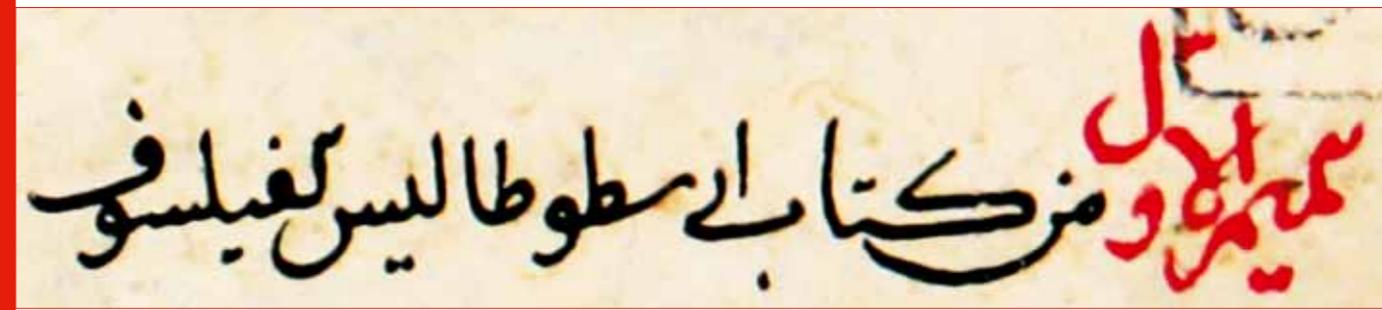
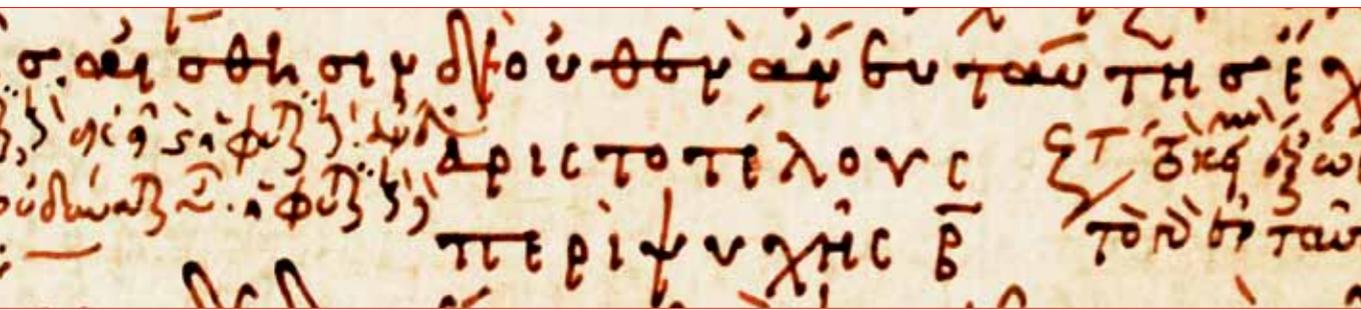


# Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

2

---

2012

# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

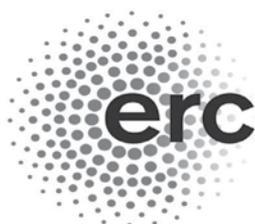
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

2

---

2012



Published by  
ERC Greek into Arabic  
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*  
European Research Council Advanced Grant 249431

## Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

## Staff

Elisa Coda  
Cristina D'Ancona  
Cleophea Ferrari  
Gloria Giacomelli  
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* Advanced Grant 249431)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

## *Publisher and Graphic Design*



Via A. Gherardesca  
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

## *Printing*

Industrie Grafiche Pacini

## *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

# Studia graeco-arabica

2  
—  
2012

# *Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba \**

Cecilia Martini Bonadeo

## *Abstract*

The problem of the translation into Arabic of Greek philosophical terminology and in particular of the verb 'to be', was faced by Arabic-speaking philosophers well before by the modern linguists. They also elaborated on the conditioning that every natural language can operate in a completely unconscious way in the formulation of concepts. By analyzing the Arabic direct and indirect tradition of *Metaphysics*, Book *Delta* 7, in which Aristotle speaks of the different meanings of being, τὸ ὄν, this study tries to test the awareness of these problems in the early translators of Greek philosophical and scientific works, such as the Christian Uṣṭāṭ, a translator of the circle of al-Kindī. Some examples are taken also from the subsequent generations of philosophers such as al-Fārābī, Avicenna, and Averroes.

In un saggio della raccolta *Language, Thought and Reality* (1956) Benjamin Lee Whorf sostiene che la struttura grammaticale di una lingua guida e condiziona la formazione dei concetti filosofici, poiché attraverso la grammatica della lingua naturale che ci è propria noi analizziamo la realtà.

Si è trovato che il sistema linguistico di sfondo [in altre parole la grammatica] di ciascuna lingua non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere idee, ma esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo, dell'analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa. La formulazione delle idee non è un processo indipendente, strettamente razionale nel vecchio senso, ma fa parte di una grammatica particolare e differisce, in misura maggiore o minore, in differenti grammatiche. Analizziamo la natura secondo linee tracciate dalle nostre lingue.<sup>1</sup>

Whorf è portato a concludere che il nostro stesso pensare è una lingua:

Di fatto il pensare è un'attività avvolta nel mistero e il chiarimento di gran lunga maggiore di essa è derivato dallo studio del linguaggio. Questo studio mostra che le forme del pensiero di una persona sono controllate da leggi strutturali inesorabili di cui egli è inconsapevole. Queste strutture sono complesse sistemazioni non percepite del suo proprio linguaggio, che vengono prontamente messe in luce dalle differenze rilevabili con un confronto con altre lingue, soprattutto con quelle di famiglia linguistica differente. Il suo stesso pensare è una lingua: in inglese, in sanscrito, in cinese.<sup>2</sup>

---

\* Questo saggio è una versione rivista di un intervento presentato in occasione di un convegno internazionale tenutosi a Padova nel dicembre 2006 dal titolo *Aristotele e la tradizione aristotelica*. Gli atti del convegno sono disponibili in C. Rossitto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference* (Padova, 11-13 December 2006), Edizioni di storia della tradizione aristotelica, Lecce 2011, p. 263-74.

<sup>1</sup> B.L. Whorf, "Scienza e linguistica", in J.B. Carrol (ed.), *B. Lee Whorf, Linguaggio pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970, p. 163-76, in part. p. 169 (trad. it. di J.B. Carrol [ed.], *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Massachusetts 1956, p. 207-19, in part. p. 212-3).

<sup>2</sup> Whorf, "Scienza e linguistica", p. 211.

L'ipotesi di Whorf sembra essere confermata dalle osservazioni che il sinologo Angus Charles Graham, in "Being in Linguistics and Philosophy", propone nella sua analisi del concetto di 'essere'.<sup>3</sup> Graham, innanzitutto, osserva che solo nelle lingue indoeuropee il verbo essere serve sia da copula ( $x$  è  $y$ ) che da indicatore di esistenza ( $x$  è;  $y$  è). Di conseguenza, un concetto di essere capace di combinare insieme essenza (ciò che  $x$  è per sé) ed esistenza è limitato alle tradizioni filosofiche sviluppatesi all'interno delle lingue indoeuropee: così nella tradizione araba e in quella cinese, le due maggiori tradizioni filosofiche sviluppatesi al di fuori di tale ceppo linguistico, esiste una struttura linguistica per indicare l'esistenza (*wu ġūd e yu*)<sup>4</sup> che non indica l'essere. Ora, osserva Graham:

Although the first language of Western philosophy was Greek, its main stream passed through Semitic languages (Syriac, Arabic, Hebrew) before returning to Indo-European languages (scholastic Latin, French, English, German).<sup>5</sup>

Di fatto la filosofia occidentale, nata in lingua greca, fu trasmessa dal IV-V secolo al XII attraverso il siriano, l'arabo, e l'ebraico prima di tornare ad una lingua indoeuropea, il latino, e in particolare fu proprio nel corso della sua traduzione in lingua araba – lingua che divide nettamente le funzioni copulativa ed esistenziale del verbo 'essere' – che, come è noto, emerse la distinzione filosoficamente ricca e rilevante tra essenza ed esistenza.

Come vedremo a breve, nella storia degli studi la questione dell'esprimibilità del concetto di 'essere' nelle lingue semitiche e soprattutto nell'arabo è stata molto discussa. Gli studiosi hanno individuato due caratteristiche peculiari della lingua coranica che la renderebbero mancante dell'apparato necessario per la traduzione della nozione greca di 'essere' tanto dal punto di vista semantico che da quello logico. Soheil Muhsin Afnan, nel suo studio *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (1964), ha visto nella tesi della "completa assenza della copula" in arabo la prima di queste due caratteristiche:

Like all other Semitic tongues, and in marked contrast to the Indo-European group of languages, the auxiliary verb 'to be' corresponding to the Greek 'to einai' does not exist in Arabic. In common speech and composition the meaning may be left *sous-entendu*. In grammar the lack of a specific term to that effect is at best rather awkward. In logic the deficiency becomes a formidable obstacle. In the simple statement that if A is B, and B is C, then A is C, the reasoning has to be expressed by the pronoun *huwa* instead of the verb *is*. When metaphysics is reached the translator can easily find himself helpless. The precise concept of *being* as distinct from existence proves impossible to express. The *Falāsifah* became conscious of this fact early in their work. Fārābī refers to this handicap at some length, pointing out the advantages of Greek and Persian in that respect. And so actually does Avicenna. There had to be recourse to improvisations and approximations, none of which adequately served the purpose. (...) Yet Semitic languages are still unable to express the thought adequately".<sup>6</sup>

Come è noto, la sintassi araba non richiede nessuna parola come nesso (*scil.* copula) tra soggetto e predicato. Nel caso di una proposizione nominale, la connessione tra soggetto (*mubtada'*) e predicato

<sup>3</sup> A.C. Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry", *Foundations of Language* 1 (1965), p. 223-31.

