, 3, pp. 19.10-20.18 [pp. 21.90-23.28].

¹⁵² Si veda *ibid.*, x, 2, pp. 441.10-442.9 [pp. 532.95-533.21].

cose divine riguarda due dottrine fondamentali, quella delle categorie e quella degli universali. Nel Prologo del *Libro della guarigione* (si veda il testo 1 [d3] nell'*Antologia*), nella rielaborazione delle *Categorie* di Aristotele¹⁵³ e nella *Scienza delle cose divine*¹⁵⁴ Avicenna afferma che la discussione destinata a stabilire qual è il fondamento delle categorie è di competenza della metafisica. Come si è visto, la trattazione delle categorie occupa per intero una delle sette parti della *Scienza delle cose divine* (trattati II-III). La fondazione della dottrina delle categorie che Avicenna presenta in questa parte dell'opera consiste essenzialmente nel mostrare che ciascuna di esse esiste e che la distinzione tra sostanza e accidenti è assoluta, poiché nessuna cosa può essere, al tempo stesso, una sostanza e un accidente, e nessuno degli accidenti, quindi, può essere al tempo stesso anche una sostanza¹⁵⁵. Essendo le categorie il soggetto della logica – secondo ciò che Avicenna dice nella *Scienza delle cose divine*¹⁵⁶ – lo stabilire ciò equivale a dare una base sicura ai prin-

¹⁵³ IBN SĪNĀ, *Al-Šifā', al-Mantiq, al-Maqūlāt*, a cura di G. [Q]anawati, M. al-Ḥuḍayrī, A. F. al-Ahwānī e S. Zāyid, al-Ḥay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1959, I, 1, p. 5, 8-9, p. 6, 15-16 (traduzione inglese e commento in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 265-67); II, 1, p. 62.11; III, 4, p. 113.1-2; p. 116.3; IV, 3, p. 143.15-16.

¹⁵⁴ *Ilāhiyyāt*, II, 1, p. 58.10-16 [pp. 66.30-67.39].

¹⁵⁵ Si veda *ibid.*, II, 1, p. 58.10-16 [pp. 66.30-67.39]; p. 60, 14 [p. 69, 83]; III, 1, p. 93.5-10 [p. 104.5-13]. Sulla dottrina delle categorie nella *Scienza delle cose divine* si vedano M. E. MARMURA, *Avicenna's Chapter «On the Relative» in the Metaphysics of his Šifā'*, in *Essays in Islamic Philosophy and Science*, a cura di G. Hourani, SUNY Press, Albany (N. Y.) 1975, pp. 83-99; A. DE LIBERA, *D'Avicenna à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal*, in «ASPh», 4 (1994), pp. 141-79; A. BERTOLACCI, *Albert the Great, Metaph. IV, 1, 5: From the «Refutatio» to the «Excusatio» of Avicenna's Theory of Unity*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, a cura di J. A. Aertsen e A. Speer, de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 881-87; ID., *The Reception of Avicenna's «Philosophia Prima» in Albert the Great's Commentary on the «Metaphysics»: The Case of the Doctrine of Unity*, in *Albertus Magnus 1200-2000. Zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, a cura di W. Senner et al., Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 67-78; A. D. STONE, *Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance*, in *Aspects of Avicenna* cit., pp. 73-130; O. LIZZINI, *The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the «Homology Argument» (Ilāhiyyāt, II.4) and the Deduction of «Fluxus»*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 175-85.

¹⁵⁶ Si veda A. I. SABRA, *Avicenna on the Subject Matter of Logic*, in «JPh», 77 (1980), pp. 746-64.

cipi della disciplina logica stessa. Analogamente, l'ampia discussione degli universali che Avicenna propone nel quinto trattato della *Scienza delle cose divine* assicura la fondazione della dottrina degli universali di cui l'*Isagoge* di Porfirio è l'esempio principale¹⁵⁷. La fondazione metafisica della filosofia naturale si incontra nella trattazione della sostanza nel secondo trattato della *Scienza delle cose divine*. Tre dei quattro capitoli di questo trattato, infatti, sono dedicati all'esame della sostanza corporea (II, 2-4). Il fatto che la metafisica assegni il fondamento anche alla matematica appare evidente dalla disamina degli accidenti svolta nel terzo trattato della *Scienza delle cose divine*. Quattro dei dieci capitoli del trattato (III, 3-5, III, 9) esaminano infatti la categoria della quantità, intesa sia come quantità discreta (numero), sia come quantità continua (estensione).

Nei libri Γ ed E della *Metafisica* (Γ 2, 1005 a 11-13; 1005 a 23-25, 29-b 2; E 1, 1025 b 10-18) si incontrano alcuni accenni alla funzione fondativa della metafisica nei confronti delle altre scienze, a proposito della chiarificazione di alcuni concetti generali, della difesa degli assiomi e dell'indagine di ciò che le scienze particolari assumono in via ipotetica. Ma anche qui non è Aristotele, bensì al-Fārābī l'antecedente diretto di Avicenna. Nello scritto *Sugli scopi della «Metafisica» di Aristotele*, infatti, al-Fārābī assegna alla metafisica il compito di delucidare i principi delle scienze particolari e le definizioni dei loro soggetti¹⁵⁸. Ancora una volta, Avicenna mette in pratica nella *Scienza delle cose divine* un'indicazione programmatica di al-Fārābī.

6.5. Le fonti della *Scienza delle cose divine*.

Il panorama delle fonti della *Scienza delle cose divine* è estremamente ampio e non si limita alla *Metafisica*. Come

¹⁵⁷ La necessità di una discussione metafisica degli universali viene espressa da Avicenna in *Madḥal*, I, 5, p. 27.10-14; I, 12, p. 72.7. Viceversa, egli dichiara che la discussione degli universali nel quinto trattato della *Scienza delle cose divine* si riferisce agli universali discussi nell'ambito della logica (*Ilāhiyyāt*, V, 1, p. 196.3-4 [p. 228.21]).

¹⁵⁸ AL-FĀRĀBĪ, *Fī Agrād*, a cura di Dieterici, p. 36.17-19.

Avicenna afferma nella prima parte del Prologo, «nei libri degli antichi non vi è niente di importante che questo nostro libro non includa» (si veda il testo 1 [d1] nell'*Antologia*). L'opera ha cinque fonti principali. Incontriamo dapprima la *Metafisica*. Nella seconda parte del Prologo del *Libro della guarigione* Avicenna afferma che la *Scienza delle cose divine* contiene «la scienza che si riferisce alla *Metafisica*, al-'ilm al-mansūb ilā mā ba'd al-ṭabī'a»¹⁵⁹. Sebbene la *Metafisica* venga occasionalmente citata anche in altre parti del *Libro della guarigione*, e sebbene non sia l'unica opera di Aristotele citata nella *Scienza delle cose divine*, rappresenta certamente la fonte principale. Avicenna usa differenti traduzioni arabe della *Metafisica*¹⁶⁰ e si riferisce a quest'opera secondo modalità differenti, cioè o in maniera esplicita e nominale, o in maniera esplicita ma anonima, oppure – molto più spesso – in maniera implicita¹⁶¹.

Sempre nella prima parte del Prologo, Avicenna afferma che il *Libro della guarigione* è «maggiormente in accordo con i colleghi [di filosofia] che rientrano tra i Peripatetici» di quanto non sia la *Filosofia orientale* (si veda il testo 1 [f] nell'*Antologia*). Come abbiamo visto, ciò significa che

¹⁵⁹ *Madḥal*, I, 1, p. 11, 11.

¹⁶⁰ Ho mostrato in A. BERTOLACCI, *Some Texts of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, in D. C. REISMAN e A. AL-RAHIM (a cura di), *Before and After Avicenna* cit., pp. 25-45, che Avicenna ha usato la traduzione di Uṣṭāṭ della *Metafisica* (sulle varie traduzioni della *Metafisica* cfr., nel tomo I, C. D'ANCONA, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, p. 203, nota 90). Il ricorso a una traduzione differente, probabilmente quella di Ishāq Ibn Ḥunayn, è testimoniato da *Ilāhiyyāt*, III, 10, p. 152, 12-14 [pp. 173.23-174.27]; VI, 5, p. 299, 2-3 [p. 346, 79-80]; p. 300, 7 [p. 348, 20-21]. L'impiego di una traduzione di *Metafisica* A diversa da quella di Naṣīf ibn Yumn è suggerito da *Ilāhiyyāt*, VII, 2, p. 311.14-15 [p. 360.25-26].

¹⁶¹ Citazioni esplicite nominali: VIII, 1, p. 327.8-10 [p. 376.10-15] (α 2 *passim*); IX, 2, p. 392.5-6 [p. 462.45-47] (Λ 7, 1073 a 7-8, 1072 b 3); IX, 2, p. 392.8-10 [p. 462.51-54] (Λ 8, 1073 a 14-b 1); IX, 2, p. 392.15-17 [p. 463.65-67] (Δ 8, 1073 b 1-1074 a 18); in IX, 3, p. 401.16 [p. 476.33-34] (Λ 8, 1073 b 38-1074 a 17). Citazioni esplicite indeterminate: I, 5, p. 35.4 [p. 40.56] (Δ 5, 1015 a 33-35); IV, 3, p. 186.4-16 [pp. 213.73-214.91] (Δ 16 per intero); VI, 3, p. 268.12-15 [p. 307.28-33] (α 1, 993 b 24-25); VI, 4, p. 279.15-17 [p. 321.46-50] (Δ 2, 1013 b 20-21); VI, 4, pp. 281.16-282.5 [p. 324.2-12] (Z 9, 1034 a 11-13). Le citazioni implicite sono presenti in tutta la *Scienza delle cose divine* e riguardano, in misura variabile, tutti i libri della *Metafisica*.

ambidue le opere appartengono alla tradizione peripatetica, ma soprattutto il *Libro della guarigione*. Oltre alla *Metafisica*, anche la sua ricezione sia greca che araba è dunque tenuta in considerazione da Avicenna. In effetti, la *Scienza delle cose divine* dipende non soltanto dalla *Metafisica*, ma anche dai commenti greci tradotti in arabo (Alessandro di Afrodisia e Temistio sul libro Λ), altre opere metafisiche dei medesimi commentatori (il trattato *Sui principi dell'universo*, *Fi Mabādi' al-kull*, di Alessandro di Afrodisia), e le opere degli interpreti arabi della *Metafisica* anteriori ad Avicenna (in particolar modo lo scritto *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*, di al-Fārābī).

Ma la produzione metafisica di Aristotele, così come Avicenna le conosceva, non era limitata alla *Metafisica*: essa comprendeva anche la pseudo-*Teologia di Aristotele* – che Avicenna ha commentato, probabilmente come continuazione della *Metafisica*, nel *Libro del giudizio imparziale* – e il *Liber de causis*, che Avicenna utilizza spesso in connessione con la pseudo-*Teologia*. Queste due opere, che oggi sappiamo essere pseudo-epigrafe e dipendere rispettivamente dalle *Enneadi* di Plotino e dagli *Elementi di teologia* di Proclo, ma che Avicenna considerava autenticamente aristoteliche, rientrano a pieno titolo tra le fonti¹⁶².

Non si deve peraltro dimenticare che la filosofia di Avicenna in generale, e la sua metafisica in particolare, hanno connotazioni religiose. Questo aspetto del suo pensiero è stato espresso efficacemente dicendo che egli concepisce la fi-

¹⁶² Sul debito di Avicenna verso la metafisica neoplatonica in genere, si veda J. OWENS, *The Relevance of Avicennian Neoplatonism*, in *Neoplatonism and Islamic Thought*, a cura di P. Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 41-50; A. L. IVRY, *An Evaluation of the Neoplatonic Elements in al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Metaphysics*, in *Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwārezmī, Fārābī, Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, (Ankara, 9-12 settembre 1985), Türk tarih Kurümü Basımevi, Ankara 1990, pp. 163-74. Sulla sua dipendenza dalla pseudo-*Teologia di Aristotele* e dal *Liber de causis* cfr. C. D'ANCONA COSTA, *Avicenna and the Liber de causis: A Contribution to the Dossier*, in «REFM», 7 (2000), pp. 95-114; EAD., *The Timaeus' Model for Creation and Providence: An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature*, in G. J. REYDAMS-SCHILS (a cura di), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003, pp. 206-37; PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi* cit., pp. 102-11.

losofia come «una religione per intellettuali», e che nella sua metafisica egli «riconcilia la ragione e la fede»¹⁶³. Il tentativo avicenniano di armonizzare quanto più possibile l'indagine razionale e il credo islamico emerge con particolare evidenza nella *Scienza delle cose divine*. L'impatto della religione e della teologia musulmana sulla *Scienza delle cose divine* era già chiaro ad Averroè¹⁶⁴, e si riflette non solo sulla struttura di quest'opera, come abbiamo visto, ma anche sul suo linguaggio e sul suo contenuto¹⁶⁵. Anche le opere metafisiche di Avicenna anteriori alla *Scienza delle cose divine* rappresentano una fonte: egli ha infatti l'abitudine di riprodurre parti delle proprie opere precedenti in quelle successive. Qui, ad esempio, sono copiate quasi alla lettera lunghe sezioni del giovanile *Libro del cominciamento e del ritorno*. Le dottrine di quest'opera e di altre anteriori subiscono però un processo di affinamento e revisione.

Le fonti che ho elencato si rispecchiano negli autori e nelle opere che Avicenna cita nella *Scienza delle cose divine*. In ordine cronologico, incontriamo (i) i Pitagorici, So-

¹⁶³ Cfr. ENDRESS, *La «Concordance entre Platon et Aristote»* cit., in part. p. 240; ID., *L'Aristote arabe* cit., in part. p. 3; ID., «Der erste Lehrer» cit., in part. p. 169. Si vedano anche ID., *The Defense of Reason* cit., in part. pp. 30-35; ID., *Der Arabische Aristoteles und die Einheit der Wissenschaften im Islam* cit.

¹⁶⁴ *Tafsīr* cit., p. 313.

