

Cecilia Martini Bonadeo

Alessandro di Afrodisia e al-Fârâbî sulla dottrina aristotelica della percezione

Pisa, 13 febbraio 2008

Le osservazioni che propongo nascono dal lavoro in via di conclusione dell'edizione e della traduzione italiana commentata del *Libro dell'armonia tra le opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, d'ora in poi *l'Armonia*, di al-Fârâbî che prossimamente uscirà nella collana "Greco, Arabo, Latino, Le vie del sapere". A questo proposito colgo l'occasione per ringraziare di cuore Cristina e Marc senza cui mai questo lavoro avrebbe potuto vedere la luce. Vorrei procedere in primo luogo introducendo il trattato per poi venire alla questione specifica segnalata nel titolo del mio intervento, ossia la relazione tra la riflessione sulla percezione, ed in particolare sulla visione, presentata da al-Fârâbî in questo trattato e le sue fonti alessandrisme.

L'Armonia - edita per la prima volta da Dieterici nel 1890 nelle *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* - ha recentemente attratto l'attenzione degli studiosi: è stato riedita da F. Najjar e tradotta in francese da Mallet nel 1999, inoltre è stata tradotta in inglese nel 2001 da Ch. Butterworth. Due sono le problematiche che hanno attratto da sempre l'attenzione degli studiosi: 1. la fonte letteraria o d'ispirazione del trattato e 2. la tipologia di pubblico a cui si rivolge. Una terza questione riemersa esplicitamente nel lavoro *Alfarabi and Aristotelian Syllogistics* di Joep Lameer del 1994 riguarda 3. la messa in dubbio dell'attribuzione del trattato ad al-Fârâbî.

1. Sin dalla monografia dedicata ad al-Fârâbî da Steinschneider (1869) e dall'edizione dell'*Armonia* di Dieterici si è osservata l'affinità fra il tema dello scritto di al-Fârâbî (m. 950) e quello dello scritto perduto di Porfirio $\text{ne}\pi\text{i TO}\ddot{\text{U}}\text{ uiav rivai Tiqv n}\ddot{\text{A}}\text{crrcovoc; Kai ApicirroT}\acute{\text{E}}\text{Xouc}$; ai pecciv e si è evidenziato il fatto che nell'affrontare questo tema al-Fârâbî si ricollega alla tradizione neoplatonica dell'unità della filosofia greca e soprattutto dei suoi due supremi rappresentanti, Platone e Aristotele, come è immediatamente chiaro dalle prime battute dell'opera. In particolare Walzer ha richiamato l'attenzione su tre passi: uno di Agostino, uno di Boezio e uno di Simplicio, testimoni tutti e tre della tradizione porfiriana nella quale egli colloca *l'Armonia* di al-Fârâbî. Il passo di Agostino è particolarmente significativo, perché vi si incontra un tema strutturante dell'*Armonia* farabiana: l'idea che il dissenso fra Aristotele e Platone sia prodotto dalle polemiche di seguaci poco esperti e poco acuti, i quali si sarebbero ingegnati a mettere in luce tutto ciò che divideva i due grandi filosofi; grazie però all'insegnamento di altri filosofi, *acutissimi et solertissimi* tanto quanto gli altri erano *imperiti e minus attenti*, la profonda concordia fra Platone e Aristotele sarebbe stata messa in luce e sarebbe stata distillata quella *philosophiae disciplina* che non può essere se non *verissime una*. Questa somiglianza è troppo specifica per essere casuale, e suggerisce che la fonte ispiratrice di Agostino - forse proprio il trattato perduto di Porfirio - abbia continuato in qualche modo ad ispirare anche altre opere, perdute per noi ma

ancora accessibili ad al-Fârâbî, come quelle di cui si deve ipotizzare che egli si sia servito nei suoi commenti sul corpus aristotelico¹.

Tuttavia il ruolo assunto nella filosofia della tarda antichità dal tema della concordia fra Platone e Aristotele è stato messo esattamente a fuoco con lo studio del 1974 di Pierre Hadot sull'interpretazione delle *Categorie*. Dalle pagine di Hadot il tema della armonia emerge come una netta scelta interpretativa, che caratterizza il platonismo dopo Plotino e si collega in modo preciso a Porfirio. Nel trattato *Sui generi dell'essere* (VI 1-3) Plotino aveva sostenuto che la dottrina aristotelica della sostanza era errata: soltanto se intesa come un principio intelligibile - al modo delle Idee di Platone - la sostanza aristotelica avrebbe potuto assolvere il compito che Aristotele le assegnava, ossia rappresentare il fulcro dell'unità, definibilità e sussistenza del composto sensibile. Dopo Plotino, si osserva invece un costante sforzo da parte di filosofi platonici di ricomporre quell'opposizione fra la metafisica platonica e quella aristotelica che era stata messa chiaramente in luce da Plotino: l'artefice di questa ricomposizione, che ruota attorno all'interpretazione delle *Categorie* come Riccardo ci ha esaurientemente spiegato a Padova nelle scorse settimane, è Porfirio. Porfirio non si limita a riannodare con la tradizione concordista precedente, quella del platonismo filoaristotelico anteriore a Plotino indicato da Marco Zambon: egli è il primo platonico a commentare le opere di Aristotele, un'attività che diverrà sempre più sistematica nei secoli V e VI, presso le scuole neoplatoniche di Atene e soprattutto di Alessandria caratterizzandone il *cursus studiorum*.

Il legame rivendicato da al-Fârâbî con la scuola di Alessandria è stato oggetto di vari studi sulla trasmissione greco-araba ed è messo a tema nella più recente monografia su al-Fârâbî di Vallat. È certamente dalla tradizione alessandrina che egli eredita il tema dell'armonia fra Platone e Aristotele. Dimostrare la coerenza delle dottrine di Platone e Aristotele è essenziale per il progetto di al-Fârâbî che consiste essenzialmente nel proporre la filosofia come il più universale sistema del sapere e al tempo stesso come il vero fondamento della società umana virtuosa.

