

# Studia graeco-arabica

13

---

2023

PISA  
UNIVERSITY  
PRESS

### Editorial Board

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 (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

### Peer Review Criteria

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 13 (2023), claims and customer service: [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it).

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-881-5

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2023 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it) · PEC [cidic@pec.unipi.it](mailto:cidic@pec.unipi.it)

[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

*Studia graeco-arabica*. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

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. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### Cover

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

J. Jabbour, *De la matière à l'intellect. L'âme et la substance de l'homme dans l'œuvre d'al-Fārābī*, Vrin, Paris 2021 (Études musulmanes, LIII), 466 pp.

Jawdath Jabbour consegna a questo bel volume, rielaborazione della sua tesi dottorale, uno studio analitico ed accurato sulla psicologia di al-Fārābī, che rende ragione di come l'anima umana sia in grado, da sostanza materiale, o meglio corporea, qual è, di divenire intelligenza in un processo di progressiva unificazione delle sue facoltà e delle forme, che ne sono oggetti.

Nell'*Introduzione* l'autore sottolinea il paradosso, che accompagna la psicologia farabiana: da un lato essere alla base delle dottrine psicologiche arabo-medievali, tanto per quanto riguarda la divisione delle facoltà dell'anima che per quanto concerne le specie dell'intelletto e la sua separabilità; dall'altro la presenza di studi accurati solo su quanto concerne l'intelletto. A questo paradosso si aggiunge il fatto che, a partire dal pensiero di Leo Strauss, lo studio della psicologia farabiana è stato condotto in chiave esclusivamente politica. Ma qual è la natura dell'anima umana? Come è legata al corpo? Come si rapportano tra loro le sue facoltà? Solo a partire dall'indagine della scienza naturale Jabbour, a ragione, ritiene possibile arrivare a riflettere sulla perfezione dell'anima.

Una tale indagine è certamente complicata dal fatto che del commento di al-Fārābī all'*Etica Nicomachea* non restano che frammenti ed è interamente perduto quello al *De Anima* di Alessandro di Afrodisia. Infine, l'*Epistola sulla quiddità dell'anima* (*Risāla fī māhiyyat al-nafs*) a lui attribuita, conservatasi in ebraico sotto il titolo *Ma'amar be-mahut ha-nefesh*, menzionata da Ibn Abī Uṣaybī<sup>1</sup> nella lista delle opere farabiane, tradotta da E. Bertola,<sup>2</sup> è stata nuovamente tradotta e studiata da G. Freudenthal che ne ha in modo convincente mostrato la natura apocrifia.<sup>3</sup> Il pensiero farabiano sull'anima è da cogliere, dunque, disseminato nel corpus delle opere del "secondo Maestro" dove spesso non è esente da contraddizioni.

Jabbour si propone di evitare nel suo studio, riuscendoci, tre approcci poco fruttuosi: fare dell'anima un principio comune e indistinto di corpi celesti e corpi sublunari, quando al contrario al-Fārābī distingue l'anima dei corpi celesti, l'anima umana, l'anima animale e l'anima vegetale; isolare singole parti della dottrina sull'anima, anche a motivo del loro comparire isolate nei testi, frammentando lo studio dell'anima umana e, di fatto, appiattendolo su quello dell'intelletto; orientare e limitare lo studio dell'anima umana in vista dell'escatologia e della dottrina politica. Nella prospettiva straussiana e dei suoi allievi, infatti, la dottrina dell'anima è strumentale alla politica "par la distinction des puissances de l'âme en parties directrices et ancillares mimant par cela l'organisation de la cité, par le rôle de la représentation imagée dans la prophétie et la fondation de la religion ou, enfin, par la question de la précellence de la perfection théorique contemplative qui s'opposerait à la perfection pratique et éthique de l'intellect" (p. 13).

Jabbour si impegna a dimostrare come la dottrina dell'anima elaborata da al-Fārābī non sia di stretta osservanza neoplatonica e nemmeno di fede aristotelica e ilemorfista, ma sia

<sup>1</sup> *A literary history of medicine. The 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* of Ibn Abī Uṣaybī<sup>ah</sup>, ed. and trans. by E. Savage-Smith – S. Swain – G.J. Van Gelder – I. Sánchez – N. P. Joosse – A. Watson – B. Inksetter – F. Hillowala, Brill, Leiden 2020, n. 15.1.5 vol. 2.2, 1164.14 (testo arabo), vol. 3.2, 1315 (trad. inglese).