¹⁶⁵ Dio viene chiamato *Allāh* e «il Creatore» (*al-Bārī'*) in I, 3, p. 5-6 [p. 21, 83]; VI, 1, p. 257.14 [p. 292.22] (cfr. VII, 3 p. 318.15 [p. 369.18]); IX, 3, p. 398.10 [p. 471.29]; la prova dell'unicità di Dio viene detta «professione dell'Unicità di Dio» (*tawhīd*) in VIII, 6, p. 349.9 [p. 404.4], e l'unicità in questione viene espressa con la formula «Egli non ha pari» (*lā šarīka la-hu*) in VIII, 1, p. 327.5 [p. 376.6]; VIII, 5, p. 354.7 [p. 411.36]; VIII, 5, p. 354.10 [p. 411.40-41] (cap. VIII, 6, p. 367.18 [p. 430.29]); IX, 1, p. 373.5-6 [p. 434.6]; X, 2, p. 443.5-6 [p. 535.50]; le caratteristiche della natura divina sono dette «attributi» (*ṣifāt*) in I, 1, p. 5.6 [p. 3.42-43]; VIII, p. 325.2 [p. 376.3] (titolo del trattato VIII); VIII, 5, p. 349.10 [p. 405.5]; IX, 1, p. 373.3 [p. 434.3]; le anime e le intelligenze celesti sono identificate con gli «angeli» (*malā'ika*) in I, 4, p. 27.16-17 [p. 31.87]; IX, 2, p. 391.12 [p. 461.26]; X, 1, p. 435.7-8 [p. 522.9-11]; X, 1, p. 435.15-17 [p. 523.25-28]; X, 2, p. 442.3 [p. 533.11], p. 442.13 [p. 533.28]; X, 3, p. 444.18 [p. 538.1], p. 446.1 [p. 540.35]; lo «Spirito Santo» (*al rūh al-muqaddas*) viene menzionato in X, 2, p. 442.9 [p. 533.21]. Alcune delle opinioni che Avicenna espone e critica sono dottrine teologiche (I, 5, p. 33.16 [p. 38.20]; I, 5, p. 34.11 [p. 39.40]; IX, 1, p. 380.11 [p. 445.19]). Cfr. inoltre gli studi citati sopra, nota 12.

crate e Platone (tramite la *Metafisica* di Aristotele)¹⁶⁶; (ii) la *Metafisica*¹⁶⁷; (iii) gli *Analitici primi*¹⁶⁸; (iv) l'*Almagesto* di Tolomeo¹⁶⁹; (v) il trattato *Sui principî dell'universo* di Alessandro di Afrodisia e la parafrasi di Temistio di *Metafisica* Λ¹⁷⁰; (vi) il Corano¹⁷¹; (vii) il *Libro sulla pietà e il peccato* (*Kitāb al-Birr wa-l-itm*) di Avicenna¹⁷². Le citazioni dei punti i e ii testimoniano la centralità della *Metafisica*; quelle del punto iii mostrano che le fonti aristoteliche della *Scienza delle cose divine* non sono limitate alla *Metafisica*: se un'opera di logica come gli *Analitici primi* viene esplicitamente citata da Avicenna, non sorprende che lo stesso accada, sebbene non dichiaratamente, per opere di metafisica come la pseudo-*Teologia di Aristotele*. Le citazioni dei punti iv e v mostrano il peso delle opere della tradizione greca posteriore ad Aristotele, che Avicenna utilizza per completare la dottrina della *Metafisica*. Tra esse, le citazioni del punto v evidenziano l'appartenenza di Avicenna alla tradizione peripatetica. Il retroterra religioso-teologico della *Scienza delle cose divine* è evidente nelle citazioni del libro sacro dell'Islam (vi). Ciò è confermato dalle citazioni del punto vii, dato che il *Libro sulla pietà e il peccato* è un'interpretazione razionale di alcuni aspetti della religione islamica.

Mentre la *Metafisica* di Aristotele è un punto di riferimento costante nell'intera *Scienza delle cose divine*, le altre fonti vengono utilizzate soprattutto nella parte teologica. Così, Alessandro di Afrodisia e Temistio sono citati a proposito di questioni di cosmologia; il trattato di al-Fārābī sui *Principî delle opinioni degli abitanti della città perfetta* ispira ciò che Avicenna dice a proposito della natura del Princi-

¹⁶⁶ *Ilāhiyyāt*, vii, 2, p. 311.6 [p. 359.10]; p. 311.14 [p. 360.25]; p. 312.17 [p. 361.58]; p. 313.15 [p. 362.83]; p. 314.4 [p. 363.93].

¹⁶⁷ Si veda sopra, nota 161.

¹⁶⁸ *Ilāhiyyāt*, i, 5, p. 36.3 [p. 41.79].

¹⁶⁹ *Ibid.*, ix, 2, p. 392.12-13 [p. 462.58-59]; p. 393.6 [p. 464.79].

¹⁷⁰ *Ibid.*, ix, 2, p. 392.7-14 [p. 462.53-54]; ix, 2, pp. 392.17-393.1 [p. 463.67-69]; ix, 2, p. 393.2-5 [p. 463.71-75]; ix, 2, p. 393.5 [p. 463.75-77]; ix, 3, pp. 393.15-394.1 [p. 464.92-93].

¹⁷¹ *Ibid.*, viii, 6, p. 356.14 [p. 413.93-94]; viii, 6, p. 359.13-14 [pp. 418.92-419.93]; x, 3, p. 446.4-5 [p. 540.40-41].

¹⁷² *Ibid.*, x, 1, p. 439.7-8 [p. 528.28].

pio Primo, dell'emanazione dell'universo, del destino ultraterreno delle anime umane e della profetologia. L'influenza congiunta della pseudo-*Teologia di Aristotele* e del *Liber de causis* è visibile, ad esempio, nella dottrina secondo cui Dio è al di sopra della perfezione e il primo intelligibile emana dal Primo Principio senza mediazione, mentre gli intelligibili seguenti emanano da lui con la mediazione del primo intelligibile. La presenza di temi della teologia islamica si avverte particolarmente nell'insistenza con cui Avicenna affronta il tema dell'unicità di Dio e nell'analisi che egli propone della sua onniscienza e provvidenza, del destino ultraterreno delle anime umane e del ruolo fondamentale che il profeta riveste non solo nella religione ma anche nella società.

Tuttavia la *Scienza delle cose divine* non è una mera compilazione delle sue fonti, e la sua originalità non consiste solamente nell'uso intelligente e sistematico che Avicenna ne fa. Nella prima parte del Prologo del *Libro della guarigione* egli rivendica un contributo personale alle varie discipline di cui tratta (con l'unica eccezione, forse, della matematica): «A ciò ho aggiunto cose che ho colto col mio proprio pensiero e a cui sono pervenuto con la mia propria indagine razionale, specialmente nella scienza della natura e [nella scienza di] ciò che viene dopo la natura [= la metafisica], e anche in logica» (si veda il testo 1 [d2] nell'*Antologia*). Molte sezioni e dottrine della *Scienza delle cose divine* non hanno alcun parallelo nelle opere precedenti di Avicenna.

6.6. Le principali dottrine della *Scienza delle cose divine*.

Abbiamo già visto come nella *Scienza delle cose divine* Avicenna discuta le principali dottrine presenti nella *Metafisica*, nelle altre opere del corpus aristotelico e nella tradizione sia filosofica che teologica di rilevanza metafisica. La complessità tematica della *Scienza delle cose divine* può essere apprezzata seguendo le varie formulazioni di quella che, a ragione, viene considerata la sua dottrina fondamentale, cioè la famosa distinzione tra l'essenza e l'esistenza in tutte le co-

se esistenti tranne che in Dio¹⁷³. Questa dottrina apre la *Scienza delle cose divine*, venendo formulata in uno dei suoi primissimi capitoli (I, 5), e la collocazione ne rivela la centralità. Essa costituisce la chiave di interpretazione di molte delle dottrine ivi presentate: è intrinsecamente legato alla distinzione fra essenza ed esistenza il tema di Dio come Esistente Necessario, cioè l'idea che Dio sia l'unico esistente in cui l'esistenza non consegue estrinsecamente all'essenza, ma le appartiene necessariamente e costitutivamente, al punto di identificarsi con essa. Altrettanto intrinsecamente vi è legata la dottrina degli universali, per la quale l'universalità viene concepita come un attributo che è proprio dell'essenza non in quanto tale, ma in quanto essa è dotata di esistenza nell'intelletto. Ne dipende anche la dottrina delle cause, in cui la distinzione tra l'essenza e l'esistenza giustifica il primato della causa finale rispetto a tutte le altre nell'essenza, nonostante che essa sia posteriore ad esse nell'esistenza. Alla formazione di questa celebre distinzione cooperano tutte le fonti che abbiamo incontrato sin qui: la *Metafisica* e la sua tradizione esegetica, la metafisica neoplatonica, la teologia islamica e la riflessione metafisica precedente di Avicenna. La distinzione tra l'essenza e l'esistenza nella *Scienza delle cose divine* è il filo rosso che connette le varie parti dell'opera e il punto di osservazione privilegiato dal quale abbracciare i suoi contenuti e le sue fonti.

La distinzione tra l'essenza e l'esistenza compare subito dopo la discussione delle questioni preliminari riguardanti la metafisica (I, 1-4), e all'inizio della trattazione introdut-

¹⁷³ Tra gli studi su questa dottrina si vedano A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris 1937; M. MARMURA, *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifā'*, in R. M. SAVORY e D. A. AGIUS (a cura di), *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem G. M. Wickens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 219-39 (traduzione inglese e commento dell'intero capitolo I, 5); J. JOLIVET, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā*, in J. JOLIVET e R. RASHED (a cura di), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 11-28; A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 577-90 (le pp. 645-53 contengono la traduzione francese di I, 5 a opera di M. Geoffroy); R. WISNOVSKY, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Say'iyya)* cit., anche in ID., *Avicenna's Metaphysics in Context* cit., pp. 145-80; TH.-A. DRUART, «*Shay'* or «*res*» as Concomitant of «*Being*» in Avicenna, in «DSTFM», 12 (2001), pp. 125-42; O. LIZZINI, *Existence in Ibn Sīnā*, in «Quaestio», 3 (2003), pp. 11-138.

tiva sui fondamenti epistemologici di questa disciplina (I, 5-8)¹⁷⁴. Il passo del capitolo I, 5 che enuncia questa distinzione è breve e, tutto sommato, abbastanza chiaro (si veda il testo 6 nell'*Antologia*). Il contesto è dato della prova del fatto che «esistente» e «cosa» sono due concetti distinti: «esistente», infatti, è ciò che possiede un'esistenza oggettiva (che Avicenna chiama «esistenza che consente di stabilire [qualcosa come esistente], *wuğūd ijbātī*»), mentre «cosa» è ciò che possiede un'essenza, che Avicenna chiama, di volta in volta, «verità intrinseca, *ḥaqīqa*», «esistenza propria, *wuğūd ḥāṣṣ*» e «quiddità, *mābiyya*». La distinzione tra l'esistenza oggettiva e l'essenza si argomenta mostrando che una proposizione in cui l'esistenza funga da predicato e l'essenza da soggetto risulta non-tautologica: il soggetto e il predicato sono dunque diversi. La distinzione tra l'esistenza e l'essenza è pertanto la ragione della differenza che intercorre tra «esistente» e «cosa». Il resto del capitolo I, 5 è dedicato a mostrare che la distinzione così formulata non è assoluta, cioè non riguarda il piano ontologico, ma è relativa soltanto al nostro modo di vedere la realtà, cioè riguarda esclusivamente il piano logico. Sul piano ontologico, infatti, ogni «cosa» è sempre, di fatto, un «esistente», giacché esiste necessariamente o nella realtà esterna o nella mente o in entrambe. Ma in linea di principio e in prospettiva logica l'essenza e l'esistenza – e, conseguentemente, la «cosa» e l'«esistente» – sono due concetti distinti.

La distinzione che Avicenna pone tra l'essenza e l'esistenza è, di per sé, relativamente semplice e lineare. È interessante osservare più da vicino i molteplici ambiti metafisici in cui viene applicata. In primo luogo, la distinzione tra l'essenza e l'esistenza permette ad Avicenna di distinguere Dio da tutti gli altri esistenti. Egli ottiene questo risultato negando che la distinzione tra l'essenza e l'esistenza riguardi Dio, e dichiarando che la sua validità è limitata a tutti gli altri esistenti.

¹⁷⁴ Sull'importanza dottrinale del capitolo I, 6, si veda più sotto la nota 175. Sulla difesa del principio del terzo escluso che Avicenna fornisce in I, 8 sulla falsariga di *Metafisica* Γ, 3-8, si veda R. E. HOUSER, *The Place of the First Principle of Demonstration in Avicennian Metaphysics*, in «PPMRC», 6 (1981), pp. 117-34; ID., *Let Them Suffer into the Truth: Avicenna's Remedy for Those Denying the Axioms of Thought*, in «ACPQ», 73 (1999), pp. 107-33.

Questo punto è stabilito nel capitolo immediatamente seguente, I, 6¹⁷⁵. Qui Avicenna descrive Dio come l'«Esistente Necessario» e le altre realtà come «esistenti possibili», ossia contingenti. L'Esistente Necessario è ciò la cui essenza (lett. il cui «sé», *dāt*) implica necessariamente l'esistenza (secondo le parole di Avicenna, è «ciò la cui esistenza, quando esso viene considerato di per sé, risulta necessaria»), mentre l'esistente possibile è ciò la cui essenza non implica necessariamente l'esistenza («ciò la cui esistenza, quando esso viene considerato di per sé, non risulta necessaria») ¹⁷⁶. La distinzione tra l'essenza e l'esistenza è implicita nell'ulteriore distinzione tra l'Esistente Necessario e l'esistente possibile: l'Esistente Necessario è ciò a cui la distinzione non può essere applicata, mentre l'esistente possibile è ciò per cui essa vale. Avicenna continuerà a riferirsi a Dio come Esistente Necessario per tutto il resto della *Scienza delle cose divine*, e in VIII, 4, con una terminologia leggermente differente, preciserà che il Principio Primo – già prima identificato con l'Esistente Necessario ¹⁷⁷ – non ha una «quiddità, *mābiyya*», o essenza, che non sia la «che-ità, *anniyya*», o esistenza ¹⁷⁸. In questo modo Avicenna ottiene di mantenere sia Dio che gli altri esistenti all'interno del medesimo ambito, quello dell'esistenza appunto, ma di tracciare, al tempo stesso, una radicale distinzione tra Dio, da una parte, e gli altri esistenti, dall'altra.

Un altro importante settore della metafisica a cui Avicenna applica la distinzione tra l'essenza e l'esistenza è quello della dottrina degli universali ¹⁷⁹. Tutto il quinto trattato del-

¹⁷⁵ Trad. inglese di questo capitolo in A. HYMAN, *The Healing, Metaphysics. First Treatise, Chapter 6. Sixth Treatise, Chapter 1, Chapter 2*, in A. HYMAN e J. WALSH (a cura di), *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, Hackett, Indianapolis 1970, pp. 240-54, p. 240; tra gli studi, si veda G. HOURANI, *Ibn Sīnā on Necessary and Possible Existence*, in «PhF», 4 (1972), pp. 74-86.

¹⁷⁶ *Ilāhiyyāt*, I, 6, p. 37.7-10. La distinzione tra l'Esistente Necessario e l'esistente possibile viene formulata brevemente all'inizio del capitolo: il resto del cap. I, 6 e l'intero cap. I, 7 esaminano le proprietà rispettive di questi due tipi di esistenti.

¹⁷⁷ *Ibid.*, VIII, 4, p. 343.9 [p. 397.53-54].

¹⁷⁸ *Ibid.*, VIII, 4, p. 344.10 [pp. 398.83-399.84].

¹⁷⁹ Cfr. M. E. MARMURA, *Quiddity and Universality in Avicenna*, in *Neoplatonism and Islamic Thought* cit., pp. 77-87; J. JOLIVET, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā* cit.; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen*

la *Scienza delle cose divine* verte sugli universali, essendo l'universalità e la particolarità, prese congiuntamente, una proprietà dell'«esistente». I capitoli V, 3-8 riguardano in modo particolare alcuni dei cinque universali sanciti dalla tradizione (genere in V, 3-4, specie in V, 5 e differenza specifica in V, 6) e le problematiche connesse con la definizione, cioè con la formula che esprime la specie (V, 7-9), sulla falsariga di *Metafisica Z*, 4-5 e 10. I primi due capitoli del quinto trattato, invece, hanno una funzione introduttiva e generale. In essi Avicenna descrive l'universalità come un attributo che è proprio di una natura determinata (ad es. la cavallinità) non in quanto quest'ultima viene considerata di per sé, ma solamente in quanto esiste nell'intelletto, che ha la capacità di connetterla con i molteplici esistenti reali (i cavalli effettivamente esistenti) di cui essa rappresenta la natura. Essendo l'universalità una conseguenza di un modo particolare secondo il quale esiste una data natura, ed essendo tale natura (la cavallinità) l'essenza di una certa classe di esistenti (i cavalli), la distinzione tra la natura e l'universalità che Avicenna stabilisce in V, 1-2 è una conseguenza di quella tra l'essenza e l'esistenza. La metafisica fornisce il fondamento della dottrina logica degli universali proprio perché mostra che l'universalità è un attributo che afferisce all'essenza assieme a uno dei modi della sua esistenza (l'esistenza nell'intelletto).