Tuttavia, e questo è un elemento essenziale anche per la comprensione dei testi che stiamo per leggere, questo tema riceve nel pensiero di al-Fârâbî un'interpretazione nuova, che capovolge il primato attribuito a Platone nelle scuole neoplatoniche della tarda antichità greca. Platone infatti è precursore degno di stima, ma inferiore di Aristotele. Questo capovolgimento di ruoli segnalato per primo da G. Endress è fondamentale nella comprensione dell'Armonia dove al-Fârâbî fa di Aristotele colui che ha dato struttura dimostrativa cogente e impianto sistematico alla filosofia - unica perché vera - che gli era stata insegnata da Platone. Ciò non comporta affatto che la grandezza di Platone venga diminuita. Infatti il modello che al-Fârâbî segue qui non è quello di *Metafisica A* evocato da Vallat che infatti non condivide la tesi del capovolgimento di ruoli, nel quale il precursore è imperfetto e completamente superato dal successore. Al-Fârâbî segue un modello a lui più vicino e potente: un discorso in prima persona tenuto da "Aristotele" stesso, nel quale egli si presenta

¹ Anche nel passo di Boezio il dissenso fra Platone e Aristotele appare come un'opinione superficiale e infondata. Simplicio, infine, afferma che non vi è fra Aristotele e Platone una discordia reale, relativa cioè alla sostanza delle loro dottrine (npay^atiK^ ... 5ia9«via), lasciando intendere che se vi è discordia, essa eventualmente riguarda i modi d'espressione e può essere quindi risolta da un'appropriata esegesi.

come il discepolo di Platone, che spiega e commenta le dottrine del maestro. Questo discorso si trova nel primo capitolo della pseudo-Teologia di Aristotele - la versione araba rimaneggiata delle *Enneadi* IV-VI, prodotta, agli inizi del movimento di traduzione dal greco all'arabo, nell'ambito del circolo di al-Kindî (m. 870 ca.) - che al-Farabi stesso cita ripetutamente nell'*Armonia*. La ricerca recente su al-Fârâbî sottolinea il suo distacco dal modello kindiano, in particolare per quanto riguarda il tema dell'oggetto della metafisica; ma almeno per quanto riguarda il tema della concordia fra Platone e Aristotele, mi sembra chiaro che al-Fârâbî segua le orme di al-Kindî: egli eredita dalla fase formativa della filosofia arabo-islamica il tema del primato di Aristotele, «il più eminente fra i Greci, *mubarriz al-yunâniyyin*».

Tuttavia l'incremento veramente notevole nella conoscenza del *corpus* aristotelico rispetto alla fase formativa della filosofia arabo-islamica, in particolare per quanto riguarda le opere logiche, ha sicuramente mutato le ragioni per le quali Aristotele detiene tale primato per al-Fârâbî: è il modello di scienza dimostrativa degli *Analitici Secondi* che determina nella filosofia farabiana il primato di Aristotele.

2. Veniamo al contesto e ai destinatari dell'*Armonia*. L'epoca nella quale è vissuto al-Fârâbî coincide con la fase più acuta dello smembramento del califfato abbaside e con la guerra civile a Bagdad. La crisi della società musulmana è certamente una delle preoccupazioni principali, forse la principale in assoluto, per al-Fârâbî. Malgrado la grave situazione politica l'era buyyide, presenta dei caratteri di ricchezza e vivacità intellettuale tali da farla definire "Rinascimento islamico". Tra i protagonisti della vita intellettuale della Bagdad buyyide hanno particolare risalto i filosofi che - nel solco del principale traduttore dell'epoca, Abu Bisr Matta ibn Yunus, e di al-Fârâbî stesso - si concentrano sul *corpus* aristotelico: Yahya ibn 'Adi, allievo di al-Fârâbî, è la principale personalità filosofica di questo periodo.

Il carattere peculiare dell'aristotelismo promosso da Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus a Bagdad con le sue traduzioni e con il suo insegnamento è decisivo per la comprensione del progetto di al-Farabi e per l'individuazione dei destinatari dell'*Armonia*. Una serie ininterrotta di studi, dagli inizi del XX s. ai giorni nostri, ha messo in luce l'importanza della disputa svoltasi nel 938, alla presenza del visir Ibn al-Furat, fra Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus e il più famoso grammatico della sua epoca, Abû Sa'îd al-Sîrafi. Abu Bishr Mattâ non era riuscito a far prevalere l'idea che impiegare categorie logiche greche per conoscere secondo verità l'uomo, l'universo e Dio fosse legittimo. Egli aveva sostenuto il valore epistemico della logica aristotelica e aveva affermato che, mentre la logica è universalmente valida, i linguaggi naturali - arabo compreso - sono frutto di convenzione e sono storicamente determinati. Abû Sa'îd al-Sîrafi aveva replicato che le espressioni sono dotate di senso solo all'interno di un linguaggio naturale, e che quindi l'impiego da parte di genti di lingua araba di categorie logiche di derivazione straniera non poteva portare ad alcuna conoscenza vera. Abû Sa'îd al-Sîrafi era contrario a riconoscere alla logica greca nel contesto della cultura araba quella funzione epistemica che era secondo lui propria ed esclusiva di ogni linguaggio naturale. Egli accusò Abû Bishr Mattâ di ricorrere alla logica perché incapace di dominare veramente il greco e l'arabo. La portata della disputa e della difficoltà in cui Abû Sa'îd al-Sîrafi riuscì a mettere il suo avversario era notevole,

vista la posizione che i maestri del circolo aristotelico di Bagdad attribuivano alla logica, proprio nel suo ruolo di fondamento metodologico dell'intero edificio del sapere. La sconfitta di Abû Bishr Mattâ era stata pesante, e ancor più grave sarebbe stato offrire il fianco ad una critica almeno altrettanto distruttiva per l'intero edificio del sapere filosofico: quella dell'incoerenza interna della filosofia greca, e in particolare dell'incompatibilità fra le tesi a cui Platone e Aristotele sarebbero approdati proprio utilizzando la logica come fondamento della conoscenza della verità. Questa constatazione è esplicita nelle prime battute dell'*Armonia* riportate in T1.

