

SAGGI DI UNA NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA

ENRICO BERTI

ARISTOTELE:
DALLA DIALETTICA
ALLA FILOSOFIA PRIMA



PADOVA
CEDAM - CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI
1977

INDICE GENERALE

Premessa pag. 9

CAPITOLO I

LA VITA

- 1. - Lo stato attuale degli studi sulla biografia aristotelica . pag. 13
- 2. - La cronologia » 17
- ③ - Le notizie accertate e quelle controverse » 24
- ④ - Rapporti tra la vita e il pensiero » 33

CAPITOLO II

LE OPERE

- 1. - Caratteri generali delle opere di Aristotele pag. 45
- 2. - Come ci è pervenuto il *Corpus aristotelicum* » 51
- 3. - La distinzione fra opere essoteriche ed opere acroamatiche » 65
- 4. - Le opere conservate ed autentiche » 73
- 5. - Le opere perdute » 82
- 6. - Cronologia delle opere » 90

CAPITOLO III

L'AMBIENTE ACCADEMICO

- 1. - Platone pag. 96
- ① La dottrina delle idee » 96

- ② Gli enti matematici intermedi » 108
- ③ Le idee-numeri e i loro principi » 112
- 2. - Eudosso » 143
- 3. - Speusippo » 148
- a) Critica alla dottrina delle idee » 149
- b) La serie dei piani di realtà » 152
- c) I principi della realtà » 154
- d) La deduzione della realtà dai principi » 157
- 4. - Senocrate » 159
- a) Trasformazione della dottrina delle idee » 161
- b) La serie dei piani di realtà » 163
- c) I principi supremi » 167
- d) La derivazione di tutte le cose dai principi » 170

CAPITOLO IV

DALLE IDEE ALLE CATEGORIE

- ① - I primi contributi filosofici di Aristotele: dialettica e retorica pag. 173
- ② - Dalla « divisione » alla distinzione delle categorie » 177
- ③ - La critica alla dottrina delle idee » 196
- ④ - La dottrina della sostanza individuale » 230

CAPITOLO V

DAI PRINCIPI-ELEMENTI DELL'ACCADEMIA ALLE QUATTRO CAUSE

- 1. - La critica alle dottrine accademiche dei numeri pag. 241
- 2. - La critica alle dottrine accademiche dei principi » 260
- 3. - La causa dell'errore degli Accademici e la vera natura del principio della molteplicità » 273
- ④ - La determinazione positiva dei principi e la scoperta del sostrato » 292
- 5. - La dottrina delle quattro cause e il loro carattere analogico » 304

CAPITOLO VI

LE CAUSE PRIME DEL DIVENIRE

163

1. - Dalle quattro cause alle cause prime	pag. 321	3
2. - Le cause prime del divenire in generale	» 342	2
○ 3. - La prima causa motrice	» 348	1
○ 4. - La prima causa materiale	» 363	5
○ 5. - La prima causa formale e finale	» 371	1

CAPITOLO VII

LE CAUSE PRIME DELL'ESSERE

1. - Le cause prime dell'ente in quanto ente	pag. 385	1
2. - Le cause prime della sostanza	» 403	6
3. - La sostanza immobile come causa prima	» 420	7
<i>Conclusione</i>	pag. 453	
<i>Indice dei luoghi aristotelici</i>	» 459	
<i>Indice dei nomi</i>	» 471	

PREMESSA

Nella premessa ad un lavoro di storia della filosofia si dovrebbe spiegare anzitutto perché si è ritenuto opportuno trattare l'argomento, cioè quali motivi intrinseci a questo o inerenti alle precedenti trattazioni di esso ne giustificano una trattazione nuova. Nel mio caso, dovrei spiegare perché ritengo oggi interessante trattare di Aristotele; perché ritengo che, nonostante il numero enorme e la qualità a volte pregevolissima delle esposizioni che sono state fatte del suo pensiero, ci sia ancora la possibilità e l'opportunità di farne una nuova; quali sono infine le caratteristiche del presente lavoro, che lo differenziano dai precedenti e ne giustificano l'esistenza. Credo tuttavia che la risposta migliore a tutte queste domande debba venire — se verrà — dalla lettura del testo; perciò mi esimo dall'affrontarle preliminarmente.

In questa sede desidero solo dichiarare l'intento e di conseguenza i limiti, almeno quelli voluti, del lavoro. L'intento è di fornire non un'esposizione completa del pensiero di Aristotele, ma piuttosto una ricostruzione della sua genesi interna, cioè dei problemi da cui ha preso l'avvio e delle principali tappe attraverso cui tali problemi hanno trovato, quando l'hanno trovata, una soluzione. Si tratta insomma di un'esposizione del processo del pensiero di Aristotele dalla sua fase iniziale a quella matura, o meglio, per usare una terminologia connessa al metodo storiografico cui questo lavoro si ispira, dalla sua fase problematica a quella sistematica, pur con tutte le riserve che si devono fare intorno alla sistematicità del pen-

siero aristotelico e che appariranno dal contenuto stesso del lavoro ⁽¹⁾.

Poiché ho già avuto occasione di occuparmi della fase iniziale della filosofia aristotelica con la monografia su *La filosofia del primo Aristotele* (Padova 1962), mi corre l'obbligo di dire almeno in che cosa il lavoro presente si differenzia dal precedente. Come sanno coloro che hanno avuto la pazienza di leggerlo, *La filosofia del primo Aristotele* esponeva in realtà solo la filosofia contenuta nelle opere di Aristotele di cui si è perduto il testo integrale, destinato alla pubblicazione, e sono stati conservati pochi frammenti. Ora, questa filosofia appartiene, sì, alla fase iniziale del pensiero aristotelico, cioè al « primo Aristotele », ma ne costituisce solo una parte, poiché non c'è dubbio che nella medesima fase iniziale Aristotele si dedicò anche alle ricerche di cui sono documento i trattati conservati e non destinati alla pubblicazione, alcuni dei quali (per es. i *Topici*, le *Categorie*, ecc.) o alcune parti dei quali (per es. *Metaph. Δ*, *Metaph. N*, *Phys. I*, ecc.) risalgono sicuramente al periodo giovanile della sua attività. Nel presente lavoro mi propongo di tener conto, per quanto riguarda gli inizi del pensiero aristotelico, sia degli elementi desumibili dalle opere perdute — considerate tuttavia, per evitare ripetizioni, alquanto rapidamente —, sia di quelli desumibili dalle opere conservate, completando in tal modo sotto un duplice aspetto la monografia precedente.

La successione con cui gli argomenti sono trattati non è soltanto né rigorosamente cronologica, anche per la difficoltà di stabilire la cronologia esatta delle opere di Aristotele: essa è cronologica e logica insieme, nel senso che viene determinata non solo sulla base dei pochi indizi che possediamo circa la cronologia, ma anche in base alla

(1) La distinzione tra fase problematica e fase sistematica di un pensiero filosofico e l'opportunità di muovere, per la ricostruzione di questo, dalla prima sono state affermate da M. GENTILE, *Filosofia e umanesimo*, Brescia 1947. Al metodo storiografico esposto dal medesimo autore nell'introduzione ai *Saggi di una nuova storia della filosofia* (Padova 1973) si ispira l'intero mio lavoro, che vorrebbe essere appunto uno di tali saggi.

concatenazione logica dei problemi e dei temi, ricavabile dal piano di lavoro formulato dallo stesso Aristotele.

L'esposizione inoltre concerne solamente l'aspetto « teoretico » della filosofia di Aristotele, cioè la logica (nemmeno tutta), la fisica (senza le trattazioni scientifiche particolari) e la cosiddetta metafisica, e non comprende l'aspetto « pratico », cioè l'etica, la politica, la retorica e la poetica, che pure cominciarono a svilupparsi nella fase iniziale del suo pensiero e giunsero a compimento nella maturità. Questa limitazione non implica in alcun modo un privilegiamento dell'uno o una svalutazione dell'altro aspetto, ma è dovuta unicamente a ragioni di tempo e di spazio. Qualora in futuro ne abbia il tempo e mi sia concesso lo spazio per pubblicarlo, scriverò quello che potrei chiamare il secondo volume del lavoro, se per prudenza non preferissi evitare di chiamare primo volume il presente.

Ma c'è un altro motivo per cui esito ad affrontare subito l'esposizione dell'aspetto pratico della filosofia aristotelica, ossia la stretta connessione tra questo e le condizioni politiche, sociali ed economiche in cui Aristotele visse e pensò. Pur non credendo infatti che queste determinino totalmente un pensiero, altrimenti tutti i pensatori vissuti nelle medesime condizioni dovrebbero aver pensato allo stesso modo, ritengo ugualmente che esse agiscano in profondità sulla filosofia e debbano quindi essere conosciute con esattezza da chi desidera giungere a una piena comprensione di questa. Ciò vale, ovviamente, non solo per l'aspetto pratico, ma anche per quello teoretico, di una filosofia, ma tuttavia per quest'ultimo vale in misura minore, cioè in forma meno diretta, proprio perché il condizionamento non è totale. Mentre, infatti, è assolutamente impossibile comprendere la teoria aristotelica dello Stato, o la concezione aristotelica della schiavitù, o del lavoro, senza conoscere a fondo la società in cui visse Aristotele, è possibile comprendere abbastanza bene la sua critica alla dottrina platonica delle idee o la sua concezione della multivocità dell'essere, anche senza avere quella conoscenza piena.

In ogni caso, so benissimo quanto tale conoscenza sia importante, ma so anche di non possederla nella misura che vorrei ed ho

l'impressione che finora non abbiano mostrato di possederla nemmeno gli altri storici della filosofia aristotelica, dai quali potrei altrimenti attingerla. Solo da poco tempo, per merito degli studiosi di orientamento marxista, si è avviato questo tipo di ricerche, ma bisogna confessare che al momento attuale non sono stati ancora raggiunti risultati sicuri e si procede, nel migliore dei casi, per congetture e intuizioni o, nel peggiore, per pregiudizi ideologici. Questo è il motivo per cui ho preferito non imbarcarmi nemmeno in questa impresa, pur sapendo il limite di cui avrebbe in tal modo sofferto il mio lavoro.

Qualunque sia il valore di questo, ringrazio quanti mi hanno aiutato a portarlo a compimento, sia suggerendome l'idea, sia rivedendone alcune parti, sia soprattutto incoraggiandomi a proseguirlo quando più mi era difficile trovarne il tempo e svolgendo le operazioni più umili e tuttavia più necessarie per farlo giungere a termine.

Padova, giugno 1976.

CAPITOLO PRIMO

LA VITA

1. *Lo stato attuale degli studi sulla biografia aristotelica*

L'esame della vita di un filosofo non risponde solo ad un interesse meramente erudito, ma costituisce una condizione necessaria per la comprensione del suo pensiero. Ciò è stato riconosciuto sin dagli inizi della storiografia filosofica condotta con metodo critico, sviluppatasi nella prima metà del secolo XIX in coincidenza con l'affermarsi dello storicismo, e continua ad essere riconosciuto oggi da ogni studioso di orientamento storicistico; anzi il più recente sviluppo delle scienze umane (psicologia, sociologia, linguistica, antropologia culturale) ha rafforzato la persuasione che il pensiero, anche quello filosofico, è soggetto a molteplici condizionamenti, l'ignoranza dei quali pregiudica seriamente o addirittura impedisce la sua esatta comprensione. Ma anche una storiografia ad orientamento non storicistico, bensì animata dalla persuasione che dal divenire storico possano emergere verità eterne, o filosofie « classiche », non può prescindere dall'analisi dei condizionamenti storici di una filosofia, proprio allo scopo di individuare, al di sotto di essi, il suo significato autentico e conseguentemente il suo eventuale valore teoretico.

Di fatto è accaduto che, nel caso specifico dei filosofi greci, l'interesse per le notizie biografiche è stato sviluppato soprattutto dai più convinti assertori della « classicità » di tali filosofi, vale a dire Ulrich Wilamowitz per Platone e Werner Jaeger per Aristotele.

A questi studiosi infatti risalgono alcune delle biografie aristoteliche più importanti, non tanto per le notizie raccolte, che in grandissima parte erano già note in precedenza⁽¹⁾, quanto per la connessione da essi stabilita tra gli episodi più salienti della vita di Aristotele e lo sviluppo del suo pensiero⁽²⁾. Dopo l'opera di Jaeger, che ha segnato una svolta negli studi su Aristotele, molte delle conclusioni da lui raggiunte sono state modificate o addirittura respinte, ma è rimasto valido il metodo da lui proposto, in particolare lo stretto collegamento tra la ricostruzione della filosofia di Aristotele e la storia della sua vita e del suo tempo.

Alla luce di questo insegnamento metodologico la storiografia più recente ha ripreso in esame le fonti delle notizie pervenuteci sulla vita di Aristotele, ossia i documenti (testamento, lettere, atti ufficiali) e la tradizione biografica antica, allo scopo di vedere quali risultati si possono considerare ancora validi e quali debbono essere invece abbandonati. Per quanto riguarda i documenti, quasi nessuno ha dubitato dell'autenticità del testamento di Aristotele, trasmessoci nella biografia di Diogene Laerzio, mentre molti dubbi hanno suscitato le lettere (gli atti ufficiali concernenti Aristotele sono pochi e di scarso interesse). Quanto alla tradizione biografica (testimonianze degli antichi e biografie vere e proprie), è stato dimostrato che essa

(1) L'esposizione più ampia e rigorosa delle notizie sulla biografia di Aristotele raccolte nell'Ottocento è contenuta in quello che può essere considerato, per la filosofia greca, il capolavoro della storiografia a indirizzo storicistico, cioè l'opera di EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig 1879, pp. 1-50 (questa edizione, la terza e ultima curata dall'autore, è stata ristampata nel 1921 e riprodotta fotomeccanicamente a Hildesheim nel 1963: a questa riproduzione si riferiscono le successive citazioni).

(2) Il contributo portato da Wilamowitz allo studio di Aristotele è più limitato che per Platone, ma pur sempre ingente. Si veda, per le fonti della biografia aristotelica, U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881, e, per la sua esposizione, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893 (ristampato nel 1966). Ma il maggior contributo portato in questa direzione è quello di W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (ristampato nel 1955, tradotto in italiano da G. CALOGERO, Firenze 1935: a questa traduzione, più volte ristampata in seguito, si riferiscono le successive citazioni).

è quasi sempre tendenziosa, poiché risale a fonti ostili ad Aristotele per motivi personali (gli scolari di Isocrate, lo storico Timeo), filosofici (i megarici, i pitagorici, Epicuro) e politici (Democare), oppure a fonti interessate ad esaltare la figura ed il pensiero di Aristotele (scolari o commentatori ad orientamento neoplatonizzante).

Tra le biografie vere e proprie, quella di Diogene Laerzio (sec. III d. C.), che è la più antica pervenutaci e tuttavia è posteriore di circa sei secoli alla morte di Aristotele, mescola imparzialmente materiale desunto da fonti ostili e da fonti favorevoli. La fonte principale, diretta o indiretta, di Diogene è, secondo alcuni, Aristone di Ceo, scolarca del Peripato alla fine del sec. III a. C. (3), secondo altri, Ermippo, bibliotecario ad Alessandria nello stesso periodo ed autore di una biografia di Aristotele perduta (4). La biografia del cosiddetto *Anonymus Menagii*, identificato con Esichio (secc. V-VI d. C.), dipende da quella di Diogene Laerzio o comunque usa lo stesso materiale (5). Le altre biografie conservate, e cioè due vite greche, chiamate *Vita Marciana* e *Vita Vulgata*, una *Vita Latina*, traduzione di un originale greco diverso dalle due precedenti, tutte del secolo V, due vite siriane, scritte nello stesso periodo, e quattro vite arabe, del sec. IX, derivano più o meno direttamente da una fonte comune, cioè una biografia di Aristotele scritta da un certo Tolomeo, detto dagli arabi el-Garib (= ignoto, o straniero), identificato un tempo con Tolomeo Chenno (sec. I d. C.) e più recente-

(3) Cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951; ID., *La composition de la « vie d'Aristote » chez Diogène Laërce*, « *Revue des études grecques* », 68, 1955, pp. 124-163.

(4) Cf. I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, pp. 57-79 (citato in seguito col titolo abbreviato *Anc. Biogr. Trad.*; le testimonianze antiche concernenti la vita di Aristotele, riportate in quest'opera, saranno citate col numero che in essa è loro assegnato, preceduto dalla lettera T. e seguito dal nome Düring); O. GIGON, *Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten*, « *Museum Helveticum* », 15, 1958, pp. 147-193. Mentre per Düring Ermippo è fonte non solo delle notizie favorevoli, ma anche di quelle ostili ad Aristotele, per Gigon egli è fonte soltanto di quelle favorevoli.

(5) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 89-93.

mente con un neoplatonico della scuola di Giamblico, vissuto nel sec. IV d. C., il quale tende a glorificare Aristotele e si serve della biografia di Ermippo e di altro materiale formatosi in seguito, fino al sec. I d. C. (6).

Coloro che hanno maggiormente contribuito all'analisi di questo materiale (7) sono Philip Merlan, autore di importanti articoli sui rapporti tra Aristotele e l'Accademia, Isocrate ed Alessandro (8); Paul Moraux, il quale, sulla base di un'ampia esplorazione della storia dell'aristotelismo antico, ha corretto in molti punti lo sviluppo spirituale di Aristotele delineato da Jaeger (9); René-Antoine Gauthier, che ha ripreso e sviluppato alcuni risultati raggiunti da Moraux (10); Mariano Plezia, che ha studiato soprattutto le lettere attribuite ad Aristotele e il suo testamento (11); Ingemar Düring, che ha raccolto,

(6) A favore della seconda identificazione è DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 208-211, il quale ha sostenuto di recente che una traduzione araba della *Vita* di Tolomeo è contenuta nel cod. Ayasofia 4833 (in *Philomathes. Studies... in mem. of Ph. Merlan*, The Hague 1971, pp. 264-269). Invece secondo A. DIHLE, *Der platoniker Ptolemaios*, « *Hermes* », 85, 1957, pp. 314-325, seguito da GIGON, *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962, p. 10, l'autore della *Vita* è un platonico del I-II secolo d. C., che si sarebbe servito di una biografia e di una lista di opere di Aristotele, risalenti ad Andronico di Rodi.

(7) Non può assolutamente essere preso in considerazione, benché ricco di osservazioni sulla vita di Aristotele, il libro di R. ALLENDY, *Aristote ou le complexe de trahison*, Genève 1943, che, pretendendo di impiegare i metodi della moderna psicanalisi, prescinde dalla benché minima critica delle fonti e, basandosi esclusivamente su materiale ostile ad Aristotele, giunge a risultati che appartengono più al genere della libellistica che a quello della storiografia.

(8) PH. MERLAN, *The Successor of Speusippus*, « *Transactions of the American Philological Association* », 77, 1946, pp. 103-111; *Isocrates, Aristotle and Alexander the Great*, « *Historia* », 3, 1954, pp. 60-81; *Zur Biographie des Speusippus*, « *Philologus* », 103, 1959, pp. 198-214.

(9) Cf. *Les listes cit.*, pp. 323-347.

(10) R.-A. GAUTHIER, *Introduction a ARISTOTE, L'Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.-A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, Louvain-Paris 1958, pp. 2*-36* (questa introduzione è stata rifatta ed ampliata nella seconda edizione dell'opera, della quale essa occupa tutto il primo volume. Ad essa, pubblicata nel 1970, si riferiscono le successive citazioni).

(11) ARISTOTELIS *Epistularum Fragmenta cum Testamento*, rec. et ill. M. PLEZIA,

recensito e commentato tutto il materiale offerto dalla tradizione biografica antica⁽¹²⁾; Olof Gigon, che ha criticamente discusso i risultati di Düring, adottando in generale un atteggiamento più dubbioso circa l'attendibilità delle biografie⁽¹³⁾; ed infine Anton-Hermann Chroust, che ha accolto gran parte delle tesi di Düring, mostrandosi più fiducioso di Gigon nei riguardi delle fonti⁽¹⁴⁾. Una presa di posizione alquanto rivoluzionaria nei confronti della maggior parte dei risultati sinora raggiunti è stata assunta recentemente in Italia, sulla base di argomenti concernenti soprattutto la cronologia della vita di Aristotele⁽¹⁵⁾. Da questo tema pertanto deve necessariamente muovere una rassegna dei dati biografici, che, allo stato attuale degli studi, si possono considerare sufficientemente accertati.

2. La cronologia

La fonte della cronologia aristotelica menzionata da Diogene Laerzio sono le *Cronache* di Apollodoro di Atene (sec. II a. C.) e i dati indicati come desunti da tale fonte sono i seguenti. Aristotele sarebbe nato nel 384/3, sarebbe entrato nella scuola di Platone a diciassette anni, cioè nel 367/6, e sarebbe rimasto con lui vent'anni,

Varsoviae 1961. Del medesimo si veda anche *De Hermippi Vita Aristotelis*, in *Charisteria Th. Sinko*, Cracoviae 1951, pp. 271-287; *Supplementary Remarks on Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, «Eos», 50, 1961, pp. 241-249; *The Human Face of Aristotle*, «Classica et Mediaevalia», 22, 1961, pp. 16-31.