Un terzo e ultimo ambito metafisico in cui la distinzione tra l'essenza e l'esistenza riveste un ruolo fondamentale è la dottrina della causalità ¹⁸⁰. Il suo esame occupa tutto il sesto

Âge, Seuil, Paris 1996, pp. 177-206; *id.*, *L'art des généralités* cit., pp. 499-607; P. PORRO, *Universaux et esse essentialia: Avicenne, Henri de Gand et le «troisième Reich»*, in *Le réalisme des universaux*, in «CPhC», 38-39 (2002), pp. 10-50; M. RASHED, *Ibn 'Adi et Avicenne. Sur les types d'existants*, in V. CELLUPRICA, R. CHIARADONNA e C. D'ANCONA, *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 107-71.

¹⁸⁰ Sulla dottrina avicenniana della causalità nella *Scienza delle cose divine* si veda M. E. MARMURA, *Avicenna on Causal Priority*, in P. MOREWEDGE (a cura di), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, Delmar (N. Y.) 1981, pp. 65-83. *id.*, *The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna*, in M. MARMURA (a cura di), *Islamic Theology and Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 172-87; R. WISNOVSKY, *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology*, in «Quaestio», 2 (2002), pp. 97-123; *id.*, *Avicenna's Metaphysics in Context* cit.; *id.*, *Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes*, in REISMAN

trattato della *Scienza delle cose divine*. L'ultimo capitolo (VI, 5) affronta la questione di come sia possibile che la causa finale sia anteriore a tutte le altre cause per importanza, mentre è l'ultima nell'ordine dell'effettiva realizzazione. La risposta è che l'antiorità della causa finale riguarda l'essenza della causalità (la causa finale è la prima delle cause, se queste vengono considerate in quanto cause), mentre la sua posteriorità riguarda l'esistenza (essa è l'ultima delle cause, se queste vengono considerate in quanto esistenti).

L'importanza della distinzione tra l'essenza e l'esistenza è testimoniata non solo dall'ampio uso che Avicenna ne fa nella *Scienza delle cose divine*, ma anche dal fatto che in essa riconosciamo l'apporto di tutte le fonti che abbiamo visto caratterizzare quest'opera. Gli studi recenti su Avicenna hanno mostrato, infatti, come esse coesistano e interagiscano in questa distinzione. Il retroterra di questa dottrina è stato situato da alcuni nella *Metafisica*: da qui proverrebbe l'idea dell'universalità dell'essenza come contrapposta alla particolarità dell'esistenza¹⁸¹. Altri vi hanno visto l'eco della tradizione peripatetica greca: la dottrina stoica, riferita da Alessandro di Afrodisia, di un concetto più universale di «esistente», e quindi distinto da esso, cioè «cosa». Altri vi hanno riconosciuto il ruolo preponderante del peripatetismo arabo, ossia della discussione farabiana della differenza che intercorre tra «esistente» e «cosa»¹⁸². Altri ancora hanno indicato l'influenza della tradizione neoplatonica araba: l'idea che vi è un «essere» semplice, distinto da tutti i suoi attributi, anche quelli essenziali, che circola nel Plotino arabo, nel *Libro de causis* e in al-Kindī, avrebbe fornito ad Avicenna l'ispirazione centrale¹⁸³. Anche la teologia islamica, con le opi-

e AL-RAHIM (a cura di), *Before and After Avicenna* cit., pp. 49-68; BERTOLACCI, *The Doctrine of Material and Formal Causality* cit.

¹⁸¹ E. BOOTH, *Ibn Sīnā and the Reordering of Aristotle's Thought*, in ID., *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 107-26; D. B. BURRELL, *Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy*, in «MIDEO», 17 (1986), pp. 53-66.

¹⁸² WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* cit., pp. 153-54; pp. 150-53.

¹⁸³ P. ADAMSON, *Before Essence and Existence: al-Kindī's Conception of Being*, in «JHPH», 40 (2002), pp. 297-312 (in part. pp. 310-12).

nioni contrastanti sulla relazione tra «cosa» ed «esistente» sostenute dalle due principali scuole di *kalām*, quella aš'arita e quella mu'tazilita, è stata considerata come la fonte principale della dottrina avicenniana¹⁸⁴. Sono state chiamate in causa infine le precedenti opere metafisiche di Avicenna, nelle quali la distinzione tra l'essenza e l'esistenza è in gran parte congruente, ma anche significativamente differente, rispetto a quella della *Scienza delle cose divine*¹⁸⁵.

La distinzione tra l'essenza e l'esistenza, tuttavia, pur essendo fondamentale, non esaurisce la ricchezza dottrinale della *Scienza delle cose divine*. Oltre ad essa, meritano di essere menzionate le dottrine che formano la parte teologica (VIII-X, 3): come abbiamo visto, questa parte dell'opera viene descritta da Avicenna come il suo «scopo», cioè il suo nucleo tematico, e le dottrine che vi si trovano sono, sia nel loro complesso che singolarmente prese, estremamente rilevanti. La parte teologica della *Scienza delle cose divine* si apre con la prova dell'esistenza di Dio, a cui Avicenna allude in I, 3, e che di fatto propone in VIII, 1-3, incentrandola sull'impossibilità di un regresso all'infinito nelle cause dei fenomeni, sulla falsariga di *Metafisica* α, 2¹⁸⁶. Avicenna sotto-

¹⁸⁴ MARMURA, *Avicenna on Primary Concepts* cit.; JOLIVET, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā* cit.; M. E. MARMURA, *Avicenna and the Kalām*, in «ZGAIW», 7 (1991-92), pp. 172-206; WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* cit., pp. 145-60.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 158-60.

¹⁸⁶ In *Ilāhiyyāt*, I, 3, p. 21, 2-6 [pp. 23, 31-24, 38], Avicenna afferma che «in ciò che segue» (*fi-mā ba'du*) apparirà in maniera chiara un'indicazione (*išāra*) del fatto che la metafisica può provare l'esistenza di Dio indipendentemente dai dati sensibili. Avicenna pare riferirsi al capitolo I, 6, ma questo capitolo offre una semplice «indicazione» preliminare della prova in questione. La prova vera e propria viene fornita in VIII, 1-3, come attestano sia la descrizione di essa nel passo suddetto di I, 3, sia le ripetute affermazioni di Avicenna stesso in VIII, 1-4 (VIII, 1, p. 327.5 [p. 376.6]; VIII, 1, p. 328.15 [p. 378.52]; VIII, 3, p. 340.11 [p. 393.70]; VIII, 4, p. 343.10 [p. 397.55]; cfr. I, 4, p. 27.9 [p. 30.76]). Pertanto - contrariamente a quanto ritengono M. E. MARMURA, *Avicenna's Proof from Contingency in the Metaphysics of his al-Shifa'*, in «MedStud», 42 (1980), pp. 337-52; HOURANI, *Ibn Sīnā on Necessary and Possible Existence* cit.; U. RUDOLPH, *La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane*, in *Langages et philosophie. Hommage à J. Jolivet*, a cura di A. de Libera, A. Elamrani-Jamal e A. Galonnier, Vrin, Paris 1997, pp. 339-346 (soprattutto pp. 340-44), e come giustamente indicato, invece, da H. A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence*

linea che questa prova non è induttiva e non si basa su dati sensibili, ma è piuttosto dimostrativa (secondo la modalità a cui si è fatto cenno in precedenza)¹⁸⁷ e puramente razionale. In altre parole, la prova dell'esistenza di Dio non è in alcun modo «fisica», ma è esclusivamente «metafisica»¹⁸⁸.

In secondo luogo Avicenna prende in esame gli attributi intrinseci di Dio (VIII, 4-7) – vale a dire i tratti fondamentali della sua natura – con particolare riguardo alla sua unità (VIII, 4-5)¹⁸⁹ e alla sua onniscienza (VIII, 6-7)¹⁹⁰, due aspetti centrali della visione islamica di Dio.

Segue la descrizione del modo in cui Dio pone in essere e regge l'universo. Particolare risalto ha in questo contesto la dottrina dell'emanazione dell'universo da Dio (IX, 1-5)¹⁹¹. Dopo aver mostrato che Dio è la causa prima del movimento celeste (IX, 1), che i corpi celesti vengono mossi direttamente da un'anima e indirettamente da un'intelligenza (IX, 2) e che il movimento dei corpi celesti che le anime e le intelligenze producono non è finalizzato al bene del mondo sub-

of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, New York - Oxford 1987, p. 289 – il capitolo 1, 6 deve essere considerato una semplice descrizione delle proprietà dell'Esistente Necessario, non una parte della prova della sua esistenza.

¹⁸⁷ Si veda sopra, nota 127.

¹⁸⁸ Che la metafisica dimostri per conto proprio l'esistenza di Dio e non mutui tale prova dalla fisica è essenziale affinché il suo soggetto possa essere l'esistente in quanto esistente e non piuttosto Dio (si veda sopra, § 7 e nota 107).

¹⁸⁹ E. M. MACIEROWSKI, *Does God Have a Quiddity According to Avicenna?*, in «Thomist», 52 (1988), pp. 79-87; J. P. ROSHEGER, *A Note On Avicenna and the Divine Attributes*, in «MS», 78 (2000), pp. 169-77.

¹⁹⁰ M. E. MARMURA, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, «JAOS», 82 (1962), pp. 299-312; ID., *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, a cura di P. Rudavsky, Reidel, Dordrecht 1985, pp. 81-94; R. ACAR, *Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 142-56.

¹⁹¹ A. HASNAWI, *Fayḍ (épanchement, émanation)*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, a cura di A. Jacob, II, Paris 1990, pp. 966-72; J. JANSSENS, *Creation and Emanation in Ibn Sīnā*, «DSTFM», 8, 1997, pp. 455-77; R. RASHED, *Combinatoire et métaphysique: Ibn Sīnā, al-Ṭūsī and al-Ḥalabī*, in *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, a cura di R. Rashed e J. Biard, Peeters, Leuven 1999, pp. 61-86 (soprattutto pp. 63-68); ID., *Metaphysics and Mathematics in Classical Islamic Culture: Avicenna and his Successors*, in *God, Life and the Cosmos: Christian and Muslim Perspectives*, a cura di T. Peters e M. Iqbal, S. Nomanul Haq, Ashgate, Aldershot-Burlington (Vt) 2002, pp. 151-71 (soprattutto pp. 177-80).

lunare, ma solo alla loro assimilazione a Dio, nel capitolo IX, 4 Avicenna descrive in dettaglio il modo in cui l'universo emana da Dio. Da Dio proviene originariamente un'unica cosa – in base al principio che da ciò che è uno non deriva se non l'uno – vale a dire la prima intelligenza celeste. Da questa – a seconda che essa intenda Dio, oppure se stessa come necessitata da Dio, oppure se stessa come possibile di per sé – emanano l'intelligenza del primo cielo, l'anima di esso e il primo cielo stesso. Dall'intelligenza del primo cielo, a sua volta e secondo la stessa modalità, emanano l'intelligenza del secondo cielo, l'anima di esso e il secondo cielo stesso, fino ad arrivare alla decima intelligenza celeste. Essa è il cosiddetto «datore delle forme» (*wāhib al-ṣuwar, dator formarum*), cioè la fonte non solo delle forme fisiche del mondo sublunare (IX, 5), ma anche delle forme intellettive che fluiscono nell'anima razionale umana (si veda sopra, § 4). Dopo aver descritto la «creazione» del mondo, Avicenna giustifica la presenza in esso del male e spiega l'efficacia della provvidenza divina (IX, 6)¹⁹². Il nono trattato si conclude con la descrizione del destino ultraterreno delle anime umane, cioè del loro ritorno nella sfera del divino dopo la separazione dal corpo al momento della morte (IX, 7)¹⁹³.

La parte teologica della *Scienza delle cose divine* termina con la trattazione dei modi attraverso i quali gli uomini entrano in contatto con il divino già durante la vita terrena, primo tra tutti la profezia (X, 1-3)¹⁹⁴.

¹⁹² S. C. INATI, *Al-Shifā', The Healing: On Theodicy and Providence*, in *An Anthology of Philosophy in Persia, I*, a cura di S. H. Nasr e M. Aminrazavi, Oxford University Press, New York - Oxford 1999, pp. 226-37. Tra gli studi, si vedano ID., *An Examination of Ibn Sīnā's Theodicy: Dissolving the Problem of Evil*, «NSchol», 58 (1984), pp. 170-86; A. L. IVRY, *Destiny Revisited. Avicenna's Concept of Determinism*, in *Islamic Theology and Philosophy* cit., pp. 160-71; C. STEEL, *Avicenna and Thomas Aquinas on Evil*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 171-96.

¹⁹³ GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 254-61; J. R. MICHOT, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Peeters, Leuven 1986.

¹⁹⁴ R. RAMÓN GUERRERO, *Metafisica y profecía en Avicenna*, «ASHF», 8 (1990-91), pp. 87-112; J. W. MORRIS, *The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy*, in *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of M. S. Mabdi*, a cura di C. Butterworth, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, pp. 152-98.

In conclusione, la rielaborazione della *Metafisica* di Aristotele nella *Scienza delle cose divine* consiste per un verso nel riordino della forma di quest'opera, e per altro verso nell'ampliamento del suo contenuto. La *Metafisica* viene rielaborata da Avicenna in modo tale che la disciplina di cui Aristotele tratta superi le oscurità e le contraddizioni che essa presenta nella sua formulazione originaria e divenga una scienza in senso vero e proprio, cioè un tipo di sapere che rispetta pienamente – quanto al suo soggetto, alla sua struttura, al suo metodo e alla sua relazione con le altre scienze – dei parametri epistemologici certi. Nel far ciò, Avicenna prende a modello l'epistemologia formulata da Aristotele negli *Analitici secondi*. Questo processo di riforma della *Metafisica* alla luce degli *Analitici secondi* e la conseguente trasformazione della metafisica in scienza è la quintessenza della riflessione avicenniana sulla «forma» della metafisica. Avicenna non ne è l'iniziatore: *Metafisica* Γ ha un ruolo cruciale nella *Scienza delle cose divine*¹⁹⁵, e Alessandro di Afrodisia è l'autore verso il quale, dopo Aristotele, egli mostra il maggior rispetto¹⁹⁶. Lo scritto di al-Fārābī *Sugli scopi della «Metafisica» di Aristotele*, infine, rappresenta, per così dire, il prisma verso il quale converge gran parte della riflessione precedente sulla *Metafisica* (al-Fārābī menziona esplicitamente Alessandro di Afrodisia e Temistio, ma si riallaccia implicitamente anche ad Ammonio): nello scritto farabiano viene formulato un progetto sintetico di metafisica dal quale scaturiscono le linee guida della rielaborazione portata a compimento da Avicenna nella *Scienza delle cose divine*. Qui la lunga parabola di ripensamento del profilo epistemologico della *Metafisica* raggiunge il suo apice.

La differenza principale tra la *Metafisica* di Aristotele e la *Scienza delle cose divine* è la diversa ampiezza delle sezio-

¹⁹⁵ Sul ruolo fondamentale di *Metafisica* Γ nella *Scienza delle cose divine* si veda A. BERTOLACCI, *La ricezione del libro Γ della Metafisica nell'Ilāhiyyāt del Kitāb al-Sifa' di Avicenna*, in CELLUPRICA, CHIARADONNA e D'ANCONA COSTA (a cura di), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici* cit., pp. 173-210.