<sup>2</sup> E. Bertola, "La dottrina psicologica di al-Fārābī: Il Trattato sulla natura dell'anima", *Archivio di Filosofia* 55 (1987), pp. 405-40.

<sup>3</sup> G. Freudenthal, "La quiddité de l'âme, traité populaire néoplatonisant faussement attribué à al-Fārābī: traduction annotée et commentée", *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003), pp. 173-237.

piuttosto una sintesi, il cui debito nei confronti dei commentatori greci tardo-antichi, così come verso la filosofia araba kindiana precedente, è grande. La sintesi riesce grazie all'utilizzo di due dispositivi esegetici: la distinzione nell'uomo dell'anima 'bassa', che corrisponde alle facoltà non razionali, forma del corpo secondo la definizione aristotelica, e dell'anima 'alta' separabile, perfezione del corpo; la rielaborazione del concetto di perfezione da ἐντελέχεια a *tamāmiyya-kamāl* per cui l'anima "n'est pas la forme du corps dans le sens de son actualisation, mais qui est le principe et l'agent par lequel le corps devient un corps vivant" (p. 18).

Lo studio si divide in tre parti. Nella prima (I.), *La triple constitution de l'homme dans Falsafat Aristūtālīs*, divisa in tre capitoli, Jabbour analizza la concezione farabiana dell'essere umano a partire dalla struttura della *Filosofia di Aristotele (Falsafat Aristūtālīs)* e dall'organizzazione con cui al-Fārābī presenta i trattati naturali del maestro primo. In particolare, si sofferma ad indagare il particolare rapporto di natura, anima e intelletto e il loro ruolo nel processo che conduce l'essere umano alla sua sostanzializzazione (*tağawwhur*). Nella seconda parte (II.), *L'âme et l'unité du corps vivant*, divisa in quattro capitoli, Jabbour insiste sulla distinzione natura e anima e sul loro ruolo reciproco nella sostanza animata. È possibile conoscere l'anima, forma di una sostanza naturale particolare, solo a partire dal suo effetto: la vita. Si esamina l'anima in quanto causa formale, efficiente e finale nel mondo sublunare e come principio d'unità e d'individuazione dell'essere vivente. Nell'ultima parte (III.), *Les puissances de l'âme et l'unité fonctionnelle de l'être humain*, divisa in quattro capitoli, al centro della trattazione sta l'anima umana, una, malgrado la diversità delle sue molteplici facoltà nutritiva, sensitiva, immaginativa, razionale e appetitiva.

Vediamo con maggiore dettaglio queste tre parti (I.) Nel capitolo d'apertura *Falsafat Aristūtālīs. La science naturelle au service de la perfection humaine* Jabbour mostra bene come nella *Filosofia di Aristotele* al-Fārābī proponga una lettura particolare e originale delle opere e del pensiero di Aristotele: al-Fārābī presenta una sorta di biografia idealizzata di Aristotele, dove si alternano passaggi descrittivi delle opere aristoteliche e narrativi dell'evoluzione intellettuale del Maestro Primo.<sup>4</sup> La finalità di tale evoluzione è la conoscenza, su basi dimostrative, di ciò che costituisce la perfezione dell'uomo a partire dall'analisi della sua natura.

Come mostrato nel capitolo *La place de l'étude de l'âme*, se le esegesi neoplatoniche alessandrine – in particolare di Simplicio (?) e di Olimpiodoro – e l'interpretazione kindiana hanno fatto della psicologia una scienza intermedia tra fisica e metafisica, al-Fārābī riporta la trattazione dell'anima in seno alla scienza naturale, come si osserva nel *Catalogo delle scienze (Iḥṣā' al-'ulūm)*, dove lo studio degli animali e dell'uomo corrisponde all'ottava