<sup>4</sup> Cf. A.C. Graham, "Being' in Western Philosophy compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy", *Asia Major* 7 (1959), p. 79-112.

<sup>5</sup> Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy", p. 223.

<sup>6</sup> S.M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, p. 29-30.

(*habar*) è indicata declinando i due termini in caso nominativo, senza la necessità di alcun nesso interposto tra loro: se voglio dire "A è B", formulerò la frase nominale A (declinato in caso nominativo) B (declinato in caso nominativo). Tuttavia, in arabo è altresì possibile aggiungere ad una data frase nominale determinate particelle e mantenere inalterata la predicazione. Il predicato B si riferirà sempre allo stesso soggetto A, ma cambierà l'enfasi data alla proposizione. Posso anteporre la particella asseverativa *inna*, 'di fatto', 'in verità', che vuole dopo di sé il soggetto A (declinato in caso accusativo) ed il suo predicato B (declinato in caso nominativo). Posso interporre i pronomi personali maschile o femminile di terza persona *huwa-hiya* nei casi in cui altrimenti si potrebbe confondere il predicato B con una semplice apposizione del soggetto A: si è visto nel passo di Afnan appena citato l'uso del pronome *huwa* in logica. E ancora, posso utilizzare il costrutto: *kāna* seguito dal soggetto A (declinato in caso nominativo) a cui segue il predicato B (declinato in caso accusativo). In questo costrutto, il verbo *kāna* tende a rendere l'idea di un divenire.

La seconda caratteristica peculiare della lingua coranica che la renderebbe mancante dell'apparato necessario per la traduzione della nozione greca di 'essere' tanto dal punto di vista semantico che da quello logico è stata individuata dallo stesso Graham nello studio menzionato sopra ed è appunto la tesi della netta distinzione in arabo della funzione esistenziale del verbo 'essere' da quella copulativa.<sup>7</sup> Se infatti la predicazione in arabo può essere espressa nei modi sopra menzionati (proposizione nominale senza copula o con l'ausilio di *inna*, *huwa-hiya* o *kāna*), l'esistenza si indica invece con parole che derivano dalla radice *w-ğ-d*. Il verbo *wağada* nella sua forma passiva *wuğida* indica letteralmente l'essere trovato, il trovarsi, l'esserci, l'esistere. Questa caratteristica della netta separazione nella lingua araba della funzione esistenziale del verbo 'essere' da quella copulativa condurrebbe secondo Graham alle seguenti conclusioni:

The Arabic versions of Aristotle are very literal, yet because of the structure of the language, they transform him at one stroke into a philosopher who talks sometimes about existence, sometimes about quiddity, *never about being*. In place of the single verb *einai* the Arabs found in Aristotle a set of abstract nouns, each rooted in either the existential verb or the copulative sentence patterns. This deformation often obscures Aristotle's meaning, a fact which some of the Arabs discerned. But it also gave Arabic ontology a fresh start, free from the confusion from which Greek philosophy was barely beginning to find the way out. It is a misplaced compliment to credit Al-Fārābī (died 950) and Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037) with the discovery of the ontological difference between essence and existence; it was impossible for an Arab to confuse them.<sup>8</sup>

Nella traduzione greco-araba delle opere filosofiche greche, il problema, tuttavia, non sta nella presenza o nell'assenza di una copula come strumento sintattico, ma nella presenza in greco, e invece nell'assenza in arabo di un verbo 'privilegiato' come *εἶναι* che, accanto alla sua funzione copulativa, ha altrettanto importanti funzioni semantiche che indicano l'esistere, il trovarsi, l'essere tale, l'essere realmente vero e conoscibile.<sup>9</sup> Così talvolta si possono aggiungere tali funzioni all'uso del verbo come alla copula, che ha un ruolo sintattico privilegiato. In risposta a questo problema Fadlou Shehadi ha formulato la tesi della *Nonsingularity of To Be*,<sup>10</sup> ossia il ricorso in arabo a più espressioni per esprimere tutto ciò che *εἶναι* riesce invece ad esprimere da solo:

<sup>7</sup> Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy", p. 225.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 226-7.

<sup>9</sup> Ch. Kahn, "The Greek Verb To Be and the Concept of Being", *Foundations of Language* 2 (1966), p. 245-66.

<sup>10</sup> Cf. F.A. Shehadi, "Arabic and the Concept of Being", in G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State Univ. of New York Press, Albany 1975, p. 147-57, in part. p. 150.

if a language has a copulative 'to be', the semantical functions are likely to attach themselves to that singular syntactical device. This does not imply that the presence of the copula is a necessary condition for the development of those semantical functions for either Arabic or Greek. So, if a language does not have a copulative term this does not mean that the semantical functions cannot develop and be performed by words, one or more, that in the grammar of that language are not copulas.

Thus in Arabic the functions of indicating that something exists or happens or is located, and of saying that X is such and such, and that it is the case that such and such, and similar to-be-type functions, can be performed by a variety of words, not one of which needs to be a copula in order to perform those functions.<sup>11</sup>

Quest'osservazione conduce al vero problema che è oggetto di questo lavoro: come si può stabilire se in una certa occorrenza un dato equivalente arabo di τὸ ὄν traduce τὸ ὄν in modo accurato o meno? Fadlou Shehadi propone a verifica della suddetta questione l'analisi di *Metafisica* Δ 7, che tuttavia non esamina nel dettaglio. Nelle pagine che seguono, mi propongo di analizzare *Metafisica* Δ 7, nella sua tradizione araba diretta ed indiretta, nel tentativo di osservare se e come, nella pratica di traduzione ed esegesi dei testi greci da parte dei traduttori e dei filosofi di lingua araba, si sia posto il problema dell'esprimibilità del verbo 'essere', della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo del tutto inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti.

Come è noto, il libro *Delta* della *Metafisica* è una sorta di dizionario filosofico in cui Aristotele presenta i diversi significati dei principali termini da lui utilizzati nella scienza metafisica. Nel capitolo 7, Aristotele parla dei diversi significati di 'essere', e afferma che l'essere, τὸ ὄν (*Metaph.* Δ 7, 1017 a 7) – alla linea 1017 a 31 τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστιν – si dice nel senso dell'accidente – κατὰ συμβεβηχός –, come quando diciamo "l'uomo è musicista"<sup>12</sup>: l'essere musicista non esprime l'essenza dell'uomo, piuttosto all'uomo accade d'essere musicista. Dell'essere in senso accidentale non c'è scienza, perché non è possibile indicarne le cause prime.<sup>13</sup> L'essere si dice anche *per sé* – καθ' αὐτό –,<sup>14</sup> ossia dice ciò che una certa cosa è essenzialmente e non soltanto rispetto alla sostanza, ma talora rispetto alle altre categorie quali quella della qualità, della quantità, della relazione, dell'agire o del patire. Quindi Aristotele indica l'essere come vero – ὅτι ἀληθές –,<sup>15</sup> ossia l'essere del giudizio vero, che si contrappone al non essere del giudizio falso. Infine parla dell'essere come potenza e come atto – τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ'ἐντελεχείᾳ –:<sup>16</sup> è sapiente sia chi può fare uso del proprio sapere (ad esempio il matematico che conosce la matematica anche se non fa uso attualmente di nessun teorema da lui conosciuto), sia chi fa attualmente uso del proprio sapere. Allo stesso modo il seme è grano in potenza, lo è in atto la spiga. Aristotele sembra non mettere a fuoco il significato esistenziale di τὸ ὄν.

Il libro *Delta* della *Metafisica* di Aristotele è stato tradotto in arabo da Uṣṭāṭ (IX secolo), traduttore del circolo di al-Kindī.<sup>17</sup> La traduzione di Uṣṭāṭ di *Metafisica* Δ 7, suddivisa in due lemmi,

<sup>11</sup> Shehadi, "Arabic and the Concept of Being", p. 150.

<sup>12</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 a 9-10.

<sup>13</sup> Arist., *Metaph.* E 2, 1026 b 24 - 1027 a 28.

<sup>14</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7-8.

<sup>15</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 a 31.

<sup>16</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 b 1.

<sup>17</sup> Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, I, p. 251.25 - 252.1 Flügel - Roediger - Müller = p. 312.11-20 Taḡāddud. Sulla figura del traduttore Uṣṭāṭ si veda lo studio di J. Nasrallah, "L'Église melchite en Iraq, Perse et dans l'Asie centrale", *Proche-Orient Chrétien* 38 (1976), p. 319-53. Sulla pratica di traduzione all'interno del circolo di al-Kindī si veda G. Endress, *The Circle*

viene commentata da Averroè nel suo *Commento Grande* alla *Metafisica*. Nelle pagine che seguono presento la traduzione italiana della versione araba di Uṣṭāṭ di *Metafisica* Δ 7 e i commenti ad essa dedicati da Averroè (in corsivo le espressioni arabe impiegate dal traduttore e dal commentatore per rendere τὸ ὄν e τὸ εἶναι).