¹⁹⁶ In *Ilāhiyyāt*, IX, 3, pp. 393.15-394.1 [p. 464.92-93]. Alessandro – in riferimento a *Fi Mabādi' al-kull*, a cura di Genequand, p. 90.11-15 – viene chiamato «l'eccellente tra i [filosofi] precedenti» (*fāḍil al-mutaqaddimīn*), un'espressione che lo mette quasi sullo stesso piano di Aristotele.

ni riguardanti la teologia filosofica. Mentre nella *Metafisica* la trattazione di Dio è assai breve, essendo limitata ai capitoli 6-10 del libro A, in Avicenna è molto più ampia e occupa quasi per intero tre dei dieci trattati. Due fattori sono in gioco qui. In primo luogo, secondo Avicenna la teologia è la parte più importante della metafisica dal punto di vista epistemologico (la teologia è per lui il fine della metafisica), da quello strutturale (la teologia è l'unica parte della metafisica di cui Avicenna tratta in tutte le sue *summae*), dal punto di vista stilistico (le citazioni letterali della *Metafisica* di Aristotele e degli altri autori si concentrano nella parte teologica) e infine anche dal punto di vista storico (la teologia è la prima parte della metafisica con cui Avicenna è venuto a contatto, ed è quella su cui ha concentrato l'attenzione in scritti metafisici giovanili come il *Libro del cominciamento e del ritorno*). In secondo luogo e come conseguenza, nella parte teologica della *Scienza delle cose divine* confluiscono tutte le fonti che, oltre alla *Metafisica*, costituiscono il retroterra di quest'opera: la tradizione di commento, le opere neoplatoniche che Avicenna considera come aristoteliche, la religione e la teologia islamica.

La *Scienza delle cose divine* ha dunque con la *Metafisica* di Aristotele una relazione sia di continuità che di innovazione. Pur essendo aristotelica nelle sue linee guida e nel suo contenuto, essa oltrepassa in entrambi i versanti il testo a cui principalmente si ispira, rappresentando così un esempio di «superamento» della *Metafisica* di Aristotele che non ha precedenti nella storia della ricezione di quest'opera. Non è perciò esagerato considerare la *Scienza delle cose divine* come il testo più importante di metafisica all'interno della tradizione aristotelica dopo la *Metafisica* stessa, e porre lo scritto avicenniano come l'inizio di una fase nuova della storia della metafisica occidentale.

7. Conclusione.

Dal punto di vista delle fonti la filosofia di Avicenna può essere considerata una versione ampliata dell'aristo-

telismo, che porta alle estreme conseguenze gli adattamenti già presenti nella tradizione dei commentatori greci di Aristotele, ingloba gli elementi neoplatonici propri dell'aristotelismo arabo ed evidenzia le affinità tra questo complesso di temi filosofici e i punti chiave del monoteismo islamico. Potremmo descrivere la filosofia di Avicenna come una forma particolarmente riuscita di «peripatetismo arabo», in cui l'originario pensiero di Aristotele, reinterpretato secondo le indicazioni dei suoi esegeti greci e arricchito di quegli elementi della tradizione neoplatonica propri dell'aristotelismo arabo, si coniuga con una visione del mondo di matrice islamica. La sintesi prodotta da Avicenna è estremamente comprensiva: essa ingloba le principali correnti della filosofia greca (l'Aristotele originario, il peripatetismo dei suoi commentatori, il neoplatonismo plotiniano e procliano) e della filosofia araba anteriore ad Avicenna (la connessione tra aristotelismo e neoplatonismo tipica della scuola di al-Kindī, e l'analisi più specifica della filosofia aristotelica svolta da al-Fārābī). Così riunificate tra loro, queste tradizioni di pensiero vengono riorganizzate in modo da evidenziarne la coerenza con i temi fondamentali della religione musulmana. Questo spiega l'enorme fortuna che la filosofia di Avicenna ha avuto come strumento di analisi razionale non solo, *in primis*, del monoteismo islamico, ma anche, al di fuori del mondo arabo, del monoteismo cristiano ed ebraico, che condividono con quello islamico una visione del mondo in larga misura simile.

Nel contesto di una ricerca ancora *in fieri* su questa figura di capitale importanza nella storia della filosofia lo studio attento delle fonti è utile da due punti di vista. Prima di tutto, esso permette di capire pienamente il significato e l'importanza della filosofia di Avicenna: una sintesi ricca, coerente e originale di tutte le principali correnti di pensiero che l'hanno preceduta. Il valore della sintesi raggiunta da Avicenna non può essere colto e apprezzato adeguatamente senza una visione precisa degli elementi che interagiscono in essa. In secondo luogo, lo studio delle fonti del pensiero di Avicenna indica che la componente genuina-

mente filosofica, cioè l'aristotelismo greco-arabo, coesiste con la componente che possiamo chiamare religiosa o teologica islamica. La sua dipendenza dalla tradizione filosofica nata in «Occidente» – rappresentata soprattutto da Aristotele e dalla tradizione aristotelica greco-araba – non esclude la sua appartenenza alla religione islamica né la condivisione della teologia nata e sviluppata in «Oriente». Lo studio delle fonti di Avicenna non autorizza a includerlo in nessun quadro interpretativo che contrapponga la filosofia alla religione e alla teologia, o, peggio ancora, l'Occidente all'Oriente.

Da questo secondo punto di vista, lo studio delle fonti della filosofia di Avicenna ha un'importante funzione nel panorama culturale contemporaneo. Se, infatti, si mettono in relazione le fonti greche del pensiero di Avicenna con l'ambito geografico e culturale in cui questo pensiero è tuttora vivo e attuale, quello medio-orientale, si constata che la filosofia di Avicenna rappresenta un decisivo fattore di collegamento e di mediazione culturale tra le due aree del mondo che siamo soliti chiamare «Occidente» e «(Medio) Oriente». In quest'ottica, ribadire e chiarire la dipendenza storica della filosofia di Avicenna, largamente diffusa e influente nel Medio Oriente contemporaneo, dal pensiero greco e aristotelico significa riaffermare l'esistenza di un consistente legame culturale tra due zone del pianeta che ad altri livelli (religioso, politico, economico ecc.) risultano per molti versi contrapposte e conflittuali.

Lo studio delle fonti della filosofia di Avicenna è ineludibile sia per determinare con esattezza la posizione e la grandezza di questo pensatore nella storia della filosofia (una necessità che si pone, in misura maggiore o minore, per tutti i grandi pensatori del passato), sia per mantenere aperto un canale di dialogo culturale tra Occidente e Medio Oriente che – riscoprendo e valorizzando gli aspetti comuni alle culture di queste due regioni – rappresenti la prima tappa di un cammino di pacifica convivenza.

Bibliografia

Bibliografie recenti (in ordine cronologico).

- JANSSENS, J. L., *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989)*, Leuven University Press, Leuven 1991.
- *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement (1990-1994)*, Fédération Internationale des Instituts d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 1999.
- Per i repertori bibliografici anteriori a questi si veda D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1988, p. 2, nota 2. Informazioni bibliografiche su Avicenna sono reperibili anche nei seguenti cataloghi generali di opere sulla storia della filosofia araba:
- ANAWATI, G. C., *Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969*, in «BPhM», 10-12 (1968-70), pp. 343-44.
- DRUART, TH.-A. e MARMURA, M., *Medieval Islamic Philosophy and Theology Bibliographical Guide (1986-1989), (1989-92), (1992-94)*, in «BPhM», 32 (1990), pp. 111-13; 35 (1993), pp. 196-99; 37 (1995), pp. 211-13.
- DRUART, TH.-A., *Medieval Islamic Philosophy and Theology Bibliographical Guide (1994-1996)*, in «BPhM», 39 (1997), pp. 187-89.
- DAIBER, H., *Bibliography of Islamic Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, vol. I, pp. 992-1103, 4570-629; vol. II, pp. 263-98.

Lessici.

- GOICHON, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1938.
- *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1939.

*Edizioni.**«Libro della guarigione» (sezioni citate, in ordine sistematico).*

- IBN SĪNĀ, *Al-Šifā', al-Mantiq, al-Madḥal*, a cura di M. al-Ḥudayrī, F. al-Ahwānī e Ğ. [Q]anawātī, Al-Maṭba'a al-amīriyya, Il Cairo 1952.
- *Al-Šifā', al-Mantiq, al-Maqūlāt*, a cura di Ğ. [Q]anawātī, M. Al-Ḥudayrī, A. F. Al-Ahwānī e S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'un al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1959.
- *Al-Šifā', al-Mantiq, al-Burhān*, a cura di A. 'Afīfī, al-Maṭba'a al-amīriyya, Il Cairo 1956.

IBN SĪNĀ, *Al-Šifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Samā' al-ṭabī'ī*, a cura di S. Zāyid, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Il Cairo 1983.

- *Avicenna's De Anima [Arabic Text], being the psychological part of the Kitāb al-Šifā'*, a cura di F. Rahman, Oxford University Press, London - New York - Toronto 1959.
- *Al-Šifā', al-Ilāhiyyāt (1)*, a cura di Ğ. [Q]anawātī e S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'un al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1960.
- *Al-Šifā', al-Ilāhiyyāt (2)*, a cura di M. Y. Mūsā, S. Dunyā e S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'un al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1960.

«Libro delle indicazioni e delle allusioni».

IBN SĪNĀ, *Al-Išārāt wa-l-tanbīhāt ma'a šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, a cura di S. Dunyā, 4 voll., Dār al-ma'ārif, Il Cairo 1957-60.

«Libro del cominciamento e del ritorno».

Al-Mabda' wa al-Ma'ād (The Beginning And The End) By Ibn i Sīnā, a cura di 'A. Nūrānī, Institut of Islamic Studies, McGill University - Tehran University, Tehran 1984.

«Epistola sulle parti delle scienze intellettuali».

IBN SĪNĀ, *Risāla fī aqṣām al-'ulūm al-'aqliyya*, in *Tis' rasā'il fī al-ḥikma wa-l-ṭabī'iyāt*, a cura di Ḥ. 'Āṣī, Dār Qābis, Damasco 1986.

Corrispondenza con al-Bīrūnī.

ABŪ RAYḤĀN BĪRŪNĪ WA IBN-I SĪNĀ, *Al-As'ila wa-l-awḡiba*, a cura di Š. H. Nasr e M. Moḥaqqiq, High Council of Culture and Art, Tehran 1352/1974.

*Traduzioni latine.**«Libro della guarigione».**Prefazione.*

BIRKENMAJER, A., *Avicennas Vorrede zum «Liber Sufficentiae» und Roger Bacon*, in «RNeosc», 36 (1934), pp. 303-20 (rist. in id., *Etudes d'Histoire des Sciences et de la Philosophie au Moyen Âge*, Zaklad Narodovy im Ossoli'nskich, Wroclaw 1970, pp. 89-101).

Sezione logica.

Isagoge e Organon «allargato»: il testo della traduzione latina della sezione del *Libro della guarigione* corrispondente all'*Isagoge* di Porfirio è reperibile in *Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta [...], Venetiis, mandato ac sumptibus heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti [...]* 1508 (rist. Minerva, Frankfurt am Main 1961, ff. 2-12v).

La traduzione latina del capitolo II, 7 della sezione corrispondente agli *Analitici secondi* è reperibile in DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, a cura di L. Baur, Münster 1903, pp. 124-33

(cfr. A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin 2003).

Alcuni frammenti della sezione corrispondente alla *Retorica* compaiono nella traduzione latina della *Retorica* di Aristotele eseguita da Ermanno di Carinzia nel 1256: cfr. M. AOUAD, *La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe*, in *DPhA*, I, pp. 455-72, in particolare p. 460.

Sezioni di filosofia della natura del «Libro della guarigione».

Il testo dei tre capitoli della quinta sezione tradotti in latino nella prima fase della traduzione è reperibile in AVICENNAE, *De congelatione et conglutinatione lapidum being Sections of the «Kitāb Al-Shifā'»*, in *The Latin and Arabic texts*, a cura di E. J. Holmyard e D. C. Mandeville, Geuthner, Paris 1927; M. ALONSO ALONSO, *Homenaje a Avicenna en su milenario. Las traducciones de Jaun González de Burgos y Salomón*, «Al-Andalus», 14 (1949), pp. 291-319, in particolare pp. 306-8.

Il testo della traduzione latina dei trattati II-III della prima sezione e dell'ottava sezione sono reperibili in *Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta* cit., ff. 13-36v; 29-64; J. Janssens e A. M. I. Van Oppenraay, rispettivamente, ne stanno preparando l'edizione critica. Cfr. J. JANSSENS, *L'Avicenne latin: un témoin [indirect] des commentateurs [Alexandre d'Aphrodise - Thémistius - Jean Philopon]*, in R. BEYERS, J. BRAMS, D. SACRÉ e K. VERRYCKEN (a cura di), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin. Hommage à Fernand Bossier*, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 89-105; ID., *L'Avicenne latin: particularités d'une traduction*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 113-29; A. M. I. VAN OPPENRAAY, *Michael Scot's Latin Translation of Avicenna's Treatise on Animals. Some Preliminary Remarks on the Future Edition*, in *Tradition et traduction* cit., pp. 107-20.

AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, edizione critica di S. Van Riet, Introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain-la-Neuve - Leiden 1992.

- *Liber tertius naturalium de generatione et corruptione*, edizione critica di S. Van Riet, Introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain-la-Neuve - Leiden 1987.
- *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*, edizione critica di S. Van Riet, Introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain-la-Neuve - Leiden 1989.
- *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, IV-V, ed. critica di S. Van Riet, introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1968.
- *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, I-II-III, ed. critica di S. Van Riet, Introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1972.

Sezione di metafisica.

AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, edizione critica di S. Van Riet, Introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1977.

- *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, V-X, edizione critica di S. Van Riet, Introduzione di G. Verbeke, Peeters - Brill, Louvain - Leiden 1980.

- *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I-X, Lessico di S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-la-Neuve - Leiden 1983.

Traduzioni in lingue occidentali.

«Libro della guarigione» (in ordine sistematico).

SHEHABY, N., *The Propositional Logic of Avicenna. A Translation from al-Shifā' : al-Qiyās with Introduction, Commentary and Glossary*, Reidel, Dordrecht - Boston 1973.

DAHİYAT, M., *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle. A Critical Study With an Annotated Translation of the Text*, Leiden, 1974.

- *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne), d'après son œuvre al-Shifā'*, a cura di J. Bakoš, Editions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, Prague 1956.

- *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, a cura di M. Horten, Leipzig 1907; rist. Minerva, Frankfurt am Main 1960.

AVICENNE *La Métaphysique du Shifā' . Livres I à V*, traduzione, introduzione, note e commento di G. C. Anawati, Vrin, Paris 1978.

- *La Métaphysique du Shifā' . Livres de VI à X*, traduzione, introduzione, note e commento di G. C. Anawati, Vrin, Paris 1985.

(IBN SĪNĀ), *Metafisica. La Scienza delle cose divine (al-Ilāhiyyāt) dal Libro della guarigione (Kitāb al-Shifā')*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002.

«Libro della salvezza».

AVICENNAE, *Metaphysices Compendium*, ex arabico latinum reddidit et adnotationibus adornavit N. Carame, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1926.

- *Avicenna's Psychology. An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, a cura di F. Rahman, Oxford University Press, London 1952.

«Libro delle indicazioni e delle allusioni».

GOICHON, A.-M., *Ibn Sīnā (Avicenne), Livre des Directives et Remarques (Kitāb al-'Isārāt wa l-tanbīhāt)*, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beirut-Paris 1951.