In base a questa esplicita dichiarazione dello scopo dell'*Armonia*, alcuni studiosi di al-Fârâbî hanno pensato che lo scritto avesse una motivazione apologetica così forte da essere un'opera di propaganda nella quale non era importante dire cose vere, ma cose persuasive, anche a costo di mentire. L'*Armonia* sarebbe, in questa prospettiva, appunto l'opera nella quale al-Fârâbî, spinto dall'urgenza di dimostrare che la filosofia era tutta unita nel sostenere posizioni compatibili con la religione, si sarebbe adoperato a stravolgere una verità che pure conosceva, ossia l'effettiva divergenza fra le tesi di Platone e quelle di Aristotele. In linea generale, interpretare così le opere di al-Fârâbî significa accettare come una cosa normale che un autore scriva, in una parte della sua produzione, cose che non pensa: un'ammissione che richiede a mio avviso delle prove inoppugnabili, data la sua stravaganza.

Più in particolare, poi, questa interpretazione dell'*Armonia* si fonda su di un presupposto che a me non pare giustificato dal testo, ossia la sua natura divulgativa: l'*Armonia* sarebbe un *pamphlet* diretto a un pubblico esterno al circolo dei filosofi, tendenzialmente ostile e al tempo stesso abbastanza inesperto da essere permeabile alle rassicuranti teorie confezionate dall'abile e spregiudicato retore. Ora, l'*Armonia* non risponde a questi requisiti, e anzi manifesta sistematicamente i tratti di un'opera che può essere compresa solo da un pubblico familiare con gli aspetti tecnici dell'esegesi di testi filosofici.

Porto solo un esempio: per dimostrare che Platone non violò affatto le regole stabilite da Aristotele per le inferenze valide - come sarebbe stato il caso se egli avesse fatto uso di sillogismi di prima e terza figura con premessa minore negativa - al-Fârâbî dice ai suoi lettori di avere già incontrato questa difficoltà, e di averla risolta mostrando che tanto Platone quanto Aristotele fanno uso di proposizioni che sembrano negative, ma sono in realtà affermative indefinite. Su questa distinzione egli si spiega ampiamente nel suo commento sul *De Interpretatione*, mentre nell'*Armonia* la richiama con un'allusione così oscura agli enunciati "metatetici", che soltanto degli studiosi assidui di Aristotele e familiari con gli approfondimenti farabiani sul tema possono essere ragionevolmente considerati i destinatari di queste righe.

Inoltre, nell'*Armonia* compare una così netta presa di posizione in favore del primato della filosofia rispetto alle espressioni storiche delle religioni, da rendere altamente implausibile una destinazione "exoterica" di questo scritto: ad esempio al-Fârâbî sostiene l'idea che solo la filosofia sia stata capace di formulare in tutta la sua necessaria radicalità la nozione di creazione dal nulla. Secondo al-Fârâbî, le espressioni religiose della creazione - e gli esempi che trae sono dal Corano - suggeriscono l'idea che il

cosmo sia stato plasmato a partire da una materia preesistente, e non raggiungono perciò quella perfetta e inequivocabile formulazione della causalità universale di Dio, che è invece prerogativa della filosofia. Se i destinatari dell'*Armonia* fossero dei letterati o dei teologi ostili, che lo scritto dovrebbe persuadere del fatto che la filosofia non costituisce una minaccia per l'Islam, questo modo (tipicamente farabiano) di subordinare il discorso religioso al discorso filosofico sarebbe irragionevolmente controproducente.

Infine in buona parte, gli argomenti affrontati nell'*Armonia* hanno senso solo per degli studiosi del corpus filosofico e scientifico greco, perplessi di fronte alle varie opzioni che emergono da una conoscenza sempre più ricca dei testi, e soprattutto della letteratura di commento. Per citare solo l'esempio più importante, la scoperta dell'esistenza di uno scritto di Giovanni Filopono diretto *contro* Aristotele per la sua posizione eternalista non può non avere suscitato difficoltà di questo tipo, ignote nella prima circolazione delle opere greche all'epoca di al-Kindî: al-Fârâbî ha affrontato direttamente la questione in un apposito scritto e l'eco del problema rappresentato dalla polemica di Filopono contro Aristotele è chiara anche nell'*Armonia*.

In conclusione ritengo che al-Fârâbî, ammaestrato dalla disputa che ebbe luogo alla corte di Ibn al-Furat quando egli ancora si trovava a Bagdad e di cui non poté non avere notizia, dedichi l'*Armonia* sia ad affrontare sistematicamente le difficoltà che sorgono da una conoscenza sempre più approfondita dell'eredità greca - che si rivela tutt'altro che monolitica - sia ad equipaggiare altri filosofi con una serie di soluzioni delle questioni controverse che potrebbero essere sollevate. L'*Armonia* non è uno scritto propagandistico che mira alla persuasione a scapito della verità: esso contiene, al pari delle altre opere farabiane, le opinioni del suo autore.

3. Veniamo alla questione dell'attribuzione. Nonostante l'unanimità della tradizione manoscritta e l'attribuzione dell'opera ad al-Fârâbî da fonti praticamente coeve - è registrata nella *Cronaca dei sapienti* di al-Qiftî (m. 1248) tra le opere di al-Fârâbî sotto il titolo *Kitâb al-ittifâq arâ' Aristutâlîs wa-Aflâtûn, Sull'accordo tra Aristotele e Platone* e Avicenna la ricorda nel suo scambio epistolare con al-Bîrûnî - l'*Armonia* conterrebbe, secondo i sostenitori della sua inautenticità, tesi che sono state giudicate indegne di al-Fârâbî. In particolare, sono state ritenute incompatibili con la sua profonda conoscenza del corpus aristotelico l'estensione della definizione aristotelica della filosofia prima come scienza degli enti in quanto enti alla filosofia nel suo insieme, l'attribuzione ad Aristotele di uno scritto sui sillogismi ipotetici, la trattazione del criterio di sostanzialità nelle *Categorie* e il modo di presentare le premesse nel sillogismo. Sono stati considerati invece incompatibili con le opere di al-Fârâbî la tesi stessa dell'accordo fra Platone e Aristotele e l'ammissione del consenso come criterio di verità; infine, il ricorso alla pseudo-*Teologia di Aristotele* è stato considerato sospetto, in considerazione del fatto che altrove al-Fârâbî non annovera quest'opera fra quelle di Aristotele. Ciascuno di questi temi merita un'indagine specifica, per la quale rinvio al commento del libro. L'*Armonia*, d'altro canto, presenta dei legami così specifici con altre opere farabiane, da rendere particolarmente impervia l'ipotesi di inautenticità. Un autore dell'*Armonia* diverso da al-Fârâbî avrebbe infatti condiviso con quest'ultimo (1) il trattamento degli enunciati assertori e la terminologia