<sup>4</sup> Il fatto che la *Filosofia di Aristotele* presenti una biografia idealizzata di Aristotele deve essere stato immediatamente chiaro anche ai lettori arabi di al-Fārābī dell'Islam medievale tant'è vero che 'Abd al-Laṭīf al-Bağdādī nella seconda parte del *Libro dei due consigli (Kitāb al-Naṣīḥatayn)*, conservato nel manoscritto miscelaneo Bursa, n° 823 del fondo Hüseyin Çelebi, ff. 62r-100v, contenente la sua autobiografia, presenta la *Filosofia di Aristotele* come quell'opera in cui i trattati aristotelici sono disposti in un ordine tale da costituire un'indagine sistematica e progressiva di tutti gli ambiti della ricerca filosofica a cui Aristotele nel corso della sua vita si è progressivamente dedicato in una sorta di cammino intellettuale. Tale cammino intellettuale è, secondo 'Abd al-Laṭīf al-Bağdādī, il modello della vita e della ricerca filosofica del sapiente Cfr. E. Taş, *Kütübü'n-nasibateyn bağlamında Abdüllaṭīf el-Bağdādī'nin İbn Sînâ eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2016; C. Martini Bonadeo, *'Abd al-Laṭīf al-Bağdādī's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'*, Brill, Leiden-Boston 2013 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Textes and Studies 88), pp. 144-96.

parte di tale scienza.<sup>5</sup> La scienza naturale, secondo al-Fārābī, risulta così suddivisa in tre sezioni, i cui principi sono rispettivamente la natura, l'anima e l'intelletto. Tuttavia, per quanto riguarda lo studio degli ultimi due principi, al-Fārābī distingue, secondo Jabbour, una psicologia generale dedicata all'insieme delle sostanze animate, in cui l'anima è il principio di vita indagato nei trattati zoologici aristotelici, in particolare nel *De Partibus animalium*, e la psicologia particolare del *De Anima* per lo studio dell'anima umana, che è principio di pensiero, ossia dell'Intelletto, che costituisce quella parte della scienza naturale al limitare della metafisica. Jabbour argomenta questa distinzione esaminando non solo la *Filosofia di Aristotele*, ma anche il breve trattato introduttivo *Su ciò che si deve premettere allo studio della filosofia* (*Risāla fī-mā yanbaġī an yuqaddam qabla ta'allum al-falsafa*), il *Catalogo delle scienze*, *L'accesso alla felicità* (*Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda*), il *Contro Galeno* (*Risāla fī l-Radd 'alā Ġālīnūs fī-mā nāqaḍa fī-hi Aristūṭālīs li-a'dā'al-insān*). Conclude sostenendo che in questa prospettiva si inserisce l'indagine proposta da al-Fārābī nella *Filosofia di Aristotele*, indagine che, a partire dalla logica, culmina nella scienza naturale nel suo complesso tacendo, come la storia degli studi ha osservato e dibattuto, dei contenuti della *Metafisica* e indicandone solo un sommario analitico.

Chiude questa prima parte un interessante capitolo dal titolo *Multiplicité et unité de la substance humaine. La triade nature, âme et intellect et la notion de substantification*, in cui Jabbour indaga l'origine remota dei tre principi indagati dalla scienza naturale – natura, anima, e intelletto –, che strutturano la scienza naturale secondo al-Fārābī – a partire dalla triade neoplatonica essere, vita e pensiero, in particolare nella forma trasmessa dal Plotino e dal Proclo arabi. Quindi analizza il loro statuto epistemologico, il modo in cui essi organizzano il mondo secondo un'ontologia scalare e integrandosi alla cosmologia di origine alessandrista contenuta ne *I principi del tutto* (*Fī Mabādi' al-kull*) e nel trattato *Sulla Provvidenza* (*Fī l-'ināya*). E infine spiega il modo in cui natura, anima e intelletto concorrono al costituirsi dell'essere umano e alla sua sostanzializzazione, quel processo mediante il quale l'uomo – come ogni altra realtà naturale o divina – attualizza la propria essenza: “la substantification correspond à l'être parfait de la chose, qu'il s'agisse d'un procès qui a lieu dans le temps ou d'un état achevé ou qui se fait hors du temps” (p. 147). Jabbour compie tale indagine sulla natura e il ruolo di questi tre principi ed in particolare sulla posizione intermedia dell'anima a partire dalla *Filosofia di Aristotele* e da *L'accesso alla felicità* prendendo poi in esame *L'armonia delle opinioni dei due sapienti Platone il divino e Aristotele* (*Kitāb al-ġam' bayna rāyay al-ḥakīmāyyn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*), *L'epistola sull'intelletto* (*Risāla fī-l-'aql*) e arrivando fino al più tardo *Governo politico* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya, al-mulaqqab bi-Mabādi' al-mawġūdāt*) dove il sistema è affinato.