Il discorso sull'essere (*al-huwiyya*)

Dice Aristotele:

L'essere (*al-huwiyya*) si dice in senso accidentale, come quando diciamo che il giusto è musico e che l'uomo è musico, e allo stesso modo si dice che il musico è uomo, allo stesso modo quando diciamo che l'uomo musico costruisce. Questo avviene perché è accidentale per il costruttore essere musico, o per il musico costruire. Quindi questo è accidentalmente quello, e per questa ragione questo è accidentale per quello. Allo stesso modo, l'essere è accidentale in quelle cose che abbiamo già menzionato, come per esempio quando abbiamo detto che l'uomo è musico e che il musico è uomo, che il bianco è musico o che il musico è bianco. Questi infatti si dicono in senso accidentale: o nel senso che entrambi sono accidenti di un unico e medesimo essere (*huwiyya*); o nel senso che è accidentale per l'essere (*huwiyya*) che essi siano queste cose. Così gli esseri (*al-huwiyyāt*) che si dicono in senso accidentale essendo effettivamente tali si dicono (sott. in senso accidentale) anche perché entrambi appartengono ad un unico e medesimo essere (*huwiyyah*), sia perché esso è l'essenza (*mābiyya*) dell'essere (*huwiyya*), sia perché esso e la cosa a cui esso appartiene e di cui è detto sono un'unica e medesima cosa.

Dice Aristotele:

Essere (*huwiyya*) per sé viene detto tutto ciò che è indicato dalle figure delle categorie, poiché in qualunque numero (sott. di modi) questo si dice, anche l'essere si dice. Una categoria indica il che cos'è, un'altra categoria indica una qualità, un'altra una quantità, un'altra una relazione, un'altra l'agire o il patire, un'altra il dove, un'altra il quando, e ciascuna di esse in se stessa indica un singolo essere. Perciò non c'è differenza tra chi dice l'uomo è in salute e chi dice l'uomo è sano o tra chi dice l'uomo cammina o l'uomo è in passeggiata, e allo stesso modo rispetto al tagliare e alle altre cose. Inoltre l'essere (*al-huwiyya*) indica l'essere proprio (*anniyya*) della cosa e il suo essere vero; perciò quando diciamo che la cosa (sott. è), indichiamo il suo essere vera, mentre quando diciamo che non è, indichiamo che non è vera, ma piuttosto è falsa, come avviene nell'affermazione e nella negazione quando diciamo che Socrate è musico, poiché questo è vero, oppure diciamo che Socrate non è bianco e questo non è vero, e come quando diciamo che la diagonale è commensurabile al lato è falso. Inoltre alcuni esseri (*al-huwiyyāt*) sono in potenza ed altri in atto. Perciò alcuni esseri (*huwiyyāt*) rispetto alla vista vedono, altri hanno la vista in potenza. Lo stesso accade per la conoscenza: infatti negli esseri vi è ciò che ha la potenza di far uso della conoscenza e vi è ciò che ne fa uso (sott. in atto); e si dice lo stesso di ciò che è in quiete in quanto è già in quiete e di ciò che può potenzialmente essere in quiete; lo stesso dicasi pure della sostanza; perciò noi diciamo che l'immagine di Hermes è nella pietra e che la semiretta <è nella retta>.<sup>18</sup>

Nella sua traduzione araba, Uṣṭāṭ rende τὸ ὄν con il termine *al-huwiyya*: come è noto, si tratta di un neologismo che nasce dalla sostantivizzazione del pronome personale maschile di terza persona *huwa* che, come si è visto sopra, talvolta viene utilizzato come copula.<sup>19</sup> Uṣṭāṭ applica il termine

of *al-Kindī*. *Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in G. Endress - R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, p. 43-76.

<sup>18</sup> Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-aṭ-Ṭabi'at*, ed. M. Bouyges, Dar El-Mashreq, Beirut 1991, I, p. 552.1-14; p. 555.1 - 556.3.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 552.

*al-huwiyya* ai quattro sensi di ‘essere’ distinti da Aristotele e parla dell’essere accidentale (*bi-naw’ al-‘arad*), dell’essere per sé (*bi-dātihī*), dell’essere di ciò che è vero e infine dell’essere in potenza (*bi-l-quwwati*) e in atto (*bi-l-fi‘l*).<sup>20</sup>

Averroè, invece, nel commentare la traduzione di Uṣṭāt, utilizza l’endiadi *al-huwiyya wa-l-mawǧūd*, ossia utilizza accanto al termine scelto dal traduttore il termine *al-mawǧūd*, che deriva dal verbo *waǧada* dalla radice *w-ǧ-d* e significa ‘ciò che esiste’. Averroè scrive, infatti, nel suo commento:

Dal momento che *al-huwiyya* e *al-mawǧūd* si dicono di tutto ciò di cui si dice il termine ‘uno’ e che è proprio del termine ‘uno’ dirsi di tutto ciò che è uno per essenza e uno per accidente, questa è la condizione del termine *al-huwiyya*; perciò (Aristotele) comincia per prima cosa a distinguere le accezioni di *al-huwiyya* che sono *huwiyya* per accidente.<sup>21</sup>

Averroè tratta i due termini come sinonimi e li riferisce al primo dei quattro significati di ‘essere’ distinti da Aristotele, quello dell’essere nel senso dell’accidente:

E dice Aristotele: “L’essere (*al-huwiyya*) si dice in senso accidentale, come quando diciamo che il giusto è musico”. Aristotele intende come quando diciamo che chi è giusto è musico, e cioè che esso è uno e medesimo; tuttavia questa unità è accidentale, essendo entrambi l’uno accidente per l’altro e essendo insieme accidente per il singolo soggetto, sia esso per esempio colui che porta in sé musica e giustizia. Perciò questo è il primo senso di accidente, un esempio del quale è quando diciamo “ogni musico è giusto”. Un secondo esempio è quando diciamo che l’uomo è musico, e che il musico è uomo. Il significato che noi intendiamo dicendo questo è che esso è uno per accidente: sia perché essere musico è accidentale per l’uomo che è come il genere poiché essere musico è accidentale all’uomo in cui l’essere musico si trova, ed esso, ossia l’uomo che è come il genere, è uno; sia perché l’essere musico e l’essere uomo sono uno accidente dell’altro per il fatto che sono entrambi in un unico soggetto, che è l’uomo in cui l’essere musico esiste per accidente, come quando diciamo per esempio: ogni musico è un uomo. Tuttavia (sott. in questo caso) uno dei due appartiene per accidente al soggetto che è comune ad entrambi e l’altro vi appartiene per essenza, a differenza di ciò che accadeva nel primo senso di accidente, ossia quello per cui diciamo che il musico è bianco. Così il discorso di Aristotele: “Questi infatti si dicono in senso accidentale: o nel senso che entrambi sono accidenti di un unico e medesimo essere (*huwiyya*); o nel senso che è accidentale per l’essere (*huwiyya*) che essi siano queste cose” è un esempio del tipo “il musico è bianco” e non del tipo “l’uomo è musico”.

Poi Aristotele tratta dei due sensi (di essere per accidente) e dice “Così gli esseri (*al-huwiyyāt*) che si dicono in senso accidentale essendo effettivamente tali si dicono (sott. in senso accidentale) anche perché entrambi appartengono ad un unico e medesimo essere (*huwiyya*), sia perché esso è l’essenza (*māhiyya*) dell’essere (*al-huwiyya*), sia perché esso e la cosa a cui esso appartiene e di cui è detto sono un’unica e medesima cosa”. Aristotele intende dire con ciò che entrambi appartengono a un singolo essere (*huwiyya*) come il bianco e l’essere musico che sono connessi ad una medesima cosa che si dà il caso sia ciò in cui il bianco e l’essere musico si trovano uniti. E con il suo discorso “e perché esso e la cosa a cui esso appartiene e di cui è detto sono un’unica e medesima cosa” Aristotele intende come quando diciamo che il musico è uomo poiché la cosa di cui per accidente si predica l’essere musico, ossia l’uomo (sott. di cui l’essere musico) è predicato, e l’uomo in generale sono un’unica e medesima cosa.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 552-6.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 553.1-5.