tecnica, che rendono la sezione dell'*Armonia* dedicata a questo tema incomprensibile senza un costante riferimento al commento farabiano al *De Interpretatione*; (2) il modo di concepire la sillogistica in termini di inclusione fra classi e il modo - peculiare per dottrina e terminologia - di distinguere fra enunciati affermativi indefiniti e enunciati negativi; (3) un tale autore avrebbe condiviso la trattazione della contrarietà fra enunciati, e avrebbe attinto, esattamente alla stessa fonte neoplatonica di cui si serve al-Fârâbî nel suo commento sul *De Interpretatione*, il tratto così specifico che consiste nel considerare il capitolo 14 come la "quinta sezione" del trattato; (4) avrebbe condiviso sino nei dettagli argomentativi il modo di affrontare la questione dell'eternità del cosmo secondo Aristotele, (5) il tema della convenzionalità del linguaggio e quello, connesso e molto peculiare, delle espressioni traslate (*alfâz manqula*); (6) avrebbe scritto, come al-Fârâbî, un commento sull'Etica *Nicomachea*, e ambedue i commenti sarebbero andati perduti; (7) avrebbe addirittura condiviso il tratto, di per sé quasi insignificante e perciò tanto più rivelatore, di parlare a volte degli *Analitici Primi e Secondi* come di un'unica opera.

Al-Fârâbî si presenta nell'*Armonia* come un appassionato lettore attento e perspicace dell'Aristotele, effettivo e "virtuale", tramandato dalla tradizione filosofica greca e araba, un lettore a cui tuttavia non si deve richiedere né estraneità rispetto ai modelli della *falsafa*, da al-Kindî ai suoi giorni, nella quale egli ci appare pienamente inserito, né infallibilità né rigore filologico nel riconoscimento e nell'uso delle fonti.

Un caso esemplare dell'uso delle fonti nell'*Armonia* ci viene dai passi in cui al-Fârâbî affronta il tema della pretesa incompatibilità tra la teoria della visione di Aristotele e quella di Platone. Come hanno mostrato dapprima Pines (1953) e poi Lindberg (1976), 42-43, al tempo di al-Fârâbî era in corso un acceso dibattito tra i sostenitori della teoria immissionista della visione, di matrice aristotelica, per cui «l'aria porta i colori e li fa pervenire alla vista» e i sostenitori di una teoria emissionista della visione di stampo platonico secondo cui «una certa forza viene emessa dalla vista e incontra l'oggetto da vedere». In particolare un più vecchio contemporaneo di al-Farabi, Abu Bakr al-Râzî (il "Rhazes" dei latini) aveva duramente criticato in due suoi scritti, per noi perduti ma in parte ricostruibili sia dalla testimonianza di Ibn Abî Usaybi'a che da altre sue opere, la teoria emissionista della visione, formulata da Galeno e riproposta da Hunayn ibn Ishâq agli scienziati, ai medici e ai filosofi arabi. Questo spiegherebbe l'ampiezza della discussione che al-Fârâbî consacra a questo tema. Inoltre è ben probabile che al-Fârâbî nel testo in esame annoveri Abu Bakr al-Râzî tra coloro che sostengono che «l'aria porta i colori e li fa pervenire alla vista».

Al-Fârâbî afferma che secondo Aristotele la visione si produce per un'affezione dell'occhio (lett. *al-basar*, "vista"). La teoria della visione come percezione del visibile (il colore) attraverso un medio (il diafano) che è messo in movimento dal colore e a sua volta imprime un *pathos* nell'organo di senso è esaminata nel capitolo 7 del II libro del *De Anima* aristotelico; al-Farabi può alludere qui alla formula di *De An.* II 7, 419a17-18, ma, come vedremo più avanti, la sua descrizione della posizione aristotelica deve molto ad Alessandro di Afrodisia. Per Platone invece, secondo al-Farabi, la visione si produce per emissione di un qualcosa dall'occhio e per l'incontro fra questo qualcosa e l'oggetto visto. La teoria della visione come incontro fra la

luminosità interiore dell'occhio (che procede dall'interno all'esterno in linea retta) e la luminosità circostante è esposta da Platone in vari passi del *Timeo*, e in particolare a 45 B 6 - D 3. Qui la percezione che chiamiamo "vista" consiste nella trasmissione sino all'anima di un tutto omogeneo che consta dell'incontro fra le due luminosità interna ed esterna, reso possibile dalla loro somiglianza. Anche qui, però, al-Farabi dipende da un fonte intermedia, che può essere il compendio del *Timeo* di Galeno, 12.2-4 Kraus-Walzer, in cui la teoria platonica della visione è riassunta come segue: «e dice che si produce perché una sostanza luminosa e risplendente è emessa dalla pupilla e si congiunge con l'aria a noi circostante, e poiché è simile ad essa si mescola ad essa, e si altera nello stesso modo in cui essa si altera, così che vediamo le cose esteriori».

Dopo aver descritto le due dottrine della visione, al-Fârâbî inizia l'esame dell'apparente divergenza, qui descritta come l'effetto della partigianeria dei seguaci sia di Aristotele che di Platone. I commentatori delle due fazioni ha svolto un'indagine su questa questione e nel fare ciò, dall'una e dall'altra parte, le tesi dei maestri sono state sviate dagli intenti originari: le interpretazioni hanno prodotto un'esasperazione degli argomenti, e di conseguenza un disaccordo inesistente nelle formulazioni originarie. Ricompare qui il tema su cui si era aperto lo scritto: se la filosofia viene studiata sotto la guida dei suoi due fondatori e maestri, essa è un corpo di dottrine sistematico e armonico; sono gli eccessi di zelo e le minori capacità degli epigoni a introdurre elementi di conflitto.