Nella seconda parte dedicata alla distinzione natura e anima e all'unità del corpo vivente (II.), il primo capitolo intitolato *L'activité de la nature dans les substances animées*, indaga il ruolo della natura nella costituzione della sostanza animata vivente. Dapprima il pensiero farabiano viene inserito in un contesto storico-dottrinale più ampio sulla causalità naturale che include le riflessioni di Nicola Damasceno e di Alessandro di Afrodisia. Quindi Jabbour procede a distinguere l'azione causale della natura nel mondo sublunare da quella dell'anima servendosi del *Commento alla Fisica* di Simplicio con la cautela di segnalare che non

<sup>5</sup> *Iḥṣā' al-'ulūm li-Abī Naṣr al-Fārābī*, ḥaqqaqahu wa-'allaqa 'alay-hi 'U.M. Amīn, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhira 1949, p. 98.10-12.

si ha notizia sia stato tradotto in arabo. Secondo Simplicio la causalità naturale si manifesta nell'essere animato in due modi che ritroviamo nelle opere farabiane ed in particolare nella *Filosofia di Aristotele*: in primo luogo costituisce un corpo naturale predisposto a ricevere l'anima come proprio principio animatore; in secondo luogo causa gli elementi primi e le loro azioni, passioni e accidenti, che persistono anche nel corpo animato e che divengono strumenti a disposizione dell'anima, la quale, secondo al-Fārābī, agisce in vista di un fine. Scrive Jabbour: “ce dont la nature est le principe est donc d'abord une matière qui est apte à être informée par l'âme pour devenir un corps vivant, puis une matière qui peut être utilisée en vue de la réalisation des finalités qui relèvent de la vie” (p. 194).

All'analisi della causalità della natura segue l'indagine sull'anima in *L'âme, principe des substances animées*. È possibile conoscere l'anima, forma di una sostanza naturale particolare, solo a partire dal suo effetto, la vita, e risalire dall'effetto alla causalità che le è propria in quanto causa finale “de la substance naturelle dont le fin est d'être animée car elle est ce vers quoi cette dernière s'oriente” (p. 206), formale “dans le sens où elle en est la perfection complète” (p. 206) ed efficiente nel mondo sublunare “car c'est par son action que les instruments naturels permettent de faire de la matière naturelle une matière vivante” (p. 206). Per questa ragione al-Fārābī predilige parlare delle facoltà dell'anima piuttosto che della sua natura, “forma di un corpo che ha la vita in potenza”. Al-Fārābī non nega che l'anima sia tale forma e che l'animale sia un composto di materia e forma, è convintamente ilemorfista, ma tale definizione non permette di comprendere pienamente la causalità dell'anima nella sostanza animata.

L'anima inoltre è principio d'unità e d'individuazione dell'essere vivente, come viene discusso nel terzo capitolo *L'âme, principe d'unité des substances animées* di questa seconda parte: l'anima è “le principe par lequel un corps peut obtenir «l'espèce d'unité la plus juste qui est dite d'un corps en tant qu'il est corps»<sup>6</sup>”. Jabbour avvia la sua indagine sull'anima come principio di unità del corpo dall'esame di un testo farabiano non direttamente legato alla psicologia, ma che presenta una sistematica e dettagliata analisi linguistica dei diversi significati di uno e di molteplice: il trattato *L'uno e l'unità (Kitāb al-wāḥid wa-l-wahda)*.<sup>7</sup> In particolare, Jabbour si sofferma sulle distinzioni di ‘uno’ detto di una sostanza prima in quanto distinta da una certa quiddità (i.), in quanto distinta da un limite a essa proprio (ii.), in quanto distinta da un luogo a essa proprio (iii.), in quanto è l'insieme di un corpo le cui parti sono collegate e composte (iv.), in quanto è un insieme le cui parti cooperano al conseguimento del fine in vista del quale esistono (v.)<sup>8</sup>. In particolare, Jabbour sottolinea che, mentre gli ultimi significati designano forme di unità che si realizzano a partire da un molteplice, come l'unità del corpo vivente a partire dalla molteplicità degli organi e nonostante essa, i primi tre significati si riferiscono a ciò che distingue una tal cosa in rapporto a tutto il resto e costituiscono l'individuazione più forte della sostanza animata. L'espressione utilizzata da al-Fārābī per gli ultimi tre significati è *al-inḥiyāz bi-* (“distinta da”). Jabbour si

<sup>6</sup> Al-Fārābī, *Risāla fī l-Radd 'alā Ḡālinūs fī-mā nāqaḍa fī-hi Aristūṭālīs li-a'dā' al-insān*, in *Rasā'il falsafiyya li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāḡḡa wa-Ibn 'Adī*, ed. 'A. Badawī, Dār al-Andalus, Bayrūt 1983, p. 89.15-16.