Lo stesso accade quando diciamo l'uomo è musico poiché il significato di quanto detto è che l'uomo è l'uomo a cui accade accidentalmente d'essere musico. E qualunque cosa si dica di una cosa in sé per essenza è duplice in un certo senso secondo l'essenza, ma è una in un altro senso secondo l'essenza: come per esempio quando diciamo "tutti gli uomini sono animali", poiché in un senso l'uomo è per essenza qualcosa di diverso dall'animale, ma in un altro senso l'uomo è per essenza un animale. Questo spiega questa differenza.<sup>22</sup>

Quindi Averroè espone tutti gli altri significati di 'essere', continuando a utilizzare l'endiadi *al-huwiyya wa-l-mawǧūd*. Averroè spiega dapprima l'essere secondo l'essenza, ossia ciò che una certa cosa è essenzialmente e non soltanto rispetto alla sostanza, ma talora rispetto alle altre categorie quali quella della qualità, della quantità, della relazione, dell'agire o del patire, del dove e del quando:

Dopo aver reso note le accezioni di *al-huwiyya* che si dicono nel senso dell'accidente, (Aristotele) prende a chiarire secondo quanti modi *al-huwiyya* e *al-mawǧūd* si dicono secondo l'essenza. E dice "*huwiyya* per sé viene detto tutto ciò che è indicato dalle figure delle categorie". E intende per figure delle categorie i generi delle categorie o le espressioni che indicano i loro generi. Poi afferma: "poiché in qualunque numero (sott. di modi) questo si dice, anche l'essere si dice"; e intende dire che l'essere (*al-huwiyya*) si dice negli innumerevoli modi in cui si dicono le categorie o negli innumerevoli modi indicati dal termine 'categorie'. Poi continua: "Una categoria indica il che cos'è, un'altra categoria indica una qualità, un'altra una quantità, un'altra una relazione, un'altra l'agire o il patire, un'altra il dove, un'altra il quando". E intende dire che il termine 'essere' (*al-huwiyya*) indica tutto ciò che viene indicato grazie alle espressioni delle categorie, perché quando si studia approfonditamente l'indicazione di che cosa il termine 'essere' (*al-huwiyya*) indica, risulta evidente che esso è equivalente a tutto ciò che indicano le espressioni delle categorie. Quindi (Aristotele) rende noto il numero delle categorie e dice "Una categoria indica il che cos'è", con ciò intende la sostanza, ossia indica la categoria della sostanza. Egli menziona poi la categoria della qualità, quella della quantità, quella della relazione, quella dell'agire, quella del patire, così come le categorie del dove e del quando, ma omette le categorie della posizione e del possesso o per brevità o perché le lascia implicite (...).<sup>23</sup>

Quindi Averroè considera l'essere come vero:

Dal momento che (Aristotele) afferma che il termine *al-huwiyya* si dice secondo le dieci categorie e così il termine *al-mawǧūd*, egli afferma: "Inoltre *al-huwiyya* indica l'essere proprio (*anniyya*) della cosa e il suo essere vero; perciò quando diciamo che la cosa (sott. è), indichiamo il suo essere vera, mentre quando diciamo che non è, indichiamo che non è vera, ma piuttosto è falsa". Egli intende che il termine essere (*al-huwiyya*) indica anche che ciò che si afferma quando diciamo di qualcosa che esiste (*mawǧūd*), è vero. Perciò quando diciamo di qualcosa che è (*annahu*), con ciò indichiamo che è vero, e quando diciamo di qualcosa che non è, indichiamo che non esiste, ossia che è falso. Quindi (Aristotele) dice: "come avviene nell'affermazione e nella negazione quando diciamo che Socrate è musico, poiché questo è vero, oppure diciamo che Socrate non è bianco e questo non è vero". E intende dire qui con essere (*al-huwiyya*) tutto ciò che indica il vero, sia semplice che composto. Per oggetto d'indagine individuale o composto intendo sia il caso della proposizione composta del tipo "Zayd è musico" o "Zayd non è

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 553.1 - 554.18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 556.5 - 557.4.

musico”, sia l’oggetto di indagine semplice del tipo “Se Zayd è (*huwa*) o non è”. Lo stesso vale per il discorso esistenziale che si occupa d’entrambi i due oggetti di indagine, vale a dire per il caso di oggetto semplice il nostro discorso del tipo “Zayd è qualcosa di esistente (*mawǧūd*)?” mentre per il caso di oggetto composto il nostro discorso “Esiste (*yūǧadu*) Zayd come musico?”. In generale in questi due casi il termine *al-mawǧūd* e il termine *al-huwa* indicano solo il vero, non il genere. Intendo dire che il nesso (*scil. copula*) *huwa* e il nesso (*scil. copula*) *yūǧadu* nella prima affermazione indicano solamente che ciò che è usato nella proposizione semplice e nella seconda affermazione ciò che è usato nella proposizione composta, vale a dire ciò che viene indicato da Aristotele quando dice: “come avviene nell’affermazione e nella negazione quando diciamo che Socrate è musico, poiché questo è vero”. Egli intende che lo stesso vale per l’affermazione; perché quando noi indichiamo l’esistenza (*al-wuǧūd*) affermando ciò in cui c’è una connessione, indichiamo che è vero, come per esempio “Socrate è musico”. Quando noi invece indichiamo per negazione, noi diciamo che non è vero, come ad esempio quando diciamo di Zayd che non è bianco; per questa ragione l’indicazione di quanto diciamo di lui che è bianco non è vera. Questo è ciò che Aristotele intende dicendo “Socrate non è bianco e questo non è vero”. E vuole dire che il nostro discorso “Socrate non è bianco” che indica che diciamo che “è bianco”, non è vero.<sup>24</sup>

Sia per Averroè che per Aristotele, l’essere come vero ha luogo non nelle cose, come nel caso dei due significati precedenti, ma nella mente, quando nel giudizio uniamo, affermando, o dividiamo, negando, un predicato e un soggetto.

È necessario in generale che tu sappia che il termine *al-huwiyya* che indica l’essenza della cosa è diverso dal termine *al-huwiyya* che indica il vero e che allo stesso modo il termine *al-mawǧūd* che indica l’essenza della cosa è diverso dal termine *al-mawǧūd* che indica il vero. Per questa ragione i commentatori nel commentare il secondo libro dei *Topici* hanno espresso pareri differenti sull’oggetto semplice d’indagine, ossia quello di quando affermiamo “La cosa è esistente?”. Si tratta di uno degli oggetti d’indagine concernenti l’accidente o il genere? Ossia: chi comprende qui *al-mawǧūd* come qualcosa che è comune alle dieci categorie, dirà che si tratta di un oggetto d’indagine concernente il genere; mentre chi comprende qui *al-mawǧūd* come vero, dirà che si tratta di un oggetto di indagine concernente l’accidente. E il discorso di Aristotele: “come quando diciamo che la diagonale è commensurabile al lato è falso” è un altro esempio che utilizza in questo senso, intendendo dire che quando diciamo che la diagonale non è commensurabile al lato del quadrato, il che è vero, noi diciamo questo indicando che la loro commensurabilità è falsa. Con questo egli intende solamente che c’è una differenza tra l’espressione *al-huwiyya* che indica il nesso (*scil. copula*) nella mente e l’espressione *al-huwiyya* che indica l’essenza che è fuori dalla mente.<sup>25</sup>

Infine, Averroè parla dei significati di essere in potenza e in atto.

Quindi Aristotele dice: “Inoltre alcuni esseri (*al-huwiyyāt*) sono in potenza ed altri in atto”, intendendo che il termine *al-huwiyya* e il termine *al-mawǧūd* si dicono di ciò che si trova (lett. *al-mawǧūd*) al di fuori dell’anima in atto e di ciò che si trova (lett. *al-mawǧūd*) in potenza. Aristotele presenta quindi un esempio di quanto detto e afferma: “Perciò alcuni esseri (*al-huwiyyāt*) rispetto alla vista vedono, altri hanno la vista in potenza”. Egli intende dire che di alcune cose si dice che possiedono la visione quando

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 559.15 - 561.4.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 561.5 - 562.1.

vedono in atto, di altre si dice che possiedono la vista, o meglio che potenzialmente possono possedere la vista in atto. Lo stesso si dica di chi conosce: si dice di chi conosce nel momento in cui utilizza la sua conoscenza, e questo avviene per chi conosce in atto; si dice di chi conosce nel momento in cui non utilizza la sua conoscenza, e questo avviene per chi conosce in potenza ed è prossimo a conoscere. Si dice di qualunque cosa che ancora non conosce, ma nella cui natura c'è il conoscere. Questo è ciò che Aristotele intendeva dicendo: "Lo stesso accade per la conoscenza: infatti negli esseri vi è ciò che ha la potenza di far uso della conoscenza e vi è ciò che ne fa uso (sott. in atto)". Egli intendeva dire che noi diciamo 'conoscente' chi ha la potenza di far uso della conoscenza anche nel momento in cui non ne fa uso, e diciamo 'conoscente' chi fa uso della conoscenza nel momento esatto in cui ne fa uso. Quest'ultimo è un esempio di potenzialità già in atto, mentre il primo di potenzialità non ancora in atto. Ossia: potenza e atto si dicono di entrambi i tipi. Quindi (Aristotele) afferma: "e si dice lo stesso di ciò che è già in quiete e di ciò che può potenzialmente essere in quiete" intendendo dire che in quiete si dice di una cosa che è in quiete in atto, ossia di ciò che è divenuto in quiete, così come di una cosa che potenzialmente può essere in quiete, ossia di ciò che non si trova ancora in quiete, ma che potenzialmente può divenire in quiete. Infine (Aristotele) afferma: "lo stesso dicasi pure della sostanza; perciò noi diciamo che l'immagine di Hermes è nella pietra e che la semiretta <è nella retta>". Egli intende solamente che *al-huwiyya* che è in atto e che è in potenza si trova (*tū ḡadu*) nella sostanza e nella forma. Perciò noi diciamo che nella pietra vi è in potenza la forma di Hermes e che l'atto è in potenza poiché la natura della pietra è quella di ricevere la forma di Hermes, o è in atto se ha già ricevuto la forma.<sup>26</sup>