Inizia qui una ripresa puntuale delle argomentazioni dirette da Alessandro di Afrodisia contro la teoria emissionista della visione. Alessandro ha criticato la teoria emissionista in uno degli scritti che compongono la cosiddetta *Mantissa*. Quasi certamente la raccolta non è opera di Alessandro, ma di un membro della scuola che aveva accesso agli appunti e alle opere del maestro. La sua natura di prontuario di argomenti polemici contro le tesi avverse (in particolare quelle stoiche) come presentata da Accattino, è stata chiaramente colta da al-Fârâbî nello scritto contro la teoria emissionista della visione. Lo scritto n. 9 della *Mantissa* (ed. Bruns), intitolato *Contro coloro che sostengono che il vedere avviene attraverso raggi*, è diretto contro i platonici, ma anche contro Euclide e Galeno². Esso è stato tradotto in arabo. Il testo arabo, intitolato *Trattato di Alessandro sulla confutazione di coloro che dicono che la visione (ibsâr) si produce attraverso raggi emessi*, è edito da Badawî (1971), 26-30. Al-Fârâbî segue da vicino lo scritto di Alessandro: non mi soffermo qui sulle differenze fra il testo greco e il testo arabo che trovate alla fine delle fotocopie, ma cito con una certa ampiezza la traduzione italiana del testo farabiano (colonna di sx) e quella del greco di P. Accattino (colonna di dx+corrispondenze testo greco e testo arabo), per mostrare quanto fedelmente al-Fârâbî riproduca gli argomenti alessandristi. Le prime linee di al-Fârâbî «Infatti i sostenitori di Aristotele, quando sentirono il discorso sulla visione dei sostenitori di Platone, ossia che non si produce che per l'emissione di una cosa dalla vista, dissero che l'emissione non può che essere emissione di un corpo, e questo corpo che essi sostengono venga emesso dalla vista non può che essere o aria o luce o fuoco» corrispondono alle l. 127.28-30 Bruns = 26.10-11 Badawî («Se il vedere comporta un'effusione e una

² Accattino (2005), 195 n. 128, rinvia a due altri passi di Alessandro, *In De sensu* 27.21-28 Wendland e *In Meteor.* 141.3 sg. Hayduck, che chiariscono la destinazione anti-platonica delle critiche rivolte contro la teoria emissionista.

proiezione di raggi, è chiaro che questi sono corpi, perché diversamente è impossibile che essi vengano messi in movimento e procedano in avanti. Ora, questo corpo di cui sono costituiti i raggi è aria, è luce oppure è fuoco?»). Le linee farabiane che seguono «se è aria, allora l'aria già esiste in ciò che sta tra la vista e l'oggetto visto: che necessità c'è che venga emessa altra aria?» corrispondono alle l. 127.33-34 Bruns = 26.12 Badawi («Se è aria, quale necessità ha di fuoriuscire, visto che certamente l'aria sta anche fuori?»). Le linee farabiane «se è luce, anche la luce già esiste nell'aria che si trova tra la vista e l'oggetto visto: allora l'emissione di altra luce sarebbe superflua e inutile. Inoltre, se è luce, per quale ragione è necessario ricorrere oltre ad essa alla luce immobile tra la vista e l'oggetto visto? Perché mai questa luce che è emessa dalla vista non rende superflua la luce che è necessaria nell'aria?» corrispondono alle l. 127.34-36 Bruns = 26.12-16 Badawi («Se poi è luce e un sorta di aria splendente (perché crediamo che la luce sia qualcosa del genere) anche in questo caso la fuoriuscita sarebbe superflua, visto che certamente anche fuori v'è luce; senza la luce esterna infatti non è proprio possibile vedere»). Le linee farabiane «Perché non si vede nel buio se ciò che si emette dalla vista è luce? Per di più, se si dice che la luce che si emette dalla vista è debole, perché mai non si potenzia quando molti occhi di notte si uniscono nel cercare di osservare una sola cosa, mentre si ritiene che la potenza della luce si intensifichi per l'unione di molteplici lumi?» riassumono le l. 127.26-128.10 Bruns = 26.16-27.12 Badawi («E poi perché di notte e al buio non vediamo? La stessa luce che fuoriesce attraverso gli occhi dovrebbe essere sufficiente a illuminare l'aria esterna, visto che è tanto forte, per sua natura, da riuscire a protendersi fino alle stelle. Se viceversa essa è più debole della luce diurna, si dovrebbe in proporzione vedere meglio di notte e al buio piuttosto che di giorno, perché sempre la luce più debole viene annullata da quella più fulgida. [...] Ancora: come mai, se la luce emessa è debole, quando molti si trovino riuniti in uno stesso luogo al buio, la luce che si somma da tutti (così come la luce di più lucerne è più luminosa) non è sufficiente a fare la quantità di luce che ciascuno di loro non riesce a fare da solo?»). E ancora il testo farabiano che recita «se infine è fuoco, perché mai non si scalda e non brucia come fa il fuoco? E perché non si spegne nell'acqua come si spegne il fuoco? Per quale ragione va tanto verso il basso quanto verso l'alto, mentre non è della natura del fuoco andare verso il basso?» corrisponde alle l. 128.11-21 Bruns = 27.12-20 Badawi («Ma se ciò che viene emesso non è né aria né luce, resta che sia fuoco. Se è fuoco, sarà caldo e sarà in grado di bruciare; ma non lo è: quindi non è nemmeno fuoco. [...] Inoltre, se ciò che viene emesso è fuoco, come mai non viene estinto nell'acqua? [...] Inoltre, se è fuoco ciò che viene emesso, gli spetterà secondo natura il movimento verso l'alto, per cui non dovremmo vedere in modo simile se guardiamo in alto o in basso, bensì più agevolmente verso l'alto, e costretti e con fatica verso il basso»). Infine, le linee farabiane «E ancora, se si dice che ciò che viene emesso dalla vista è una cosa diversa da quelle ora menzionate, perché mai le differenti parti di questa cosa non si incontrano e si scontrano impedendo ai due sguardi che si fronteggiano di ottenere la percezione visiva?» riassumono le l. 130.2-6 Bruns = 30.14-18 Badawi («Inoltre, come potranno vedersi coloro che si guardano reciprocamente da punti opposti, se i raggi si muoveranno incontro tra loro contemporaneamente? perché o si bloccheranno a metà

strada e non vi sarà visione reciproca, o passeranno l'uno attraverso l'altro — ma in tal caso c'è nuovamente un corpo che passa attraverso un corpo — oppure uno dei due avrà il sopravvento e sarà solo uno dei due a vedere l'altro»). La dipendenza di al-Fârâbî dallo scritto di Alessandro è evidente, ma tacita. La domanda è: si può pensare che al-Fârâbî non sapesse che gli argomenti adottati contro la teoria emissionista erano di Alessandro? A me pare che il motivo sia un altro come chiarirò tra poco. I sostenitori di Aristotele, chiude al-Fârâbî hanno stravolto il significato della parola "emissione", dandone un'interpretazione corporeista. (127.28-29 Bruns = Badawi 27.10).