<sup>7</sup> Al-Fārābī, *L'uno e l'unità*, Introduzione, testo arabo, traduzione e commento di C. Martini Bonadeo con S. Abram, L. Farina, G. Mandolino, M. Zantonello, Pisa U.P., Pisa 2023 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Testi 7).

<sup>8</sup> Ivi, p. 50.14-17.

sofferma sull'analisi del verbo *yanḥāz bi-* e del nome verbale *al-inḥiyāz bi-* utilizzato nelle traduzioni greco-arabe per designare la nozione di περιγραφή: si veda l'esempio nel *De Usu partium* di Galeno (ed. Kühn; per l'occorrenza del termine nella versione araba inedita si veda ms. Paris, BnF, *arabe* 2853, f. 1v). Al-Fārābī sembra essere il primo *faylasūf* a farne un uso tecnico per indicare ciò che è distinto dal resto poiché determinato e circoscritto da qualcosa. Jabbour sottolinea la vicinanza di questo termine ad altri due, derivati dalla stessa radice, che designano due nozioni fondamentali nella dottrina atomista del *kalām* all'epoca di al-Fārābī, da cui potrebbe essere stato influenzato. Il primo è *ḥayyiz* (di contro allo spazio percepito, detto *makān*) occupato da un atomo, termine attestato in uno scritto farabiano *Il trattato sul vuoto (al-Maqāla fī l-Ḥalā)*.<sup>9</sup> Il secondo è *taḥayyuz*, 'occupare uno spazio proprio di un certo atomo che dunque non può essere occupato da nessun altro atomo'. Quest'ultimo termine è registrato come sinonimo di *inḥiyāz* nel *Lisān al-'Arab* di Ibn Manẓūr.<sup>10</sup> Al-Fārābī utilizza il termine *al-munḥāz bi-* in riferimento a ciò che è distinto dal proprio limite (*bi-nihāya*) e dal proprio luogo (*bi-makān*) e dalla propria quiddità (*bi-māhiyya*). Luogo e limite sono criterio distintivo dell'unità numerica di un certo corpo. Questa unità si avvicina all'unità della forma che Aristotele esplicita in *Metaph.* I 1, 1052 a 22 (alla nota 22 di pagina 235 si indica per un piccolo refuso la linea 1025 a 22): "Inoltre è tale [uno] e a maggior titolo ciò che è intero e ha una certa conformazione e forma".<sup>11</sup> Quanto all'unità di ciò che è distinto dalla propria quiddità, è detto di ciò che si distingue per la partecipazione di esistenza, che gli è propria e, dunque, in questa accezione, accompagna l'esistente. Al-Fārābī sembra quasi proporre l'identità tra uno e quiddità esistente: ciò che esiste è in senso stretto uno nel senso che la sua specifica esistenza è l'unità. Secondo al-Fārābī questo è vero al punto che invece di riferirci agli enti come cose potremmo riferirci a ciascuno di essi come 'uno'. Ne *I principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta (Mabādi' ārā' ahl al madīna al-fādila)* al-Fārābī parla dell'uno distinto dalla propria quiddità e dice: "Perciò uno dei significati di unità è l'esistenza propria (*al-wuḡūd al-ḥāṣṣ*), grazie a cui ogni esistente si distingue da ciò che è altro da sé; sulla base di questo significato di unità ogni esistente è detto uno, in quanto ha la propria particolare esistenza".<sup>12</sup> Il termine reso come 'partecipazione' è in arabo *qisṭ* (lett. 'giustizia', ma anche 'parte, porzione, quota' o 'misura, grado'). L'uno distinto dalla propria quiddità si dice così anche della sostanza prima, di ciò che è determinato nel senso che non si può ulteriormente dividere in un sostrato più specifico, poiché in esso termina ogni possibile divisione, ossia nell'essenza individuale una per numero. L'individuo come Zayd o 'Amr si dice uno, dunque, in modi differenti: (i.) sia in quanto è distinto da una certa quiddità, (ii.) sia in quanto distinto da un limite a lui proprio, (iii.) sia in quanto distinto da un luogo a lui proprio. Jabbour evidenzia la preminenza della distinzione secondo una quiddità propria come principio d'individuazione: "C'est par sa quiddité que la chose obtient une unité par soi, et non pas par quelque chose d'autre qui est en elle ou qui est dit d'elle. C'est également