Come si può facilmente osservare, se nella lettura di questi passi ci si soffermasse alla sola semantica del termine *al-mawḡūd*, dalla radice verbale che indica l'esistenza, potrebbe sembrare che Averroè equivochi sul significato del passo aristotelico, proprio poiché tratta *al-mawḡūd* e *al-huwiyya* come nomi univoci e perfetti sinonimi. Tuttavia è lo stesso Averroè che, nel corso del proprio commento, sgombera il campo da ogni possibile equivoco:

È necessario che tu sappia che il termine *al-huwiyya* non è per forma un termine arabo nella sua radice, tuttavia alcuni traduttori sono dovuti ricorrere ad esso ed hanno derivato questo termine dalla particella del nesso (scil. copula), ossia quella che indica in arabo il nesso del predicato al soggetto nella sua sostanza, e si tratta della particella *huwa* che compare nel loro discorso "Zayd è (*huwa*) animale o uomo". Così l'affermazione "l'uomo è (*huwa*) animale" ha lo stesso significato della nostra affermazione "l'uomo nella sua sostanza o nella sua essenza è animale". Ora, dal momento che trovarono questa particella in questa proposizione, trassero da essa questo termine secondo l'uso dell'arabo di trarre un nome da un altro. La lingua araba tuttavia non forma un nome da una particella. Questo nome indica ciò che indica l'essenza della cosa.<sup>27</sup>

Averroè chiarisce l'etimologia del termine *al-huwiyya* ed afferma che si tratta di un neologismo coniato da alcuni traduttori che trassero dal pronome *huwa*, talvolta utilizzato come nesso copulativo, un termine per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι dei Greci. Inoltre Averroè aggiunge:

Alcuni traduttori, come abbiamo già detto, vi sono ricorsi per il fatto che ritenevano che il senso di questo termine [cioè *al-huwiyya*] utilizzato in traduzione rispetto al significato dell'espressione impiegata

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 562.2-563.7.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, p. 557.5-13.

nella lingua dei Greci sostituisse *al-mawǧūd* in lingua araba, e piuttosto che *huwa* fosse rispetto a quest'espressione greca piú significativo del termine *al-mawǧūd*. Infatti dal momento che il termine *al-mawǧūd* nel discorso in arabo è tra i nomi derivati e i nomi derivati non indicano che gli accidenti, pensarono che se si indicava con esso nelle scienze l'essenza della cosa, si indicava in realtà l'accidente nella cosa – esattamente come ha creduto Avicenna. Così alcuni traduttori evitarono quest'espressione scegliendo l'espressione *al-huwiyya* poiché non s'incorreva con essa in questo accidente.<sup>28</sup>

In quest'analisi linguistica dei termini *al-mawǧūd* e *al-huwiyya*, Averroè cerca di spiegare le ragioni per le quali alcuni traduttori sentirono il bisogno di coniare il neologismo *al-huwiyya* e preferirono evitare il termine arabo *al-mawǧūd*: i traduttori classificarono il termine *al-mawǧūd* come un nome derivato, non primitivo. Dal punto di vista logico, al nome primitivo corrispondeva la sostanza, mentre al nome derivato l'accidente. Pensarono quindi che tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι dei Greci con *al-mawǧūd* portasse a parlare dell'accidente e non della sostanza e dell'essenza. Per non incorrere in questa difficoltà e tradurre il pensiero aristotelico in lingua araba senza perdere la sua ricchezza coniarono un termine nuovo: *al-huwiyya*.

Averroè afferma infine:

Per questa ragione se si utilizza qui *al-mawǧūd* non lo si deve intendere nel suo senso di derivazione etimologica e si deve intendere che solo la sua forma è forma del nome derivato, ossia del termine *al-mawǧūd*.<sup>29</sup>

Averroè ritiene che, anche se da un punto di vista grammaticale il termine *al-mawǧūd* è un termine derivato da una determinata radice e ne conserva etimologicamente il significato, se lo si considera in filosofia in senso tecnico per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei quattro significati distinti da Aristotele, lo si deve considerare un termine equivoco e si deve stare attenti a non confondere il suo significato tecnico con quello comunemente accettato.

Averroè aveva già affrontato questa questione nel suo *Commento breve alla Metafisica*, dove aveva scelto, compendiando *Metafisica* Δ 7, il termine *al-mawǧūd* per rendere τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei suoi diversi significati. Scrive Averroè:

Diciamo che *al-mawǧūd* si dice in molti modi; uno di essi è quello rispetto ad ognuna delle dieci categorie che sono quei tipi di nomi che si predicano secondo ordine e analogia e non in modo equivoco o univoco. In secondo luogo [il termine *al-mawǧūd*] si dice rispetto al vero, che si ha se ciò che si trova nella mente è conforme a ciò che si trova al di fuori della mente, come quando diciamo: “È vero che esiste la natura? È vero che non esiste il vuoto?” E si dice anche della quiddità di tutto ciò che ha quiddità ed essenza fuori dell'anima, sia che tale essenza sia conoscibile, sia che non lo sia. Le dieci categorie raccolgono in sé queste due accezioni del termine *al-mawǧūd*: l'una in quanto ha un'essenza fuori dell'anima, e la seconda in quanto indica la quiddità di queste essenze. E per questo il termine *al-mawǧūd* si riduce a questi due significati soltanto, ossia al vero e a ciò che esiste fuori della mente e in esso alle specie e forme, ossia alle forme e alle essenze delle specie.

Quanto ad *al-mawǧūd* per accidente, non può essere concepito come un qualcosa che esiste separatamente, poiché l'essenza e la quiddità della cosa non è possibile che siano un accidente. *Al-mawǧūd* per accidente

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, p. 557.13 - 558.1.

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, p. 558.5-6.

non può essere concepito che nella relazione reciproca tra gli enti. Pertanto, se confrontiamo due enti ed essi si trovano in una relazione reciproca tale che il primo dei due enti è parte della quiddità del secondo – come ad esempio si ha nel caso del centro rispetto alla circonferenza o dell'uguaglianza di due angoli retti con gli angoli del triangolo – oppure tale che ognuno dei due è parte della quiddità dell'altro – come ad esempio del padre e del figlio – allora diciamo che entrambi gli enti esistono secondo l'essenza. Quando invece non si dà che ognuno di essi sia parte della quiddità dell'altro, si dice allora che la loro relazione reciproca è accidentale – come quando diciamo che "l'artigiano suona il liuto" e che "il medico è bianco". Con quest'espressione di *al-mawǧūd* si indica la relazione che unisce il predicato al soggetto nella mente e si indicano tutte le espressioni che designano questa relazione, sia che queste unioni istituite tra predicato e soggetto siano affermative o negative, vere o false, essenziali o accidentali.<sup>30</sup>

Averroè afferma, quindi, nel passo che subito segue, che il termine *al-mawǧūd* è un nome traslato (*min al-asmā' al-manqūla*), ossia un nome prestatato alla filosofia dal linguaggio comune: mentre nel linguaggio comune indica il modo di essere determinato di una certa cosa, il suo esistere così com'è, in filosofia esso assume i significati di 'essere' che Aristotele ha distinto in *Metafisica* Δ 7. Il termine *al-mawǧūd* è dunque in filosofia un termine equivoco, che secondo Averroè in molti hanno confuso, poiché ad esso appartengono due significati distinti: quello tecnico e quello volgare. Il personaggio più illustre ricordato tra coloro che sono rimasti confusi dal duplice significato, tecnico e volgare, del termine *al-mawǧūd*, è Avicenna, che rappresenta il bersaglio polemico privilegiato da Averroè tanto nel *Commento grande* alla *Metafisica* quanto in quello breve. Secondo Averroè, Avicenna ha sostenuto che l'essere e l'uno sono accidenti dell'essenza distinti da essa perché se così non fosse la proposizione 'l'uomo è uno' sarebbe tautologica ed equivarrebbe a dire 'l'uomo è uomo'. Averroè, nel suo *Commento breve* alla *Metafisica*, si dilunga a criticare questa posizione avicenniana.<sup>31</sup> Infine Averroè chiude la propria presentazione dei diversi significati dell'essere considerando il termine *huwiyya*:

I significati ricordati del termine *al-mawǧūd* sono i più noti in filosofia. Questo termine è un termine traslato. Infatti il significato che esso ha nel linguaggio della gente comune è diverso da quello che esso assume in filosofia, in quanto per la gente comune indica soltanto un modo di essere determinato della cosa, come quando diciamo che è stato trovato un animale randagio. In generale presso la gente indica l'idea di qualcosa che sta in un soggetto che non si può spiegare in sé. Per questo alcuni ritennero che esso indicasse un accidente nella cosa e non la sua essenza, poiché il termine *al-mawǧūd* è secondo la gente comune tra i nomi derivati. Non bisogna però considerare questo (sott. significato), ma è necessario intendere qui con il termine *al-mawǧūd*, se con *al-mawǧūd* vogliamo indicare l'essenza, ciò che intendiamo quando diciamo una cosa e un'essenza e in generale ciò che si intende dei nomi che sono primitivi. Per questo abbiamo trovato che alcuni hanno creduto che il nome *al-mawǧūd* che si dice rispetto al vero fosse lo stesso che si dice rispetto all'essenza. Così pure per questa ragione hanno ritenuto fosse un accidente, dicendo che se il termine *al-mawǧūd* avesse indicato l'essenza, sarebbe stato auto-contraddittorio dire che c'è un certo *mawǧūd* nella sostanza.<sup>32</sup> Essi ignorano che *al-mawǧūd* si dice in filosofia in un significato differente rispetto al significato che ha per la gente comune.