(12) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, nonché *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (trad. it. di P. DONINI, Milano 1976, pp. 7-60), e *Aristoteles*, in PAULY's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XI, Stuttgart 1968, coll. 159-336, spec. 162-184 (citato in seguito come *Aristoteles II*).

(13) GIGON, *Interpretationen* cit. e *Einleitung* a ARISTOTELES, *Einführungsschriften*, eingeleitet und neu übertragen von O. GIGON, Zürich und Stuttgart 1961, spec. pp. 7-39; cf. anche *Vita Aristotelis Marciana* cit.

(14) A.-H. CHROUST, *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works*, 2 voll., London 1973.

(15) G. CARDONA, *Ricerche sulla biografia aristotelica*, «Nuova Rivista Storica», 50, 1966, pp. 86-115.

più precisamente fino alla sua morte, avvenuta nel 348/7. In questo stesso anno Aristotele si sarebbe recato da Ermia, tiranno di Atarneo, e sarebbe rimasto presso di lui tre anni; nel 345/4 sarebbe andato a Mitilene e nel 343/2 sarebbe passato alla corte macedone, per fare da precettore ad Alessandro. Nel 335/4 sarebbe tornato ad Atene ed avrebbe insegnato nel Liceo per tredici anni; nel 322/1 sarebbe andato a Calcide, dove nel medesimo anno sarebbe morto, all'età di sessantatré anni⁽¹⁾. Questi dati coincidono, tranne che in un particolare, d'altronde spiegabile, con quelli forniti da Dionigi d'Alicarnasso nell'*Epistola ad Ammaeum* 5, 727⁽²⁾. Ciò ha indotto gli studiosi a ritenere che anche quest'ultima derivasse da Apollodoro⁽³⁾. Il testo di Diogene è stato senz'altro collocato tra i frammenti di Apollodoro⁽⁴⁾ e la corrispondenza degli anni con i nomi degli arconti è stata trovata esatta⁽⁵⁾.

Un'indicazione del tutto diversa è fornita invece da un frammento del *Marmor Parium* (264 a. C.), scoperto alla fine del secolo scorso, nel quale è detto che Aristotele morì nel 321 all'età di cinquant'anni. Se ciò fosse vero, egli sarebbe nato nel 371 e, essendo entrato nell'Accademia a diciassette anni ed essendosene andato alla morte di Platone, egli sarebbe rimasto con quest'ultimo non vent'anni, bensì soltanto sette⁽⁶⁾. La notizia del *Marmor Parium*, benché

(1) DIOG. LAERT., V, 9-10, ed. Düring (*Anc. Biogr. Trad.*).

(2) T. 1d Düring. La divergenza riguarda l'anno in cui Aristotele sarebbe entrato nell'Accademia, cioè il 368/7 secondo Diogene, il 367/6 secondo Dionigi. Essa dipende da una diversa interpretazione che i due autori hanno dato del modo di contare gli anni seguito dalla fonte comune, cioè Apollodoro (cf. DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 254-255).

(3) H. DIELS, *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika*, «Rheinisches Museum für Philologie», 31, 1876, pp. 43-46.

(4) F. JACOBY, *Apollodors Chronik*, Berlin 1902; *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin 1952-1960, 244 F. 38.

(5) A. BOECKH, *Kleine Schriften*, VI, Leipzig 1872, p. 195.

(6) Questa è la cronologia che, sulla base appunto del *Marmor Parium*, viene sostenuta da CARDONA, *Ricerche* cit. Questi nega che i dati riportati da Diogene Laerzio e Dionigi di Alicarnasso risalgano alla prima redazione delle *Cronache* di Apollodoro, quella cioè effettivamente compiuta dallo storico ateniese, e suppone

più antica di circa un secolo delle *Cronache* di Apollodoro, è stata quasi unanimemente rifiutata dagli studiosi, a causa della sua discordanza da tutta la restante tradizione⁽⁷⁾. Ma essa si può considerare, a mio giudizio, definitivamente confutata, e conseguentemente si deve considerare confermata la cronologia desunta da Apollodoro, da un frammento, sul quale ha richiamato l'attenzione Düring, di Filocoro, storico ateniese vissuto tra il IV e il III secolo a. C. e perciò anteriore al *Marmor Parium* e quasi contemporaneo di Aristotele. Esso è riportato dalla *Vita Marciana* con l'esplicita citazione dell'autore e dice che Aristotele nacque nel 384/3, andò alla scuola di Platone nel 368/7, la lasciò alla morte di questo, cioè nel 348/7, e morì a sessantatré anni, nel 322/1⁽⁸⁾.

che essi vi siano stati introdotti successivamente da un Accademico del I sec. a. C., mosso da intenti conciliatori fra platonismo e aristotelismo.

(7) Cf. JACOBY, *Das Marmor Parium*, Berlin 1904, p. 197; *Fr. Gr. Hist.*, II, B, p. 701, secondo il quale si tratterebbe di un errore di trascrizione. Fra tutti gli studiosi della vita di Aristotele, che seguono unanimemente la cronologia di Apollodoro, fa eccezione CARDONA (cf. nota 6).

(8) *Vita Marciana* 10, ed. Düring. La menzione di Filocoro è nel § 12. Secondo JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, 328 F. 223, essa riguarda solo il contenuto di questo paragrafo; invece secondo DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, p. 256, essa riguarda i §§ 9-10, che contengono un'argomentazione coerente e pertanto sono inseparabili. Più convincente mi sembra la posizione di GIGON, *Interpretationen* cit., pp. 159-160, nota 22, secondo il quale l'unico paragrafo che deriva da Filocoro è il 10, ossia quello che interessa la cronologia, proprio per il suo carattere di tabella cronologica inserita estrinsecamente nel contesto (di GIGON cf. anche l'ed. cit. della *Vita Marciana*, p. 43). Jacoby ritiene che la *Vita Marciana* si richiami all'*Atthis* di Filocoro e che le notizie contenute in quest'opera su Aristotele e Platone siano state occasionate dal decreto con cui nel 306 a. C. i peripatetici vennero espulsi da Atene (*Fr. Gr. Hist.*, III, 4, I, pp. 482-484, e III, 4, II, pp. 588-589). CARDONA, *Ricerche* cit., ritiene, come Jacoby, che risalga a Filocoro solo il § 12, in cui si confuta la tesi, attribuita ad Aristosseno, secondo cui Aristotele avrebbe fondato una scuola contraria a Platone durante l'ultimo viaggio di questo a Siracusa (cf. T. 58d Düring). Ora, argomenta Cardona, poiché Aristosseno in realtà non parlava di Aristotele, ma solo di « alcuni stranieri », nemmeno Filocoro si riferiva ad Aristotele. Ciò è possibile; ma non è invece sostenibile, a mio giudizio, che risalga a Filocoro solo il § 12: le parole οὕτω Φιλόχωρος ἰστῶρησε non possono infatti riferirsi soltanto a ciò che segue, poiché il seguito è introdotto da καὶ ὅτι. Esse si riferiscono anche a ciò che precede e pertanto, non essendo verosimile, come sostiene Jacoby, che

Un'ulteriore conferma della cronologia tradizionale, specialmente circa il periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia, potrebbe essere costituita da una lettera, attribuita ad Aristotele ugualmente dalla *Vita Marciana*, nella quale egli avrebbe dichiarato al re Filippo di Macedonia di essere stato vent'anni con Platone⁽⁹⁾. Ma l'autenticità delle lettere, benché ammessa, almeno per questa, da molti studiosi, è troppo controversa perché ci si possa fondare su di esse in rapporto alla cronologia.

Maggior valore, sia pure come semplici indizi, hanno piuttosto alcuni cenni ai rapporti con l'Accademia contenuti nelle opere di Aristotele. È notissimo il passo dell'*Etica Nicomachea*, in cui egli dichiara la propria amicizia nei confronti di « coloro che hanno introdotto le idee », cioè Platone e gli altri Accademici⁽¹⁰⁾. Altrettanto noti sono i passi del I libro della *Metafisica*, in cui Aristotele, parlando della dottrina delle idee, usa la prima persona plurale⁽¹¹⁾. Ciò rivela, se non un consenso sul piano dottrinale, sicuramente una lunga consuetudine di vita comune tra Aristotele e gli Accademici, tale da far sì che, anche e soprattutto nei momenti in cui si accinge a criticare le loro dottrine, egli si senta ancora uno di loro⁽¹²⁾.

riguardino solo il § 11, dovranno riguardare soprattutto, come sostiene Gigon, il § 10, ossia la tabella cronologica. Del resto, che la *Vita Marciana* non possa avere attinto la sua cronologia da Apollodoro è provato dal fatto che essa indica come arconte dell'anno in cui Aristotele entrò nell'Accademia Nausigene, mentre Apollodoro, come risulta da Dionigi di Alicarnasso, indicava Polizelo. Ora è improbabile che l'autore della *Vita Marciana*, o lo stesso Tolomeo, a cui essa risale, abbia consultato direttamente la lista degli arconti. Il nome di Nausigene doveva essere in una fonte diversa da Apollodoro, ossia appunto Filocoro, e, attraverso Ermippo e Tolomeo, dovette giungere sino alla *Vita Marciana* (cf. DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, p. 257).

(9) *Vita Marciana* 5, ed. Düring (= Fr. 652 Rose, 2a Plezia).

(10) *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 11-17.

(11) *Metaph.* A 9, 992 a 11, 25, 27, 28, 31.

(12) Questo è stato notato, per i passi di *Metaph.* A, da JAEGER, *Aristotele*, pp. 227-230. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944 (ristampato nel 1964), pp. 488-494, ha invece spiegato l'uso della prima persona plurale supponendo che i passi in questione derivino da opere precedenti scritte in forma dialogica. Tale spiegazione non mi sembra persuasiva, perché l'opera da

A prova dell'amicizia, anzi della venerazione, di Aristotele per Platone si potrebbe poi citare la famosa *Elegia a Eudemo*⁽¹³⁾; ed a prova dell'influenza esercitata su di lui dal pensiero di Platone si potrebbe citare l'intero *corpus* delle sue opere: ma si tratta di indicazioni di scarso valore cronologico.

Un significato più preciso, in questo senso, hanno invece altri due fatti, ossia la composizione del *Protreptico* e la candidatura di Aristotele alla successione di Speusippo. Il *Protreptico*, come è noto, è l'esortazione alla filosofia ed in particolare all'ideale filosofico della vita teorizzato dall'Accademia, scritta da Aristotele in concorrenza ed in polemica con Isocrate⁽¹⁴⁾. I numerosi rapporti, con corrispondenze anche verbali, tra i frammenti del *Protreptico* e l'*Antidosis* di Isocrate, che si sa con certezza essere stata composta nel 353 a. C., fanno pensare che anche il *Protreptico* risalga più o meno allo stesso periodo⁽¹⁵⁾. Ora, se Aristotele fosse entrato nell'Accademia solo nel 354, come dovrebbe risultare dalla cronologia del *Marmor Parium*, non sarebbe stato assolutamente in grado, all'età di diciotto anni e dopo appena un anno dal suo ingresso nella scuola, di farsi il portavoce di questa contro il vecchio ed illustre Isocrate⁽¹⁶⁾. Invece

cui i passi derivano, come ormai è stato ampiamente dimostrato, è lo scritto *Sulle idee*, che non era un dialogo. Perciò non ritengo necessario supporre, con Jaeger, che *Metaph.* A risalga agli anni trascorsi da Aristotele ad Asso subito dopo la morte di Platone. Il libro può essere anche anteriore alla morte di Platone o posteriore al ritorno ad Atene: in ogni caso rivela che ci fu un momento nella vita di Aristotele in cui egli si considerava uno degli Accademici.

(13) Cf. OLYMPIODORUS, *In Platonis Gorgiam* 41, 3, pp. 192-197 Norwin (T. 34c Düring).

(14) Il tentativo, compiuto da W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, I, Berkeley and Los Angeles 1957, di negare l'autenticità dei frammenti del *Protreptico* è stato, a mio avviso, sufficientemente confutato da DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961.

(15) B. EINARSON, *Aristotle's Protrepticus and the Structure of the Epinomis*, «Trans. a. Proc. of the Amer. Philol. Ass.», 67, 1936, pp. 261-285; P. VON DER MÜHLL, *Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles*, «Philologus», 94, 1941, pp. 259-265.

(16) Quando CARDONA, *Ricerche* cit., dubita della paternità aristotelica del

in base alla cronologia di Filocoro e Apollodoro Aristotele avrebbe scritto il *Protreptico* ad un'età superiore ai trent'anni e circa dopo quattordici anni dal suo ingresso nell'Accademia.

La candidatura di Aristotele alla successione di Speusippo, morto nel 338, risulta dall'*Index Academicorum Herculensis*⁽¹⁷⁾, dal quale risulta anche che Aristotele non venne eletto scolarca dell'Accademia soltanto perché si trovava in Macedonia. Ora, il fatto che a nove anni dalla morte di Platone egli potesse essere ancora preso in considerazione dagli Accademici come possibile scolarca suppone una sua precedente lunga appartenenza alla scuola⁽¹⁸⁾. In conclusione quindi tutto viene a confermare la cronologia di Filocoro e Apollodoro, in particolare per quanto concerne il soggiorno di Aristotele nell'Accademia.

Un secondo problema attinente alla cronologia di Apollodoro è posto da un'iscrizione, riferita dalla biografia araba di Usaibia, che gli Ateniesi avrebbero scolpito su una colonna eretta in onore di Aristotele e nella quale gli avrebbero espresso la loro riconoscenza per i servizi da lui resi alla città, specialmente con i suoi interventi presso il re Filippo⁽¹⁹⁾. Se l'iscrizione è autentica, i servizi a cui allude non possono avere avuto luogo che nel periodo che precedette la battaglia di Cheronea, cioè fra il 340 e il 338, durante il quale tra Filippo ed Atene intercorsero varie trattative. Alcuni studiosi,

Protreptico e lo attribuisce addirittura a Demetrio Falereo, trascura precisamente i suoi rapporti con l'*Antidosis*.

(17) *Ind. Acad. Herc.* 6, 28, p. 37 Mekler (T. 3 Düring). L'autore dell'*Index* ha attinto questa notizia da FILOCORO, fr. 224 (cf. JACOBY, *Fr. Gr. Hist.* III, b, 1, p. 484).

(18) CARDONA, *Ricerche* cit., naturalmente, non attribuisce alcun valore alle notizie contenute nell'*Index*, che a suo giudizio sarebbero state inventate da Filodemo. Egli stesso però non dubita di altre testimonianze di Filodemo, quelle contenute nei *Volumina Rhetorica*, dalle quali risulta che Aristotele tenne dei corsi di retorica in concorrenza con Isocrate, il che poté accadere solo durante la sua permanenza nell'Accademia e dunque prova che Aristotele godeva nell'Accademia di una posizione importante, quale si confà ad un membro già anziano per età e per appartenenza alla scuola (cf. *Voll. Rhet.* II, p. 50 Sudhaus = T. 31 Düring).

(19) IBN ABI USAIBIA, *Life of Aristotle*, 17-21, trad. Düring.

prestando fede all'autenticità dell'iscrizione, la connettono con la notizia, risalente ad Ermippo, secondo cui, al momento dell'elezione di Senocrate a successore di Speusippo, Aristotele sarebbe stato mandato in ambasceria da Atene a Filippo⁽²⁰⁾. Ciò supporrebbe la presenza, sia pure saltuaria, di Aristotele in Atene intorno al 340, mentre la cronologia di Apollodoro lo colloca lontano dalla città dal 347 al 335⁽²¹⁾. Altri studiosi invece non prestano fede alla relazione di Usaibia e la considerano un'invenzione basata sulla letteratura epistolografica⁽²²⁾. Anche a costoro d'altronde appare inverosimile che Aristotele sia rimasto alla corte macedone sino al suo ritorno ad Atene, avvenuto nel 335, quando è noto che già sin dal 340 Alessandro fu nominato reggente dal padre⁽²³⁾. Molti pertanto propendono a credere che dal 340 al 335 Aristotele sia tornato nella città natale di Stagira, la quale, secondo una tradizione riferita dai biografi e da vari testimoni antichi⁽²⁴⁾, egli avrebbe fatto ricostruire dal re Filippo, dopo che questi l'aveva distrutta nel 348⁽²⁵⁾.

È impossibile stabilire con sicurezza come sono andate le cose: Filocoro, a questo proposito, non ci soccorre, poiché si limita a riferire la data della partenza di Aristotele da Atene (348/7); d'altra parte l'iscrizione onorifica degli Ateniesi non significa necessariamente che Aristotele si trovasse in Atene prima della battaglia di Cheronea. Egli può avere difeso gli interessi di Atene mentre si trovava alla corte macedone quale precettore di Alessandro. La notizia dell'ambasceria può essere il frutto di un'interpretazione favorevole ad Aristotele della notizia, riferita dall'*Index Herculanensis*,

(20) Cf. D. L., V, 2.

(21) GIGON, *Interpretationen* cit. e *Ar. Vita Marciana*, pp. 58-59; CARDONA, *Ricerche* cit.

(22) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 232-236.

(23) PLUT., *Alex.* 9. Cf. DIOD. SIC., XVI, 77.

(24) T. 27 Düring.

(25) W. D. ROSS, *Aristotle*, London 1923, trad. it. di A. SPINELLI, Bari 1946, p. 6; MORAUX, *Les listes* cit., pp. 341-342; GAUTHIER, *Introduction* cit., p. 20; DÜRING, *Aristoteles II*, col. 179.

secondo cui egli non fu eletto successore di Speusippo perché si trovava in Macedonia. È certo però che, sia pure a distanza, Aristotele doveva avere mantenuto rapporti costanti con Atene ed in particolare con l'Accademia. In ogni caso l'incertezza circa questo periodo della sua vita non sembra essere di pregiudizio all'interpretazione del suo pensiero.

③ *Le notizie accertate e quelle controverse*

I principali dati cronologici accertati sulla vita di Aristotele sono, come abbiamo visto, quelli riferiti da Filocoro e Apollodoro. Sulla base di essi e di alcuni documenti attendibili è possibile stabilire, nell'ambito del materiale quanto mai vario trasmesso dai biografi e dai testimoni antichi, quali notizie sono accertate e quali restano invece controverse. Del tutto fuori dubbio è che la patria di Aristotele fu Stagira, città della penisola Calcidica, nella Grecia settentrionale: infatti dal testamento, di cui sembra difficile negare l'autenticità⁽¹⁾, risulta che a Stagira Aristotele possedeva ancora la casa paterna⁽²⁾. La notizia è confermata da un'iscrizione, conservata, in cui gli Amfizioni di Delfi lodano « Aristotele, figlio di Nicomaco, Stagirita », per avere compilato, insieme con « Callistene, figlio di

(1) Esso è riferito da D. L., V, 11-16, il quale in V, 64, dichiara che il testamento di Stratone, da lui ugualmente riferito, fu conservato da Aristone di Ceo, scolarca del Peripato verso l'anno 200 a. C. È quasi unanimemente ammesso che anche il testamento di Aristotele, insieme a quelli dei suoi successori, tra cui appunto Stratone, sia stato conservato da Aristone ed a questa fonte, probabilmente attraverso la mediazione di Ermippo, l'abbia attinto Diogene. Dell'autenticità del documento dubita solo CARDONA, *Ricerche* cit., a causa di alcuni particolari, a suo giudizio strani, in esso contenuti: lo stesso studioso suggerisce l'ipotesi che esso sia stato redatto dalla figlia di Aristotele. A me sembra che, a parte la garanzia della provenienza da Aristone, i particolari strani possano semmai costituire una prova di autenticità (i falsi non devono essere strani), e comunque le notizie in esso contenute, anche nell'ipotesi, alquanto fantastica, di una redazione ad opera della figlia, non perdano il loro valore.

(2) D. L., V, 14.

Damotimo, di Olinto », la lista dei vincitori dei giochi Pitici⁽³⁾. La stessa iscrizione conferma la notizia delle biografie, secondo cui Aristotele era figlio di Nicomaco. Non c'è motivo di dubitare del nome della madre, che i biografi indicano come Festide, e della sua provenienza da Calcide, nell'isola di Eubea. Che Aristotele possedesse una casa a Calcide, probabilmente ereditata dalla madre, dove abitò negli ultimi mesi della sua vita, è detto nel testamento⁽⁴⁾. Stagira secondo alcuni era una colonia calcidese, secondo altri era una colonia di Andros, ma in ogni caso era composta da popolazione di origine greca, il che risolve definitivamente il dilemma, un tempo discusso, se Aristotele fosse di stirpe greca o asiatica.