Allo stesso modo anche i sostenitori di Platone hanno stravolto il termine "affezione" e hanno sostenuto che un'affezione non avviene senza un'impressione, un'alterazione qualitativa e un cambiamento. Secondo i Platonici questa affezione produce un cambiamento o nell'organo della vista o nel corpo diafano (*al-jism al-musaff*: cfr. *De Anima* II 7, 418b1-7). La fonte di questa presentazione della dottrina platonica è ancora una volta Alessandro, e in particolare lo scritto n. 15 della *Mantissa*, intitolato *Come secondo Aristotele si produce la vista* (141.29-147.25 Bruns). Lo scritto tradotto in arabo da Ishâq ibn Hunayn è edito da Gâtje (1971), 147-63. Ancora una volta, mi limito a mostrare la corrispondenza fra i passi di al-Fârâbî e di Alessandro, che cito sempre nella traduzione di Accattino. C'è tuttavia una differenza significativa rispetto al modo in cui al-Fârâbî ha usato in precedenza lo scritto n. 9 della *Mantissa*: mentre in quel caso si è limitato a riprendere letteralmente, benché tacitamente, gli argomenti di Alessandro contro la teoria emissionista, in questo caso altera un elemento importante. All'inizio del proprio scritto infatti, Alessandro descrive la teoria aristotelica della visione: al-Fârâbî riprende questa descrizione alessandrista della dottrina aristotelica, ne presenta una versione stravolta che attribuisce a dei platonici anonimi. Al-Fârâbî afferma infatti: «quando i sostenitori di Platone sentirono il discorso sulla visione dei sostenitori di Aristotele, ossia che non si produce che per un'affezione, stravolsero questa parola e dissero che l'affezione non avviene senza un'impressione, un'alterazione di ordine qualitativo e un cambiamento. Questa affezione non si produce che nell'organo della vista o nel corpo diafano che è tra la vista e l'oggetto visto». Questo passo dipende dalle l. 141.30-36 Bruns = 147.4-8 Gâtje («Aristotele ritiene che, come gli altri sensi si producono perché gli organi di senso subiscono, così anche la vista si produce perché l'occhio subisce e non perché emetta qualche cosa e sia attivo, a meno che non si chiami agire anche il subire. Ma l'occhio subisce non perché accolga certe cose che emanano dagli oggetti visibili, bensì perché il trasparente frapposto tra l'occhio e l'oggetto visibile è in certo modo alterato dall'oggetto e trasmette all'occhio la forma proveniente dall'oggetto visto», trad. Accattino). Come si vede, la descrizione alessandrista della posizione di Aristotele è trasformata da al-Fârâbî in uno stravolgimento dell'autentica dottrina aristotelica ad opera di avversari platonici di Aristotele.

Le parole di al-Fârâbî che seguono: «Se si produce nell'organo della vista, la pupilla necessariamente cambia nello stesso istante da un numero infinito di colori a un numero infinito di colori, e questo è assurdo dal momento che non si dà cambiamento se non nel tempo e da una sola cosa specifica ad una sola cosa specifica determinata» riassumono una lunga argomentazione di Alessandro, il quale ha dapprima dimostrato

che il diafano in potenza è reso diafano in atto da ciò che per natura è atto a illuminare, e che il diafano in atto subisce un'alterazione ad opera dei colori (142.2-3 Bruns), e sostiene ora che la pupilla, in quanto composta di acqua, ha la stessa natura del diafano, ed è quindi passiva: 142.16-20 Bruns = 149.22-25 Gätje («Tra i corpi trasparenti rientra anche la pupilla. Quindi anche questa — siccome insieme con l'aria illuminata che si frappone riceve anch'essa la luce non meno dell'aria, se appunto anch'essa è trasparente — grazie alla modificazione a opera dei colori dai quali è in certo qual modo modificata in modo simile al trasparente esterno diventa [anima] capace di vedere e di percepire», trad. Accattino). Ma questa modificazione va distinta dall'alterazione (149.40 Gätje): l'alterazione «avviene nel tempo e comporta trasformazione» (143.6-7 Bruns), non così invece nel caso della visione. Alessandro quindi conclude: «Ed ecco l'indizio massimo che quel che avviene non è né alterazione né movimento del trasparente: tutto ciò che si muove si muove in un tempo e giunge prima, e in un tempo minore, a ciò che è più vicino e successivamente e in uno maggiore a ciò che è più lontano; invece la luce e le forme degli oggetti veduti si generano in blocco e in pari misura in tutto il trasparente che li concerne, come pure l'ombra e il buio: infatti la luce scompare tutta insieme da tutto il trasparente e si genera tutta insieme in tutto il trasparente. È appunto per questo che Aristotele mostra che il vedere si produce senza durata temporale» (143.23-30 Bruns = 151.57-153.62 Gätje, trad. Accattino).

L'ulteriore argomento di al-Fârâbî, «se invece quest'affezione avviene nel corpo diafano, vale a dire l'aria che si trova tra la vista e l'oggetto visto, allora necessariamente un soggetto numericamente uno riceverà due contrari insieme nello stesso momento e questo è assurdo», risulta da un analogo rimaneggiamento delle l. 147.16-21 Bruns = 161.145-149 Gätje. In queste righe Alessandro afferma: «Se il vedere avviene in questo modo, ossia non per un'affezione o un'alterazione dell'intermediario, bensì per una relazione, si risolve anche la difficoltà che avanzano alcuni, ossia come sia possibile che vedano quanti guardano secondo angoli visuali diversi o addirittura reciprocamente opposti. In effetti, l'aria interposta, in quanto mette insieme tra loro i colori — ossia in quanto si intersecano l'un l'altro gli angoli visuali di coloro che guardano — sembrerà accogliere contemporaneamente i colori contrari» (trad. Accattino). Al-Farabi ha capito da queste righe che Alessandro rispondeva a un'obiezione (Accattino [2005], 201 e n. 238, rimanda a *De An.* 62.5 sg. e *In De Sensu* 30.12 sg., «che tuttavia non permettono di assegnare un'identità più precisa agli autori dell'aporia») e ha costruito una serie di critiche contro la teoria aristotelica della visione, che ha ascritto alla parte platonica.