<sup>30</sup> Averroes, *Compendio de Metafisica*, ed. C. Quiros Rodriguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919, p. 11.24 - 13.3 (arabo). Cf. la traduzione di R. Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics. An Annotated Translation of the so-called Epitome*, De Gruyter, Berlin - New York 2010, p. 27-8. La traduzione di Arnzen non si basa esclusivamente sulle precedenti edizioni, ma sulla collazione di un buon numero di manoscritti non considerati dalle precedenti edizioni del testo.

<sup>31</sup> Cf. F.A. Cunningham, "Averroes vs. Avicenna on Being", *New Scholasticism* 48 (1974), p. 185-218.

<sup>32</sup> Seguo la congettura di Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 29 e nota 34.

Inoltre se indicasse un accidente della cosa, come afferma Avicenna, allora non si darebbe che uno dei due casi seguenti: questo accidente sarebbe o uno degli intelligibili secondi, o uno degli intelligibili primi. Se fosse tra gli intelligibili primi, sarebbe necessariamente una delle nove categorie e in questo caso non si potrebbe applicare il termine *al-mawǧūd* alla sostanza e nemmeno alle altre categorie dell'accidente, se non nel senso di ciò che capita accidentalmente loro come dieci categorie; altrimenti ci sarebbe un unico genere di accidente comune alle dieci categorie e tutto ciò è assurdo e inaccettabile. In questo caso, non sarebbe corretto rispondere con il termine *al-mawǧūd* alla domanda “che cos'è” [*mā huwa*] formulata su ciascuna delle dieci categorie, e tutto ciò è di per sé chiaro. Se invece fosse uno degli intelligibili secondi che sono quelli che esistono solo nella mente, non ci sarebbe problema, poiché uno dei significati che abbiamo numerato tra quelli applicabili al termine *al-mawǧūd* è appunto il significato per cui è sinonimo di “essere secondo il vero”. Ma questo significato e quello di tutto ciò con cui si indicano individualmente le essenze sono molto diversi. E tutto ciò diviene chiaro con una breve riflessione, ma rientra in questo modo di porre la questione tipica di quest'uomo [Avicenna] in molte delle sue dottrine.

*Al-huwiyya* si dice come sinonimo dei significati del termine *al-mawǧūd*, se non che non si applica al vero. Si tratta di un'espressione traslata, poiché per la gente è un particella, mentre qui è un nome. A questa particella si è unito l'infisso proprio dei nomi che è *alife lām* [i.e. l'articolo determinativo *al-*]. Da questo termine si deriva il nome verbale che è l'azione o la forma da cui ha origine l'azione e si dice così *al-huwiyya* da *al-huwa*, come si trae ‘umanità’ [*al-insāniyya*] da essere umano [*al-insān*] e ‘umanità’ [*al-ruǧūliyya*] da uomo [*al-raǧul*]. E alcuni traduttori hanno fatto questo poiché hanno creduto che questo termine fosse meno esposto ad errori del termine *al-mawǧūd* la cui forma è forma del nome derivato.<sup>33</sup>

Nelle opere di Averroè non ci sono altri riferimenti alla dottrina dei termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*).<sup>34</sup> Il ricorso al tema della convenzionalità del linguaggio e a quello direttamente collegato delle espressioni traslate è tipicamente farabiano ed infatti, come vedremo, questo passo di Averroè dipende direttamente dal *Kitāb al-ḥurūf* di al-Fārābī.

Scrivono Shukri B. Abed in *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*:

In *ʿIbārah* (p. 27) and *Hurūf* (p. 81) Alfārābī repeats his claim that expressions are coined by man in order to signify the intelligibles. These utterances are not natural otherwise they would be universal, just as the intelligibles are universal. The relationships between the utterances and the intelligibles, therefore, have an artificial side, since they are coined by convention (*wadʿ*) and by legislation (*šarʿ*).<sup>35</sup>

In particolare, i *falāsifa*, in mancanza di termini già esistenti e distinti da quelli del linguaggio ordinario, devono ricorrere per le loro dottrine ad espressioni del linguaggio ordinario, a quelle cioè che si trovano già date nella lingua araba. Tra queste espressioni, al-Fārābī individua una particolare classe di omonimi, i termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*) dal loro uso comune a designare concetti logici o scientifici. Questa duplice significazione li rende equivoci. Scrive al-Fārābī nel suo commento breve al *De Interpretatione*:

Alcuni termini sono metaforici, alcuni traslati, alcuni omonimi e alcuni univoci; alcuni sono usati in

<sup>33</sup> Averroes, *Compendio de Metafisica*, 13.4-14.21 (arabo); cf. la trad. di Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 28-30.

<sup>34</sup> Cf. Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 191 nota 30.

<sup>35</sup> S.B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, State Univ. of New York Press, Albany 1991, p. 130.

senso lato e altri in senso proprio; alcuni sono distinti, alcuni sinonimi, alcuni derivati. Un termine è usato metaforicamente (*bi-isti'āra*) se al tempo in cui è stato adottato per la prima volta è stato attribuito a una cosa come suo significato proprio, ma con il passare del tempo un'altra cosa è stata designata da esso a causa di una qualche somiglianza di qualche genere fra questa cosa e la prima cosa, benché la parola non sia appropriata al senso della seconda cosa. Un termine è traslato (*al-ism al-manqūl*) se una parola universalmente nota come significato di una certa cosa sin dal momento in cui è stata usata la prima volta viene in seguito adottata e usata per significare un'altra cosa, ma rimane come termine comune sia per la prima cosa che per la seconda. Questo è ciò che succede quando le scienze nel loro sviluppo effettuano delle scoperte; ma prima di ciò le cose scoperte non erano universalmente note ed erano rimaste quindi senza un nome. Allora colui che fa la scoperta traspone a quelle cose i nomi di cose simili che sono universalmente note, e per ogni cosa nuova adotta il nome della cosa già nota che egli pensa sia la più simile. Un termine è usato per omonimia (*yuqālu bi-iştirāk*) se fin dall'inizio è stato applicato a varie cose senza però significare una nozione generale che le include, intendo: se una stessa parola è stata adattata fin dall'inizio a varie cose in modo tale che la sua definizione in quanto nome di ciascuna di esse è diversa. (...) La differenza fra i termini traslati e quelli omonimi è che l'omonimia dei termini omonimi esiste fin dal momento in cui i termini sono stati usati per la prima volta, di modo che né l'uno né l'altro dei due significati precede l'altro nel tempo, mentre nei termini traslati uno dei due significati precedeva l'altro nel tempo, e poi è stato usato per indicare una seconda cosa e a partire da allora è comune ai due.<sup>36</sup>

Il termine *al-mawǧūd* viene analizzato da al-Fārābī in diversi luoghi delle sue opere e in particolare nel *Kitāb al-Hurūf*, in cui egli dice esplicitamente che il termine *al-mawǧūd* ha un uso proprio ordinario e pre-scientifico presso la gente comune.

*Al-mawǧūd* nella lingua della gente araba è innanzitutto un nome derivato da *al-wuǧūd* e da *al-wiǧdān*. Lo utilizzano in modo assoluto o in modo determinato. Quanto all'uso assoluto, è come quando dicono "waǧadtū [lett. ho trovato] la cosa smarrita" e "ho cercato quella cosa fino a che non waǧadtuhā [lett. l'ho trovata]". Quanto invece all'uso determinato, è come quando dicono "waǧadtū [lett. ho trovato] Zayd generoso" o "avaro". Essi intendono con *al-mawǧūd* utilizzato in modo assoluto che la cosa diviene conosciuta rispetto al luogo, che se ne può disporre per ciò per cui la si era cercata, che si presta a ciò che le è richiesto. Infatti quando dicono "waǧadtū [lett. ho trovato] la cosa smarrita" e "waǧadtū [lett. ho trovato] ciò che avevo perduto" intendono dire: "ho conosciuto il suo luogo, dispongo di essa come e quanto voglio". Con ciò dunque intendono che la cosa è divenuta nota. Per quanto riguarda invece *al-mawǧūd* utilizzato in modo determinato come quando dicono "waǧadtū [lett. ho trovato] Zayd generoso" o "avaro", essi non intendono dire altro che: "ho conosciuto Zayd generoso o avaro". Per indicare questo significato gli Arabi utilizzano al posto di quest'espressione il termine 'šadaftū' [lett. ho incontrato per caso] e 'laqiytū' [lett. ho incontrato]; e al posto di *al-mawǧūd* il termine 'al-mušādaf' [lett. colui che ho incontrato per caso] e il termine 'al-mulqā' [lett. colui che ho incontrato].<sup>37</sup>

<sup>36</sup> M.T. Dāniš Pažūh, *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Maktabat āyatullāh al-uzmā al-mar'ašī al-naǧafī, Qum 1987-89, I, p. 91.5-11, p. 94.3-4; F.W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford U. P., London 1981, p. 227-8.