<sup>9</sup> Al-Fārābī, *Al-Maqāla fī l-Ḥalā*, in N. Lugal – A. Sayılı, *Ebū Nasr İl-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951, 8.16, su cui cfr. H. Daiber, "Fārābīs Abhandlung über das Vakuum, Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte", *Der Islam* 60 (1983), pp. 37-47.

<sup>10</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, vol. 5, p. 343.

<sup>11</sup> Aristotele, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017 (Biblioteca filosofica Laterza), p. 407.

<sup>12</sup> Al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' ārā' ahl al madīna al-fādila)*, A Revised Text with Introduction, Translation and Commentary by R. Walzer, Great Books of Islamic World, Chicago 1985, 1998<sup>2</sup>, I, 1, 5, p. 68.9-11.

par la quiddité que cette chose se présente à nous comme étant un objet distinct, désignable et circonscrit par ce qui lui est véritablement propre” (p. 237). Jabbour inoltre sottolinea la prossimità della tesi sull’unità dei corpi [le cui parti sono collegate e composte (iv.) e insieme le cui parti cooperano al conseguimento del fine in vista del quale esistono (v.)] esposta da al-Fārābī ne *L’uno e l’unità* con quella esposta nella *Epistola sulla confutazione di Galeno sugli errori di Aristotele sulle parti del corpo* (*Risāla al-Fārābī fī l-radd ‘alā Ġālīnūs fī mā nāqada fihī Aristūṭālīs li-a-‘dā’ al-insān*) e si domanda quale sia l’ordine di redazione dei due scritti. Solo dopo aver analizzato l’anima come principio d’unità della sostanza animata, Jabbour dedica il capitolo di questa seconda parte, *L’unità du corps vivant*, all’unità organica del corpo e all’adesione farabiana al cardiocentrismo aristotelico. Al-Fārābī segue due strategie. In primo luogo, divide l’anima in facoltà direttrice ed ausiliarie. Tale divisione si riflette in quella degli organi del corpo, dove il cuore dirige gli organi ausiliari, ed ha come diretta conseguenza il fatto che l’anima sia diffusa nel corpo. In secondo luogo, esamina l’analogia della divisione del corpo con la medesima divisione della città e del cosmo. Dapprima, dunque, Jabbour analizza la fisiologia presentata da al-Fārābī nell’*Epistola sulla confutazione di Galeno sugli errori di Aristotele sulle parti del corpo* e ne *I principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa*, l’analogia con la città e il cosmo rispetto al concetto di *tadbīr* (direzione) e ne critica la lettura in chiave esclusivamente politica.

(III.) Nella terza e ultima parte Jabbour analizza l’anima umana e le sue potenze distinte secondo ragione, poiché l’anima è una e indivisibile: la nutritiva, la sensitiva, l’immaginativa e la razionale, a cui si aggiunge l’appetitiva. Nel primo dei quattro capitoli, *Les parties de l’âme*, Jabbour presenta anche una lista più breve, che comprende la potenza nutritiva, sensitiva e appetitiva e che compare nell’*Epistola sulla confutazione di Galeno sugli errori di Aristotele sulle parti del corpo (contro Galeno)* ed una ancora più breve presente nella *Filosofia di Aristotele* in cui le potenze si riducono alla sensitiva e all’appetitiva. In queste due opere al centro della riflessione farabiana non c’è l’anima umana, ma la vita della sostanza animata in generale. Inoltre sempre nel primo capitolo Jabbour evidenzia come, sul modello di Alessandro di Afrodisia, al-Fārābī distingua le potenze dell’anima secondo ragione in base a tre criteri: secondo il sostrato, nel senso che a una certa potenza dell’anima corrispondono certe parti del corpo di cui quella potenza dell’anima è ἐντελέχεια, ossia forma grazie a cui quell’organo nella sua funzione si sostanzializza, e non nel senso che una certa potenza dell’anima sia localizzata in un certo organo; secondo la quiddità, in quanto ciascuna è il principio di certe azioni determinate; secondo l’attività, secondo cui non sono tutte attive nel medesimo momento.