Le biografie affermano che Nicomaco era medico ed amico del re macedone Aminta, padre di Filippo. Non è possibile accertare la fondatezza di tale notizia, che risale ad Ermippo, fonte spesso parziale in senso favorevole. Che il padre di Aristotele fosse medico sembra comunque confermato da due testimoni quasi contemporanei, lo storico Timeo, il quale riferisce, a scopo denigratorio, che Aristotele ad un certo momento chiuse l'ambulatorio (ιατρείον)⁽⁵⁾, che probabilmente aveva ereditato dal padre, ed Epicuro, che allude, con il medesimo intento, ad una presunta dissipazione, da parte di Aristotele, della sostanza paterna e ad un suo successivo esercizio della professione di farmacista (φαρμακοπολεῖν)⁽⁶⁾. Certamente Aristotele non dovette avere molti rapporti col padre: mentre infatti nel testamento ricorda la madre, il fratello Arimnesto, Prosseno, Nicanore, probabilmente figlio di Prosseno, e la madre di Nicanore, che secondo alcuni fu la sorella di Aristotele, di nome Arimnesta, egli non fa parola del padre. Ciò autorizza a dar credito all'affermazione dei biografi, secondo cui Nicomaco sarebbe morto quando Aristotele era ancora in tenera età e questi sarebbe stato educato da Prosseno di Atarneo. Il legame con Prosseno è confermato dal

testamento⁽⁷⁾ e dal fatto che Aristotele adottò suo figlio Nicanore⁽⁸⁾. Tutto ciò fa dubitare alquanto dell'esistenza di legami tra la corte macedone e Aristotele prima del soggiorno di questo nell'Accademia.

Non si sa nulla dell'educazione ricevuta da Aristotele nella sua adolescenza, né dei motivi per cui si recò ad Atene e, tra le varie scuole di studi superiori che la città offriva (particolarmente nota la scuola di retorica diretta da Isocrate), scelse di entrare nell'Accademia di Platone. Sembra invece accertato che, al momento dell'ingresso di Aristotele nella scuola, Platone fosse a Siracusa, dove si era recato su invito del tiranno Dionisio II, appena ascenso al trono. Secondo alcuni interpreti, durante l'assenza di Platone la direzione della scuola sarebbe stata affidata a Eudosso di Cnido, il noto scienziato⁽⁹⁾. Anche questo è un dato tutt'altro che sicuro, ma una consuetudine di Aristotele con Eudosso, che effettivamente si trattene qualche tempo nell'Accademia, è attestata dalle espressioni di stima che egli userà nei suoi confronti⁽¹⁰⁾.

Episodi storicamente accertabili, che potrebbero avere qualche connessione con Aristotele durante il suo soggiorno nell'Accademia, sono il ritorno di Platone da Siracusa nel 365; la morte di Grillo, figlio di Senofonte, nella battaglia di Mantinea, avvenuta nel 362; l'ultimo viaggio di Platone a Siracusa, dal 361 al 360, durante il quale la direzione dell'Accademia fu probabilmente assunta da Era-

(7) D. L., V, 15.

(8) Ciò risulta da un'iscrizione conservata, in cui la città di Efeso conferisce il privilegio di πρόξενος a «Nicanore, figlio di Aristotele, stagirita» (T. 13a Düring).

(9) Cf. DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 159-160, che si basa sull'indicazione, contenuta nella *Vita Latina* 11, secondo cui Aristotele sarebbe stato nell'Accademia tempore Eudoxi, espressione interpretata già dallo JACOBY, *Apollodors Chronik* cit., p. 324, come indicante uno scolarcato di Eudosso; e GAUTHIER, *Introduction* cit., p. 4.

(10) *Eth. Nic.* X 2, 1172 b 15-18. Numerose sono, nel *Corpus*, le citazioni di Eudosso: cf. *Metaph.* A 9, 991 a 17; A 8, 1073 b 17, 33; M 5, 1079 b 21; *Eth. Nic.* I 12, 1101 b 28; X 2, 1172 b 9-15.

(3) T. 43 Düring.

(4) D. L., V, 14.

(5) TT. 58c, 60ab Düring.

(6) TT. 58b, 59abc Düring.

clide Pontico; la morte di Eudemo di Cipro presso Siracusa nel 354; la redazione dell'*Antidosis* di Isocrate nel 353 e la presa di Olinto, alleata di Atene, da parte di Filippo di Macedonia, nel 348.

Le ragioni della partenza di Aristotele dall'Accademia nel 347 sono controverse: alcuni sostengono che Aristotele se ne andò a causa della morte di Platone. Questa, ad esempio secondo Jaeger, avrebbe prodotto una profonda crisi nel suo animo ed avrebbe segnato il suo definitivo distacco dalla dottrina del maestro, alla quale sino a quel momento egli aveva invece aderito⁽¹¹⁾. A tale crisi, sempre secondo Jaeger, avrebbe contribuito l'elezione di Speusippo a successore di Platone, la quale avrebbe provocato all'interno della scuola una vera e propria secessione, come sarebbe attestato dal fatto che, insieme con Aristotele, partì anche Senocrate⁽¹²⁾. Non si può non rilevare, all'interno di questa interpretazione, qualche incongruenza: se infatti Aristotele si fosse staccato dall'Accademia per ragioni dottrinali, non sarebbe stato accompagnato da Senocrate, che si trovava su posizioni opposte alle sue e molto più vicine a quelle dell'ultimo Platone e di Speusippo. Inoltre la notizia relativa alla partenza di Senocrate, che potrebbe far pensare ad una gelosia personale di Aristotele e Senocrate verso Speusippo, è tutt'altro che sicura, e l'ipotesi della gelosia appare alquanto improbabile, se si tiene conto che Speusippo era molto più anziano di entrambi e per di più era nipote di Platone e ateniese. Perciò altri suppongono che la partenza di Aristotele fosse dovuta a ragioni politiche, e cioè all'ondata di odio antimacedone che si diffuse in Atene dopo la presa di Olinto e che avrebbe minacciato lo stesso Aristotele, considerato legato alla corte macedone⁽¹³⁾. Bisogna però osservare che, se

(11) JAEGER, *Aristotele*, p. 143. Questo autore nega che ci sia mai stata una rottura fra Platone e Aristotele sul piano affettivo e cita a testimonianza dell'amicizia di Aristotele per il maestro, anche dopo la morte di questo, l'*Elegia a Eudemo*.

(12) *Ivi*, pp. 143-144. La partenza di Senocrate è testimoniata da STRABONE, XIII, 57. Un'interpretazione analoga a quella di JAEGER è stata data da ROSS, *Aristotele*, trad. it., p. 4, e da GAUTHIER, *Introduction* cit., p. 13.

(13) MORAUX, *Les listes* cit., pp. 338-339; DÜRING, *Aristoteles II*, col. 176; CHROUST, *Aristotle* cit., vol. I, pp. 117-124 e 155-176.

è vero che con Aristotele partì anche Senocrate, i motivi politici non possono essere applicati anche a quest'ultimo, che era piuttosto su posizioni antimacedoni⁽¹⁴⁾. Inoltre, come abbiamo visto, non ci sono prove di legami tra Aristotele e la corte macedone durante il suo soggiorno nell'Accademia. Ma forse il motivo dell'ostilità degli Ateniesi verso Aristotele fu la sua amicizia per Ermia, considerato agente della Macedonia, di cui ci occuperemo subito.

La notizia, riportata da tutte le biografie, secondo cui Aristotele, lasciata l'Accademia, si sarebbe recato presso Ermia, tiranno di Atarneo, può trovare conferma in due documenti che attestano l'amicizia tra i due: l'epigramma posto da Aristotele su una statua eretta a Delfi in onore dell'amico⁽¹⁵⁾ e il cosiddetto *Inno alla virtù*, ugualmente composto da Aristotele, nel quale Ermia viene paragonato agli eroi della mitologia⁽¹⁶⁾. Un'ulteriore conferma dei legami tra Aristotele e Ermia è il suo matrimonio con Pizia, ricordata nel testamento⁽¹⁷⁾, che i biografi affermano essere stata sorella o nipote di Ermia. Questi, come tiranno di Atarneo, città dell'Asia minore, da cui proveniva Prosseno, il tutore di Aristotele, era alleato del re Filippo, con il quale probabilmente collaborò a preparare la progettata spedizione in Asia: infatti fu ucciso nel 341 a tradimento dai Persiani. Tutto ciò autorizza a pensare che l'amicizia tra Aristotele ed Ermia contribuì a creare dei legami anche tra Aristotele e Filippo.

Meno sicura appare invece la tradizione secondo cui Ermia avrebbe messo a disposizione di Aristotele la città di Asso, dove il filosofo avrebbe fondato con Senocrate e altri due Accademici, Erasto e Corisco, una specie di filiale dell'Accademia⁽¹⁸⁾. Il successivo sog-

(14) Cf. G. MADDOLI, *Senocrate nel clima politico del suo tempo*, « Dialoghi di Archeologia », 1, 1967, pp. 304-327.

(15) D. L., V, 6.

(16) D. L., V, 7.

(17) D. L., V, 16.

(18) La notizia che Ermia assegnò un'abitazione in Asso ad Aristotele, Erasto e Corisco (il nome di Senocrate è incerto), è riportata dal commento di DIDIMO

giorno a Mitilene, nell'isola di Lesbo, riferito dai biografi, può trovare conferma nell'amicizia di Aristotele per Teofrasto, che era di Ereso, città ugualmente situata nell'isola di Lesbo, il quale è ripetutamente menzionato nel testamento⁽¹⁹⁾ e fu, come è noto, il successore di Aristotele nella direzione della sua scuola. Del resto un soggiorno di Aristotele nell'Asia minore e in particolare nell'isola di Lesbo risulta dai frequenti accenni, contenuti nella sua *Historia animalium*, a fenomeni naturali caratteristici di quella zona⁽²⁰⁾.

La famosissima permanenza di Aristotele alla corte macedone, a Pella o più probabilmente a Mieza, in qualità di precettore del giovane Alessandro, ricordata da tutte le biografie, trova un'unica conferma tra i testimoni antichi ad opera di Alessino di Elide, scolaro di Ebulide di Megara, vissuto una generazione dopo Aristotele, il quale narra, a scopo denigratorio, che Alessandro si sarebbe lamentato col padre Filippo degli insegnamenti di Aristotele⁽²¹⁾. Tutte le notizie particolari, tramandate dai biografi o desumibili dalle lettere, circa i rapporti fra Aristotele e Alessandro restano controverse. Alessandro non è mai nominato nelle opere conservate di Aristotele, mentre dai cataloghi risulta l'esistenza di uno scritto del filosofo, perduto, intitolato *Alessandro o Sulle colonie*, nel quale pre-

sumibilmente si trattavano temi di carattere politico. Non si può dire tuttavia che vi siano tracce, nella politica di Alessandro, dell'insegnamento di Aristotele⁽²²⁾, né che l'ideale monarchico e imperialistico di Filippo e di Alessandro abbia influenzato il pensiero di Aristotele⁽²³⁾. Sono accertati invece i rapporti tra Aristotele e altri personaggi legati alla corte macedone, cioè lo storico Callistene, nipote di Aristotele, che seguì Alessandro nella spedizione antipersiana e fu fatto da lui uccidere nel 327⁽²⁴⁾, e Antipatro, generale macedone e reggente del regno durante la spedizione di Alessandro in Asia, esplicitamente menzionato da Aristotele come suo esecutore testamentario⁽²⁵⁾. I dissidi tra Alessandro e Filippo prima, Alessandro e Antipatro poi e infine tra Alessandro e Callistene, tutte persone a cui Aristotele era più o meno legato, dovettero certo turbare i rapporti tra il filosofo e il regale discepolo, anche se sembra assurdo dar credito alla tradizione secondo cui Aristotele avrebbe ispirato una congiura mirante ad avvelenare Alessandro⁽²⁶⁾.

alla *Quarta Filippica* di Demostene (T. 15d Düring), la cui fonte è probabilmente la *Vita di Aristotele* scritta da Ermippo. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, pp. 334-335, e JAEGER, *Aristotele*, pp. 148-149, sulla base della *Sesta lettera* di Platone, da loro considerata autentica, ritengono che ad Asso fosse sorta una vera e propria scuola filosofica, mentre DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, p. 276, non giudica che vi siano dati sufficienti per pensarlo.

⁽¹⁹⁾ D. L., V, 12, 13.

⁽²⁰⁾ Ciò è stato dimostrato da D'ARCY W. THOMPSON, *The Works of Aristotle translated into English*, IV, *History of Animals*, Oxford 1910, p. VII, e H. D. P. LEE, *Place-names and the Date of Aristotle's Biological Works*, «The Classical Quarterly», 42, 1948, pp. 61-67.

⁽²¹⁾ T. 58c Düring. Secondo MERLAN, *Isocrates, Aristoteles and Alexander the Great*, l'invito rivolto da Filippo ad Aristotele a recarsi alla corte macedone sarebbe testimoniato anche da una lettera di Isocrate ad Alessandro, da lui stesso tradotta e commentata. Secondo CHROUST, *Aristotle* cit., I, pp. 125-132, è dubbio se Aristotele sia stato proprio il tutore oppure il capo dei precettori di Alessandro.

⁽²²⁾ Le congetture di JAEGER, *Aristotele*, pp. 157-160, sull'ideale panellenistico trasmesso da Aristotele ad Alessandro sono infondate e contraddette dai noti atteggiamenti orientaleggianti assunti dal giovane monarca e dalla sua propensione a fondere la stirpe dei Greci e dei Macedoni con quella dei Persiani. Una lettera di Aristotele ad Alessandro sulla politica verso la città, pervenuta in traduzione araba, è stata ritenuta autentica e pubblicata da M. PLEZIA e J. BIELAWSKI (Breslau-Warszawa 1970).

⁽²³⁾ Cf. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, pp. 337-339. La tesi di H. KELSEN, *La filosofia di Aristotele e la politica greco-macedone*, «Studi Urbinati», 43, 1969, pp. 59-134 (trad. di un articolo del 1933), secondo cui la *Politica* di Aristotele sarebbe una specie di ideologia, volta a giustificare la politica macedone, non mi sembra persuasiva.

⁽²⁴⁾ Il decreto degli Amfizioni di Delfi già citato (T. 43 Düring) testimonia la collaborazione tra Aristotele e Callistene. Sui rapporti tra i due v. ora S. SCHIFFER, *Aristotele à Athènes et Callisthène à Babylone*, «Revue des études anciennes», 38, 1936, pp. 273-276; CHROUST, *Aristotle* cit., I, pp. 83-91, e A. B. BOSWORTH, *Aristotle and Callisthenes*, «Historia», 19, 1970, pp. 407-413.

⁽²⁵⁾ D. L., V, 11.

⁽²⁶⁾ Cf. MERLAN, *Isocrates, Aristotle and Alexander* cit.; PLEZIA, in *ARISTOTELIS Epistularum Fragmenta* cit., pp. 106-107; MADDOLI, *art. cit.*

Il secondo soggiorno di Aristotele ad Atene è indubbiamente il dato più sicuro e meno controverso della sua biografia. Discusse sono le ragioni che avrebbero indotto il filosofo a ritornare ad Atene: più che con l'ascesa di Alessandro al trono o con la sua partenza per l'Asia questo ritorno dovette essere connesso con la sottomissione di Atene da parte delle truppe macedoni, dopo che essa si era ribellata insieme con Tebe al protettorato della Macedonia⁽²⁷⁾. Ma ciò non fu la causa, bensì la condizione che rese possibile ad Aristotele attuare quella che dovette essere la vera ragione del suo ritorno, cioè il desiderio di costituire in Atene, la città che egli aveva dovuto abbandonare alla morte di Platone, una propria scuola di filosofia. Circa i caratteri di questa scuola i pareri sono ugualmente controversi: secondo alcuni si trattava di un vero e proprio istituto di ricerca scientifica, dedicato in particolare alle scienze positive (astronomia, biologia, storiografia, ecc.), con propri locali e attrezzature e con un ordinamento didattico ben definito⁽²⁸⁾. Secondo altri invece la vera scuola peripatetica, con locali propri e un'organizzazione giuridica paragonabile a quella dell'Accademia, ebbe origine soltanto dopo la morte di Aristotele, e precisamente nel 317, con l'avvento al potere di Demetrio Falereo, mentre durante la sua vita Aristotele avrebbe semplicemente insegnato in un ginnasio pubblico, il Liceo⁽²⁹⁾. Comunque stiano le cose, è certo che Aristotele dovette tenere dei veri e propri corsi di lezioni, dei quali fanno fede le sue opere conservate, del tutto simili a dispense o appunti scolastici.

Al di fuori di ogni controversia è infine il fatto che Aristotele andò da Atene a Calcide un anno prima della sua morte. Sono discusse invece le ragioni che lo avrebbero indotto a ciò. I biografi

(27) Cf. CHROUST, *Aristotle cit.*, I, pp. 133-144.

(28) JAEGER, *Aristotle*, pp. 423-431.

(29) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 460-461, seguito da J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962, p. 259, e G. E. R. LLOYD, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968, p. 8.

parlano di un'accusa di empietà, che gli sarebbe stata rivolta per avere egli reso onori divini a Ermia con l'*Inno alla virtù*⁽³⁰⁾; altri collegano la stessa accusa alla sua filosofia e parlano di un suo disprezzo per gli oracoli⁽³¹⁾. La vera ragione fu probabilmente politica e l'accusa di empietà, se ci fu, dovette servire a coprire questa ragione, cioè l'ostilità del partito antimacedone. Una prova di questa ostilità è l'accusa, formulata alcuni anni più tardi, cioè nel 306, da Democare, secondo cui Aristotele avrebbe scritto lettere ai re macedoni tramando contro Atene⁽³²⁾. Probabilmente l'insurrezione contro la Macedonia, scoppiata anche in Atene alla notizia della morte di Alessandro, dovette dare libero sfogo all'ostilità contro i filomacedoni, e quindi contro Aristotele, che poteva essere considerato tale non tanto per i suoi rapporti, piuttosto problematici, con Alessandro, quanto per la sua amicizia verso Antipatro, cioè proprio verso colui che poi assunse il compito di reprimere l'insurrezione delle città greche⁽³³⁾.

Controverse sono anche le circostanze della morte: secondo alcuni biografi Aristotele sarebbe morto di malattia⁽³⁴⁾, secondo altri bevendo un veleno⁽³⁵⁾, e infine, secondo altri ancora, si sarebbe suicidato per il disappunto di non essere riuscito a scoprire l'origine del fiume Euripo⁽³⁶⁾. La versione più verosimile è la prima, mentre la seconda ha tutta l'apparenza di essere stata fabbricata a scopo encomiastico (analoga con la morte di Socrate) e la terza a scopo denigratorio⁽³⁷⁾.

(30) D. L., V, 5.

(31) ORIGENES, *Contra Celsum* I, 380 (T. 45c Düring).

(32) ARISTOCLES, ap. EUSEB., *Praep. ev.* XV, 791a-793c (T. 58g Düring).

(33) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, p. 344; CHROUST, *Aristotle cit.*, I, pp. 145-154.

(34) D. L., V, 10.

(35) EUMELUS, ap. D. L., V, 6.

(36) JUSTINUS MARTYR, GREGORIUS NAZIANZENSUS, PROCOPIUS, EUSTATHIUS (TT. 48abcd Düring).

(37) Cf. DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 345-348; CHROUST, *Aristotle cit.*, I, pp. 177-182.

④ *Rapporti tra la vita e il pensiero*

Se ora ci si domanda quali episodi della vita di Aristotele dovettero influire maggiormente sul suo pensiero, o comunque possono essere di qualche utilità nella comprensione di questo, è difficile non indicare in primo luogo il soggiorno nell'Accademia. La tradizione biografica prima e storiografica poi ha sempre interpretato questo soggiorno in termini di accordo o di disaccordo con Platone. Già a partire dai contemporanei cominciò a diffondersi la leggenda di un'ostilità personale tra Aristotele e Platone, fondata probabilmente sull'attribuzione ad Aristotele di un'apostasia, testimoniata da Aristosseno per alcuni Accademici durante l'ultimo viaggio di Platone a Siracusa⁽¹⁾ e culminata nel fantastico racconto di Eliano, secondo cui Aristotele, che era malvisto da Platone a causa di certi suoi atteggiamenti poco filosofici, avrebbe approfittato dell'assenza di Senocrate e di una malattia di Speusippo per tormentare, insieme con alcuni suoi compagni, il vecchio maestro, ormai ottantenne, con domande e confutazioni, al punto da costringerlo ad abbandonare il luogo della discussione ed a ritirarsi nei suoi locali privati, finché non tornò Senocrate e gli restituì il posto che gli spettava⁽²⁾.