- INATI, S., *Ibn Sinā and Mysticism*, London 1996.
- MICHOT, J., *De la joie et du bonheur. Essai de traduction critique de la section II, 8 des Ishārāt d'Avicenne*, in «BPhM», 26 (1983), pp. 49-60.
- «Libro di Scienza per 'Alā' al-Dawla».
- ACHENA, M. e MASSÉ, H., *Le Livre de science*, Les Belles Lettres - Unesco, Paris 1955-58.
- MOREWEDGE, P., *The Metaphysics of Avicenna*, Routledge and Kegan Paul, London 1973 (traduzione inglese della sezione metafisica).
- ZABEEH, F., *Avicenna's Treatise on Logic. Part One of Danesh-name Alai*, Nijhoff, The Hague 1971 (traduzione inglese della sezione logica).
- «Libro della Guida».
- LIZZINI, O., *La metafisica del Libro della Guida. Presentazione e traduzione della terza parte (bāb) del Kitāb al-Hidāya di Avicenna*, in «Muséon», 108 (1995), pp. 367-424.
- MICHOT, J. R., *L'eschatologie dans le «Livre de la guidance» d'Avicenne. Présentation, traduction et index de la dernière section du «Kitāb al-Hidāya»*, in «BPhM», 30 (1988), pp. 138-52.
- «Epistola sulle parti delle scienze intellettuali».
- ANAWATI, G. C., *Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne*, in «MIDEO», 13 (1977), pp. 323-35.
- MAHDI, M., *Avicenna, On the Divisions of the rational sciences*, in *Medieval Political Philosophy: A Source-book*, a cura di R. Lerner e M. Mahdi, Free Press of Glanville, New York 1963, pp. 95-97.
- MICHOT, J. R. (Y.), *Les sciences physiques et métaphysiques selon la Risālah fī aqsām al-'ulūm d'Avicenne. Essai de traduction critique*, in «BPhM», 22 (1980), pp. 62-73.
- MIMOUNE, R., *Epître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abū 'Alī al-Husayn Ibn Sinā*, in *Etudes sur Avicenne*, a cura di J. Jolivet e R. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 143-51.
- Altre opere.*
- LANDAUER, S., *Die Psychologie des Ibn Sinā*, in «ZDGM», 29 (1875), pp. 335-418 (le pp. 373-418 contengono la traduzione tedesca del *Compendio sull'anima, Maqāla fī al-Nafs 'alā sunnat al-ibtisār*).
- MICHOT, J. R. (Y.), *Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l'«Epître de l'âme de la sphère»*, in «RPhL», 83 (1985), pp. 507-35.
- *La réponse d'Avicenne à Bahmanyār et al-Kirmānī. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la Mubāḥaṭha III*, in «Muséon», 110 (1997), pp. 143-221.
- MICHOT, J. R. (a cura di), *Ibn Sinā, Lettre au vizir Abū Sa'd. Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa*, Al-Bouraq, Beirut 2000.

- VAJDA, G., *Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»*, in «RT», 51 (1951), pp. 346-406.
- Studi recenti.*
- Convegni e pubblicazioni collettive (in ordine cronologico).*
- Avicenna*, in *Encyclopaedia Iranica*, a cura di Yarshater, III, 1987, pp. 66-110.
- Aspects of Avicenna*, a cura di R. Wisnovsky, Markus Wiener Publishers, Princeton 2001.
- Avicenna and his Heritage. Proceedings of the International Colloquium «Avicenna and his Heritage», Leuven-Louvain-la-Neuve, 8-11 September 1999*, a cura di J. Janssens e D. de Smet, Leuven University Press, Leuven 2002.
- Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, a cura di D. C. Reisman con A. al-Rahim, Brill, Leiden 2003.
- Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, a cura di J. McGinnis con D. C. Reisman, Brill, Leiden-Boston 2004.
- Monografie e studi di carattere generale.*
- GUTAS, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit.
- MARMURA, M. E., *The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (Siepm), Helsinki 24-29 August 1987*, I, a cura di M. Asztalos, J. E. Murdoch e I. Niiniluoto, Helsinki 1990, pp. 85-102 (Avicenna pp. 89-98).
- *Plotting the Course of Avicenna's Thought*, in «JAOS», 111 (1991), pp. 333-42 (recensione di GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit.).
- *Avicenna and the Kalām*, in «ZGAIW», 7 (1991-92), pp. 172-206.
- MICHOT, Y., *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Peeters, Leuven 1986.
- MAROTH, M., *Das System der Wissenschaften bei Ibn Sinā*, in *Avicenna/Ibn Sinā. II: Wissenschaftsgeschichte*, a cura di B. Brentjes, M. Luther Univ., Halle, Wittemberg 1980, pp. 27-32.
- *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994.
- REISMAN, D. C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sinā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*, Brill, Leiden 2002.

- SEBTI, M., *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- STROHMAIER, G., *Avicenna*, Beck Verlag, München 1999.
- WISNOVSKY, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) 2003.
- Logica.*
- AHMED, A. Q., *Avicenna's Treatment of Aristotelian Modals. A Study based on Conversion Rules and the Barbara Problematic*, in *Before and After Avicenna* cit., pp. 3-24.
- AOUAD, M. e SCHOELER, G., *Le syllogisme poétique selon al-Fārābī: un syllogisme incorrect de la deuxième figure*, in «ASPh», 12 (2002), pp. 185-96 (in questo articolo la dottrina del sillogismo poetico proposta da al-Fārābī viene confrontata con quella di Avicenna).
- HUGONNARD-ROCHE, H., *La Poétique. Tradition syriaque et arabe*, in *DPhA*, Suppl., pp. 208-18 (Avicenna pp. 215-16).
- RATH, W., *Wie die Logik auf Vor-Urteil beruht. Überlegungen zu Aristoteles, zu Ibn Sina und zur modernen Logik*, in «Conceptus», 28 (1995), pp. 1-19.
- STREET, T., *Toward a History of Syllogistic after Avicenna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic*, in «JIS», 11 (2000), pp. 209-28.
- *Avicenna and Tūṣī on the Contradiction and Conversion of the Absolute*, in «HPhL», 21 (2000), pp. 45-56.
 - «*The Eminent Later Scholar*» in *Avicenna's Book of the Syllogism*, in «ASPh», 11 (2001), pp. 205-18.
 - *An Outline of Avicenna's Syllogistic*, in «AGPh», 84 (2002), pp. 129-60.
 - *Arabic Logic*, in *Handbook of the History of Logic*, I, *Greek, Indian and Arabic Logic*, a cura di D. M. Gabbay e J. Woods, Elsevier, Amsterdam 2004, pp. 471-556.
- THOM, P., *Medieval Modal Systems. Problems and Concepts*, Ashgate, Aldershot 2003.
- WATT, J. e AOUD, M., *La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe (Compléments)*, in *DPhA*, Suppl., pp. 219-23 (Avicenna p. 221).
- Fisica e filosofia della natura.*
- BELO, C., *Ibn Sīnā on Chance in the Physics of aš-Šifā'*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 25-41.
- HASNAWI, A., *Le mouvement et les catégories selon Avicenne et Averroès: l'arrière-fond grec et les prolongements latins médiévaux*, in «OrOcc», 2 (1998), pp. 119-24.
- *Commentaire et démonstration. Brèves remarques sur la Physique du Šifā' d'Avicenne*, in M.-O. GOULET-CAZÉ ET AL. (a cura di), *Le Com-*

- mentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 sept. 1999*, Vrin, Paris 2000, pp. 509-19.
- HASNAWI, A., *La définition du mouvement dans la Physique du Šifā' d'Avicenne*, in «ASPh», 11 (2001), pp. 219-56.
- *La physique du Šifā': aperçus sur sa structure et son contenu*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 67-80.
- KRUK, R., *Ibn Sīnā on Animals: Between the First Teacher and the Physician*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 325-41.
- *On Animals: Excerpts of Aristotle and Ibn Sīnā in Marwazī's Tabā'i' al-Hayawān*, in *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, a cura di C. Steel, G. Guldentops e P. Beullens, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 96-125.
- LETTINCCK, P., *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, p. 2, pp. 665-68.
- *Ibn Sīnā on Atomism*, in «Al-Shajarah» (Kuala Lumpur), 4 (1999), pp. 1-51.
 - *Aristotle's Meteorology and Its Reception in the Arab World*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, pp. 10-11, 54-57, 80-82, 111-13, 141-45, 177-82, 195-99, 218-21, 234-37, 277-83, 302-4.
- MCGINNIS, J., *On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 42-61.
- *The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time*, in «MS», 81 (2003), pp. 5-25.
- RASHED, M., *Théodicée et approximation: Avicenne*, in «ASPh», 10 (2000), pp. 223-58.
- Matematica.*
- LUTHER, I., *The Conception of the Angle in the Works of Ibn Sīnā and aš-Širāzī*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 112-25.
- RASHED, R., *Mathématique et philosophie chez Avicenne*, in *Etudes sur Avicenne*, a cura di J. Jolivet e R. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 29-39.
- Psicologia.*
- DRUART, TH.-A., *The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes, in Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*, a cura di Th.-A. Druart, Georgetown University, Washington 1988, pp. 27-49.
- *The Human Soul's Individuation and Its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, in «ASPh», 10 (2000), pp. 259-73.
- GUTAS, D., *Philoponos and Avicenna on the Separability of the Intellect: A Case of Orthodox Christian-Muslim Agreement*, in «GOTR», 31

- (1986), pp. 121-29 (anche in ID., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, XI).
- HASNAWI, A., *La conscience de soi chez Avicenne et Descartes*, in *Descartes et le Moyen Âge*, a cura di J. Biard e R. Rashed, Vrin, Paris 1997, pp. 283-91.
- HASSE, D. N., *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, The Warburg Institute - Aragno Editore, London-Torino 2000.
- MARMURA, M. E., *Avicenna's «Flying Man» in Context*, in «Monist», 69 (1986), pp. 383-95.
- MCTIGHE, T., *Further Remarks on Avicenna and Descartes*, in *Arabic Philosophy and the West* cit., pp. 51-54.
- Noetica.
- ACAR, R., *Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna*, in *Before and After Avicenna* cit., pp. 69-90.
- ADAMSON, P., *Non-Discursive Thought in the Avicenna's Commentary on the «Theology of Aristotle»*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 87-111.
- BONMARIAGE, C., *L'intellection comme identification. Mullā Ṣadrā versus Avicenne*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 99-112.
- DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York - Oxford 1992.
- *Avicenna on Abstraction*, in *Aspects of Avicenna* cit., pp. 39-72.
 - *Avicenna's De anima in the Latin West* cit., pp. 174-89.
- GUTAS, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., pp. 159-76.
- *Avicenna: «De anima» (V, 6). Über die Seele, über Intuition und Prophetie*, in *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, a cura di K. Flasch, Reclam, Stuttgart 1998, pp. 90-107.
 - *Avicenna. Die Metaphysik der rationalen Seele*, in *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, a cura di T. Kobusch, Primus Verlag, Darmstadt 2000, pp. 27-41.
 - *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, in *Aspects of Avicenna* cit. (si tratta della continuazione e del completamento dell'analisi della dottrina avicenniana dell'intuizione proposta in *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit.).
 - *Filosofia greca, filosofia araba*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, 3, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 767-96 (la dottrina avicenniana dell'anima razionale viene esposta alle pp. 781-92).
 - *Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna* (di prossima pubblicazione in un volume in onore di Richard M. Frank, a cura di J. Montgomery, Peeters, Louvain).

- GUTAS, D., *Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism In Avicenna*, Atti dell'XI congresso internazionale della Siep, Oporto, 26-31 agosto 2002, a cura di M. C. Pacheco e J. J. Meirinhos, Brepols, Turnhout (di prossima pubblicazione).
- HALL, R. E., *Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 62-86.
- HASSE, D. N., *Das Lehrstück von der vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus*, in «RThPhM», 66 (1999), pp. 21-77.
- SEBTI, M., *La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne*, in «Philosophie», 77 (2003), pp. 23-44.
- Metafisica.
- ACAR, R., *Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 142-56.
- ALPER, O. M., *Avicenna's Argument for the Existence of God: Was he really Influenced by the Mutakallimūn?*, *ibid.*, pp. 129-41.
- BERTOLACCI, A., *From al-Kindī to al-Fārābī: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics according to his Autobiography*, in «ASPh», 11 (2001), pp. 257-95.
- *The Structure of Metaphysics in the Ilāhiyyāt (Divine Science) of Avicenna's Kitāb al-Ṣifā' (Book of the Cure)*, in «DSTFM», 13 (2002), pp. 1-69.
 - *The Doctrine of Material and Formal Causality in the Ilāhiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Ṣifā'*, in «Quaestio», 2 (2002), pp. 125-54.
 - *Some Texts of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Ṣifā'*, in *Before and After Avicenna* cit., pp. 25-45.
 - *La ricezione del libro Γ della Metafisica nell'Ilāhiyyāt del Kitāb al-Ṣifā' di Avicenna*, in *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, a cura di V. Celluprica, R. Chiaradonna e C. D'Ancona Costa, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 173-210.
 - *The Reception of Book B (Beta) of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Ṣifā'*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 238-64.
- BOOTH, E., *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 107-26.
- BURRELL, D. B., *Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy*, in «MIDEO», 17 (1986), pp. 53-66.
- BUTTERWORTH, C. E., *The Political Teaching of Avicenna*, in «Topoi», 19 (2000), pp. 35-44.

- D'ANCONA COSTA, C., *Avicenna and the Liber de causis: A Contribution to the Dossier*, in «REFM», 7 (2000), pp. 95-114.
- *The Timaeus' Model for Creation and Providence: An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature*, in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, a cura di G. J. Reydam-Schils, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 2003, pp. 206-37.
- (a cura di), *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7; «Detti del sapiente greco»)*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 102-11.
- D'ANCONA COSTA, C. e TAYLOR, R., *Liber de causis*, in *DPhA*, Suppl., pp. 599-647 (Avicenna pp. 637-39).
- DAVIDSON, H. A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987, pp. 284-88.
- DE LIBERA, A., *D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal*, in «ASPh», 4 (1994), pp. 141-79.
- *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Editions du Seuil, Paris 1996 (Avicenna pp. 177-206).
- *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999 (Avicenna pp. 577-90).
- DRUART, TH.-A., «Shay'» or «res» as Concomitant of «Being» in *Avicenna*, in «DSTFM», 12 (2001), pp. 125-42.
- FAKHRY, M., *The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)*, in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of G. F. Hourani*, a cura di M. E. Marmura, State University of New York Press, Albany (N. Y.) 1984, pp. 137-47.
- GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris 1937.
- HASNAWI, A., *Aspects de la synthèse avicennienne*, in *Penser avec Aristote*, a cura di M. A. Sinaceur, Toulouse 1991, pp. 227-44.
- *Fayḍ (épanchement, émanation)*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, a cura di A. Jacob, Paris 1990, II, pp. 966-72.
- HOURLANI, G., *Ibn Sīnā on Necessary and Possible Existence*, in «PhF», 4 (1972), pp. 74-86.
- HOUSER, R. E., *The Place of the First Principle of Demonstration in Avicennian Metaphysics*, in «PPMRC», 6 (1981), pp. 117-34.
- *Let Them Suffer into the Truth: Avicenna's Remedy for Those Denying the Axioms of Thought*, in «ACPDQ», 73 (1999), pp. 107-33.
- HYMAN, A., «*The Healing, Metaphysics. First Treatise, Chapter 6. Sixth Treatise, Chapter 1, Chapter 2*», in *Philosophy in the Middle Ages*.