Il passo di Alessandro che ho già citato a proposito del fatto che la visione è simultanea senza durata temporale 143.23-30 Bruns = 151.57-153.62 Gätje, fornisce ad al-Fârâbî l'argomento per cui la prova che è il diafano a portare all'atto i colori degli oggetti visti e a farli pervenire alla vista è la visione immediata di oggetti lontani come le stelle. Al-Fârâbî scrive: «Quindi i sostenitori di Aristotele come prova della veridicità di quanto sostengono portano questo discorso se i colori o ciò che sta al posto dei colori non venissero portati all'atto nel corpo diafano, la vista non potrebbe percepire le stelle e le altre cose molto lontane in un istante senza durata. Infatti ciò che viene trasportato senza dubbio raggiunge la distanza vicina prima di raggiungere

quella lontana, e noi osserviamo le stelle nonostante la distanza nello stesso momento in cui osserviamo ciò che è più vicino delle stelle, senza tralasciare nulla», e Alessandro aveva detto «tutto ciò che si muove si muove in un tempo e giunge prima, e in un tempo minore, a ciò che giunge prima a ciò che è più vicino e successivamente e in uno maggiore a ciò che è più lontano; invece la luce e le forme degli oggetti veduti si generano in blocco e in pari misura in tutto il trasparente che li concerne». Questo argomento di Alessandro diventa la prova addotta dai seguaci di Aristotele della trasmissione simultanea (153.57 Gätje).

L'argomento dei "platonici" è ricavato ancora una volta da Alessandro. Egli conclude la propria spiegazione del modo in cui secondo Aristotele la vista valuta la distanza fra l'occhio e l'oggetto (146.30-35 Bruns) affermando che ciò avviene «per un sorta di consuetudine»; prosegue poi: «Siccome degli oggetti visibili quelli lontani ci muovono debolmente e quelli vicini con forza, grazie alla consuetudine con fatti di questo tipo, gli oggetti che appaiono più scuri si ritiene che siano lontani, quelli più chiari ed evidenti invece vicini. La stessa cosa si ha anche con la voce e l'udito, ed è perciò che quelli che imitano chi sta lontano emettono un voce flebile» (147.1-5 Bruns, senza corrispondenza nel testo arabo che ci è pervenuto; la traduzione del testo greco è ancora una volta di P. Accattino). Questo passo è trasformato da al-Fârâbî in una prova di parte platonica a favore della teoria emissionista, in quanto fa dipendere la bontà della visione dalla forza di ciò che è emesso dalla vista: «quando gli oggetti visti si trovano a distanze diverse, noi percepiamo ciò che è più vicino alla vista in modo migliore e più completo rispetto a come percepiamo ciò che è più lontano. La causa di questo è che la cosa emessa dalla vista percepisce grazie alla propria forza ciò che le è più vicino, quindi non cessa di affievolirsi cosicchè la sua percezione diviene sempre più debole fino a che la sua forza viene meno e non percepisce assolutamente più ciò che è molto lontano da lei». L'argomento è chiaramente ricavato da Alessandro, ma al-Fârâbî ne ha cambiata la destinazione: in Alessandro, esso serviva a spiegare un punto particolare della teoria aristotelica della visione; in al-Fârâbî diventa un argomento contro di essa e a favore della teoria emissionista.

Un altro argomento contro la tesi immissionista consiste nel dedurre dal fatto che nel buio vediamo un corpo distante illuminato la conclusione che non è il corpo diafano a trasmettere i colori sino alla vista (altrimenti, se esso fosse il tramite della luce e del colore distanti, sarebbe illuminato, non buio) ultimo passo di T8. Anche questo argomento deriva da Alessandro che aveva addotto contro la teoria emissionista (esplicitamente chiamata in causa: 145.19-20 Bruns) l'argomento classico della lesione dell'organo visivo per un eccesso di luminosità dell'oggetto visto (l. 145.16-23 Bruns = 157.114-120 Gätje), e aveva criticato così un possibile controargomento dei fautori della teoria emissionista: «È inconsistente infatti ritenere che, siccome percepiamo l'oggetto visibile da lontano, allora anche la percezione abbia luogo là a quella distanza, perché anche nel caso degli altri sensi, per quanto questi percepiscano i sensibili propri subendo un'affezione, tuttavia si ha percezione di oggetti localizzati a distanza» (145.23-24 Bruns = 157.118-120 Gätje, trad. Accattino). In al-Fârâbî la visione a distanza diviene un argomento contro la teoria immissionista, formulato da seguaci di Platone. Al-Fârâbî fa poi trarre da questi platonici di sua creazione l'argomento in favore della