A questa tradizione reagì quella opposta, di origine neoplatonica, secondo cui Platone avrebbe nutrito per Aristotele una stima profonda, giungendo addirittura a dichiarare, quando Aristotele mancava alle sue lezioni: « la mente (δ νοῦς) è assente, l'uditorio è sordo »⁽³⁾. In realtà, mentre non possediamo documenti sicuri circa i sentimenti di Platone verso Aristotele, ne possediamo uno che attesta la devozione, quasi la venerazione, di Aristotele per il maestro, cioè la famosa *Elegia a Eudemo*, nella quale Platone è indicato come

« l'uomo che ai malvagi non è nemmeno lecito lodare », e di lui si aggiunge che « egli solo o egli per primo mostrò chiaramente ai mortali con la sua vita e con i suoi discorsi come si diventa insieme buoni e felici, cosa che ora nessuno riesce più a fare »⁽⁴⁾.

Ma l'esistenza di questi sentimenti non comporta necessariamente un accordo completo sul piano dottrinale tra maestro e scolaro, come hanno creduto di poter affermare, relativamente al periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia, Jaeger e numerosi altri studiosi⁽⁵⁾. Anzi numerosi indizi inducono a ritenere che già sin dal periodo accademico Aristotele abbia assunto una posizione originale e critica nei confronti di numerose dottrine platoniche, non molto diversa da quella esposta nelle sue opere più mature⁽⁶⁾. Per comprendere come ciò sia stato possibile, è necessario avere presente quale doveva essere il clima spirituale dell'Accademia nel periodo

(4) OLYMPIOD., *In Plat. Gorg.* 41, 3 (T. 34c Düring). Le circostanze in cui fu composta l'elegia e il suo significato sono stati variamente interpretati: cf. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, pp. 412-416, secondo il quale l'elegia sarebbe stata composta in memoria di Eudemo di Cipro, morto nel 354; JAEGER, *Aristotele*, pp. 137-140, e *Aristotle's Verses in Praise of Plato*, « The Classical Quarterly », 21, 1927, pp. 13-17 (ora in *Scripta minora*, Roma 1960, I, pp. 339-345), secondo cui invece l'elegia è indirizzata a Eudemo di Rodi e fu scritta quindi dopo la morte di Platone; K. GAISER, *Die Elegie des Aristoteles an Eudemos*, « Museum Helveticum », 23, 1966, pp. 84-106, che considera l'elegia indirizzata a Eudemo di Cipro e pertanto la ritiene composta prima della morte di Platone; infine W. THEILER, *Platon und Eudem*, ivi, pp. 192-193, che ritorna alla tesi di Jaeger. Ad eccezione di J. BERNAYS, *Ges. Abh.*, Berlin 1885, I, pp. 143 ss., che la riferì non a Platone, ma a Socrate, tutti gli interpreti, a partire da O. IMMISCH, *Ein Gedicht des Aristoteles*, Leipzig 1905, la riferiscono, come lo stesso Olimpiodoro, a Platone.

(5) Cf., ad esempio, E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949; D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1952 (second edition 1970, trad. it. di F. DECLEVA CAZZI, Milano 1973).

(6) Questa tesi è stata difesa soprattutto da F. DIRLMEIER, *Aristoteles*, « Jahrbuch für das Bistum Mainz » (*Festschrift Dr. Albert Stohr*), 1950, pp. 161-171 (oggi in *Aristoteles in der neueren Forschung*, hrsg. von P. MORAUX, Darmstadt 1968, pp. 144-157); MORAUX, *Les listes cit.*, pp. 323-346; DÜRING, *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, « Eranos », 54, 1956, pp. 109-120; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 239-249.

(1) ARISTOXENUS, ap. ARISTOCLEN, ap. EUSEBIUM, *Praep. ev.* XV, 2 (T. 58d Düring), e ARISTOXENUS, ap. AELIUM ARISTIDEN, *Or.* 46, 249, 10 (T. 61a Düring).

(2) AELIANUS, *Var. Hist.* III, 19 (T. 36 Düring).

(3) *Vita Marciana* 7, *Vita Latina* 7, AL-MUBASHIR, *Kitab mukhtar* 12, ed. Düring.

in cui vi soggiornò Aristotele. Esso è stato in parte ricostruito da Jaeger, il quale però, pur partendo dalla giusta osservazione che gli anni della permanenza di Aristotele sono quelli dell'ultima fase del pensiero di Platone, che va sostanzialmente dal *Parmenide* alle *Leggi* e segna la crisi della fase precedente, culminata nella *Repubblica* e nel *Fedone*, non tiene poi conto di questa crisi e attribuisce ad Aristotele l'adesione ad un platonismo molto simile a quello della *Repubblica* e del *Fedone* (7). Le osservazioni di Jaeger vanno integrate dai risultati degli studi più recenti sull'ultima fase del pensiero platonico, i quali hanno dimostrato come le dottrine professate negli ultimi dialoghi presuppongono e quasi riassumono una dottrina non scritta, la quale integra la riduzione delle cose sensibili alle idee attraverso gli enti matematici, già affermata nei dialoghi precedenti, con la riduzione delle idee a numeri ideali e di questi a due principi supremi, l'Uno e la Diade, che vengono così ad essere principi di tutte le cose e premesse di una scienza universale, capace di dedurre da essi tutte le cose (8).

Nei confronti in particolare della dottrina delle idee, che aveva costituito l'aspetto più importante della filosofia di Platone nel periodo precedente, si determinarono, durante il soggiorno di Aristotele

(7) JAEGER, *Aristotele*, pp. 11-28.

(8) J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig 1924 (1933²); M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930; P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949; CORNELIA DE VOGEL, *Problems concerning later Platonism*, « Mnemosyne », s. IV, 2, 1949, pp. 197-216 e 299-319; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959 (rist. Amsterdam 1967); K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962 (II ed. 1967). L'esistenza di tali dottrine è stata contestata e attribuita ad un fraintendimento da parte di Aristotele da CHERNISS, *Aristotle's Criticism* cit., e *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945 (New York 1962², trad. it. di L. FERRERO, Firenze 1974), seguito da numerosi altri studiosi. Questa tesi tuttavia, se può avere un grande rilievo per l'interpretazione del pensiero di Platone, ne ha molto meno per quanto concerne la genesi del pensiero di Aristotele: infatti il platonismo a cui questi si confrontò fu quello che egli intese ed espose, e cioè soprattutto la dottrina dei principi delle idee-numeri.

tele nell'Accademia, posizioni diverse, di cui sono testimonianza le obiezioni rivolte ad essa dallo stesso Platone nel *Parmenide*, quelle di Eudosso, che diedero origine ad una nuova concezione dei rapporti tra le idee e le cose, riferita da Aristotele nello scritto *Sulle idee*, e quelle dello stesso Aristotele, da lui esposte ugualmente in questo scritto e poi riprese nella *Metafisica* (9). Anche nei confronti dei rapporti tra le idee e gli enti matematici si determinarono posizioni diverse, tutte accuratamente registrate da Aristotele nella *Metafisica*: quella di Platone, che distingueva le idee dagli enti matematici, quella di Speusippo, che negava le idee e ammetteva solo gli enti matematici, ed infine quella di Senocrate, che identificava le idee e gli enti matematici (10). Infine per quanto riguarda i principi, sappiamo, sempre da Aristotele, che per Platone essi erano l'Uno, identificato col bene, e la diade indefinita, o del grande-piccolo, mentre per Speusippo erano l'Uno, che però non era identificato col bene, e i molti (11).

Questa grande varietà di posizioni, per non ricordare quella altrettanto grande determinatasi riguardo al problema del piacere o alla spiegazione dei moti celesti, dimostra l'estrema libertà di pensiero vigente nell'Accademia e spiega pienamente come Aristotele potesse già professare dottrine in gran parte divergenti da quelle platoniche, quali il rifiuto delle idee, delle idee-numeri e dei loro principi, senza che ciò gli impedisse di sentirsi e di essere considerato dagli altri un Accademico *pleno iure*. Infatti tali dissensi rimanevano inquadrati in una comune concezione del significato della filosofia e del suo posto nella vita umana, concezione che probabilmente costituiva l'unica dottrina specificamente accademica e caratterizzante ciascuno dei membri della scuola. In base ad essa la filosofia era intesa non come cultura generale, retorico-letteraria, alla maniera di Isocrate e della sua scuola, ma come scienza rigorosa,

(9) Cf. ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta*, rec. W. D. ROSS, Oxford 1955, pp. 120-129.

(10) ARISTOT., *Metaph.* M 1, 1076 a 19-22.

(11) ARISTOT., *Metaph.* N 1, 1087 b 4-6; 4, 1091 b 13-14, 32-35.

dotata di universalità e necessità, e culminante nei principi supremi dell'intera realtà. L'adesione di Aristotele a questa concezione è testimoniata dal grande dialogo intitolato appunto *Sulla filosofia*, il quale ha come tema i principi supremi della realtà e costituisce la prima esposizione pubblica della posizione da lui assunta di fronte al problema che aveva determinato il sorgere, nell'Accademia, delle varie dottrine delle idee-numeri e dei loro principi⁽¹²⁾.

Quanto al posto assegnato alla filosofia nel complesso della vita umana, l'intera Accademia, almeno dopo l'ultimo viaggio di Platone a Siracusa, doveva concordare nel considerarlo il più alto, quello cioè di fine ultimo dell'uomo, di attività in cui consiste la felicità, e insieme di condizione per l'esercizio di ogni virtù, comprese quelle politiche ed etiche. A questa concezione Aristotele non solo aderì con entusiasmo, ma se ne fece il portavoce e il pubblico banditore con il *Protreptico*, scritto in concorrenza con Isocrate e la sua scuola, che attribuivano invece alla filosofia una funzione puramente strumentale e utilitaristica⁽¹³⁾.

L'atteggiamento assunto da Aristotele all'interno dell'Accademia, di seguace fedele allo spirito della filosofia platonica e insieme di pensatore originale, dotato di una personalità autonoma, ci permette di comprendere alcune testimonianze relative ad una sua attività di insegnamento, particolarmente della retorica, risalente già a quel periodo e in diretta polemica con Isocrate: la retorica insegnata da Aristotele doveva distinguersi da quella isocratea per un maggior rilievo attribuito alla struttura dialettica delle argomentazioni e per una minore indulgenza verso la mozione immediata degli affetti⁽¹⁴⁾. Ma non è azzardato supporre che tale attività di insegnamento si estendesse anche ad altri settori, anzitutto a quello della

(12) Per questa interpretazione del dialogo *Sulla filosofia* mi permetto di rinviare al mio studio su *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 317-409.

(13) Anche per questa interpretazione si veda *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 453-544.

(14) *Ivi*, pp. 166-185.

dialettica propriamente detta, come sembrerebbe indicare l'antichità di composizione, oggi universalmente ammessa, dei *Topici*⁽¹⁵⁾, e poi a quello della fisica e della stessa metafisica, come potrebbero testimoniare le parti più antiche dei trattati omonimi⁽¹⁶⁾, nonché opere come le *Categorie*.

In conclusione, per quanto concerne il significato che poté avere per lo sviluppo del pensiero di Aristotele la sua permanenza ventennale nell'Accademia, si può affermare che essa non solo gli diede la possibilità di conoscere a fondo le dottrine di Platone e degli altri maggiori filosofi del suo tempo, ma fornì al suo pensiero la generale impostazione problematica, sulla base della quale egli poté sviluppare una propria originale visione del mondo. Proprio il fatto di avere conosciuto il platonismo, per così dire, dal di dentro, e di avere aderito non alla formulazione sistematica delle sue dottrine, bensì all'impostazione problematica dei suoi temi, permise ad Aristotele di elaborare una sua filosofia che non fosse semplicemente un nuovo sistema contrapposto al sistema di Platone, ma fosse anche la soluzione più adeguata al problema posto da Platone, che poi è il problema stesso della filosofia, cioè quello di cercare, senza timore di trascendere, se è necessario, il mondo dell'esperienza, un principio ultimo capace di soddisfare pienamente l'istanza problematica, cioè la richiesta di spiegazione, espressa dallo stesso mondo dell'esperienza considerato nella sua totalità⁽¹⁷⁾.

II
Un secondo aspetto della vita di Aristotele che pone qualche problema in rapporto al suo pensiero è la misura della sua partecipazione alla vita politica. Mentre però il rapporto con Platone e con gli altri Accademici ha lasciato una traccia profonda nelle opere

(15) Cf. *Aristotle on Dialectic. The Topics*, ed. G. E. L. OWEN, Oxford 1969, *passim*.

(16) Cf. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 60-65.

(17) Questo tipo di rapporti fra Aristotele e Platone è stato chiaramente indicato da M. GENTILE, *Il valore classico della metafisica antica*, in *Filosofia e umanesimo*, Brescia 1947, pp. 147-160.

di Aristotele, il suo interesse per le vicende politiche vi affiora in maniera molto meno evidente. Benché non pochi episodi della vita di Aristotele siano strettamente connessi con eventi politici, specialmente con le vicende della politica macedone — basti pensare alla partenza da Atene nel 347, al precettorato del giovane Alessandro, alla presunta partecipazione alle trattative tra Atene e Filippo prima di Cheronea, al ritorno ad Atene nel 335 ed alla vera e propria fuga da questa città nel 323 —, non si può dire che la politica macedone, come già abbiamo visto, abbia influito molto sul suo pensiero, nemmeno su quello strettamente politico: quest'ultimo appare infatti ancora completamente condizionato dalla tipica concezione greca della città-stato, il cui modello è rappresentato da Atene. Inoltre, benché l'interesse ai problemi politici sia stato costante nel pensiero di Aristotele, come è attestato, oltre che da opere appartenenti a tutti i periodi della sua vita (il *Protreptico*, il perduto *Politico*, il dialogo *Sulla giustizia*, quello *Sul regno*, l'*Alessandro o Sulle colonie*, la *Politica*, la raccolta delle 158 *Costituzioni*, ecc.), anche da testimonianze antiche in parte certamente attendibili⁽¹⁸⁾, non si può dire, come qualcuno recentemente ha fatto, che il suo principale interesse fosse per la politica⁽¹⁹⁾.

Aristotele fu certamente un uomo inserito nella vita del suo tempo, non insensibile ai problemi soprattutto politici che il suo tempo poneva e certamente non isolato o dedito esclusivamente agli studi. Tuttavia sul piano della vita pratica il suo rapporto con le vicende politiche sembra essere stato più negativo che positivo, nel senso che egli, come straniero alla città nella quale più a lungo

(18) PHILOD., *Voll. Rhet.* II, p. 50 Sudhaus (T. 31 Düring), probabilmente derivante da fonti epicuree antiche.

(19) CARDONA, *Ricerche* cit. Per sostenere questa tesi Cardona è stato costretto a imboccare una strada che conduce a sottovalutare, o addirittura a considerare apocriefi, i contributi di Aristotele più propriamente teoretici (cf. l'articolo *È autentica la teoria aristotelica del primo Motore Immobile?*, « Rivista critica di storia della filosofia », 23, 1968, pp. 123-148), e che, portata alle estreme conseguenze, condurrebbe a considerare come non aristoteliche la maggior parte delle sue opere.

visse, non poteva partecipare attivamente alla vita politica di essa, e d'altra parte, se la sua vita fu influenzata da vicende politiche, sembra esserlo stata quasi suo malgrado, dato che tali vicende vi intervennero per lo più come fattori di turbamento (per esempio le due « fughe » da Atene).

Quanto poi al suo pensiero filosofico, è vero che Aristotele teorizzò più di qualsiasi altro pensatore la natura essenzialmente politica dell'uomo, ma non considerò mai la politica come il fine supremo della vita umana ed anzi vagheggiò un ideale di Stato il quale permettesse all'uomo di dedicarsi liberamente e tranquillamente all'esercizio della vita teoretica, considerata come l'autentico fine ultimo. Si potrà sostenere che questa concezione è a sua volta l'espressione di una ben determinata ideologia politica e sociale, quella della società schiavistica greca, in cui pochi uomini liberi potevano dedicarsi alla vita teoretica in virtù del fatto che molti schiavi provvedevano ai bisogni materiali di tutti⁽²⁰⁾. Ma, se anche ciò fosse vero, il che deve ancora essere dimostrato, si dovrebbe ugualmente ammettere che l'ideale della vita teoretica rimane valido come ideale di vita per uomini liberi, e che comunque esso non fu strumentalizzato da Aristotele allo scopo di giustificare una determinata ideologia, bensì fu quest'ultima che, se pure fu in lui presente, risolvendosi nella difesa di una società che rendesse possibile la vita teoretica, fu strumentalizzata al fine costituito dalla vita teoretica stessa.

Un terzo aspetto della vita di Aristotele che aiuta a comprendere meglio il suo pensiero fu la sua straordinaria passione per la ricerca scientifica, in tutti i suoi molteplici aspetti. È probabile che sin dal suo primo soggiorno ateniese, nell'ambito dell'Accademia, Aristotele avesse coltivato, insieme con gli altri suoi condiscipoli o colleghi di Platone, ricerche di carattere scientifico. L'Accademia negli ultimi anni della vita di Platone ospitò scienziati come Eudosso

(20) Cf. B. FARRINGTON, *Head and Hand in Ancient Greece*, London 1947 (trad. ital. di ANNA OMODEO, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano 1953), o *Scienza e politica nel mondo antico*, Milano 1960.

di Cnido e il medico siciliano Filistione, e dovette caratterizzarsi sempre più, rispetto ai primi anni della sua attività, in cui essa era essenzialmente una scuola di formazione politica, anche come scuola di ricerca scientifica: si vedano, a conferma di ciò, il noto frammento del comico Epicrate, che rappresenta gli Accademici intenti a classificare una zucca⁽²¹⁾, e i cataloghi delle opere degli Accademici, ricchi di scritti a carattere spiccatamente erudito.

È fuori dubbio che Aristotele si dedicò a ricerche scientifiche durante il suo soggiorno nell'Asia minore e a Lesbo, come è attestato dalle osservazioni, contenute nelle sue opere, di fenomeni naturali appartenenti a quelle regioni, alle quali abbiamo accennato sopra. Per queste ricerche egli dovette poter contare notevolmente sulla collaborazione di quell'autentica tempra di scienziato che fu Teofrasto. Di ricerche di carattere erudito è testimonianza anche il decreto degli Amfizioni di Delfi, relativo al catalogo, compilato da Aristotele in collaborazione con Callistene, dei vincitori dei giochi Pitici. La vicinanza con uno storico come Callistene dovette contribuire a rafforzare in Aristotele la passione per questo genere di indagini.

Ma la dedizione di Aristotele alla ricerca scientifica dovette raggiungere il massimo della sua misura soprattutto durante il suo secondo soggiorno ateniese. Anche se non si può dare molto credito alla tradizione secondo cui Aristotele si sarebbe fatto inviare da Alessandro esemplari di animali asiatici, per allargare il campo delle sue conoscenze di storia naturale⁽²²⁾, il solo fatto che essa sia potuta nascere è prova della fama che Aristotele doveva avere raggiunto quale cultore di queste indagini. Del resto le sue opere più propriamente scientifiche, nonché le varie raccolte di materiale di ogni genere menzionate nei cataloghi dei suoi scritti, sono la prova più evidente dell'impegno e della passione di Aristotele per ogni genere di ricerche⁽²³⁾. Infine, qualunque sia stata l'organizzazione della

(21) EPICRATE, fr. 287 Kock.

(22) Cf. PLINIUS, *Hist. nat.* VIII, 16, 44 (T. 26a Düring).

(23) In questa passione alcuni studiosi vedono oggi il tratto più caratteristico

scuola di Aristotele in Atene, le attitudini alle indagini positive dimostrate dai suoi scolari, ad esempio da Teofrasto nel campo della botanica e della storiografia filosofica, da Eudemo nel campo della storiografia scientifica, da Aristosseno nel campo degli studi musicali, indicano molto chiaramente a quali tipi di attività doveva averli spinti il maestro.

Un ultimo aspetto della vita di Aristotele, che deve essere tenuto presente per comprendere il suo pensiero, è la sua attività di insegnamento. Come ormai è pressoché unanimemente ammesso, questa dovette avere inizio già durante il soggiorno nell'Accademia, dove Aristotele tenne dei veri e propri corsi di retorica, di dialettica, e forse anche di fisica, di metafisica e di etica. Essa dovette subire qualche interruzione dopo la partenza da Atene; infatti, come abbiamo visto, è alquanto dubbia l'esistenza di una vera e propria scuola diretta da Aristotele ad Asso e non può assolutamente essere paragonato all'attività di insegnamento svolta nell'Accademia il precettorato di Alessandro. Ma il periodo nel quale Aristotele poté dedicarsi quasi interamente all'insegnamento fu il secondo soggiorno ateniese, quello nel Liceo. A questo periodo risale l'ultima redazione delle opere che ci sono state conservate, le quali, come è stato da tempo dimostrato⁽²⁴⁾, sono state concepite in strettissima connessione con l'insegnamento, e cioè sono il testo dei corsi tenuti da Aristotele ai suoi scolari nelle varie discipline. Lo stile rigorosa-

della personalità aristotelica. Cf. I. DÜRING, *Aristotle the Scholar*, «Arctos», 1, 1954, pp. 61-77. JAEGER, come è noto, considerò questa passione come propria soprattutto dell'ultimo periodo della vita di Aristotele, quello trascorso appunto nel Liceo, e la considerò quasi come esclusiva e sostitutiva dell'interesse più propriamente metafisico e teologico, che avrebbe caratterizzato i periodi precedenti della vita di Aristotele (*Aristotele*, pp. 440-465). Numerosi studiosi hanno in seguito corretto questa prospettiva, mostrando che l'interesse per la ricerca scientifica in Aristotele non fu mai disgiunto, nemmeno nell'ultimo periodo della sua vita, dall'interesse per i problemi metafisici. Di questa connessione del resto è prova il famoso proemio al *De partibus animalium*, citato anche da Jaeger (pp. 460-462).