- The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, a cura di A. Hyman e J. Walsh, Hackett, Indianapolis 1970, pp. 240-54.
- INATI, S. C., *An Examination of Ibn Sīnā's Theodicy: Dissolving the Problem of Evil*, in «NSchol», 58 (1984), pp. 170-86.
- *Al-Shifā' The Healing: On Theodicy and Providence*, in *An anthology of Philosophy in Persia, I*, a cura di S. H. Nasr e M. Aminrazavi, Oxford University Press, New York - Oxford 1999, pp. 226-37.
- IVRY, A. L., *Destiny Revisited. Avicenna's Concept of Determinism, in Islamic Theology and Philosophy* cit., pp. 160-71.
- *An Evaluation of the Neoplatonic Elements in al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Metaphysics[s]*, in *Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwārezmī, Fārābī, Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, (Ankara, 9-12 September 1985), Türk tarih Kürümü Basımevi, Ankara 1990, pp. 163-74.
- JANSSENS, J., *Ibn Sīnā's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'ān as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System*, in «URM», 9 (1986), pp. 252-71.
- *Creation and Emanation in Ibn Sīnā*, in «DSTFM», 8 (1997), pp. 455-77.
- *Ibn-Sīnā (Avicenne): un projet «religieux» de philosophie?*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter*, a cura di J. A. Aertsen e A. Speer, de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 863-70.
- JOLIVET, J., *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā*, in *Etudes sur Avicenne* cit., pp. 11-28.
- LIZZINI, O., *The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the «Homology Argument» (Ilāhīyāt, II.4) and the Deduction of Fluxus*, in *Interpreting Avicenna* cit., pp. 265-81.
- *Existence in Ibn Sīnā*, in «Quaestio», 3 (2003), pp. 11-138.
- MACIEROWSKI, E. M., *Does God Have a Quiddity According to Avicenna?*, in «Thomist», 52 (1988), pp. 79-87.
- MARMURA, M. E., *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, in «JAOS», 82 (1962), pp. 299-312.
- *Avicenna's Chapter «On the Relative» in the Metaphysics of his Shifā'*, in *Essays in Islamic Philosophy and Science*, a cura di G. Hourani, SUNY Press, Albany (N. Y.) 1975, pp. 83-99.
- *Avicenna's Proof from Contingency in the Metaphysics of His al-Shifā'*, in «MedStud», 42 (1980), pp. 337-52.
- *Avicenna on Causal Priority*, in *Islamic Philosophy and Mysticism*, a cura di P. Morewedge, Caravan Books, Delmar (N. Y.) 1981, pp. 65-83.
- *The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna*, in *Islamic Theology and Philosophy*, a cura di M. E. Marmura, State University of New York Press, Albany (N. Y.) 1984, pp. 172-87.

- MARMURA, M. E., *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifā'*, in *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem G. M. Wickens*, a cura di R. M. Savory e D. A. Agius, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 219-39.
- *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, a cura di P. Rudavsky, Reidel, Dordrecht 1985, pp. 81-94.
- *Avicenna: Metaphysics*, in *Encyclopaedia Iranica*, a cura di E. Yarshater, III, 1987, pp. 73-79.
- *Quiddity and Universality in Avicenna*, in *Neoplatonism and Islamic Thought*, a cura di P. Morewedge, State University of New York Press, Albany (N. Y.) 1992, pp. 77-87.
- MORRIS, J. W., *The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy*, in *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of M. S. Mahdi*, a cura di C. Butterworth, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, pp. 152-98.
- OWENS, J., *The Relevance of Avicennian Neoplatonism*, in *Neoplatonism and Islamic Thought* cit., pp. 41-50.
- PORRO, P., *Universaux et «esse essentiae»: Avicenne, Henri de Gand et le «troisième Reich»*, in *Le réalisme des universaux*, in «CPHC», 38-39 (2002), pp. 10-50.
- RAMÓN GUERRERO, R., *Metafísica y profecía en Avicenna*, in «ASHF», 8 (1990-91), pp. 87-112.
- *Sobre el objeto de la metafísica según Avicenna*, in «CPen», 10 (1996), pp. 59-75.
- RASHED, M., *Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants*, in *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici* cit., pp. 107-71.
- ROCCARO, G., *Il soggetto della scienza prima. Ibn Sīnā, Aš-Šifā'. Al-ilāhiyyāt, I. 1-2*, in «GM», 16 (1994), pp. 69-82.
- ROSHEGER, J. P., *A Note On Avicenna and the Divine Attributes*, in «MS», 78 (2000), pp. 169-77.
- STONE, A. D., *Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance*, in *Aspects of Avicenna* cit., pp. 73-130.
- WISNOVSKY, R., *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Šay'iyya)*, in «ASPh», 10 (2000), pp. 181-221 (ora in *Id.*, *Avicenna's Metaphysics in Context* cit., capp. VII-IX, pp. 145-80).
- *Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes*, in *Before and After Avicenna* cit., pp. 49-68.
- *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology*, in «Quaestio», 2 (2002), pp. 97-123.
- Altre opere.*
- GUTAS, D., *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy. Nature, Contents, Transmission*, in «ASPh», 10 (2000), pp. 159-80.

- MAYER, T., *Ibn Sīnā's 'Burhān al-Siddīqīn'*, in «JIS», 12 (2001), pp. 18-39.
- Studi sulla ricezione latina.*
- BERTOLACCI, A., *Albert the Great, Metaph. IV, 1, 5: From the Refutatio to the Excusatio of Avicenna's Theory of Unity*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter*, a cura di J. A. Aertsen e A. Speer, de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 881-87.
- *The Reception of Avicenna's «Philosophia Prima» in Albert the Great's Commentary on the «Metaphysics»: The Case of the Doctrine of Unity*, in *Albertus Magnus 1200-2000. Zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, a cura di W. Senner et al., Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 67-78.
- *Albert The Great and The Preface of Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 131-52.
- COUNET, J.-M., *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot*, *ibid.*, pp. 225-52.
- DECORTE, J., *Avicenna's Ontology of Relation: A Source of Inspiration to Henry of Ghent*, *ibid.*, pp. 197-224.
- HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West* cit.
- STEEL, C., *Avicenna and Thomas Aquinas on Evil*, *ibid.*, pp. 171-96.
- TESKE, R., *William of Auvergne's Debt to Avicenna*, *ibid.*, pp. 153-70.
- Studi sulla ricezione arabo-musulmana ed ebraica.*
- DE SMET, D., *Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la Risāla al-Mufīda fī idāb mulgāz al-qaṣīda de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd* (ob. 1215), *ibid.*, pp. 1-20.
- DOBBS-WEINSTEIN, I., *Maimonides' Reticence toward Ibn Sīnā*, *ibid.*, pp. 281-96.
- GUTAS, D., *The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350*, in *Avicenna and His Heritage* cit., pp. 81-97.
- JANSSENS, J., *Al-Ghazzālī's Tabāfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy?*, in «JIS», 12 (2001), pp. 1-17.
- *Le Mi'yār al-'ilm fī fann al-mantiq d'al-Ghazzālī: sources avicenniennes et farabiennes*, in «AHMA», 69 (2002), pp. 39-66.
- *Al-Gazzālī and his Use of Avicennian Texts*, in *Problems in Arabic Philosophy*, a cura di M. Maroth, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Piliscsaba [Budapest] 2003, pp. 37-49.
- *Mullā Sadrā's Use of Ibn Sīnā's Ta'liqāt in the Asfār*, in «JIS», 13 (2002), pp. 1-13.
- MICHOT, Y. J., *A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla Adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'arud of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices*, in «JIS», 14 (2003), pp. 149-203; 309-63.

ZONTA, M., *Avicenna in Medieval Jewish Philosophy*, in *Avicenna and his Heritage* cit., pp. 267-79.

Antologia

1. Scopo del *Libro della guarigione* e suoi rapporti con le altre opere.

Avicenna espone i caratteri fondamentali di quest'opera, cioè il suo scopo (sezione [a]), contenuto (sezione [b]), stile (sezione [c]), grado di dipendenza dalle fonti (sezione [d]), e il suo rapporto con il cosiddetto Libro delle appendici (sezione [e]) e la famosa Filosofia orientale (sezione [f]). Dopo la parte qui tradotta il prologo prosegue (p. 11, 1-16) descrivendo più dettagliatamente le singole sezioni dell'opera (logica, filosofia della natura, matematica e metafisica, con una breve appendice di filosofia pratica).

[a] Il nostro scopo in questo libro [...] è depositare in esso la quintessenza (*lubāb*, lett. «il nocciolo») di ciò che abbiamo accertato essere vero (*mā taḥaqqaqnā-hu*) a proposito dei principî fondamentali delle scienze filosofiche degli antichi (*al-aqdamīn*), basate sull'indagine razionale ordinata e sottoposta a verifica (*al-muḥaqqaq*), e [a proposito] dei principî fondamentali scoperti grazie a quegli atti di comprensione che cooperano a cogliere il vero (*al-ḥaqq*) che è stato perseguito per molto tempo, finché da ultimo esso si erge su un insieme [di nozioni] nelle quali la maggior parte delle opinioni si trova d'accordo e con le quali vengono rimosse le barriere delle inclinazioni settarie.

[b] Ho cercato di depositare in esso la maggior parte della disciplina [filosofica] (*al-ṣinā'a*), di indicare ovunque il luogo in cui le difficoltà si presentano e di risolverle manifestando il più possibile la verità (*al-ḥaqīqa*). [Ho cercato anche] di esporre i corollari assieme ai principî fondamentali, a eccezione di ciò che credo possa risultare chiaro [di per sé] a chi osserva attentamente ciò che ho mostrato e accerta essere vero (*taḥaqqaqā*) [per conto proprio] ciò che ho descritto, o di ciò che è sfuggito alla mia memoria e non è occorso al mio pensiero.

[c] Mi sono sforzato molto di essere conciso nel parlare e di evitare in ogni modo di ripetermi, se non per errore o inavvertenza. Ho cercato di non dilungarmi a confutare dottrine la cui falsità è evidente o che risultano sufficientemente trattate grazie ai principî fondamentali che ho stabilito e ai criteri che ho determinato.

[d] [d1] Nei libri degli antichi (*al-qudamā'*) non vi è niente di importante che questo nostro libro non includa. Se ciò non si trova nel luogo in cui abitualmente viene trattato, si trova in un altro luogo che ho ritenuto più opportuno. [d2] A ciò ho aggiunto cose che ho colto col mio proprio pensiero e a cui sono pervenuto con la mia propria indagine razionale, specialmente nella scienza della natura e [nella scienza di] ciò che viene dopo la natura [= la metafisica], e anche in logica. [d3] È invalsa l'abitudine di prolungare i principî (*mabādi'*) della logica con cose che non appartengono alla logica, ma solo alla disciplina della sapienza, cioè alla filosofia prima [= la metafisica]. Ho evitato di esporre alcunché di [tutto] ciò e di perdere tempo in questo [in logica], ed ho posposto la trattazione di questo tema nel suo luogo [appropriato].

[e] Ho ritenuto opportuno, inoltre, far seguire a questo un altro libro, che chiamerò *Libro delle appendici* (*Kitāb al-Lawāḥiq*)¹⁹⁷. Esso sarà completo [solo] al termine della mia vita e assegnerà una data a ciò che avrò completato ogni anno. Sarà come un commento del presente libro e consisterà nel trarre i corollari dai principî fondamentali contenuti in questo e nell'ampliare ciò che vi è di [troppo] conciso nelle sue nozioni.

[f] Ho un altro libro, diverso da questi due, in cui espongo la filosofia (*al-falsafa*) [I] come essa è per natura¹⁹⁸ e [II] come l'opinione pura – nella quale non si bada alla posizione dei colleghi nella disciplina [filosofica] (*al-ṣinā'a*), né ci si guarda dal dissentire da loro, come è stato fatto altrove – impone che sia. Si tratta del mio libro sulla filosofia orientale (*al-falsafa al-mašriqiyya*). Il presente libro, invece, è più ampio e maggiormente in accordo con i colleghi [di filosofia] che rientrano tra i Peripatetici.

¹⁹⁷ Quest'opera viene menzionata da Avicenna in vari altri luoghi del *Libro della guarigione*, come l'epilogo del rifacimento degli *Elenchi sofistici* (cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., p. 38) e il prologo della rielaborazione dell'*Almagesto* di Tolomeo (*Hay'a*, p. 15, 11). Gutas, *ibid.*, pp. 141-44, ritiene che questo titolo corrisponda alle due opere di Avicenna note rispettivamente come *Libro delle annotazioni* (*Kitāb al-Ta'liqāt*) e *Libro delle discussioni* (*Kitāb al-Mubāḥāṭāt*).

¹⁹⁸ L'espressione tradotta qui con «come essa è per natura» (*'alā mā hiya fi al-ṭab'*) è stata originariamente resa da Gutas con «as it is in itself» (*ibid.*, p. 52). Prendendo spunto dalle osservazioni critiche di M. E. MARMURA, *Plotting the Course of Avicenna's Thought*, in *JAOs*, 111 (1991), pp. 333-42, pp. 339a-340b, GUTAS, *Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy* cit., p. 160, ha successivamente modificato la propria traduzione in «as it is naturally [perceived]». Poiché con l'espressione «come essa è per natura» Avicenna sembra voler contrapporre l'essenzialità del primo libro al carattere particolareggiato del secondo, adotto qui una traduzione più neutra e più letterale rispetto a quella ultimamente proposta da Gutas.

Chi vuole il vero (*al-ḥaqq*) senza fronzoli deve indagare quel libro. Chi, invece, vuole il vero (*al-ḥaqq*) secondo un metodo (*ṭariq*) in cui vi è un certo intento conciliatorio verso i colleghi [di filosofia], molta ampiezza [nell'argomentazione] e riferimenti allusivi a ciò che, se venisse capito, renderebbe superfluo l'altro libro, deve [indagare] il presente libro.

IBN SĪNĀ, *Al-Ṣifā', al-Mantiq*, I: *Al-Madḥal*, a cura di M. al-Ḥudayri, F. al-Ahwānī e Ġ. [Q]anāwātī, Il Cairo 1952, I, 1, pp. 9.7-10.17 (trad. it. di A. Bertolacci).

2. Prova della sostanzialità dell'anima per mezzo dell'esempio dell'uomo sospeso nell'aria.

Avicenna prova dapprima l'esistenza dell'anima in quanto causa delle azioni vitali di un certo tipo di corpi (p. 4.4-10 [I, pp. 14.69-15.78]). Chiarisce poi che tale funzione di causa non coincide con la sua essenza (pp. 4.10-5.3 [I, pp. 15.78-16.86]), e descrive l'anima - in quanto causa - come forma, potenza e perfezione del corpo (pp. 5.3-8.8 [I, pp. 16.87-22.69]). Ma esserne la «perfezione» non esaurisce l'essenza dell'anima (pp. 8.8-11.7 [I, pp. 22.70-27.39]). Avicenna segue però Aristotele nel dire che l'anima è perfezione prima di un corpo naturale dotato di organi e capace di espletare funzioni vitali (pp. 11.7-12.8 [I, pp. 27.40-29.63]), e risponde ad alcune obiezioni in proposito (pp. 12.9-15.18 [I, pp. 29.64-35.42]). Al termine del capitolo 1, I del Libro dell'anima Avicenna propone un'ulteriore prova dell'esistenza dell'anima e fornisce una prima indicazione di quale sia la sua vera essenza. L'anima è indipendente dal corpo, cioè possiede un'«esistenza (wuḡūd)» autonoma. Ciò indica che la sua «quiddità» (māhiyya) è quella di una sostanza, come Avicenna mostrerà compiutamente nei due capitoli seguenti (I, 2-3). Il testo consta di tre parti principali: l'introduzione (a), il nucleo dell'argomentazione (b), la conclusione (c). L'introduzione e la conclusione contengono termini tipici del cosiddetto «metodo indicativo», quali «indicazione (iṣāra)», «allusione (tanbīh)», «rammemorazione (taḍkīr)», e per il carattere «religioso» delle metafore che vi compaiono, come quelle del procedere lungo la retta via, dello sviarsi e dell'errare. L'argomentazione ha una struttura sillogistica, ma la premessa maggiore non è certa e necessaria come una vera dimostrazione richiederebbe, bensì fittizia e immaginativa. Questa prova riveste una notevole importanza agli occhi di Avicenna, dato che egli non solo la propone nel primo capitolo del Libro dell'anima, ma la riprende anche nel penultimo capitolo per mostrare che non è il corpo ciò che conferisce unità alle varie funzioni dell'anima (v, 7, p. 155.6-15 [II, pp. 162.51-163.64]). La traduzione tiene conto delle correzioni del testo arabo proposte in M. E. Marmura, Avicenna's «Flying Man» in Context, in «The Monist», 69 (1986), pp. 383-95, in part. 387.