<sup>37</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-hurūf (Book of Letters), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1970, p. 110.9-19; cf. anche A. Rachid, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī: le chapitre de l' 'être' dans le Livre des Lettres*, in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 179-90; F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar NY 1982, p. 45-69; Th.-A. Druart, "Al-Fārābī, the

Il termine *al-mawǧūd* indica in lingua araba una cosa che esiste in un luogo determinato, ossia una cosa determinata, ed ancora una cosa nota.<sup>38</sup> Lo stesso termine, in ambito scientifico, è stato adottato da traduttori e *falāsifa* per designare qualcosa che nel linguaggio comune non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine filosofica, ed ha assunto un significato tecnico nuovo: per i traduttori e per i filosofi esso significa ciò che *astīn* – secondo la traslitterazione di al-Fārābī stesso – significa in greco. La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità.

Inoltre in tutte le lingue – come il persiano, il siriano e il sogdiano – esiste un termine che le genti utilizzano per designare tutte le cose e che non si limita a designare una cosa ad esclusione di un'altra. Lo utilizzano per indicare il nesso [*scil.* la copula] tra il predicato e la cosa di cui esso si predica. Questo nesso è ciò che lega l'attributo al soggetto quando l'attributo è un nome o quando vogliono che l'attributo sia legato al soggetto assolutamente senza alcuna menzione del tempo. Quando invece vogliono attribuire un predicato [sott. ad un soggetto] in un tempo determinato passato o futuro, utilizzano le parole che indicano l'esistenza, ossia '*kāna*' [lett. fu] o '*yakūn*' [lett. è, sarà] o '*sayakūn*' [lett. sarà] o '*al-ān*' [lett. ora]. Quando vogliono attribuire un predicato (sott. ad un soggetto) senza esplicitare alcun tempo, utilizzano questa espressione che è '*has̄t*' in persiano, '*astīn*' in greco, '*astī*' in sogdiano e altre espressioni al posto di queste nelle altre lingue. Questa espressione si utilizza in due occorrenze diverse, come vedremo. Tutti questi termini, tuttavia, non sono derivati in nessuna di queste lingue, ma sono come termini primi e non hanno né *maṣādir* [lett. nomi verbali], né coniugazione. Se vogliono utilizzarli però come *maṣādir*, traggono da essi altre espressioni al loro posto e utilizzano come *maṣādir* queste altre espressioni: ad esempio '*al-insān*' [lett. uomo] che è come un termine primo in arabo e non ha *maṣdar*, né coniugazione. Se però lo vogliono utilizzare e trarre da esso un *maṣdar*, dicono '*al-insāniyya*' [lett. umanità] che deriva da '*al-insān*'. (...) Nella lingua araba fin dalle sue prime origini non si trova un'espressione che funga da '*has̄t*' in persiano, né da '*astīn*' in greco, né espressioni ad esse equivalenti in tutte le altre lingue. Tuttavia quest'espressione è necessaria nelle scienze speculative e nell'arte della logica. Quando la filosofia fu trasmessa agli arabi, questi filosofi che parlavano arabo e che cominciarono a tradurre i significati della filosofia e della logica nella lingua degli arabi sentirono la necessità [sott. di un nesso copulativo]. Questi filosofi non trovarono nella lingua araba fin dalle sue prime origini un'espressione che potesse tradurre le occorrenze in cui '*astīn*' veniva utilizzato in greco e '*has̄t*' in persiano e che potesse rimpiazzare le equivalenti espressioni in quei passi in cui tutte le altre nazioni le utilizzavano. Alcuni di loro pensarono allora di utilizzare l'espressione '*huwa*' al posto di '*has̄t*' in persiano, e di '*astīn*' in greco. Quest'espressione è utilizzata in arabo come un pronome (*kināya*), come quando diciamo "egli (*huwa*) fa" o "egli (*huwa*) fece". Talvolta tuttavia *huwa* è utilizzato in arabo in alcune occorrenze in cui le genti che parlano altre lingue utilizzano le espressioni sopra-

---

*Categories, Metaphysics, and the Book of Letters*, *Medioevo* 32 (2007), p. 15-37; S. Menn, "Al-Fārābī's *Kitāb al-ḥurūf* and his Analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), p. 59-97: l'autore afferma che l'approccio farabiano alla metafisica nel *Kitāb al-ḥurūf* è strettamente linguistico e prende avvio dall'analisi dei termini utilizzati per designare i concetti metafisici e dalla distinzione dei loro diversi significati. *Ibid.*, p. 96-97: "But he has good reasons for adopting this approach in order to overcome what he sees as deep-seated metaphysical confusions, and to disentangle the logical syntax of the concepts. It is here, and in particular with the logical syntax of the concept of being, that the *ḥurūf* makes what seems to me its most distinctive contribution. Fārābī is apparently the first person ever to have said that the concept of existence, at least in one basic sense of existence, is a second-order concept, that is, a concept that applies to concepts rather than directly to objects".

<sup>38</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), p. 110.12-14 Mahdi.

menzionate, come per esempio in “questo è (*huwa*) Zayd”: in realtà l'espressione *huwa* in arabo qui non è affatto utilizzata come un pronome. Così avviene anche in “questo non è (*huwa*) quello che ho visto”, in “questo è (*huwa*) colui che ha parlato il tal giorno”, in “questo è (*huwa*) un poeta”, in “Zayd è (*huwa*) giusto” e in casi analoghi. Essi utilizzarono *huwa* in arabo al posto di ‘*hast*’ in persiano in tutte le occorrenze in cui i persiani utilizzavano questo termine ‘*hast*’. Derivarono inoltre (sott. da *huwa*) il *mašdar* ‘*al-huwiyya*’ (essere). Questa forma è in arabo quella del *mašdar* di ogni nome primo e che non ha coniugazione, come per esempio ‘*al-insāniyya*’ (lett. umanità) deriva da ‘*al-insān*’ (uomo), ‘*al-ḥimāriyya*’ (asinità) deriva da ‘*al-ḥimār*’ (asino) e ‘*al-ruḡūliyya*’ (umanità) da ‘*al-raḡul*’ (uomo). Altri pensarono di utilizzare al posto di queste espressioni indicate da *al-huwa* il termine *al-mawḡūd*, che è un termine derivato ed è ha una coniugazione. Al posto di *al-huwiyya* utilizzarono il termine *al-wuḡūd* e utilizzarono inoltre i verbi indicanti esistenza derivati da *al-wuḡūd* come nessi (scil. copulativi) nelle proposizioni in cui gli attributi sono dei nomi al posto di *kāna* (lett. fu), *yakūn* (lett. è, sarà), e *sayakūn* (lett. sarà). Essi utilizzarono il termine *al-mawḡūd* in due occorrenze: per indicare tutte le cose e per connettere il nome che si predica del soggetto evitando di precisare il tempo nella proposizione. Queste sono le due occorrenze in cui si utilizza ‘*hast*’ in persiano e ‘*astin*’ in greco. Inoltre utilizzano in arabo ‘*wuḡūd*’, ‘*yūḡad*’ e ‘*sayūḡad*’ al posto di ‘*kāna*’ (lett. fu), ‘*yakūn*’ (lett. è, sarà), e ‘*sayakūn*’ (lett. sarà).<sup>39</sup>

Al-Fārābī osserva di seguito, come abbiamo visto farà Averroè, che *al-mawḡūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice *w-ḡ-d* e quindi può indurre due tipi di equivoci: in primo luogo, essendo dal punto di vista della forma grammaticale un nome derivato, può sembrare che esso si riferisca ad un qualche soggetto indeterminato che è caratterizzato da ciò che indica il nome verbale *al-wuḡūd*, ossia *al-mawḡūd* potrebbe essere qualcosa che ha *al-wuḡūd* e questo potrebbe suggerire a qualcuno (succederà con Avicenna) l'idea che *al-wuḡūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawḡūd*; in secondo luogo, *al-mawḡūd* potrebbe essere preso a significare “ciò che si trova”, come risultato di una qualche azione per il suo derivare etimologicamente dalla radice *w-ḡ-d*, che ha tra i propri significati il “trovare e il venire a trovarsi”, privando il termine *al-mawḡūd* della sua valenza universale<sup>40</sup>. Secondo al-Fārābī, quindi, forma grammaticale e radice etimologica costituiscono degli ostacoli di cui è necessario essere consapevoli nell'utilizzo di *al-mawḡūd* in senso tecnico in filosofia. In quest'osservazione è chiara la posizione farabiana circa la convenzionalità del linguaggio filosofico.