(24) Cf. W. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, pp. 131-148.

mente scientifico in cui sono scritte fanno di Aristotele, come è stato detto, il fondatore della prosa didattico-scientifica⁽²⁵⁾. Si può dire pertanto che egli fu, oltre che un grande filosofo, anche uno dei primi e dei migliori professori di filosofia e che, qualunque sia stata l'organizzazione esteriore della sua scuola, egli insegnò nel senso istituzionale del termine⁽²⁶⁾. Per questo probabilmente divenne il fondatore di quella che fu la prima e che rimane ancor oggi la più famosa tradizione di scolastica filosofica che sia mai esistita⁽²⁷⁾.

Sarebbe errato tuttavia contrapporre il modo aristotelico di insegnare a quello socratico-platonico, fondato sul dialogo e sull'esperienza di una comune ricerca della verità. I corsi di Aristotele infatti non sono che la continuazione di quella istituzionalizzazione del dialogo socratico, che già Platone aveva attuato con le famose « dottrine non scritte », le quali costituivano l'aspetto più prezioso del suo insegnamento, quello più direttamente ripreso dai suoi scolari, quale che sia il giudizio che si vuol dare del grado di comprensione da questi dimostrata in rapporto ad esse.

Parlando della vita di Aristotele è d'obbligo qualche cenno alla sua personalità; ma nessun tema si presta più di questo a considerazioni del tutto soggettive, anche per la discutibilità degli elementi su cui si è costretti a fondarsi, si tratti di testimonianze di antichi autori, sempre influenzate da intenti encomiastici o denigratori, o di « autotestimonianze » desunte dalle opere dello stesso Aristotele, sempre esprimenti aspetti particolari e incompleti della sua personalità⁽²⁸⁾. A considerazioni di carattere sufficientemente oggettivo si

(25) DÜRING, *Aristoteles II*, col. 183.

(26) Qualche fondamento deve avere la tradizione di due tipi diversi di lezioni, tenute da Aristotele rispettivamente la mattina e il pomeriggio. Cf. QUINTILIANUS, *Inst. or.* III, 1 (T. 32d Düring); STRAB., XIV, 1, 48 (T. 32e Düring); AULUS GELLIUS, *Noct. att.* XX, 5 (T. 76f Düring).

(27) Benché agli occhi di molti e in verità sotto molti aspetti questo sia tutt'altro che un merito, non si può negare che sia anche un segno di autentica statura di maestro.

(28) I più recenti tentativi di ricostruire su queste basi la personalità di Aristotele sono quelli di P. WILPERT, *Die wissenschaftliche Persönlichkeit des Aristoteles*, « Blätter für deutsche Philosophie », 12, 1938, pp. 293-303; F. NUYENS, *Aristoteles persoonlijkheid in zijn Werk*, in *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 69-78; M. PLEZIA, *The Human Face of Aristotle* cit.; DÜRING, *Aristotele*, tr. it., pp. 24-30; CHROUST, *Aristotle* cit., I, pp. 232-248.

prestano soltanto alcuni dati: anzitutto il fatto che Aristotele, a differenza dalla maggior parte dei filosofi precedenti o contemporanei, si sposò — secondo alcuni non una, ma due volte — ed ebbe dei figli, cioè non rinunciò alla famiglia, ma mostrò di apprezzarne grandemente il valore, teorizzandola come società naturale e fondamento di ogni altra e dichiarando che chi non ha figli non può essere pienamente felice⁽²⁹⁾.

Poi si deve considerare il fatto che Aristotele ebbe e mostrò di apprezzare un tenore di vita discretamente elevato: nel suo testamento allude a numerosi schiavi di sua proprietà e nell'*Etica Nicomachea* dichiara che la ricchezza, non però in misura eccessiva, è una delle condizioni indispensabili della felicità⁽³⁰⁾. Pare inoltre che fosse portato ad apprezzare in una certa misura i piaceri⁽³¹⁾ ed a curare il proprio abbigliamento e il proprio aspetto⁽³²⁾. Infine bisogna tenere presente che godette sempre e probabilmente coltivò l'amicizia di persone potenti, quali Ermia, Filippo e Antipatro. Tutti questi elementi ci pongono dinanzi ad una personalità non certo di asceta, ma di uomo equilibrato, in cui la passione per la filosofia e la persuasione della superiorità di essa nei confronti di ogni altra attività umana non porta al disprezzo degli altri valori, né, tanto meno, all'arbitrario assorbimento di essi nell'attività teoretica, col pericolo di snaturare anche quest'ultima, condizionandola a esigenze ad essa estranee.

(29) *Eth. Nic.* I 9, 1099 b 2-4.

(30) *Ivi.*

(31) Cf. D. L., V, 16, secondo cui tra i suoi averi fu trovato un gran numero di piatti o tazze. In *Eth. Nic.* X 4, 1174 b 23 ss., Aristotele dichiara che la felicità deve essere accompagnata dal piacere.

(32) D. L., V, 1; AEL., *Var. Hist.* III, 19 (T. 36 Düring). In *Eth. Nic.* I 9, 1099 b 2-4, Aristotele dichiara che la bellezza è una delle condizioni della felicità.

CAPITOLO SECONDO

LE OPERE

1. *Caratteri generali delle opere di Aristotele*

Chiunque oggi desideri prendere contatto direttamente con il complesso delle opere di Aristotele deve rifarsi alla prima e finora unica edizione critica completa degli scritti a noi pervenuti, cioè quella curata da Immanuel Bekker per l'Accademia delle scienze di Berlino nel 1831⁽¹⁾. Essa, per il numero dei manoscritti su cui

(1) ARISTOTELIS *Opera* ex recensione IMMANULIS BEKKERI edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870. I volumi I e II, curati dallo stesso Bekker, comprendono il *Corpus* degli scritti conservati di Aristotele; il III comprende le traduzioni latine fatte nel Rinascimento; il IV gli antichi scolii ad Aristotele, editi da C. A. BRANDIS e H. USENER; il V i frammenti delle opere perdute, editi da V. ROSE, e l'*Index aristotelicus* di H. BONITZ. Di quest'opera si è iniziata nel 1960 una nuova edizione, curata da O. GIGON, presso l'editore W. de Gruyter & Co. di Berlino. Di essa sono usciti i voll. I e II (ristampati nel 1970), che riproducono il testo di Bekker, il IV, che riproduce gli scolii con l'aggiunta della *Aristotelis Vita Marciana*, curata da Gigon, e il V, che riproduce l'*Index* di Bonitz. È invece ancora in preparazione il vol. III, destinato a comprendere i frammenti delle opere perdute in un'edizione completamente rielaborata rispetto a quella di Rose, a cura dello stesso Gigon. In attesa di esso la più aggiornata edizione critica dei frammenti oggi disponibile è quella di W. D. ROSS (*ARISTOTELIS Fragmenta Selecta* recogn. brevisque adnot. critica instr. W. D. ROSS, Oxonii 1955), che riproduce in gran parte una precedente edizione di R. WALZER, Firenze 1938 (ristampata a Hildesheim, 1963).

40

si fonda e il rigore dei criteri con cui è stata condotta, è divenuta giustamente famosa, non solo nel campo degli studi aristotelici, e alle sue pagine e righe ci si richiama in tutto il mondo quando si vuole citare correttamente un passo di Aristotele. Le opere attribuite ad Aristotele in essa contenute sono un *Corpus* di trattati abbastanza omogeneo quanto a lingua e dottrina — vedremo in seguito quali scritti vadano da esso esclusi come non autentici — e alcune centinaia di frammenti di opere perdute, costituiti da citazioni di Aristotele o richiami al suo pensiero fatti da autori antichi. Zeller, riprendendo e giustificando criticamente un'opinione che aveva cominciato ad affermarsi soltanto nella storiografia filosofica dell'Ottocento, sostenne che i trattati di Aristotele conservati, a differenza dalle opere di altri filosofi antichi e in particolare dai dialoghi di Platone, non sono opere portate a termine dall'autore e destinate, come un qualsiasi libro moderno, ad un pubblico del tutto indeterminato, ma costituiscono le note che Aristotele preparava in vista delle sue lezioni nell'ambito del Liceo, e solo dopo la sua morte furono propriamente pubblicate; al contrario, sempre secondo Zeller, i frammenti si riferiscono per lo più ad opere scritte da Aristotele in vista della pubblicazione, da lui stesso effettivamente pubblicate e in seguito andate perdute⁽²⁾.

Questa tesi fu in parte corretta da Jaeger, il quale indicò, in un modo che si può considerare definitivo, il carattere che distingue le opere di Aristotele da quelle di qualunque altro pensatore antico. Egli anzitutto rilevò che la differenza tra i dialoghi di Platone e i trattati di Aristotele non è dovuta alla personalità dei due autori: entrambi infatti praticavano due tipi paralleli di attività, ossia la redazione di opere letterarie destinate alla pubblicazione, quali sono i dialoghi di Platone e le opere perdute di Aristotele, scritte ugual-

(2) ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, pp. 109-138. La stessa tesi era stata precedentemente sviluppata da ZELLER in *Ueber den Zusammenhang der platonischen und aristotelischen Schriften mit der persönlichen Lehrthätigkeit ihrer Verfasser*, «Hermes», 11, 1877, pp. 84-96.

mente in forma dialogica e con stile accurato, e l'insegnamento all'interno della scuola, documentato nel caso di Platone da scritti come le relazioni fatte dai suoi scolari del suo corso *Sul bene* o da compilazioni accademiche come le *Divisioni*, e nel caso di Aristotele dai trattati conservati. È solo una singolare concomitanza di eventi storici che ci ha fatto pervenire di Platone l'espressione dell'attività letteraria e di Aristotele l'espressione di quella scolastica, contribuendo a creare la falsa impressione di un Platone artista e pensatore « problematico » e di un Aristotele insegnante e pensatore « sistematico », mentre in realtà ciascuno dei due fu entrambe le cose⁽³⁾.

D'altra parte, aggiunge Jaeger, non si deve credere che i trattati, a differenza dai dialoghi pubblicati (*ἐκδομένοι*), fossero del tutto inediti (*ἀνέκδοτα*), come pensava Zeller. Essi non sono infatti semplici annotazioni *pro-memoria* (*ὑπομνήματα*), anche se alcune parti di essi hanno questo carattere, né quaderni di appunti per far lezione (*Kolleghefte*). Per capire che cosa sono, bisogna rifarci alle condizioni dell'attività di pubblicazione nell'antichità. Nella letteratura antica c'era un tipo di opere destinate ad essere lette ad una cerchia ristretta, ad un pubblico qualificato, di amici o di scolari o comunque di specialisti. Un esempio in questo senso è il famoso *λόγος* che Zenone legge a Socrate e ad altri filosofi nel *Parmenide* di Platone. Si tratta del tipico *λόγος* ionico, scritto per essere letto in una cerchia limitata. Diversa è la destinazione delle opere prodotte dall'arte attica, cioè la tragedia e la commedia, che si rivolgono a tutti. I dialoghi di Platone si riallacciano a quest'ultimo genere di opere, mentre i trattati di Aristotele derivano dal *λόγος* ionico ed erano destinati ad essere letti nella scuola. Dalla consuetudine di leggere i *λόγοι* in una scuola è nato il concetto moderno di « lezione » (*Vorlesung*). Anche questa tuttavia è una forma di pubblicazione, sia pure più limitata dell'altra. Le opere pubblicate in questo modo si chiamavano *λόγοι ἠκροαμένοι* (discorsi ascoltati), ovvero *ἀκροάσεις* (*auscultationes*), e, pur essendo state comunicate ad un pubblico,

(3) JAEGER, *Studien* cit., pp. 131-133.

non uscivano mai, per così dire, completamente dalle mani dell'autore, perciò erano suscettibili di essere da lui continuamente rivedute e ritoccate. Ciò spiega il carattere tipico delle opere di Aristotele, piene di aggiunte, di ripetizioni, di correzioni⁽⁴⁾.

Inoltre, e questa è la parte più importante e insieme più discussa della tesi di Jaeger, i trattati conservati di Aristotele non costituiscono ciascuno un *λόγος* unitario, ma sono composti di più *λόγοι*, o *μέθοδοι*, o *πραγματεῖαι*, termine, quest'ultimo, che non significa ancora « trattati », bensì « ricerche », corrispondenti ciascuna a uno o più dei libri di cui sono formati gli attuali trattati. Ciò appare da titoli come *φυσικά*, *ἠθικά*, al neutro plurale, che non indicano singoli *λόγοι*, ma gruppi di *λόγοι*, riuniti per affinità di tema. Ora, osserva Jaeger, dai cataloghi antichi delle opere di Aristotele a noi pervenute risultano differenze notevoli circa il numero e il tipo di raggruppamento dei vari libri: ciò dimostra che colui che riunì questi gruppi di *λόγοι*, e conseguentemente formò i trattati a noi pervenuti, non fu Aristotele, ma qualche editore a lui posteriore, o tutta una serie di editori, iniziatisi subito dopo la morte di Aristotele e conclusasi tre secoli più tardi con Andronico di Rodi, il famoso editore dell'intero *Corpus aristotelicum*⁽⁵⁾. Questa tesi permise a Jaeger di smembrare le opere di Aristotele, in particolare la *Metafisica*, che dal punto di vista filosofico è la più famosa ed importante, in una serie di parti indipendenti l'una dall'altra e di farne risalire la composizione a epoche diverse della vita di Aristotele⁽⁶⁾.

La tesi di Jaeger, per quanto concerne il rapporto tra opere pubblicate e opere destinate ad essere usate nell'ambito della scuola, e soprattutto per quanto concerne il carattere « semi-pubblicato » di queste ultime, che consentiva all'autore continui ritocchi e rima-

(4) *Ivi*, pp. 133-148. Una tesi analoga era stata avanzata nel 1904-1905 da O. HAMELIN, nei corsi che furono poi pubblicati col titolo *Le système d'Aristote*, Paris 1920, pp. 46-59.

(5) JAEGER, *Studien* cit., pp. 148-163.

(6) Cf. JAEGER, *Aristotele*, *passim*.

neggiamenti, è stata accolta pressoché all'unanimità⁽⁷⁾. Il rapporto tra le opere di Aristotele e quelle di Platone è stato ulteriormente illustrato da Franz Dirlmeier. Questi ha riconosciuto ed anzi accentuato, basandosi sugli studi più recenti intorno al Platone « esoterico », l'esistenza di una duplice attività in Platone, ossia la redazione di dialoghi destinati alla pubblicazione più ampia e l'insegnamento nella cerchia ristretta degli scolari, ed ha ammesso un certo parallelismo con la duplice attività di Aristotele, ugualmente rivolta a due tipi, uno più ampio ed uno più ristretto, di destinatari. Tuttavia Dirlmeier ha messo in luce alcune importanti differenze tra l'attività di Platone e quella di Aristotele: in Platone infatti, egli ha osservato, c'è un vero e proprio conflitto tra lo scrivere (*Schriftlichkeit*) e il parlare (*Mündlichkeit*), illustrato nei famosi passi del *Fedro* e della *Lettera VII* sulla superiorità del parlare sullo scrivere; perciò Platone non consegnò la parte più preziosa del suo insegnamento, quella rivolta agli scolari, all'opera scritta, bensì volle che rimanesse soltanto orale, e nacquero così gli ἀγραφα δόγματα, o « dottrine non scritte », riferite da Aristotele e da altri scolari. Queste dottrine dovevano essere esposte da Platone in veri e propri colloqui con i suoi scolari (Simplicio, *In Phys.* 544, 23-25, parla di ἀγραφοὶ ... συνουσίαι), nei quali si realizza la ricerca comune descritta nella *Lettera VII*, ossia l'ideale platonico del συμφιλοσοφεῖν. Invece Aristotele consegnò tutta la sua dottrina, anche quella diretta alla cerchia ristretta degli scolari, all'opera scritta, ossia ai trattati, la cui natura è quella magistralmente descritta da Jaeger. Ciò significa, afferma Dirlmeier, che per Aristotele non c'era alcun conflitto tra scrivere e parlare, anzi le due attività, almeno al livello delle opere destinate all'interno della scuola, venivano praticamente a

(7) Esempi significativi di questa accoglienza si vedano in A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, « Revue Néoscolastique de Philosophie », 29, 1927, pp. 307-341 e 423-466 (oggi tradotto in tedesco col titolo *Das Werk des Aristoteles in seiner Entwicklung*, in *Aristoteles in der neueren Forschung* cit., pp. 1-66), spec. 308-310; GAUTHIER, *Introduction* cit., pp. 36-42.

coincidere. Di qui il carattere di esposizioni quasi orali che distingue i trattati aristotelici. Questi infatti, benché scritti, sono delle vere e proprie ricerche in comune, dei dialoghi ideali, delle autentiche discussioni dialettiche. Ciò risulta, ad esempio, dall'uso frequentissimo che Aristotele fa dei *verba dicendi* (λέγομεν, λέγεται, εἰρηται, ecc.), per indicare ciò che è espresso nei trattati sia come pensiero suo che come pensiero di altri filosofi, quasi che il trattato rispecchiasse una discussione in atto al momento presente anche con filosofi di molto anteriori, e risulta anche dai titoli delle sue opere, che spesso sono da lui citate come dei veri e propri λόγοι, cioè « discorsi ».

Una seconda differenza tra Platone e Aristotele, secondo Dirlmeier, riguarda le opere pubblicate o comunque consegnate allo scritto come dei veri e propri libri: mentre infatti nel caso di Platone esse erano tutte ed esclusivamente scritte in forma dialogica, nel caso di Aristotele questo genere di opere comprende un buon numero di dialoghi, ma anche scritti di diversa natura, ugualmente rivolti ad un pubblico ampio, come le raccolte di *Divisioni*, alcune delle quali sono andate perdute ed altre sono state conservate, e persino alcuni dei trattati compresi nel *Corpus*, ossia la *Historia animalium* e alcune opere di logica (*Topici*, *Analitici*)⁽⁸⁾.

Nell'ambito della tesi sostenuta da Jaeger e poi da Dirlmeier sul carattere specifico dei trattati di Aristotele si è raggiunto un accordo pressoché generale degli studiosi, tranne che su due problemi, i quali sono stati oggetto di ulteriori dibattiti: il primo è quello, sollevato da Jaeger, dell'origine dei trattati di Aristotele, e più in particolare del loro ordinamento interno, e il secondo quello, ripreso per ultimo da Dirlmeier, della individuazione delle opere pubblicate, che è strettamente connesso con la questione del significato

(8) F. DIRLMEIER, *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, « Sitz.-Ber. der Heidelberg. Akad. der Wissensch. », philos.-hist. Kl., 1962, 2. Cf. specialmente il c. I, *Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Platon und Aristoteles*, pp. 5-24. Del medesimo cf. anche l'articolo *Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung*, « Wiener Studien », 76, 1963, pp. 52-67.

dell'espressione aristotelica λόγοι ἑξωτερικοί. Rinviando il secondo problema ad un momento successivo, vediamo anzitutto che cosa si può osservare a proposito del primo.

2. Come ci è pervenuto il Corpus aristotelicum

Per sapere in quale misura l'attuale *Corpus* delle opere di Aristotele, contenuto nell'edizione del Bekker, corrisponde a ciò che Aristotele effettivamente scrisse, è indispensabile accennare almeno sommariamente a quella che si presume essere stata la storia della trasmissione di queste opere ed ai problemi ad essa connessi. I documenti di cui disponiamo per ricostruire questa storia sono anzitutto i cataloghi antichi delle opere di Aristotele. Quelli in nostro possesso sono tre, conservati rispettivamente nella biografia di Diogene Laerzio, in quella del cosiddetto *Anonymus Menagii* (Esichio) e in quella dell'arabo Usaibia (1).