[a. *Introduzione*]

È opportuno preoccuparci [adesso] di far cogliere la quiddità (*māhiyya*) di questa cosa che è risultata essere, dal punto di vista suddetto¹⁹⁹, un'anima. Dobbiamo indicare (*nuṣṭra*) in questo luogo come stabilire l'esistenza (*wuḡūd*) dell'anima che ci appartiene²⁰⁰, per via di allusione (*tanbīh*) e rammemorazione (*taḍkīr*), in un modo (*iṣāra*) che risulti adeguato a colui che ha la capacità di percepire il vero in quanto tale e non ha bisogno di essere guidato per il retto cammino, di essere aiutato a non sviarsi e di essere tenuto lontano dall'errore.

[b. *Argomentazione*]

[I. *Premessa Maggiore*] Noi diciamo: bisogna immaginare (*yutawabḥama*) che uno di noi²⁰¹ sia stato creato istantaneamente e perfettamente, in modo tale, però, che la sua vista sia incapace di osservare le cose esterne, e sia stato creato sospeso nell'aria o nel vuoto, in modo tale che la consistenza dell'aria non lo urti costringendolo a percepirla, e le sue membra siano state disgiunte le une dalle altre, in modo tale che esse non si incontrino e non si tocchino. Questa persona, poi, considera se sia il caso di affermare che egli stesso esista, e non ha alcun dubbio sull'opportunità di farlo. Tuttavia egli non afferma [l'esistenza di] nessuna delle sue membra, di nessuno dei suoi organi interni, del [suo] cuore, del [suo] cervello, e di nessuna delle cose esterne. Egli afferma, invece, [l'esistenza] di se stesso, sebbene non affermi di avere lunghezza, larghezza e profondità. Se, nella situazione suddetta, egli fosse in grado di immaginare una mano o un altro membro, non li immaginerebbe come parti di se stesso o come condizioni di se stesso.

[II. *Premessa Minore*] Ora tu sai che ciò che viene affermato è diverso da ciò che non viene affermato, e che ciò che viene ammesso è diverso da ciò che non viene ammesso.

[III. *Conclusione*] Perciò, il sé che quest'uomo ha affermato esistere come proprio di lui²⁰², per il fatto che questo sé è lui stesso, è diverso²⁰³ dal suo corpo e dalle sue membra, che egli non ha affermato [esistere].

¹⁹⁹ Cioè: dal punto di vista delle funzioni che essa espleta.

²⁰⁰ Cioè: dell'anima umana.

²⁰¹ Cioè: un uomo.

²⁰² Ar.: *al-dātu allatī atbata wuḡūda-hā ḥāṣṣiyatan la-hu*. Leggo *ḥāṣṣiyatan la-hu* (intendendo questa espressione come complemento di stato) e non *ḥāṣṣiyatun la-hu* (predicato nominale) come nella traduzione latina (*essentia quam affirmat esse est propria illi*), in Marmura («il sé la cui esistenza egli ha affermato ha una caratteristica speciale», *Avicenna's «Flying Man»* cit., p. 387) e in Hasse («l'essenza che egli afferma essere esistente è specifica di lui», *Avicenna's De anima* cit., p. 80).

²⁰³ Avicenna conclude che il «sé» (*al-dātu*, femm.) di quest'uomo risulterà, alla fine dell'esperimento, identico a «lui stesso» (*huwa bi-'ayni-hi*), ed

[c. *Conclusione*]

Il destinatario dell'allusione (*al-mutanabbih*)²⁰⁴, pertanto, ha una via per diventare consapevole (*yatanabbihaha*) del fatto che l'anima è una cosa diversa dal corpo, o meglio [che è una cosa] incorporea, e per conoscerla intimamente facendone esperienza diretta. Se egli non se ne avvede, deve essere aiutato a non sviarsi.

Avicenna's «De anima» [Arabic Text], Being the Psychological Part of the «Kitāb al-Shifā'», a cura di F. Rahman, Oxford University Press, London - New York - Toronto 1959, pp. 15-18-16-17 [I, pp. 36-43-37-68] (trad. it. di A. Bertolacci).

3. Dio non è il soggetto della metafisica.

Dopo la breve introduzione [a], in cui Avicenna distingue il soggetto della metafisica da ciò che questa disciplina ricerca, il nucleo dell'argomentazione viene fornito nella sezione [b] e ricapitolato nella sezione [d]. L'argomentazione nelle sezioni [b] e [d] è un sillogismo categorico; nelle sezioni [b] e [d] incontriamo sillogismi di seconda figura. Avicenna, inoltre, prova che le premesse del primo sillogismo sono vere. Mentre la verità della premessa maggiore è garantita dal Libro della dimostrazione, da cui è tratta, l'accertamento della premessa minore è l'oggetto delle rimanenti due sezioni del testo. La sezione [c] prova con una *reductio ad absurdum* che l'esistenza di Dio viene ricercata nella metafisica. La sezione [e] precisa ulteriormente che l'esistenza di Dio viene ricercata esclusivamente nella metafisica. La traduzione del presente testo e di quelli 4 e 6 tiene conto delle correzioni che è stato possibile apportare all'edizione pubblicata al Cairo nel 1960 grazie all'esame dei manoscritti Oxford, Bodleian Library, Pockoke 110, 117 e 125; Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 4; della litografia della Scienza delle cose divine pubblicata a Teheran nel 1885 e della traduzione latina medievale.

[a. *Introduzione*]

Esaminiamo se l'esistenza (*anniyya*) di Dio²⁰⁵ – sublime è la Sua gloria – sia il soggetto (*mawḍū'*) di questa scienza, oppure non lo

è pertanto diverso (*gayra*, masch.) dal suo corpo, che egli non può dire esistente.

²⁰⁴ Contrariamente a Marmura, che legge *al-mutbit* («colui che afferma», p. 387), e analogamente ad Hasse («colui che è allertato», p. 84), mantengo la lezione dell'edizione Rahman, la quale corrisponde a quella della traduzione latina (*expergefactus*).

²⁰⁵ Che *anniyya* significhi qui «esistenza» è confermato dall'espressione «esistenza (*wuḡūd*) di Dio» nella sezione [b]; *anniyya* nel significato di «esistenza» ricorre anche nella sezione [d]. Avicenna intende qui provare che Dio non è il soggetto della metafisica perché quest'ultima non ne presuppone, ma ne dimostra, l'esistenza; ciò emerge chiaramente dalla sezione [d]. In [a] e [b],

sia, ma sia piuttosto una delle cose che vengono ricercate (*maṭālib*) da essa.

[b. *Argomentazione*]

Noi diciamo che questa [sc. l'esistenza di Dio] non può essere il soggetto [di questa scienza]. Il soggetto di ogni scienza, infatti, è qualcosa la cui esistenza viene ammessa in quella scienza, e di cui si indagano soltanto gli stati, come si è appreso altrove²⁰⁶. Ma l'esistenza (*wuḡūd*) di Dio – sublime è la Sua gloria – non può venire ammessa in questa scienza in qualità di soggetto; al contrario, vi viene ricercata.

[c. *Prova del fatto che l'esistenza di Dio viene ricercata nella metafisica*].

Se così non fosse, infatti, delle due cose l'una: o [I] [l'esistenza di Dio] sarebbe ammessa in questa scienza e ricercata in un'altra, oppure [II] sarebbe ammessa in questa scienza senza essere ricercata in nessun'altra. Ma entrambi i casi sono falsi.

[I] L'esistenza di Dio, infatti, non può essere ricercata in un'altra scienza. Le altre scienze, infatti, sono morali, o politiche, o naturali, o matematiche, o logiche²⁰⁷ (tra le scienze filosofiche non vi è nessun'altra scienza che fuoriesca da questa divisione)²⁰⁸. Ma in nessuna di queste [scienze] si indaga come stabilire [l'esistenza di] Dio – sublime è la Sua gloria – né ciò può avvenire, come capisci riflettendo anche solo per un attimo su alcuni principî che ti sono stati chiariti.

[II] Ma [l'esistenza di Dio] non può nemmeno non essere ricercata in un'altra scienza. In tal caso, infatti, non sarebbe ricercata in nessuna scienza affatto. Quindi, o [I.I] sarebbe chiara di per sé, oppure [I.II] non ci sarebbe speranza di chiarirla razionalmente. [I.I] Essa, tuttavia, non è né chiara di per sé, [I.II] né senza speranza di essere chiarita, perché ne esiste una prova induttiva²⁰⁹.

tuttavia, egli afferma impropriamente non che Dio stesso, ma che la sua esistenza non è il soggetto della metafisica.

²⁰⁶ Cfr. *Burbān* II, 6, p. 155.4-12, dove Avicenna parafrasa ARIST., *An. Post.* I 10, 76 b 11-22 (cfr. I 28, 87 a 38-39).

²⁰⁷ Avicenna menziona qui solo due delle tre sezioni della filosofia pratica (etica e politica), tralasciando l'economica.

²⁰⁸ Lett. «scienze sapienziali» (*'ulūm hikmiyya*). L'aggettivo «sapienziale» è qui sinonimo di «filosofico». La «sapienza» (*hikma*) viene intesa in senso ampio anche, ad esempio, in *Qiyās* I, 2, p. 10, 5, e *Burbān* III, 9, p. 260.1-4.

²⁰⁹ Essendo Dio il principio primo, la sua esistenza non può essere provata deduttivamente (cioè a partire da una causa anteriore), ma solo induttivamente, risalendo, cioè, dagli effetti alla loro causa. Questo è il tipo di prova dell'esistenza di Dio che Avicenna propone in VIII, 1-3. Per la dottrina avicenniana della «prova induttiva» (*dalīl*) o «prova del «che» cfr. *Burbān* I, 7.

Inoltre, come si potrà ammettere l'esistenza di ciò che non c'è speranza di chiarire²¹⁰.

Rimane, quindi, che l'indagine di [Dio] avvenga solamente in questa scienza, e ciò in due modi: rispetto alla Sua esistenza, e rispetto ai Suoi attributi.

[d. Ricapitolazione]

Dal momento che l'indagine della Sua esistenza avviene in questa scienza, [Dio] non può costituirne il soggetto. A nessuna scienza, infatti, spetta la prova dell'esistenza del proprio soggetto.

[e. Solo la metafisica indaga l'esistenza di Dio]

Ti mostreremo subito anche che l'indagine della Sua esistenza non può avvenire se non in questa scienza.

Ti è risultato chiaro, infatti, riguardo allo stato di questa scienza, che essa indaga le cose assolutamente separate dalla materia. Ti è apparso, inoltre, nella [scienza delle] cose naturali che Dio non è un corpo, né una potenza corporea, ma che è uno, privo di materia e di commistione col movimento sotto ogni rispetto²¹¹. È necessario, perciò, che l'indagine di [Dio] appartenga a questa scienza.

Ciò che dell'indagine dell'esistenza di Dio ti è apparso nella [scienza] delle cose naturali esulava da essa, e di questa indagine vi veniva adoperato ciò che non apparteneva [a tale scienza]. Tuttavia con ciò si è voluto che l'uomo venisse a sapere quanto prima possibile l'esistenza (*anniyya*) del Principio Primo, in modo tale che fosse colto dal desiderio di apprendere le scienze e di venire condotto in questo luogo, in vista di giungere [qui] alla Sua vera conoscenza.

IBN SĪNĀ, *Al-Šifā', al-Ilāhiyyāt* [1], a cura di Ğ. [Q]anawati e S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1960, pp. 5.16-7.6 [pp. 4.58-6.96] (trad. it. di A. Bertolacci).

4. Le cause ultime non sono il soggetto della metafisica.

In questo testo, che segue immediatamente il testo 2, Avicenna prova che le quattro cause ultime (la causa materiale ultima, la causa formale ultima, la causa motrice-efficiente ultima e la causa finale ultima) non sono il soggetto della metafisica. Ciò costituisce il secondo momento dell'indagine sul soggetto della metafisica, dopo la prova che esso non è Dio (testo 1) e prima della prova che esso è l'«esistente». La prova, fornita nella sezione [b], è una reductio ad absurdum: nel caso in cui le cause fossero il soggetto della metafisica, quest'ultima non potrebbe prendervle in esame in nessuno dei quattro modi possibili, cioè o in quanto esisten-

²¹⁰ In questa proposizione e nella seguente, Avicenna si riferisce non più all'esistenza di Dio, come in precedenza, ma a Dio stesso.

²¹¹ Cfr. *Samā'*, IV, 15, p. 331.6.

ti, o in assoluto – semplicemente in quanto cause – o in quanto ciascuna di esse ha delle caratteristiche proprie, o in quanto esse costituiscono un insieme. Nella sezione [b2] Avicenna chiarisce le proprietà («accidenti propri») studiate dalla metafisica (universalità e particolarità, potenza e atto, possibilità e necessità), e precisa che l'esistenza delle cause non è garantita dalla percezione sensibile (secondo una prospettiva che possiamo definire «humiana» ante litteram), né dalla sua evidenza intrinseca (che è questione di opinione comune più che di auto-evidenza), ma deve essere dimostrata da questa disciplina.

[a. Introduzione]

Poiché è inevitabile che questa scienza abbia un soggetto, e ti è risultato chiaro che ciò che si ritiene esserne il soggetto [in realtà] non lo è, esaminiamo se il suo soggetto siano le cause ultime degli esistenti, tutte e quattro, non una sola di esse della quale non si è potuto parlare [finora]²¹². Anche esse, infatti, sono considerate da qualcuno [il soggetto della presente scienza].

[b. Prova. b1. Quattro modi possibili di esaminare le cause ultime da parte della metafisica nel caso in cui ne siano il soggetto]²¹³.

Ma l'esame delle cause, anche [se prese] tutte [e quattro assieme], necessariamente le riguarda o [(i)] in quanto esistenti, o [(ii)] in quanto cause in assoluto²¹⁴, o [(iii)] in quanto ciascuna delle quattro è secondo la maniera che le è propria (intendo dire che vengono esaminate in quanto la prima è agente²¹⁵, la seconda ricettiva²¹⁶, la terza qualcos'altro [e così via]), o [(iv)] in quanto sono l'insieme che ne risulta.

[b2. Le cause ultime non possono essere esaminate dalla metafisica in quanto cause in assoluto]

[(ii)] Noi diciamo che non possono essere esaminate [in questa scienza] in quanto cause in assoluto, così che lo scopo di questa scienza sia esaminare ciò che inerisce loro in quanto cause in assoluto. Questo è evidente sotto vari rispetti.

In primo luogo, perché questa scienza indaga delle nozioni che non rientrano tra gli accidenti propri (*a' rād' hāṣṣa*) delle cause in quanto cause, come l'universale e il particolare, la potenza e l'atto,

²¹² Cioè della sola causa materiale, o della sola causa formale, o della sola causa finale. Finora Avicenna ha preso in considerazione solo Dio, cioè la causa efficiente ultima, come possibile soggetto della metafisica.

²¹³ Gli ultimi due di questi modi [(iii) e (iv)] sono tratti da ARIST., *Metaph.* Δ, 2, 1014 a 18-19.

²¹⁴ Cioè: in quanto solamente cause.

²¹⁵ La «causa agente» (o efficiente) di cui parla Avicenna corrisponde alla causa motrice di Aristotele.

²¹⁶ Per «causa ricettiva» Avicenna intende sia la materia rispetto alla forma, sia il soggetto rispetto agli accidenti che ineriscono in esso; cfr. VI, 1 e VI, 4.

la possibilità e la necessità, e così via. È chiaro e manifesto che queste [nozioni], di per sé, sono tali da dover essere indagate. Ma non fanno parte degli accidenti propri delle cose naturali o matematiche, e non rientrano nemmeno tra gli accidenti propri delle scienze pratiche. Rimane quindi che la loro indagine appartenga alla scienza restante tra i vari tipi [di scienze], cioè a questa scienza.