Al-Fārābī, pur affermando che è possibile utilizzare il termine che si preferisce tra *huwa* e *al-mawḡūd* a patto di tenere ben presente il significato che convenzionalmente entrambi assumono se traslati nell'uso alle scienze speculative, nella sua analisi dei significati di ‘essere’ decide comunque di utilizzare il termine *al-mawḡūd* poiché esso copre la più ampia gamma di significati: può riferirsi a ciò che esiste fuori dalla mente sia che sia in potenza che in atto, a tutte le categorie, a ciò che è vero, e può svolgere il ruolo di copula.<sup>41</sup>

Pur preferendo nell'uso il termine *al-mawḡūd*, poiché lo ritiene più adatto ad esprimere l'intera gamma di significati di ‘essere’, Al-Fārābī presenta l'etimologia del termine *al-huwiyya*. Quest'etimologia farabiana sarà la fonte testuale di Averroè per l'etimologia dello stesso termine da lui presentata – come si è visto – tanto nel suo *Commento breve* alla *Metafisica*, che nel suo *Commento grande*. Scrive al-Fārābī:

<sup>39</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 111.4 - 113.8 Mahdi. Cf. K. Versteegh, “The Relationship between Speech and Thought. Al-Fārābī on Language”, in K. Versteegh (ed.), *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London - New York 1997, p. 76-87.

<sup>40</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 113.9 - 19 Mahdi.

<sup>41</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 115.15 - 120.7 Mahdi.

Alcuni ritenendo che il termine ‘*al-mawǧūd*’ – termine arabo e dotato di tale forma grammaticale – risultasse assai fuorviante preferirono evitarlo ed utilizzare al suo posto ‘*huwa*’, e al posto di ‘*al-wuǧūd*’ il termine ‘*al-huwiyya*’. Ma ‘*huwa*’ non è in arabo un nome e nemmeno un verbo, e per questa ragione non è in alcun modo possibile ricavarne un *maṣdar*. Tuttavia essi avevano bisogno di un termine per indicare quei significati che cercavano di esprimere nelle scienze speculative, e ricavarono infine da ‘*huwa*’ un *maṣdar*, come si ottiene ‘*al-ruǧūliyya*’ (umanità) da ‘*al-raǧul*’ (uomo) e ‘*al-insāniyya*’ (lett. umanità) da ‘*al-insān*’ (essere umano); altri pensarono di evitarlo e di utilizzare ‘*al-mawǧūd*’ al posto di ‘*huwa*’ e ‘*al-wuǧūd*’ al posto di ‘*al-huwiyya*’.<sup>42</sup>

Al-Fārābī afferma che i traduttori preferirono utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *al-wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non era un nome in lingua araba, né un verbo, ma una particella, coniarono un neologismo derivando da *huwa* il nome verbale *al-huwiyya* come nel caso di uomo (*al-raǧul*) e umanità (*al-ruǧūliyya*) o di essere umano (*al-insān*) e umanità (*al-insāniyya*).

### Conclusioni

L’analisi di questi passi mi sembra mostri bene come tra i filosofi di lingua araba si sia posto ben prima che ai linguisti moderni il problema dell’esprimibilità del verbo ‘essere’, della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo del tutto inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti.

L’analisi della tradizione araba diretta ed indiretta di *Metafisica Delta 7*, in cui Aristotele parla dei diversi significati dell’essere, τὸ ὄν, è stata scelta come banco di prova paradigmatico, perché estremo, per testare la consapevolezza di questi problemi nei primi traduttori del patrimonio scientifico e filosofico greco in lingua araba, tra cui il cristiano Uṣṭāṭ, traduttore del circolo di al-Kindī, e nel susseguirsi di generazioni di filosofi come al-Fārābī, Avicenna ed Averroè.

Nella sua traduzione araba, Uṣṭāṭ rende τὸ ὄν con il termine *al-huwiyya*, un neologismo nato dalla sostantivizzazione del pronome personale maschile di terza persona *huwa* che, come si è visto, talvolta viene utilizzato come copula. Uṣṭāṭ applica il termine *al-huwiyya* ai quattro sensi di ‘essere’ distinti da Aristotele e parla dell’essere accidentale (*bi-naw‘ al-‘arad*), dell’essere per sé (*bi-dātihī*), dell’essere di ciò che è vero e infine dell’essere in potenza (*bi-l-quwwa*) e in atto (*bi-l-fi‘l*).

Averroè, invece, nel *Commento grande alla Metafisica* utilizza l’endiadi *al-huwiyya wa-l-mawǧūd*, ossia utilizza accanto al termine scelto dal traduttore il termine *al-mawǧūd*, ed afferma che *al-huwiyya* e *al-mawǧūd* sono due termini sinonimi o univoci. In seguito Averroè utilizza quest’endiadi per tutti i quattro significati di ‘essere’ distinti da Aristotele.

Se nella lettura del commento di Averroè a *Metafisica Δ 7* ci si soffermasse alla sola semantica del termine *al-mawǧūd*, dalla radice verbale che indica l’esistenza, potrebbe sembrare che Averroè non comprenda il significato del passo aristotelico, proprio poiché tratta *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* come perfetti sinonimi. Ma è lo stesso Averroè, nel corso del proprio commento, a spiegare i due termini dell’endiadi: il termine *al-huwiyya* è un neologismo coniato da alcuni traduttori dal pronome *huwa*, per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι. Questi traduttori preferirono evitare l’arabo *al-mawǧūd* poiché lo classificarono secondo la grammatica della lingua araba come un nome derivato da una determinata radice. Dal punto di vista logico, al nome primitivo corrispondeva la sostanza, mentre al nome

<sup>42</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 114.14 -19 Mahdi.

derivato l'accidente. Pensarono quindi che tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι con *al-mawǧūd* portasse a parlare dell'accidente e non della sostanza e dell'essenza.

Averroè afferma tuttavia che, anche se da un punto di vista grammaticale il termine *al-mawǧūd* è un termine derivato da una determinata radice e ne conserva etimologicamente il significato, in filosofia esso assume un senso tecnico per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei quattro significati distinti da Aristotele: *al-mawǧūd* è dunque un termine equivoco, poiché ha un duplice significato: quello comunemente accettato e quello tecnico.

Averroè aveva già affrontato la questione della traducibilità di τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei diversi significati indicati da Aristotele in *Metafisica* Δ 7 con il termine *al-mawǧūd* nel suo *Commento breve* alla *Metafisica*. Il termine *al-mawǧūd* è un nome traslato (*min al-asmā' al-manqūla*) alla filosofia dal linguaggio comune: mentre nel linguaggio comune indica il modo di essere determinato di una certa cosa, in filosofia esso assume i significati di 'essere' che Aristotele ha distinto in *Metafisica* Δ 7. Il termine *al-mawǧūd* è dunque un termine equivoco che molti hanno confuso. In particolare, secondo Averroè, proprio a causa di un'errata comprensione del termine *al-mawǧūd*. Avicenna ha sostenuto che l'essere e l'uno sono accidenti dell'essenza distinti da essa perché se così non fosse la proposizione 'l'uomo è uno' sarebbe tautologica ed equivarrebbe a dire 'l'uomo è uomo'.

Nelle opere di Averroè non ci sono altri riferimenti alla dottrina dei termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*). Il ricorso al tema della convenzionalità del linguaggio e a quello direttamente collegato delle espressioni traslate è tipicamente farabiano. È al-Fārābī infatti ad indicare una particolare classe di omonimi: i termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*) dal loro uso comune a designare concetti logici o scientifici. Tra questi omonimi al-Fārābī discute nel *Kitāb al-Hurūf* il termine *al-mawǧūd*. Esso ha un uso proprio, ordinario e pre-scientifico, presso la gente comune: indica in lingua araba una cosa determinata e nota. Lo stesso termine, in ambito scientifico, designa qualcosa che nel linguaggio comune e naturale non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine filosofica: per i traduttori e per i filosofi esso significa 'ciò che è in senso aristotelico'.

La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità: al-Fārābī infatti osserva che *al-mawǧūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice *w-ǧ-d* e quindi può indurre due tipi di equivoci. In primo luogo, dal momento che è per forma grammaticale un nome derivato, *al-mawǧūd* potrebbe essere qualcosa che ha *wuǧūd* e questo potrebbe suggerire l'idea che *wuǧūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawǧūd*; in secondo luogo, *al-mawǧūd* potrebbe essere preso a significare 'ciò che si trova', per il suo derivare etimologicamente dalla radice *w-ǧ-d*, che ha tra i propri significati il 'trovare e il venire a trovarsi', privando il termine della sua valenza universale. Secondo al-Fārābī, quindi, forma grammaticale e radice etimologica costituiscono degli ostacoli di cui è necessario essere consapevoli nell'utilizzo di *mawǧūd* in senso tecnico in filosofia. Proprio per questa ragione egli afferma che i traduttori preferirono utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *al-wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non era un nome in lingua araba, né un verbo, ma una particella, coniarono un neologismo, traendo da *huwa* il nome verbale *huwiyya*.

Questa etimologia farabiana, come si è visto, viene ripresa da Averroè tanto nel *Commento breve* alla *Metafisica* che nel *Commento grande*, a dimostrazione di quanto la riflessione averroista sul problema dell'esprimibilità del verbo 'essere', della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca, e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti, dipenda dalle riflessioni di al-Fārābī.

Dalla lettura dei passi qui presentati si ricava dunque l'impressione di una riflessione tortuosa ed accurata svolta dai traduttori e dai filosofi di lingua araba sulla traducibilità dei diversi significati dell'essere, τὸ ὄν, indicati da Aristotele in *Metafisica* Delta 7: questi autori appaiono attenti ad assimilare nella propria lingua araba l'antico pensiero greco, sentito come universale, senza tradirlo.