Il primo è stato quasi unanimemente considerato risalente a Ermippo, il bibliotecario di Alessandria vissuto alla fine del sec. III a. C., che scrisse una *Vita* di Aristotele citata più volte da Diogene Laerzio (2). Se questa attribuzione è esatta, esso rispecchia le opere di Aristotele esistenti nella biblioteca di Alessandria al tempo di Ermippo, quindi ha un grandissimo valore come testimonianza

(1) Cf. l'edizione critica di ciascuno in DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*

(2) Cf. H. USENER, *Analecta Theophrastea*, Diss. Bonnensis, Leipzig 1858; E. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig 1865; F. NIETZSCHE, *De Laertii Diogenis fontibus*, « Rheinisches Museum », 23, 1868, pp. 632-653; 24, 1869, pp. 181-228; ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, pp. 50-57; F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, I-II, Leipzig 1891-1892; JAEGER, *Studien* cit., pp. 149; E. HOWALD, *Die Schriftenverzeichnisse des Aristoteles und Theophrast*, « Hermes », 55, 1920, pp. 204-221. Fa eccezione V. ROSE, *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863, p. 8 s., che attribuisce il catalogo conservato da Diogene Laerzio ad Andronico di Rodi, ma questa attribuzione non ha avuto alcuna fortuna ed è manifestamente in contrasto con numerosi dati di fatto a cui si accennerà tra poco.

della condizione in cui si trovava il *Corpus aristotelicum* un secolo circa dopo la morte di Aristotele. Un'opinione diversa è stata tuttavia espressa e difesa con dovizia di argomenti una ventina di anni fa da Moraux. Secondo questo studioso infatti il catalogo di Diogene risale non a Ermippo, ma ad Aristone di Ceo, che fu scolarca del Peripato in Atene ugualmente alla fine del sec. III (3). La tesi di Moraux è stata accolta da alcuni studiosi e respinta da altri, tra i quali deve essere ricordato, per la misura in cui ha approfondito l'argomento, soprattutto Düring, che è rimasto fermo alla tradizionale attribuzione del catalogo a Ermippo (4). Tuttavia lo stesso Düring ha ammesso che Ermippo possa aver derivato materiale per la sua biografia da un'opera di Aristone, la quale avrebbe costituito, insieme con i quattro testamenti dei peripatetici (Aristotele, Teofrasto, Stratone e Licone), la cosiddetta « collezione di Ceo », di cui parla Diogene Laerzio (V, 64). Non è questa la sede per discutere quale delle attribuzioni sia più esatta (5): basta osservare che in ogni caso il catalogo di Diogene risale alla fine del III secolo e testimonia quali erano le opere di Aristotele conosciute in quell'epoca ad Alessandria o addirittura ad Atene nel Peripato.

Quanto al secondo catalogo, quello conservato da Esichio, è stato dimostrato da Moraux ed è pressoché unanimemente accettato che esso, almeno nella sua parte principale, risale alla stessa fonte del catalogo di Diogene, ma in modo indipendente da questo (6).

(3) MORAUX, *Les listes* cit., pp. 211-248.

(4) I. DÜRING, *Ariston or Hermippus?*, « Classica et Mediaevalia », 17, 1956, pp. 11-121; *Anc. Biogr. Trad.*, p. 464; *Aristoteles II*, coll. 184-190.

(5) È giusto ricordare anche la tesi di V. MASELLIS, *Tradizione e cataloghi delle opere aristoteliche*, « Rivista di filologia e d'istr. class. », 34, 1956, pp. 337-363, secondo cui il catalogo conservato da Diogene sarebbe posteriore a quello conservato da Esichio, risalirebbe, come questo, a Cratete di Mallo, vissuto intorno al 168 a. C., e riporterebbe le opere di Aristotele conservate a Pergamo. Il punto di vista di Masellis non ha tuttavia avuto alcuna fortuna.

(6) MORAUX, *Les listes* cit., pp. 206-220; DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 89-93.

Esso dunque viene a confermare e spesso a integrare quello di Diogene, dal quale alcuni titoli sono caduti per cause accidentali, e testimonianze con questo la *status* del *Corpus aristotelicum* alla fine del sec. III a. C.

Invece il catalogo riportato da Usaibia è presentato da questo stesso autore come opera di Tolomeo, cioè di colui che, come ha dimostrato Düring, è fonte di tutte le biografie neoplatoniche, siriane e arabe. Ora, tutti gli studiosi concordano nel far risalire il catalogo di Tolomeo a Andronico di Rodi, cioè a colui che, come vedremo, nel sec. I a. C. pubblicò il *Corpus* delle opere di Aristotele nella forma rimasta pressoché definitiva e che scrisse un libro sugli scritti di Aristotele, inserendovi anche un catalogo ragionato di essi⁽⁷⁾. Questo catalogo pertanto ci permette di sapere qual era lo *status* del *Corpus aristotelicum* nel sec. I a. C., cioè tre secoli dopo la morte di Aristotele e subito dopo l'edizione fattane da Andronico.

Ora, se si confrontano i due cataloghi che possiamo ricostruire attraverso le biografie, cioè quello del sec. III e quello del sec. I, si notano differenze importantissime. Infatti all'inizio entrambi i cataloghi registrano un primo gruppo di opere, che sono quelle pubblicate dallo stesso Aristotele e poi perdute; ma in seguito il catalogo più recente riporta quasi tutte le opere comprese nel *Corpus* a noi pervenuto, indicandole con i titoli e il numero di libri corrispondenti a quelli dell'edizione critica di Bekker, che sono poi quelli con cui esse sono state tramandate nella maggior parte dei manoscritti, mentre il catalogo più antico registra ben 124 titoli che non hanno quasi nulla a che vedere con quelli delle opere a noi pervenute. Poiché il catalogo più recente riflette l'edizione di Andronico, le differenze tra esso e quello precedente significano che prima di

(7) HOWALD, *art. cit.*; O. REGENBOGEN, *Theophrastos*, in PAULY'S *Realencyclopädie* cit., Supplementband VII, Stuttgart 1940, coll. 1354-1562; Πύλαξ, *ivi*, Band XX, 2, 1950, coll. 1408-1482, spec. 1442-1444; M. PLEZIA, *De Andronici Rhodii studiis aristotelicis*, Cracoviae 1946; MORAUX, *Les listes* cit., pp. 306-310; MASELLIS, *art. cit.*; DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 231-249.

questa edizione il *Corpus* delle opere di Aristotele era molto diverso da quello che è stato a noi tramandato.

Una spiegazione di questa differenza viene fornita da una nota vicenda, riferita da Strabone (sec. I a. C.) e ripresa da Plutarco, secondo cui i manoscritti originali delle opere di Aristotele, da questo lasciati a Teofrasto, sarebbero stati affidati da Teofrasto, al momento della sua morte (287 a. C.), ad un certo Neleo di Scepsi, scolaro di Aristotele e dello stesso Teofrasto e figlio di quel Corisco che insieme con Erasto avrebbe tentato di dar vita a Scepsi ad una comunità politica governata dai filosofi, come testimonia la *Lettera VI* di Platone. Neleo avrebbe così portato i manoscritti di Aristotele da Atene a Scepsi e quivi in seguito i suoi eredi, gente di poca cultura, li avrebbero nascosti in una cantina, per sottrarli all'incetta di libri fatta dai re Attalidi per la biblioteca di Pergamo. In questa cantina i manoscritti sarebbero rimasti per circa due secoli, fino a quando un bibliofilo ateniese, Apellicone di Teo, ne venne a conoscenza, li acquistò a peso d'oro, li riportò ad Atene e ne fece varie copie. In tal modo, osserva Strabone, i peripatetici posteriori a Teofrasto sarebbero rimasti del tutto sprovvisti delle opere di Aristotele, tranne quelle da lui stesso pubblicate, e ciò spiegherebbe la decadenza filosofica del Peripato nei due secoli successivi. Quando Silla — prosegue Strabone — occupò Atene (84 a. C.), confiscò varie opere d'arte e di cultura, tra cui la biblioteca di Apellicone, che nel frattempo era morto, e la portò a Roma. Quivi un grammatico di origine greca, Tirannione, si sarebbe preso cura dei manoscritti di Aristotele, intraprendendone una specie di edizione complessiva, la quale, riferisce poi Plutarco, sarebbe stata portata a termine da uno scolaro di Tirannione, Andronico di Rodi⁽⁸⁾.

Se questa storia è vera, e cioè se è vero che la cultura ellenistica dei primi due o tre secoli dopo la morte di Aristotele non conobbe le opere da lui scritte per la scuola, ma solo quelle da lui pubblicate,

(8) STRABO, XIII, 1, 54, p. 608 (T. 66b Düring); PLUTARCUS, *Vita Sullae* 26, p. 468 a (T. 66c Düring).

si spiega l'assenza dei titoli delle prime dal catalogo del III secolo e la loro presenza nel catalogo del I secolo. Resta tuttavia aperto un problema, e cioè quello di spiegare gli altri titoli compresi nel primo catalogo, per non dire del problema più generale, e cioè di controllare se la narrazione di Strabone sia vera. Il valore di questa infatti è stato messo fortemente in dubbio da quasi tutta la storiografia dell'Ottocento, a cominciare da C. A. Brandis⁽⁹⁾, ma soprattutto con Zeller, il quale riconobbe come dati storici innegabili, in quanto confermati da altre testimonianze, il trapasso della biblioteca di Aristotele da Teofrasto a Neleo, il suo ritrovamento ad opera di Apellicone e la pubblicazione degli inediti di Aristotele ad opera di Andronico, ma negò che le opere di Aristotele dopo la morte di Teofrasto fossero rimaste ignote ed anzi mostrò che esse furono conosciute all'interno del Peripato da Stratone e all'esterno dagli stoici e da altri autori, ed inoltre che alcune di esse compaiono persino nel catalogo compilato da Ermippo, il che significa che si trovavano nella biblioteca di Alessandria⁽¹⁰⁾. La conseguenza implicita in questa tesi è che i trattati di Aristotele a noi pervenuti esistevano nella forma attuale già prima dell'edizione di Andronico e pertanto la loro costituzione e il loro ordinamento interno risalgono allo stesso Aristotele.

Alla tesi di Zeller si opposero, nel Novecento, Jaeger e tutti coloro che accettarono l'ipotesi evuzionistica prospettata da questo, sostenendo che il racconto di Strabone è interamente attendibile⁽¹¹⁾. In particolare Jaeger sostenne che i trattati conservati non

(9) C. A. BRANDIS, *Ueber die Schicksale der aristotelischen Bücher*, « Rhein. Mus. », 1, 1827, pp. 236-254; A. STAHR, *Aristoteles. Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles*, I-II, Halle 1830-1832; R. SHUTE, *On the History of the Process by which the Aristotelian Writings arrived at their Present Form*, Oxford 1888.

(10) ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, pp. 138-154.

(11) JAEGER, *Aristotele*, pp. 150-151; BIGNONE, *L'Aristotele perduto* cit., I, pp. 1-65; K. O. BRINK, *Peripatos*, in PAULY'S *Realencyclopädie* cit., Supplementband VII, coll. 899-949; J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles 1943.

furono lasciati nella loro forma attuale da Aristotele, ma furono messi insieme e ordinati in opere unitarie dagli editori, cioè da Andronico⁽¹²⁾. Tuttavia la *Metafisica*, il più importante dei trattati aristotelici, benché sia ignorata dal catalogo conservato da Diogene, che di essa conosce solo l'attuale libro Δ, citato col titolo *περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων* (cf. il numero 36 nell'ed. Düring), è invece menzionata nel catalogo dell'Anonimo col titolo *μεταφυσικά κ* (cf. il numero 111 nell'ed. Düring), cioè come opera in dieci libri. Ciò significa, afferma Jaeger, che i vari λόγοι lasciati da Aristotele avevano subito un primo raggruppamento, e cioè erano stati riuniti sotto il titolo attuale dieci dei libri pervenuti, probabilmente con esclusione di α, Δ, Κ e Λ, che appaiono essere i più indipendenti, già prima di Andronico e cioè verosimilmente nel sec. II a. C., nell'ambito del Peripato o ad Alessandria, e che Andronico vi aggiunse poi altri tre libri (Δ, Κ, Λ), raggiungendo un complesso di tredici, quanti ne sono citati nel catalogo di Tolomeo (numero 56, ed. Düring), risalente appunto ad Andronico, mentre in un momento ancor più tardo vi sarebbe stato aggiunto come quattordicesimo il libro α, noto peraltro già ad Alessandro di Afrodisia (sec. III d. C.)⁽¹³⁾.

Un temperamento alla tesi di Jaeger fu portato da Moraux, il quale, rifiutandosi, come la storiografia dell'Ottocento, di dare pieno credito alla narrazione di Strabone, mostrò che gran parte dei trattati sono individuabili, sia pure sotto titoli diversi dagli attuali, già nei due cataloghi risalenti al sec. III e dunque esistevano ed erano già noti prima dell'edizione di Andronico, il cui merito consistette soprattutto nell'individuare con chiarezza, nella congerie delle opere di Aristotele, le sue « lezioni ». Per quanto riguarda in particolare la *Metafisica* Moraux sostiene che essa doveva essere sicuramente menzionata con questo titolo già nel catalogo del sec. III, come è provato dalla sua presenza nell'Anonimo (dal catalogo di Diogene

(12) JAEGER, *Studien* cit., pp. 175-176.

(13) *Ivi*, pp. 177-180.

il titolo sarebbe caduto per ragioni accidentali), e che pertanto il titolo non le deriva, come sostenevano Bonitz e Zeller, dalla posizione che essa venne ad occupare nell'edizione di Andronico, cioè « dopo le opere di fisica », né dal fatto che essa tratta di oggetti che trascendono la realtà fisica, come sostengono i commentatori neoplatonici (cf. Simpl., *In Phys.* 1, 17-21), bensì, come sostenne Alessandro di Afrodisia (*In Metaph.* 171, 5-7), dal fatto che il suo oggetto, ossia le realtà immobili, in quanto sono da noi più lontane, possono essere conosciute solo dopo le realtà fisiche, o mobili, che sono invece a noi più vicine⁽¹⁴⁾.

La tesi di Moraux fu ripresa e sviluppata, per quanto riguarda la *Metafisica*, da Hans Reiner, il quale sostenne che la successione fisica-metafisica nel senso chiarito da Alessandro, in quanto si fonda su una dottrina tipicamente aristotelica, quella della distinzione tra il πρότερον φύσει e il πρότερον πρὸς ἡμᾶς, doveva risalire già ad Aristotele e che pertanto il titolo attuale del trattato, che in Aristotele non compare mai, può essere stato coniato dal suo primo editore, il quale fu probabilmente Eudemo di Rodi, cioè uno scolaro diretto di Aristotele⁽¹⁵⁾.

Una tesi sotto alcuni aspetti coincidente con le precedenti e sotto altri del tutto originale è stata sostenuta da Gigon. Questi anzitutto nega gran parte del suo valore alla narrazione di Strabone, affermando che essa dovette essere messa in circolazione negli ambienti romani del sec. I a. C., allo scopo di accreditare come « orto-

(14) MORAUX, *Les listes cit.*, pp. 311-321.

(15) H. REINER, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 8, 1954, pp. 210-237 (rist. in *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, hrsg. v. F. P. HAGER, Darmstadt 1969, pp. 139-174), e *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende*, ivi, 9, 1955, pp. 77-99. Notizie circa una presunta edizione della *Metafisica* curata da Eudemo di Rodi si trovano in F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Heft VIII: *Eudemos von Rhodos*, Basel 1955, fr. 3 e 124. La fonte delle notizie è probabilmente Alessandro di Afrodisia, tuttavia il loro valore, secondo Wehrli, è alquanto dubbio.

dossa » la rinascita degli studi aristotelici iniziata con l'edizione di Andronico e di screditare come eterodossa la tradizione peripatetica posteriore a Teofrasto. Secondo Gigon infatti il gusto per l'ortodossia, e cioè il ritorno ai grandi filosofi del sec. IV, avrebbe caratterizzato tutta la filosofia del I secolo, soprattutto quella di Antioco di Ascalona, il maestro di Cicerone⁽¹⁶⁾. La conoscenza delle opere di Aristotele, anche di quelle non pubblicate, ad opera di Epicuro e dei maggiori stoici, prova, secondo Gigon, che una prima edizione dei trattati di Aristotele, da lui non pubblicati, dovette essere fatta dalla generazione dei suoi immediati discepoli, cioè Teofrasto e Eudemo. Una seconda edizione dovette essere fatta tre o quattro generazioni più tardi, in ambiente ellenistico, e di essa si serberebbe traccia nel catalogo risalente al sec. III. Infine una terza edizione fu quella di Andronico, fatta a Roma nel sec. I. Questa fu probabilmente diversa dalla precedente, nel senso che riunì i trattati di Aristotele in più ampie e meno numerose unità, dando origine alle opere che noi possediamo oggi. Complessi come la *Metafisica* o la *Politica* risalgono pertanto, secondo Gigon, ad Andronico e non dovevano esistere nell'edizione ellenistica delle opere di Aristotele: egli non dice nulla circa il problema se tali trattati siano esistiti nell'edizione degli immediati scolari di Aristotele⁽¹⁷⁾.

L'ultima importante tesi che merita di essere ricordata sulla trasmissione degli scritti di Aristotele è quella di Düring. Questi ha portato, per così dire, alle estreme conseguenze il punto di vista di Jaeger, dando pieno credito alla narrazione di Strabone e cioè ammettendo che la prima vera edizione delle opere originali di Aristotele sia stata quella di Andronico. Solo in un punto Düring non crede a Strabone, e cioè dove questi afferma che le opere scolastiche di Aristotele non furono conosciute durante l'ellenismo. Düring

(16) O. GIGON, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, in *Recherches sur la tradition platonicienne* (Fondation Hardt, *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. III), Vandoeuvres-Genève 1955, pp. 25-59, spec. 48-49.

(17) GIGON, *Einleitung a ARISTOTELES, Einführungsschriften cit.*, pp. 40-52.

infatti mostra che una parte di esse, non nella stesura originale, ma in copie dirette, dovette essere stata portata nella biblioteca di Alessandria già durante la vita di Teofrasto, cioè nel 306 a. C., quando Stratone di Lampsaco e Demetrio Falereo, scolari diretti di Aristotele, accolsero l'invito del re Tolomeo Sotere a recarsi in quella città per fondarvi una specie di nuova scuola peripatetica⁽¹⁸⁾. Le opere possedute dalla biblioteca di Alessandria sarebbero quelle elencate nel catalogo della fine del sec. III. La grande differenza tra questo e l'edizione di Andronico provverebbe, secondo Düring, che prima di tale edizione i trattati di Aristotele non esistevano nella forma attuale, cioè come gruppi di libri collegati insieme sotto gli attuali titoli, ma solo come singoli λόγοι privi di qualsiasi rapporto l'uno con l'altro. Sarebbe stato appunto Andronico che, tra il 40 e il 20 a. C., servendosi dei manoscritti di Aristotele recuperati da Apellicone e portati a Roma da Silla, come anche di altri manoscritti portati a Roma da Lucullo, avrebbe riunito questi λόγοι in trattati più vasti, li avrebbe ordinati secondo la successione con cui ci sono stati tramandati ed avrebbe in tal modo creato l'immagine di un Aristotele pensatore sistematico, autore cioè di un sistema filosofico unitario e ben articolato, la quale non corrisponderebbe affatto a ciò che Aristotele fu nella realtà storica⁽¹⁹⁾. In particolare Düring considera Andronico interamente responsabile dell'attuale ordinamento della *Metafisica*, la quale a suo giudizio non sarebbe stata in alcun modo citata nel catalogo ellenistico⁽²⁰⁾.

Un contributo importante Düring ha portato anche alla ricostruzione della storia degli scritti di Aristotele nel periodo posteriore ad Andronico. Egli infatti ha anzitutto stabilito, sulla base del catalogo

(18) I. DÜRING, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings*, Göteborg 1950.

(19) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, pp. 393-395, 420-425, e *Aristoteles II*, coll. 184-200. D'accordo con Düring circa il ritrovamento dei manoscritti originali di Aristotele è A. H. CHROUST, *The miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum*, « *Classica et Mediaevalia* », 23, 1963, pp. 50-67.

(20) DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 272-273.

di Tolomeo, quale doveva essere l'ordine dei trattati fissato da Andronico e, confrontandolo con quello in cui i trattati sono presentati nei più antichi manoscritti a noi pervenuti, i quali seguono le edizioni approntate nelle scuole dei commentatori neoplatonici (secc. III-VI d. C.), ha potuto stabilire quali modifiche sono state introdotte da questi ultimi. Il risultato del confronto è che tali modifiche sono di scarsissima entità e riguardano soprattutto il gruppo degli scritti etico-politico-retorici: per tutto il resto, e cioè soprattutto per le opere di logica, di fisica e di metafisica, l'ordine di Andronico è stato conservato nei manoscritti, nella prima edizione a stampa che su questi si basa, cioè quella pubblicata da Aldo Manuzio a Venezia tra il 1495 e il 1498, e infine nella stessa edizione critica di Bekker⁽²¹⁾.