Il secondo capitolo, *La puissance nutritive et la conservation du même*, indaga la potenza nutritiva, la più trattata da al-Fārābī ne *I principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa*, gli *Aforismi scelti* (*Fuṣūl muntaza‘a*), la *Filosofia di Aristotele* e l’*Epistola sulla confutazione di Galeno sugli errori di Aristotele sulle parti del corpo (contro Galeno)*. La potenza nutritiva porta in sé l’ambiguità di essere principio prossimo alla natura, ma differente in quanto potenza di un principio diverso, l’anima appunto. Dopo una rassegna critica delle posizioni degli antichi sulla potenza nutritiva si evidenzia la specificità della trattazione farabiana ne *I principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa* e nel *Governo politico*: la potenza nutritiva è il principio responsabile della conservazione della forma nel mondo

sublunare della generazione e della corruzione e dunque dell'eternità secondo la specie.<sup>13</sup> Scrive Jabbour: “la génération et la corruption deviennent dans son œuvre une part intégrante de la justice universelle dans laquelle la puissance nutritive apparaît comme la modalité la plus développée par laquelle la providence assure la conservation du même dans le monde sublunaire” (p. 344).

Il penultimo capitolo, dal titolo *La puissance rationnelle, l'intellect et le retour sur soi*, è dedicato all'estremo opposto, rispetto alla potenza nutritiva, dell'anima umana, ossia all'analisi della potenza razionale. Se la potenza nutritiva assicura l'unità organica, la persistenza dell'individuo e la sua eternità nella specie, la potenza razionale è ciò che conduce l'uomo alla sua sostanzializzazione che consiste nel riconoscersi intelligenza, senza avere più bisogno del corpo, capace di contemplazione beata dei principi superiori, contemplazione in cui consiste la sua vera felicità. Di tale felicità l'uomo può godere non solo dopo la morte, ma già in vita. Questo capitolo, costruito con la limpidezza e il rigore che contraddistinguono tutto il lavoro di Jabbour sull'analisi della *Filosofia di Aristotele*, dell'*Epistola sull'intelletto* (*Risāla fī-l-'aql*), de *I principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa* e del *Governo politico*, è forse il meno originale, ma ciò si spiega, come si diceva fin dall'inizio e per stessa ammissione dell'autore, con il fatto che lo studio dell'anima umana nel pensiero farabiano si è appiattito, nella storia degli studi, su quello dell'intelletto. Al contrario, l'ultimo capitolo *L'âme humaine, le désir et la volonté* mette a tema in modo perspicace e riuscito il fatto che il processo di sostanzializzazione dell'uomo che da intelletto in potenza diviene intelletto acquisito non è un fenomeno esclusivamente noetico: “c'est par l'action conjointe de son intellect et de sa volonté qu'il peut atteindre sa perfection ultime” (p. 389). Che ruolo dunque hanno il desiderio e la volontà e in che rapporto e ordine stanno con l'intelletto? Jabbour affronta questo problema, sempre a partire dall'analisi della *Filosofia di Aristotele*, da una prospettiva non solo di filosofia naturale secondo la quale “l'action du principe inférieur préparant la matière à recevoir celle du principe supérieur” (p. 389), ma anche etica e politica armonizzando le dimensioni metafisica, noetica e politica del pensiero farabiano troppo a lungo analizzate l'una indipendentemente dall'altra. Chiudono il volume alcune utili pagine di conclusioni, due appendici dedicate rispettivamente alla classificazione delle opere aristoteliche proposta nel *Su ciò che si deve premettere allo studio della filosofia* e ai riferimenti espliciti al *De Anima* nell'opera di al-Fārābī, la bibliografia, gli Indici dei passi e dei nomi.

Jabbour in questo importante volume affronta il tema dell'anima e della sostanzializzazione dell'uomo in al-Fārābī riuscendo a presentare una lettura complessiva delle opere dell'autore. Il ‘secondo Maestro’ emerge da questa sintesi raffinata ed esaustiva nella sua complessità tematica e di pensiero, complessità che merita ulteriori e nuove indagini a cui questo studio ha il pregio e il grande merito di aprire la via.

Cecilia Martini Bonadeo

<sup>13</sup> Cfr. Al-Fārābī, *L'uno e l'unità* (cit. sopra, n. 7), pp. 44.14-50.10 Martini.