In secondo luogo, perché la conoscenza delle cause assolute si acquisisce dopo la conoscenza che stabilisce l'esistenza delle cause per le cose che da esse dipendono. Finché, infatti, non stabiliamo l'esistenza delle cause per i causati, provando che l'esistenza dei [causati] dipende da ciò che li precede nell'esistenza, l'esistenza della causa assoluta, e il fatto che vi sia una causa, non consegue necessariamente presso l'intelletto. Ora, sensazione non porta [a conoscere] niente altro che il reciproco incontrarsi [di causa e causato]. Ma se due cose si incontrano reciprocamente non è necessario che l'una sia la causa dell'altra. La convinzione che capita all'anima [a questo riguardo] è dovuta alla frequenza di ciò che la sensazione e l'esperienza presentano; [questa convinzione] non è sicura, come hai appreso, se non perché si sa che le cose che esistono per lo più sono quelle naturali o quelle dovute a scelta razionale²¹⁷. Ma questa [conoscenza] in verità si basa sull'aver stabilito [l'esistenza] delle cause, e sull'aver confermato che le cause e le ragioni esplicative [delle cose] esistono. L'esistenza delle cause non è chiara e primaria, bensì oggetto di opinione comune; già conosciamo la differenza tra i due [stati]²¹⁸. Il fatto che le cose che iniziano a esistere hanno un principio, pur essendo prossimo ad essere chiaro di per sé presso l'intelletto, non è necessariamente chiaro di per sé, così come [non sono necessariamente chiare di per sé] molte delle cose geometriche che vengono dimostrate nel *Libro di Euclide*²¹⁹. Il chiarimento dimostrativo di questo fatto, inoltre, non avviene nelle altre scienze. Deve avvenire, quindi, in questa scienza. Ma come è possibile che il soggetto di una scienza, i cui stati

²¹⁷ Cfr. *Samā'*, I, 13, pp. 60-67, corrispondente a *Arist.*, *Phys.* II, 4-6 (cfr. *Metaph.* E 2). Nell'ambito degli eventi naturali e volontari – che si ripetono «per lo più» (ἐπι τὸ πολὺ, *fī al-akṭar* o *fī akṭar al-amr*), come il caldo nel periodo estivo – a differenza di quello che accade con i fenomeni casuali o spontanei, la relazione di causa ed effetto è costante, pur presentando eccezioni. Nell'ambito di questi eventi, quindi, la convinzione soggettiva, risultante dall'esperienza sensibile pregressa, che qualcosa sia causa di qualcos'altro ha maggiori possibilità di corrispondere sempre alla realtà effettiva.

²¹⁸ Cfr. *Ġadal* I, 5, p. 43, 4-11, corrispondente a *Top.* I, 1, 100 a 30-b 23.

²¹⁹ Il fatto che le cose che iniziano a esistere hanno un principio, pur essendo prossimo all'evidenza, non è una verità assoluta e inoppugnabile (come lo sono gli assiomi in geometria) e può dunque essere dimostrato (al pari dei teoremi in geometria). Il «Libro di Euclide» a cui Avicenna si riferisce sono gli *Elementi di Geometria*.

[soltanto] vengono indagati nell'ambito delle cose che si ricercano [in essa], sia ciò la cui esistenza viene ricercata in quella scienza?

[b3. *Le cause ultime non possono essere esaminate dalla metafisica in quanto cause di un certo tipo*]

[(iii)] Stando così le cose, è chiaro anche che [le cause] non vengono indagate rispetto all'esistenza che è propria di ciascuna di esse²²⁰. Questo [tipo di esistenza], infatti, viene ricercato in questa scienza.

[b4. *Le cause ultime non possono essere esaminate dalla metafisica congiuntamente prese*].

[(iv)] [Le cause non vengono esaminate] nemmeno in quanto sono un insieme e un tutto (non dico «complessive» e «universali») ²²¹. L'indagine delle parti dell'insieme, infatti, è anteriore rispetto all'indagine dell'insieme (sebbene non sia così per i particolari [rispetto] all'universale, secondo una considerazione che già conosciamo)²²². L'indagine delle parti, dunque, dovrebbe avvenire o in questa scienza – ma in tal caso le parti sarebbero più degne di esserne il soggetto – o in un'altra scienza – ma nessun'altra scienza, eccetto questa, include la discussione delle cause ultime.

[b5. *Se le cause ultime sono esaminate dalla metafisica in quanto esistenti, il soggetto di questa disciplina sarà l'esistente in quanto esistente*].

[(t)] Se le cause vengono indagate [in questa scienza] in quanto esistenti e in quanto qualcosa afferisce loro sotto questo rispetto, in tal caso il soggetto primo [di questa scienza] deve essere l'esistente in quanto esistente.

[c. *Conclusione*].

È risultata chiara, dunque, la falsità anche di questo modo di considerare le cose, che, cioè, il soggetto di questa scienza siano le cause ultime. Bisogna invece sapere che esse ne sono il compimento e il tema di ricerca.

Ibid., pp. 7.6-9.10 [pp. 6.97-9.55].

5. Divisione della metafisica in tre parti.

Dopo aver dimostrato nella parte precedente del capitolo 1, 2 che l'«esistente in quanto esistente» è il soggetto della metafisica, Avicenna procede ad articolare questa disciplina in tre parti principali. La divisione della metafisica presentata qui prefigura, in ordine inverso, le tre parti principali della Scienza delle cose divine, cioè: [c] l'indagine delle

²²⁰ Per l'identità tra l'esistenza propria e l'essenza cfr. I, 5.

²²¹ Avicenna spiega la differenza tra «tutto» e «universale» in V, 2.

²²² Cfr. *Madḥal*, II, 4.

specie dell'«esistente» (trattati II-III), [b] delle sue proprietà, chiamati qui «accidenti», nel senso di «accidenti propri» (trattati IV-VI), [a] e delle sue cause (trattati VIII-X, 3) Avicenna assegna il compito di certificare i principi delle scienze particolari, come la filosofia della natura e la matematica, alla parte della metafisica deputata a trattare delle specie (o «divisioni») dell'«esistente», che costituiscono una classe di entità distinte rispetto agli «stati» o proprietà di quest'ultimo.

A questa scienza spetta l'essere suddivisa, in maniera necessaria, in alcune parti.

[a] Una di esse è quella che indaga le cause ultime (*al-asbāb al-quṣwā*), che sono, infatti, le cause di ogni esistente causato rispetto alla sua esistenza, e la Causa Prima (*al-sabab al-awwal*), dalla quale emana tutto l'esistente causato in quanto esistente causato, non in quanto esistente solamente mobile o solamente dotato di quantità.

[b] Un'altra parte indaga gli accidenti (*'awāriq*) dell'esistente.

[c] Un'altra parte indaga i principi delle scienze particolari. E poiché i principi di ogni scienza più particolare vengono indagati nella scienza più generale, ad esempio i principi della medicina nella fisica e i principi della geodesia nella geometria, accade dunque che in questa scienza i principi delle scienze particolari, le quali indagano gli stati degli esistenti particolari, risultino manifesti. Questa scienza, dunque, indaga gli stati (*aḥwāl*) dell'esistente, e le realtà che gli appartengono in qualità di divisioni (*aqsām*) e specie (*amwā'*), finché perviene a una determinazione con la quale si origina il soggetto della scienza naturale (che essa affida a quest'ultima), a un'altra determinazione con la quale si origina il soggetto della matematica (che essa affida a quest'ultima), e così via. Ciò, invece, che è anteriore a questa determinazione e ne è come il principio, lo indaga e ne appura lo stato (*ḥāl*).

[a] Alcuni dei quesiti di questa scienza riguardano, dunque, le cause dell'esistente causato in quanto esistente causato, [b] altri gli accidenti dell'esistente, [c] altri i principi delle scienze particolari.

Ibid., pp. 14.14-15.8 [pp. 14.68-15.88].

6. La distinzione tra essenza ed esistenza.

Avicenna distingue due tra i concetti primi presi in esame nel capitolo, cioè «esistente» (*mawḡūd*) e «cosa» (*ṣay'*). È «esistente» ciò che possiede un'esistenza oggettiva, mentre «cosa» è ciò che possiede una verità intrinseca o quiddità. Nella prima parte del passo ([a1]) Avicenna associa il concetto di «cosa» con quello di «verità intrinseca» (*ḥaqīqa*), che egli chiama anche «esistenza propria» (*wuḡūd ḥāṣṣ*) per distinguerla dall'esi-

stenza oggettiva (detta «esistenza che riguarda lo stabilire [qualcosa come esistente]», *wuḡūd iḥbāṭi*). Nella seconda parte ([a2]) Avicenna riformula la distinzione, contrapponendo questa volta la «verità intrinseca propria» (un'espressione che riassume in sé «verità intrinseca» ed «esistenza propria»), o «quiddità», all'esistenza oggettiva. La proposizione «una verità intrinseca esiste negli oggetti concreti, o nelle anime, o assolutamente» (in cui «verità intrinseca» funge da soggetto ed «esistenza» da predicato) è informativa e non-tautologica. Nella terza parte del passo ([b]), Avicenna mostra che, seppur distinti, i concetti di «cosa» ed «esistente» sono intimamente connessi, perché il primo, pur non includendo il secondo, di fatto lo implica; ogni «cosa», infatti, esiste o nella realtà esterna o nella mente.

[a. Distinzione tra «esistente» e «cosa». a1. Prima formulazione]

Noi diciamo che la nozione di «esistente» e la nozione di «cosa» vengono concepite nell'anima come due nozioni [distinte]. «Esistente», «ciò che è stabilito [come esistente]» e «ciò che è realizzato» sono dei sinonimi [che significano] un'unica nozione. Non dubitiamo che la loro nozione sia già presente nell'anima di chi legge questo libro.

Con «cosa» e ciò che le equivale si significa in tutte le lingue un'altra nozione. Ogni oggetto, infatti, possiede una verità intrinseca (*ḥaqīqa*) grazie alla quale esso è ciò che è. La verità intrinseca del triangolo è il fatto di essere triangolo, e la verità intrinseca della bianchezza è il fatto di essere bianchezza.

Questa [verità intrinseca] è ciò che talvolta chiamiamo «esistenza propria» (*wuḡūd ḥāṣṣ*)²²³. Con [questa espressione] non intendiamo la nozione di esistenza che riguarda lo stabilire [qualcosa come esistente] (*wuḡūd iḥbāṭi*). Anche con il termine «esistenza», infatti, si significano molte nozioni²²⁴, una delle quali è la verità intrinseca in conformità alla quale qualcosa è. Ciò in conformità a cui qualcosa è, quindi, è come se fosse la sua esistenza propria.

[a2. Seconda formulazione]

Ritorniamo [a dove eravamo]. Noi diciamo che è chiaro che ogni cosa possiede una verità intrinseca propria che è la sua quiddità (*mābiyya*). Ora è noto che la verità intrinseca propria di ogni cosa è diversa dall'esistenza che è sinonimo di «stabilire [qualcosa come esistente]». Infatti, quando dici: «Una verità intrinseca di questo tipo esiste negli oggetti concreti, o nelle anime, o assolutamente» – includendo [in quest'ultimo] i primi due casi – la tua affermazione ha un senso determinato e comprensibile. Se, invece, tu dicessi: «Una verità intrinseca di questo tipo è una verità

²²³ Cfr. ARIST., *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 32-33.

²²⁴ Cfr. *ibid.*, 1003 a 33.

intrinseca di questo tipo», oppure: «Una verità intrinseca di questo tipo è una verità intrinseca», avresti un'inutile ridondanza del discorso. Se dicessi: «Una verità intrinseca di questo tipo è una cosa», si tratterebbe ancora di un discorso che non informa riguardo a ciò che si ignora. Ancor meno informativo è che tu dica: «La verità intrinseca è una cosa», a meno che con «cosa» non si intenda «esistente», come se tu dicessi: «Una verità intrinseca di questo tipo è una verità intrinseca esistente». Quando dici: «La verità intrinseca di A è una certa cosa, mentre la verità intrinseca di B è un'altra cosa», questa [asserzione] è corretta e informativa solamente perché sottintendi nella tua anima che [la verità intrinseca di A] è una cosa [che è] altra, dotata di caratteristiche proprie e differente rispetto alla seconda. È come se tu dicessi: «La verità intrinseca di A è una [certa] verità intrinseca, mentre la verità intrinseca di A è un'altra verità intrinseca». Senza, al tempo stesso, sottintendere questo e [stabilire] questa congiunzione²²⁵ [l'asserzione] non sarebbe informativa.

Con [il termine] «cosa» si intende, dunque, questa nozione. [b. «Esistente» consegue necessariamente a «cosa»]

Ma il fatto che la nozione di «esistente» [le] consegua necessariamente non si separa mai dalla «cosa». Al contrario, la nozione di «esistente» le consegue necessariamente sempre. La «cosa», infatti, o esiste negli oggetti concreti, oppure nella facoltà estimativa²²⁶ e nell'intelletto. Se così non fosse non sarebbe una «cosa».

Ibid., pp. 31.2-32.5 [pp. 34.50-36.83].

²²⁵ La congiunzione, cioè, tra le due proposizioni («La realtà intrinseca di A è una certa cosa», «La realtà intrinseca di B è un'altra cosa»), ciascuna delle quali, presa isolatamente, non è informativa.

²²⁶ Nella dottrina avicenniana dell'anima, la facoltà estimativa (*wahm*) è uno dei cosiddetti «sensi interni», ovvero di quelle cinque facoltà percettive che corrispondono, complessivamente, alla nozione aristotelica di «fantasia». Tra i sensi interni la facoltà estimativa ha come oggetto alcune proprietà immateriali degli oggetti concreti, le quali sono connesse con le loro forme sensibili e vengono percepite tramite queste.

CECILIA MARTINI BONADEO

Seguaci e critici di Avicenna

1. *Abū al-Barakāt Hibat Allāh al-Baḡdādī.*

La filosofia di Avicenna, lungi dall'essere il momento conclusivo della tradizione filosofica in lingua araba, inaugurò nell'Oriente musulmano una sorta di età aurea (1000-1350 circa)¹, tre secoli di intenso dibattito tra i seguaci e i critici del grande pensatore di Buḡārā. Questo breve capitolo non rappresenta certo una trattazione esaustiva di quest'epoca né dei suoi principali interpreti, ma intende molto più semplicemente fornire quei cenni storici e biografici essenziali, utili a inquadrare i principali autori e le differenti correnti filosofiche attive in questi secoli e a fornire la bibliografia principale da cui partire per un'analisi più dettagliata e precisa.

Dimitri Gutas ha voluto distinguere tre tendenze della filosofia araba di quest'epoca: la tendenza riformista di quanti considerarono la filosofia avicenniana perfettibile e vollero a loro modo migliorarne alcune dottrine, la tendenza «lealista» di quanti invece ne mantennero le linee essenziali e infine la tendenza «reazionaria» di quanti criticarono la filosofia di Avicenna e vollero ricondursi – secondo modalità, come vedremo, diverse tra loro – alla tradizione aristotelica.

L'autore che secondo Gutas in qualche modo inaugurò questo processo dialettico della filosofia araba tra XII e XIII secolo fu Abū al-Barakāt Hibat Allāh al-Baḡdādī al-Balādī,

¹ D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002, p. 202; *ib.*, *The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350*, in *Avicenna and His Heritage*, a cura di J. Janssens e D. de Smet, University Press, Leuven 2002, pp. 81-97; D. GUTAS, *Filosofia greca, filosofia araba*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Einaudi, Torino 2001, III, *I Greci oltre la Grecia*, pp. 767-96.