Questa storia è stata ulteriormente approfondita da Moraux, il quale ha mostrato che, mentre poco o nulla si sa delle vicende dei testi di Aristotele nel primo periodo dell'aristotelismo, quello che va dalla morte di Aristotele all'edizione di Andronico, è invece possibile ricostruire chiaramente questa edizione, così come è possibile stabilire che nei primi due secoli e mezzo dell'era cristiana, il cosiddetto « periodo dell'ortodossia », da Andronico ad Alessandro di Afrodisia, si lavorò molto al testo di Aristotele, con nuove edizioni, parafrasi, epitomi e commentari. Un terzo periodo dell'aristotelismo greco ha inizio nel sec. III d. C. con Porfirio ed è caratterizzato dall'accoglimento della filosofia aristotelica ad opera dei commentatori neoplatonici, di cui il maggiore è Simplicio. A costoro va il merito di avere conservato le opere di Aristotele nell'ultimo scorcio della cultura greca e di averle trasmesse, dopo la chiusura della scuola di Atene nel VI secolo, alla cultura bizantina. Nell'ambito di questa, dopo un periodo di decadenza durato circa due secoli (VII e VIII) e culminato nella crisi iconoclastica, si ebbe una rinascita degli studi, promossa nel sec. IX dal patriarca Fozio, nel corso della quale tutte le opere di Aristotele vennero trascritte dai caratteri

(21) DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 200-203.

onciali in quelli minuscoli (il famoso μεταχαρκτηρισμός, o *translitteratio*) e, in questa occasione, esse vennero rivedute e corrette con rigorosi criteri filologici. Alla rinascita bizantina del sec. IX risalgono i più antichi manoscritti di Aristotele che noi possediamo, i quali provengono tutti dall'Oriente e sono giunti a noi in parte in virtù dei rapporti che Bisanzio intrattenne nel Medioevo con la Sicilia, con l'Italia meridionale e con Venezia, e in parte in seguito al trasferimento dei dotti bizantini dall'Oriente in Italia nel sec. XV, in occasione dei tentativi di unificazione tra la Chiesa greca e quella romana, e alla caduta dell'Impero bizantino ad opera dei Turchi nel 1453. Esempio è il caso del Bessarione, che portò con sé manoscritta l'intera opera di Aristotele, la fece trascrivere varie volte dai suoi amanuensi e alla sua morte lasciò tutti i suoi manoscritti alla città di Venezia, dove ora costituiscono il nucleo più prezioso della famosa biblioteca Marciana⁽²⁾.

Se dunque, a conclusione di questa rassegna di studi, ci chiediamo in quale misura le opere di Aristotele da noi possedute corrispondano a quelle da lui effettivamente redatte, possiamo rispondere anzitutto che esse corrispondono in larga misura a quelle pubblicate nel sec. I a. C. da Andronico di Rodi. È infatti possibile ricostruire una continuità di trasmissione praticamente ininterrotta da Andronico ai commentatori « ortodossi », da questi ai commentatori neoplatonici e infine ai manoscritti bizantini, che sono ancora alla base, più o meno direttamente, delle moderne edizioni a stampa, dalla aldina alla bekkeriana. Ciò non è poco, se si pensa che su una distanza di duemilatrecento anni se ne recuperano ben duemila e ci si riporta ad un momento che dista non più di tre secoli dalla morte di Aristotele. Tuttavia questo risultato è ben lontano dal rassicurarci circa la corrispondenza tra ciò che noi leggiamo oggi e le opere effettivamente scritte da Aristotele.

(2) P. MORAUX, *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Québec 1970, spec. pp. 13-40 e 67-94.

Per dare una risposta più soddisfacente a questo problema, la storia della tradizione non è più sufficiente e ci si deve rivolgere all'analisi interna dei testi. Ebbene, anche per questa via si è giunti a dei risultati importanti, sia riguardo al contenuto delle varie opere, sia riguardo al loro ordinamento (raggruppamento dei libri, titoli, successione dei trattati). Circa il primo infatti si è riusciti a dimostrare, limitatamente, come è ovvio, alle opere sicuramente autentiche, il carattere genuinamente aristotelico di tutte o quasi le espressioni in esse contenute. Basta citare, al riguardo, quanto afferma uno dei critici più esigenti, Olof Gigon: « noi dobbiamo rilevare che Andronico, indipendentemente dalla distribuzione in gruppi, ha trattato i testi con sorprendente rispetto. Fino ad oggi non si è ancora riusciti a mostrare alcun singolo caso, nel quale egli abbia interpolato modi di vedere o concetti del suo tempo nelle esposizioni di Aristotele. Ciò che noi leggiamo, deriva incontestabilmente dal tempo di Aristotele e Teofrasto, con esclusione di poche trattazioni di scarsa importanza, le quali notoriamente appartengono al Peripato ellenistico »⁽³⁾.

Del resto una prova dell'effettivo uso da parte di Andronico dei manoscritti originali di Aristotele è, come ha osservato Düring, la presenza nell'attuale *Corpus aristotelicum* di una quantità di osservazioni e annotazioni, le quali rivelano chiaramente la loro origine di note apposte dallo stesso autore in margine al testo originario, ogniqualvolta questi vi ritornava sopra, come gli era consentito dallo stato di « semi-pubblicazione » per uso scolastico proprio dei trattati. L'inserimento di queste annotazioni direttamente nel testo non si spiega, infatti, se non ammettendo che esso sia opera di un editore straordinariamente rispettoso, il quale era preoccupato di riprodurre tutto ciò che risaliva ad Aristotele, anche ciò che questi aveva aggiunto successivamente a titolo di nota puramente marginale. La controprova è costituita dall'assenza di anno-

(3) GIGON, *Einleitung* cit., p. 49.

tazioni simili nelle opere sicuramente non autentiche. « Sembra incredibile — afferma Düring — che Andronico 300 anni dopo la morte di Aristotele abbia avuto accesso ai suoi manoscritti originali. Ma come si deve altrimenti spiegare il fatto singolare che gli scritti sono stati tramandati così come noi li abbiamo, con tutte le piccole aggiunte, inuguaglianze e inconcinnità di vario genere? »⁽²⁴⁾. Indubbiamente quelli che ci sono pervenuti, come ha dimostrato Jaeger, sono dei veri e propri λόγοι, o μέθοδοι, composti in vista dell'insegnamento, e per questo devono essere veramente opera di Aristotele.

Quanto al secondo punto, e cioè l'ordinamento dei vari trattati, la fedeltà di Andronico ad Aristotele è più controversa. Anche qui però l'analisi interna dei testi può essere di qualche aiuto e i risultati a cui si giunge sono ancora una volta più favorevoli di quanto l'impressione suscitata dagli antichi cataloghi farebbe pensare. Ci sono alcuni esempi di manifesti interventi di Andronico, quali il raggruppamento delle opere di logica nella raccolta intitolata *Organon*, oppure il collegamento della *Retorica* e della *Poetica* con i trattati etico-politici. Entrambi questi interventi sono fedelmente riprodotti nello stato attuale del *Corpus*, ma è dubbio che rispecchino il pensiero di Aristotele⁽²⁵⁾. Altri particolari invece sono indubbiamente conformi alla volontà dell'autore e non si può escludere che risalgano direttamente ai testi originali. Tra quelli che riguardano la successione esterna dei trattati si può citare ad esempio la posizione introduttiva delle opere di logica, che riflette la funzione propedeutica assegnata da Aristotele a questa disciplina⁽²⁶⁾, oppure la successione delle opere di fisica, che riflette le indicazioni di Aristotele contenute

⁽²⁴⁾ DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 192 e 196.

⁽²⁵⁾ Aristotele, come è noto, non parla di *Organon*, anche se attribuisce un valore metodologico alla logica, cioè alla dialettica (cf. *Top.* I 1); inoltre sembra che le opere sulla retorica e la poetica vadano collegate piuttosto con quelle di logica, come hanno sostenuto alcuni commentatori (cf. DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 200-203).

⁽²⁶⁾ Cf. *Metaph.* Γ 3, 1005 b 2-5; 4, 1006 a 5-8.

nel proemio ai *Meteorologici*⁽²⁷⁾, o infine la stessa posposizione della *Metafisica* alle opere di fisica⁽²⁸⁾.

Per quanto concerne l'ordine interno dei trattati, prendiamo ad esempio la *Metafisica*, cioè la più discussa, dal punto di vista dell'unità, di tutte le opere di Aristotele. Indizi esterni della relativa unità di questo trattato, cioè della connessione organica di molti dei λόγοι, o μέθοδοι, di cui è composto, sono la sua menzione nel catalogo dell'Anonimo, che risale al catalogo del sec. III, cioè ad un'epoca anteriore ad Andronico, e le testimonianze circa una primitiva edizione di esso ad opera di Eudemo. Non mi sembra giusto negare, come fa Düring, che la *Metafisica* fosse citata nel catalogo del sec. III, per il fatto che essa non compare in quello di Diogene, e concludere che la citazione nel catalogo dell'Anonimo deve essere un'interpolazione. Infatti, se è vero che i due cataloghi, di Diogene e dell'Anonimo, derivano entrambi in modo autonomo dal catalogo del sec. III, essi hanno lo stesso valore, e perciò un'eventuale differenza non può *a priori* essere adoperata per giudicare errato l'uno piuttosto che l'altro. Inoltre, come ha mostrato Moraux, ci sono valide ragioni per credere che la *Metafisica* fosse originariamente menzionata anche nel catalogo di Diogene e il titolo sia poi caduto insieme con un gruppo di altri ad esso vicini⁽²⁹⁾.

Quanto alla presunta edizione dell'opera fatta da Eudemo di Rodi, che dovrebbe essere quella citata nel catalogo del sec. III, abbiamo una testimonianza della sua esistenza in Alessandro di Afrodisia⁽³⁰⁾, il quale conosceva bene l'opera di Andronico e potrebbe avere attinto questa notizia da essa; in tal caso si dovrebbe ammet-

⁽²⁷⁾ Cf. A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945², c. I.

⁽²⁸⁾ Cf. REINER, *art. cit.*

⁽²⁹⁾ MORAUX, *Les listes cit.*, p. 314.

⁽³⁰⁾ ALEX., *In Metaph.* 515, 3 = EUD., fr. 124 Wehrli. Cf. anche ASCL., *In Metaph.* 4, 4 (= EUD., fr. 3 Wehrli), e 4, 18 (fr. 4), due testimonianze di cui almeno la seconda appare dotata di un certo valore come prova dell'esistenza dell'edizione di Eudemo.

tere che anche Andronico conosceva l'edizione di Eudemo e che quindi l'ordine dei libri da lui adottato riproduce almeno in parte quello stabilito da Eudemo, il quale molto verosimilmente doveva rispecchiare il pensiero di Aristotele.

Ma ci sono anche indizi interni dell'unità della *Metafisica*, se non di tutti i 14 libri attuali, almeno dei 10 menzionati nel catalogo del sec. III. Infatti, come ha osservato Ross discutendo, nell'introduzione alla sua edizione dell'opera, i risultati raggiunti da Jaeger, i libri A e B sono tra loro collegati da richiami espliciti e dalla comune, benché diversa, funzione introduttiva; i libri B Γ ed E sono collegati dalla comune problematica e dal fatto che sono stati riassunti insieme nella prima parte di K. Infine il gruppo ZHΘ, il libro I e il gruppo MN sono tutti collegati a B per il fatto che discutono e risolvono i problemi posti da questo. Abbiamo così un complesso relativamente unitario di dieci libri, cioè ABΓEZHΘIMN, dal quale restano esclusi, come estranei al piano originario dell'opera, α, Δ, K e Λ⁽³¹⁾.

Se questi esempi hanno qualche valore, si deve ammettere che l'edizione che oggi noi leggiamo, indipendentemente dai suoi intenti sistematizzanti, senza dubbio risalenti ad Andronico, ha molte probabilità di rispecchiare in larga misura lo stato in cui si trovavano le opere di Aristotele al momento della sua morte.

3. La distinzione fra opere essoteriche ed opere acroamatiche

Un destino del tutto diverso da quello dei trattati pubblicati da Andronico sembrano avere avuto invece altre opere di Aristotele, a noi non pervenute, o perché furono pubblicate dallo stesso autore o perché non rientravano direttamente nell'oggetto del suo insegnamento. Alcune di esse, e cioè quelle pubblicate da Aristotele,

(31) W. D. ROSS, *Introduction a ARISTOTLE'S Metaphysics*, Oxford 1953 (1924¹), vol. I, pp. XIII-XXX.

ebbero una relativa fortuna nei tre secoli successivi alla sua morte e poi, dopo la pubblicazione dei trattati scolastici ad opera di Andronico, caddero sempre più, con qualche rara eccezione, nell'oblio, fino ad andare completamente perdute. Altre, non pubblicate né lette ad uso degli scolari, non ebbero mai alcuna fortuna. Sembra tuttavia che questa diversa vicenda non sia stata del tutto casuale, ma abbia in qualche modo rispecchiato una distinzione stabilita tra le sue opere dallo stesso Aristotele e poi variamente interpretata dai commentatori antichi e dagli studiosi moderni, quella indicata con l'espressione *ἐξωτερικοί λόγοι*.

Questa espressione compare nel *Corpus aristotelicum* ben otto volte, e cioè in *Phys.* IV 10, 217 b 30-31; *Metaph.* M 1, 1076 a 28-29; *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 26-27; VI 4, 1140 a 3; *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 22; II 1, 1218 b 34; *Pol.* III 6, 1278 b 31-32; VII 1, 1323 a 22-23; a cui può essere aggiunto *Pol.* I 5, 1254 a 33-34, che non parla di *ἐξωτερικοί λόγοι*, ma di una *ἐξωτερικωτέρα σχέσης*. Il termine *ἐξωτερικός* letteralmente significa « esterno », ma non è chiaro rispetto a che cosa siano esterni i *λόγοι*, o la *σχέσις*, che di *λόγος* in questo caso sembra essere sinonimo, a cui allude Aristotele. Alcuni studiosi hanno creduto che essi fossero esterni alla scuola di Aristotele, cioè al Peripato, e pertanto non fossero opere dello stagirita, ma discussioni che riflettevano opinioni altrui o comunque non appartenenti esclusivamente ad Aristotele⁽¹⁾. Questa tesi sembrava essere confermata dal fatto che essi erano citati con la prima persona plurale nell'*Etica Eudemea*, la quale per tutto l'Ottocento non fu ritenuta opera di Aristotele (cf. *Eth. Eud.* II 1, 1218 b 33: *καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις*).

Una volta dimostrata l'autenticità dell'*Etica Eudemea*, questa tesi ha perduto credito, tanto più che l'unico, dei nove passi, il quale

(1) Il più illustre ed efficace sostenitore di questa tesi fu H. DIELS, *Über die exoterischen Reden des Aristoteles*, « Sitz.-Ber. der Berliner Akad. der Wiss. », 19, 1883, I, pp. 477-494, seguito da F. SUSEMIHL, *Die ἐξωτερικοί λόγοι bei Aristoteles und Eudemos*, « Jahrbuch für Philologie », 128, 1884, pp. 265-277; JAEGER, *Studien* cit., pp. 134-137; e ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics* cit., vol. II, pp. 409-410.

fornisca una precisa indicazione circa il significato di ἐξωτερικός, appartiene anch'esso a quest'opera ed è precisamente *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 22, dove gli ἐξωτερικοί λόγοι vengono esplicitamente distinti dai λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν. Da esso appare chiaro che ciò a cui i primi sono esterni non è la scuola, ma la φιλοσοφία. Questa indicazione è stata interpretata da tutta un'altra serie di studiosi nel senso che gli ἐξωτερικοί λόγοι apparterebbero all'ambito dell'opinione (ἐνδοξον), ossia della dialettica, intesa come procedimento non dimostrativo, non rigoroso, non scientifico, opposto a quello della filosofia vera e propria⁽²⁾.

A mio giudizio, invece, il termine φιλοσοφία non indica quella che noi chiamiamo la filosofia, ossia il complesso delle dottrine autentiche, rigorose, di Aristotele, bensì ha lo stesso significato che nell'espressione αἱ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστῆμαι di *Top.* I 2, 101 a 3, dove si allude, come appare dal seguito, alle scienze particolari, quelle che muovono da principi propri (cf. 101 a 37-38: οὐκ εἶναι ἀρχαί) e procedono dimostrativamente, rimanendo, come risulta dagli *Analitici posteriori*, sempre all'interno di un unico genere (*An. post.* I 7, 75 b 8-14). Di conseguenza i λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν sono le opere in cui vengono esposte singole scienze particolari, che vertono su un determinato oggetto o genere, mentre i λόγοι ἐξωτερικοί sono trattazioni esterne rispetto a queste scienze, perché non hanno per oggetto un genere determinato, ma si occupano di questioni più generali⁽³⁾. Indubbiamente essi non procedono dimostrativamente, alla

(2) Questa tesi è stata sostenuta per la prima volta da F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1837-1846 (rist. a Hildesheim 1963), vol. I, pp. 209-233, seguito poi da C. THUROT, *Etudes sur Aristote*, Paris 1860, app. V, pp. 209-223, e da altri studiosi, tra i quali colui che l'ha recentemente difesa con maggior vigore è F. DIRLMEIER, *Physik IV 10* (Ἐξωτερικοί λόγοι = EL), in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. v. I. DÜRING, Heidelberg 1969, pp. 51-58.

(3) Una tesi di questo genere è stata sostenuta da STAHR, *Aristotelia* cit., II, pp. 271-279; C. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, II, 2, 1, Berlin 1853, pp. 101-109; ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, seconda edizione, Tübingen 1862, pp. 100-103.

maniera delle scienze particolari, proprio perché non trattano di un genere determinato, e quindi sono dialettici, ma ciò non significa che siano fuori dalla verità o che non esprimano l'autentico pensiero di Aristotele. Per Aristotele infatti la dialettica si oppone alle scienze particolari, ma non alla filosofia in generale, anzi può essere il metodo a questa più appropriato⁽⁴⁾.

Rientrano pertanto nell'ambito degli ἐξωτερικοί λόγοι le opere pubblicate dallo stesso Aristotele, le quali, come vedremo, avevano forma dialogica e quindi carattere non dimostrativo, ma dialettico, e, anche se non erano dialoghi, come probabilmente non lo era il *Protreptico*, avevano un carattere piuttosto generale, cioè non trattavano questioni circoscritte a una determinata scienza particolare⁽⁵⁾. Tuttavia l'espressione ἐξωτερικοί λόγοι non è sinonimo di opere pubblicate, concetto che Aristotele esprime con altre espressioni, quali ἐκδομένοι λόγοι (*Poet.* 15, 1454 b 18), letteralmente « discorsi editi », o ἐγκύκλια φιλοσοφήματα (*De caelo* I 9, 279 a 30-31; *Eth. Nic.* I 3, 1096 a 3-4), letteralmente « filosofemi enciclici », ossia che vanno in giro, che circolano, come le odierne lettere « circolari »⁽⁶⁾. È probabile perciò che negli ἐξωτερικοί λόγοι Aristotele includesse, oltre alle opere pubblicate, anche altre opere, non destinate

(4) Per la dimostrazione di questa tesi devo rinviare al mio studio su *La dialettica in Aristotele*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova 1970, pp. 33-80 (rist. in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 109-134).

(5) L'identificazione degli ἐξωτερικοί λόγοι con i dialoghi perduti fu proposta, con ricchezza di argomenti, da J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863 (rist. Hildesheim 1973), e fu accettata da E. HEITZ, *Die verlorenen Schriften* cit., pp. 122-140; da ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, terza edizione, Leipzig 1879, pp. 109-125; e da JAEGER, *Aristotele*, pp. 332-334.

(6) Piuttosto dubbio rimane, a mio avviso, il significato dell'espressione ἐν κοινῷ γινόμενοι λόγοι (*De an.* I 4, 407 b 29), che BERNAYS e ZELLER interpretano nel senso di « discorsi pubblicati », mentre su questa interpretazione recentemente D. J. ALLAN, *Aristotle and the Parmenides*, in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, ed. by G.E.L. OWEN and I. DÜRING, Göteborg 1960, pp. 133-144, spec. 135-136, ha sollevato obiezioni piuttosto consistenti.

alla pubblicazione e nemmeno contenenti l'esposizione di un λόγος κατά φιλοσοφίαν.

Un esempio di queste opere è costituito, a mio avviso, dallo scritto *Sulle idee*, in cui Aristotele esponeva gli argomenti usati nell'Accademia per dimostrare l'esistenza delle idee e le obiezioni ad essi rivolte da lui stesso o da altri⁽⁷⁾: a quest'opera infatti può essere riferita la citazione degli ἐξωτερικοί λόγοι contenuta in *Metaph.* M 1, 1076 a 28-29, come pure quella, sopra considerata, di *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 22. Un altro esempio è costituito dalle *Divisioni*, distinzioni e classificazioni di concetti operate da Aristotele sull'esempio delle *Divisioni* platoniche⁽⁸⁾: a queste probabilmente si richiama l'*Etica Eudemea* con espressioni quali τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον (I 8, 1218 a 33-38), ὡσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται (VII 12, 1244 b 29-1245 a 5), ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις (II 2, 1220 b 6-20)⁽⁹⁾. Se ciò è vero, ne risulta che i λόγοι ἐξωτερικοί erano considerati libri scritti, pubblicati o non pubblicati, cioè materiale fissato in modo definitivo, al quale si poteva rinviare per la consultazione. Nulla vieta di includere in essi un'ultima categoria di opere di Aristotele, ugualmente perdute, cioè gli ὑπομνήματα, o annotazioni di vario genere, messe per iscritto per essere ricordate e usate nell'insegnamento⁽¹⁰⁾.