teoria emissionista che consiste nel dire che la visione a distanza nel buio si spiega solo se dalla vista viene emesso un raggio che raggiunge la luminosità circostante l'oggetto lontano e illuminato: «Se le cose stessero secondo quanto dicono i sostenitori di Aristotele, sarebbe necessario che tutta la distanza che intercorre tra noi e l'oggetto visto fosse illuminata per poter portare i colori e farli pervenire alla vista. Dal momento che invece troviamo che il corpo rischiarato da lontano è un oggetto che riusciamo a vedere, sappiamo che qualcosa viene emesso dalla vista, si propaga, attraversa l'oscurità e raggiunge l'oggetto da vedere che è illuminato grazie ad una luce e lo percepisce». Il modo in cui al-Fârâbî utilizza tacitamente gli argomenti di Alessandro per creare due fazioni avverse di aristotelici e platonici che criticano ciascuna la dottrina del caposcuola avversario è molto interessante. Egli ha estratto con indubbia abilità dai due scritti della *Mantissa*, che ha potuto conoscere nella versione araba, argomenti contro la teoria emissionista e argomenti contro la teoria immissionista. Il suo proposito nel fare questo non è quello di schierarsi a favore dell'una o dell'altra, ma quello di dimostrare che vi è stata una polemica nella quale si sono alternati argomenti, controargomenti e ulteriori repliche, tutti fondati su una sostanziale incomprendimento delle dottrine di Platone e di Aristotele. Quando parla di seguaci di Aristotele che criticano la dottrina di Platone, al-Fârâbî si riferisce ovviamente ad Alessandro, del quale riproduce fedelmente gli argomenti contro la teoria emissionista esposti nello scritto *Contro coloro che sostengono che il vedere avviene attraverso raggi*. Quando però, in ottemperanza allo scopo che si è prefisso, deve trovare una batteria di argomenti "platonici" contro la teoria immissionista, visto che uno scritto del genere non esiste o comunque egli non lo possiede, non esita a creare sulla base di argomenti formulati da Alessandro una vera e propria corrente di "platonici" che criticano la dottrina di Aristotele. È per questo motivo, mi sembra, che tanto il nome di Alessandro quanto quello di Aristotele sono scomparsi dalle sue citazioni: presenti nella traduzione araba dei due scritti della *Mantissa*, essi non sono stati ripresi, e talvolta al-Fârâbî ha trasformato un'esposizione della dottrina di Aristotele fatta da Alessandro in un argomento *contro* Aristotele da parte di "platonici", estrapolando abilmente dalla sua fonte dei passi di cui si è servito per uno scopo nuovo.

L'argomento di al-Fârâbî si chiude con le seguenti riflessioni: se gli esegeti aristotelici e platonici avessero perseguito la verità senza partigianeria, avrebbero compreso che il loro dibattere derivava da un'errata comprensione del termine "emissione" in Platone e del termine "affezione" in Aristotele: i platonici usano, sì, il termine "emissione", ma non intendono "emissione di un corpo da un luogo", bensì "effusione di forze" incorporee. Quando afferma che i platonici sono stati costretti dall'insufficienza strutturale della lingua ad utilizzare un termine che poteva essere inteso in senso corporeista, al-Fârâbî sta riprendendo un tema che compare con notevole risalto nella pseudo-*Teologia di Aristotele*. In una lunga digressione che non ha corrispondente nel greco, "Aristotele", parlando in prima persona, elogia Platone per aver formulato chiaramente la causalità universale dell'Uno e la creazione dell'Intelletto, dell'Anima e del mondo visibile, ma avverte chi ascolta il discorso di Platone che «non deve intenderlo in senso letterale e pensare che egli dica che il Creatore ha effettuato la creazione nel tempo. Se si pensa questo di lui, per la sua espressione

letterale e per le sue parole, <replichiamo che> si è espresso in questo modo nell'intento di seguire la consuetudine degli antichi. Ciò perché gli antichi sono stati costretti a menzionare il tempo all'inizio della creazione. (...) Ciò perché quando l'uomo vuole chiarire e conoscere la causa è obbligato a menzionare il tempo, dato che è inevitabile che la causa sia anteriore al suo effetto, e colui che ha questa rappresentazione interiore si rappresenta che l'anteriorità sia "tempo" e che ogni agente svolga la sua azione nel tempo. Ma le cose non stanno così» (237.8-238.2 Bettiolo *et alii*). Anche nel passo farabiano i platonici sono costretti a usare un'espressione che non riesce a rendere l'incorporeità della forza emanata nel processo della visione; ma ciò si deve alla inevitabile limitatezza del linguaggio, e il compito del buon esegeta è proprio quello di spiegare il senso traslato. Al contrario, degli esegeti faziosi si avvarranno del significato letterale per stravolgere la dottrina del caposcuola avverso. Così come gli aristotelici avrebbero dovuto capire che quando i platonici parlano di "emissione" del raggio visivo non intendono la fuoriuscita di un corpo da un luogo ma l'effusione di una forza incorporea, i platonici, a loro volta, avrebbero dovuto capire che quando gli aristotelici parlano di "affezione" non intendono l'alterazione qualitativa (cfr. *Cat.* 8, 9 a28-10a10; *Met.* A 21, 1022 b15-21). Vi è certamente somiglianza fra l'emissione fisica e l'effusione della forza visiva, fra l'affezione che è vera e propria alterazione e la recezione della luce e degli oggetti visibili; ma l'essenza e l'essere sono ben diversi.

La lunga disamina delle soluzioni apparentemente in contrasto fornite da Platone e da Aristotele al problema della visione consente ad al-Fârâbî di mettere in luce un punto importante: per la sottigliezza della questione e l'inadeguatezza del linguaggio, sia Platone che Aristotele hanno usato delle espressioni ("emissione" e "affezione") che in realtà sono analogiche, e gli epigoni non ne hanno capito la natura. Platone e Aristotele hanno utilizzato «parole vicine a questi concetti», non parole già distinte, perché parole del genere non esistono. Il tema della convenzionalità del linguaggio è tipicamente farabiano. La mancanza di termini già esistenti e distinti dalle parole del linguaggio ordinario "emissione" e "affezione" ha fatto sì che Platone e Aristotele si dovessero servire di queste ultime, che hanno trovato già date nella propria lingua, per spiegare scientificamente la visione: essa infatti non si può esprimere se non estrapolando il significato delle parole di uso comune. Esegeti disattenti o faziosi hanno preso il senso ordinario dei termini adottati da Platone e Aristotele a pretesto per sostenere l'incompatibilità delle loro posizioni. Qui al-Fârâbî si sta riferendo a una particolare classe di termini omonimi, i termini traslati dal loro uso comune per passare a designare concetti logici o scientifici. Questa trasposizione li rende equivoci: nel commento breve di al-Fârâbî al *De Interpretatione*, 91.5-11 e 94.3-4 Danish Pazûh = 227-8 Zimmermann si legge: « Un termine è traslato 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». Nel nostro caso, i termini comuni "emissione" e "affezione" sono stati adottati per designare qualcosa che nel linguaggio comune non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine scientifica: la coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità, ma insistervi è un difetto degli esegeti poco capaci o faziosi. Agli esegeti disattenti o faziosi si contrappongono quelli che hanno la mente integra, l'opinione fondata, l'intelletto diritto: essi sapranno discernere il significato di ciò che i maestri hanno spiegato, nonostante l'ambiguità generata dai termini omonimi utilizzati in senso metaforico.