(7) Cf. ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta*, rec. W. D. Ross, pp. 120-129.

(8) *Ivi*, pp. 101-102.

(9) Cf. DIRLMEIER, *Merkwürdige Zitate* cit., c. II, *Interpretationen zur Eudemischen Ethik*, pp. 24-43. La tesi di Dirlmeier è stata contestata, per i primi due passi, da K. GAISER, *Zwei Protreptikos-Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, « Rhein. Mus. », 110, 1967, pp. 314-345.

(10) Parte di questo materiale « essoterico », ossia esterno al procedimento dimostrativo delle scienze particolari, fu inserito da Aristotele nei trattati scolastici. Si spiega così la citazione di *Phys.* IV 10, 217 b 30-31, la quale considera come « essoterici » gli argomenti svolti nel testo stesso di *Phys.* IV 10, che hanno appunto il carattere di discussione dialettica. Basandosi su questo passo, A. JANNONE, *I logoi essoterici di Aristotele*, « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti », 113, 1954-55, pp. 249-279, ha proposto di identificare gli ἐξωτερικοί λόγοι con i proemi ai vari trattati in cui vengono citati, ma la sua tesi non ha trovato

Si comprende allora per quale motivo Andronico non incluse nella sua edizione tutte queste opere: egli, preoccupato di restituire alla cultura del suo tempo l'Aristotele « autentico », e movendo dal presupposto che l'autentico pensiero di Aristotele fosse sistematico, ossia si articolasse in un complesso di scienze particolari, caratterizzate da un metodo rigorosamente dimostrativo, non volle considerare espressione di questo pensiero tutte le trattazioni di carattere più generale e quindi dialettico, che pure Aristotele aveva composto. In tal modo il famoso editore, pur tanto benemerito per la conservazione delle opere scolastiche di Aristotele, concorse a determinare la perdita di un complesso di opere ugualmente autentiche, la cui conoscenza avrebbe forse impedito, nei secoli successivi, il formarsi di quell'immagine di Aristotele « pensatore sistematico », che tanto nocque alla comprensione del suo genuino pensiero.

Una prova di questa opinione di Andronico è costituita dall'interpretazione della differenza tra i due generi di opere aristoteliche, quelle comprese e quelle non comprese nella nuova edizione, che entrò in circolazione proprio al suo tempo. Testimone di essa è Cicerone, il quale, identificando i λόγοι ἐξωτερικοί con i dialoghi, li considera scritti *populariter*, cioè in forma divulgativa, superficiale, e li contrappone ai trattati (*commentarii*), ritenendo che questi ultimi siano stati scritti *limatius*, cioè in forma più rigorosa, più esatta⁽¹¹⁾. Probabilmente Cicerone riflette l'opinione di Antioco di Ascalona, l'iniziatore del ritorno alla filosofia greca « ortodossa » che caratterizzò la cultura del I secolo a. C. e nell'ambito del quale si inserì, con la sua edizione di Aristotele, Andronico⁽¹²⁾. Evidentemente questa interpretazione svaluta le opere essoteriche e accredita, come

alcun consenso. Un'ipotesi ancora diversa ha avanzato W. WIELAND, *Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften*, « Hermes », 86, 1958, pp. 323-346, secondo il quale le opere essoteriche erano i testi del corso di retorica tenuto da Aristotele in gioventù.

(11) CIC., *De fin.* V, 4, 10 (T. 76b Düring).

(12) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, p. 428, e *Aristoteles II*, coll. 197-198.

espressione più rigorosa del pensiero di Aristotele, quelle pubblicate da Andronico.

È probabile che sia stato lo stesso Andronico a introdurre il termine ἀκροατικά per indicare i corsi di lezioni, destinati all'ascolto (ἀκρόασις), da lui pubblicati⁽¹³⁾. Questo termine compare, infatti, come contrapposto a quello aristotelico di ἐξωτερικά, solo dopo il sec. I a. C., e cioè in Aulo Gellio, il quale cita esplicitamente Andronico, contaminando però l'interpretazione di questo con la tradizione, desunta dai biografi, del duplice insegnamento di Aristotele, quello mattutino, avente per oggetto le opere acroatiche, e quello meridiano, avente per oggetto le opere essoteriche⁽¹⁴⁾, e in Plutarco. Con quest'ultimo autore tuttavia nasce una nuova interpretazione della differenza tra le due categorie di opere, cioè quella secondo cui i trattati scolastici avrebbero contenuto dottrine destinate a rimanere segrete (ἐποπτικά), mentre le opere essoteriche avrebbero esposto una dottrina ufficiale, diversa da quella reale di Aristotele⁽¹⁵⁾. Da una simile opinione, del tutto priva di fondamento e derivante dalle tendenze neopitagorizzanti della cultura del tempo⁽¹⁶⁾, sorse, per indicare i trattati di Aristotele, il termine « esoterico » (ἐσωτερικός), nel senso di « interno », come contrapposto a « essoterico » (ἐξωτερικός), « esterno », usato da Luciano e da Galeno⁽¹⁷⁾.

Una diversa interpretazione della differenza tra opere essoteriche e opere acroatiche, o, come ormai si diceva, acroamatiche, diede Alessandro di Afrodisia, secondo il quale in queste ultime, cioè nei trattati editi da Andronico, Aristotele esponeva il punto di vista suo, mentre nelle prime, da lui identificate con i dialoghi, presentava

(13) È questa la tesi di DÜRING, *loc. cit.*

(14) AULUS GELLIUS, *Noct. Att.* XX, 5 (T. 76f Düring).

(15) PLUT., *Vita Alex.* 7 (T. 76d Düring).

(16) Cf., su questo tema, G. BOAS, *Ancient Testimony to Secret Doctrines*, « The Philos. Rev. », 62, 1953, pp. 79-82.

(17) LUCIANUS, *Vitarum auctio* 26 (T. 76e Düring); GALENUS, *De subst. fac. nat.* IV, 758 Kühn (T. 76g Düring).

le opinioni dei vari personaggi⁽¹⁸⁾. Se in tal modo Alessandro intendeva semplicemente rilevare il carattere dialogico di alcune opere essoteriche, egli non si scostava dalla realtà; ma la sua interpretazione era ambigua e come tale generò una serie di fraintendimenti, puntualmente registrati dai commentatori neoplatonici, per alcuni dei quali, cioè Olimpiodoro, Alessandro avrebbe sostenuto che Aristotele nelle opere essoteriche non esponeva le sue opinioni (μη τὰ δοκοῦντα αὐτῷ), mentre per altri, cioè Elia, egli avrebbe sostenuto addirittura che Aristotele vi esponeva « opinioni false » (τὰ ψευδῆ)⁽¹⁹⁾. Probabilmente l'autentico pensiero di Alessandro è quello riferito da Filopono, secondo cui Aristotele nei dialoghi esponeva anche le sue opinioni (κάκει μὲν τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει), ma non con ragionamenti apodittici, bensì con argomenti più semplici, che anche il volgo potesse seguire⁽²⁰⁾. Dal canto loro tutti i commentatori neoplatonici (Ammonio, Olimpiodoro, Elia, Filopono, Simplicio) aderiscono all'interpretazione di Andronico, e cioè ammettono differenze non di contenuto dottrinale, ma solo di grado di rigore, tra i due gruppi di opere.

In effetti, come abbiamo visto, la distinzione fatta da Aristotele non autorizza a supporre né una differenza di dottrina né un diverso grado di rigore tra questi scritti, ma solo una differenza di metodo, dialettico, e quindi non limitato ad un genere particolare, per le opere essoteriche, e dimostrativo, e quindi circoscritto a un singolo genere, nei corsi di lezioni concernenti una particolare scienza. Ulteriori precisazioni circa la dottrina e il metodo di entrambe le categorie di scritti possono essere ricavate solo da un esame diretto del testo.

(18) Questa tesi di Alessandro si desume dalle testimonianze di AMMONIUS, *In Cat. pr.* 4, 18; OLYMPIODORUS, *Prol. et in Cat.* 7, 15; e ELIAS, *In Cat. pr.* 114, 32-115, 13 (TT. 76klm Düring).

(19) Cf. nota 18.

(20) PHILOP., *In Cat. pr.* 4, 12 (T. 76n Düring).

4. Le opere conservate ed autentiche

Dopo avere stabilito che tutte o quasi le opere pubblicate da Andronico sono pervenute fino a noi e figurano oggi nell'edizione bekkeriana, è giusto chiederci se tutto ciò che è contenuto oggi in questa edizione risale effettivamente ad Andronico, cioè è opera autentica di Aristotele. La risposta deve essere negativa, perché notoriamente alcune opere vennero inserite nel *Corpus aristotelicum* posteriormente all'edizione di Andronico, nell'intento di farle passare come opere di Aristotele, mentre tali non erano. Un esempio particolarmente famoso è quello del trattato *De mundo*, secondo alcuni studiosi composto nel sec. I a. C. e secondo altri addirittura nel sec. I d. C., il cui autore cerca di spacciarlo per opera di Aristotele, dedicandolo ad Alessandro il Grande, ma non sa nascondere fortissime influenze stoiche⁽¹⁾.

Alcune di queste opere furono considerate autentiche per tutto il Medioevo e gran parte dell'era moderna: solo nell'Ottocento la moderna critica storica passò al vaglio il *Corpus aristotelicum*, distinguendo in esso le opere sicuramente autentiche da quelle manifestamente apocrife. Naturalmente si rimase ben lontani dal raggiungere in tutti i casi l'accordo unanime degli studiosi e sicuramente si esagerò nel senso dell'ipercritica. Un esempio vistoso di tale esagerazione è costituito dalle tesi di Valentin Rose, il quale ravvisò in gran parte del *Corpus aristotelicum* l'opera di peripatetici minori, erroneamente attribuita ad Aristotele dai bibliografi alessandrini, smaniosi di raccogliere nelle loro nuove biblioteche quanti più libri potevano. In tal modo Rose negò l'autenticità di opere che in seguito, come già in precedenza, furono considerate autentiche da tutti, ad esempio la *Retorica*, i libri A e M della *Metafisica*, la silloge delle *Costituzioni* e i dialoghi perduti⁽²⁾.

(1) Cf. MORAUX, *D'Aristote à Bessarion* cit., pp. 56-58. Il *De mundo* è stato recentemente considerato autentico da G. REALE (*ARISTOTELE, Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974), ma con argomenti non del tutto persuasivi.

(2) V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin 1854; *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863.

L'espressione più equilibrata del lavoro compiuto dalla filologia dell'Ottocento può essere considerata ancora una volta l'opera di Zeller, che corresse molte delle atetesi operate da Rose e giunse a risultati rimasti in gran parte definitivi⁽³⁾. L'affermarsi, nei primi decenni del Novecento, del punto di vista evoluzionistico, secondo cui il pensiero di Aristotele si sarebbe più volte modificato nel corso della sua vita, indusse a considerare autentiche opere che non erano state riconosciute tali dalla critica ottocentesca: i casi più famosi sono quelli dell'*Etica Eudemea*, dimostrata autentica soprattutto da Jaeger⁽⁴⁾, e dei *Magna Moralia*, la cui autenticità fu rivendicata da H. von Arnim⁽⁵⁾. Anche in questa direzione, però, si giunse a degli eccessi, come nel caso di P. Gohlke, il quale, in base al punto di vista evoluzionistico, spiegò tutte le incongruenze e le eterogeneità riscontrabili nel *Corpus aristotelicum* come dovute a interventi successivi di Aristotele nei diversi momenti della sua evoluzione filosofica, e perciò sostenne l'autenticità di tutte le opere in esso contenute⁽⁶⁾.

Poiché ogni eccesso genera il suo opposto, non è mancato chi, come J. Zürcher, rifiutando completamente la possibilità di un'evoluzionismo,

(3) ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, pp. 67-109.

(4) JAEGER, *Aristotele*, pp. 306-347. Jaeger era stato preceduto su questa strada da P. VON DER MÜHLL, *De Aristotelis ethica Eudemia auctoritate*, Diss. Göttingen 1909, e E. KAPP, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Diss. Freiburg 1912.

(5) H. VON ARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken*, «Sitz-Ber. d. Akad. d. Wiss. in Wien», philos.-hist. Kl., 202, 2, 1924. La tesi di von Arnim fu rifiutata da molti, compreso lo stesso JAEGER (*Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, «Sitz-Ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss.», philos.-hist. Kl., 25, 1928, trad. ital. di G. CALÒGERO, *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, in appendice alla trad. ital. dell'*Aristoteles*, pp. 557-617), perciò egli vi ritornò sopra più volte.

(6) P. GOHLKE, *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1948. Questo volume funge da introduzione a una traduzione completa del *Corpus*, nella quale, mediante accorgimenti tipografici, sono distinti, all'interno delle singole opere e persino dei singoli libri, i brani di composizione più antica da quelli di composizione più recente (cf. ARISTOTELES, *Die Lehrschriften*, hrsg., übertr. und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. P. GOHLKE, Paderborn 1958 ss.).

luzione del pensiero di Aristotele e non riuscendo a trovare una spiegazione filosofica, come invece hanno fatto altri studiosi, della compresenza nel *Corpus aristotelicum* di elementi platonizzanti e di elementi empiristici, suppone che l'intero *Corpus* delle opere a lui attribuite fosse il risultato di una rielaborazione compiuta da Teofrasto, considerato pensatore a tendenza interamente empiristica, del pensiero di Aristotele, considerato di tendenza interamente platonizzante: in tal modo nessuna delle parti del *Corpus* sarebbe opera autentica di Aristotele⁽⁷⁾. Nessuna di queste due tesi estreme ha incontrato il consenso degli studiosi di Aristotele, anzi entrambe sono state severamente criticate⁽⁸⁾.

Sulla base dei risultati raggiunti dalla maggior parte degli studiosi recenti è possibile indicare un elenco sufficientemente univoco di opere interamente o parzialmente, cioè almeno nel contenuto dottrinale, autentiche. Esse sono, secondo l'ordine seguito nell'edizione bekkeriana, anzitutto i sei scritti di logica compresi nel cosiddetto *Organon*, cioè le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi*, gli *Analitici secondi*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*. È noto che la

(7) J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952.

(8) Sul metodo di Gohlke si vedano le riserve già espresse da JAEGER, *Paul Gohlke ecc.*, « Gnomon », 4, 1928, pp. 625-637, e, più recentemente, quelle di G. REALE, *Paul Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principi*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 50, 1958, pp. 436-472. Su Zürcher si potrebbero citare innumerevoli recensioni fortemente critiche: ci limitiamo a ricordare le obiezioni di A. MANSION, *Het Aristotelisme in het historisch Perspectief ecc.*, « Mededelingen van de koninklijke vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunste van België », Kl. d. Lett., 14, 1954, 3, pp. 18-33, e di G. REALE, *Josef Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici*, in *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1957, pp. 108-143. Si deve tuttavia osservare che una tesi per certi aspetti simile a quella di Zürcher è stata sostenuta da F. GRAYEFF, *The Problem of the Genesis of Aristotle's Text*, « Phronesis », 1, 1955-56, pp. 105-122, e *Aristotle and his School*, London 1974, il quale ritiene che gli scritti compresi nel *Corpus aristotelicum* siano in gran parte opera di peripatetici posteriori ad Aristotele, e da A. H. CHROUST, *Aristotle cit.*, vol. I, pp. XI-XV, il quale afferma che il *Corpus aristotelicum* è in realtà un *Corpus Scriptorum Peripateticorum Veterum*.

denominazione di *Organon* non risale ad Aristotele e deriva da una determinata concezione della logica, affermata probabilmente a partire da Andronico, secondo la quale essa sarebbe « organo », cioè strumento, della scienza⁽⁹⁾. Tuttavia questa concezione non era del tutto estranea allo stesso Aristotele, il quale più volte mostra di considerare la logica, da lui denominata più propriamente « analitica », o anche « dialettica » (in un senso ampio questi due termini sono sinonimi, mentre in un senso più stretto, come vedremo, si oppongono), non come una scienza, o una parte del complesso delle scienze, bensì come una propedeutica ad esse, una specie di cultura generale, la quale indica il metodo che deve essere praticato nelle scienze particolari⁽¹⁰⁾. Ciò tuttavia non esclude, come vedremo, che in Aristotele la logica possieda già di per se stessa un valore filosofico.

Tra le opere che fanno parte dell'*Organon* quella di cui è più discussa l'autenticità è il trattato sulle *Categorie*. Anche coloro, tuttavia, che ne rifiutano una parte (i cosiddetti *Postpredicamenti*, rifiutati già da Andronico) o la rifiutano interamente, riconoscono che il suo contenuto dottrinale risale ad Aristotele o almeno a un determinato momento della sua evoluzione filosofica⁽¹¹⁾. Anche del

(9) DÜRING, *Anc. Biogr. Trad.*, p. 423. Che l'iniziatore di questa dottrina sia stato Andronico risulta da PHILOP., *In Cat. pr.* 5, 16 (T. 75n Düring). In ogni caso essa fu professata da ALESSANDRO, *In An. pr. proem.* 1, 3-4, 29, e dai commentatori neoplatonici: cf. ELIAS, *In Porph. Isag. et Cat.* 118, 20-119, 12.

(10) Cf. *Metaph.* Γ 3, 1005 b 2-5; 4, 1006 a 5-7; *De part. an.* I 1, 639 a 1-6; *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 23-27.

(11) I più recenti negatori dell'autenticità delle *Categorie* sono SUZANNE MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », 44, 1946, pp. 349-369, e *La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des Catégories*, in *Proc. of the Tenth Intern. Congr. of Philos.*, Amsterdam 1953, vol. I, fasc. II, pp. 1097-1100; e A. M. DE VOS, *Het « Eidos » als « Eerste Substantie » in de Metaphysica van Aristoteles*, « Tijdschrift voor Philosophie », 4, 1942, pp. 57-102, e *La « vraie substance » d'après la Métaphysique d'Aristote*, in *Proceedings cit.*, pp. 1094-1096. I suoi più recenti difensori sono invece I. HUSIK, *The Authenticity of Aristotle's Categories*, « The Journal of Philosophy », 36, 1939, pp. 427-431; W. D. ROSS, *The Authenticity of Aristotle's Categories*, ivi, pp. 431-433; L. M. DE RIJK, *The Authenticity of Aristotle's Cate-*

De interpretatione è stata negata, a cominciare dallo stesso Andronico, l'autenticità: ma dopo la dimostrazione datane da H. Maier, nessuno ha più sollevato il problema⁽¹²⁾. Nessuno invece ha dubitato dell'autenticità degli *Analitici primi e Secondi*, dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici*. Quanto al contenuto di queste opere, si può dire, alquanto sommariamente, che le *Categorie* trattano dei termini delle proposizioni e li riconducono a dieci generi sommi, appunto le categorie, che sono anche generi dell'essere; il *De interpretatione* tratta delle proposizioni, e particolarmente di quelle enunciative, che possono essere vere o false; gli *Analitici primi*, in due libri, trattano della connessione tra le varie proposizioni nell'argomentazione, in particolare nella più perfetta di tutte le argomentazioni, che è il sillogismo; gli *Analitici secondi*, pure in due libri, trattano di un particolare tipo di sillogismo, quello scientifico, o dimostrativo; i *Topici*, in otto libri, trattano di un altro particolare tipo di sillogismo, quello dialettico, ed infine gli *Elenchi sofistici*, che possono essere considerati anche come nono libro dei *Topici*, trattano di un ultimo tipo di sillogismo, quello sofistico, o eristico, che non è un vero sillogismo, ma solo un sillogismo apparente, e quindi è privo di qualsiasi valore, sia scientifico che dialettico.

Il secondo gruppo di opere che si incontrano nell'edizione bekkeriana sono quelle di fisica, ossia quelle che hanno per oggetto la φύσις, la natura. Questa, per Aristotele, comprende tutte le sostanze mobili, sensibili, materiali, e più propriamente quelle che hanno in se stesse il principio del loro moto e della loro quiete, le quali si distinguono dalle sostanze prodotte dall'arte, che hanno invece il principio del loro moto e della loro quiete in altro, cioè nell'uomo: in

gories, « Mnemosyne », s. IV, 4, 1951, pp. 129-159; L. MINIO PALUELLO, *Praefatio a ARISTOTELIS Categoriae et liber de Interpretatione*, Oxford 1949; J. L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford 1963.

(12) H. MAIER, *Die Echtheit der aristotelischen Ermeneutik*, « Arch. f. Gesch. d. Philos. », 13, 1889, pp. 23-72, oggi in *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen 1900.

altre parole, si può dire che la natura comprende il regno minerale, vegetale e animale, incluso in quest'ultimo anche l'uomo. La prima di queste opere è la *Fisica* propriamente detta, (in otto libri), la quale tratta delle sostanze naturali in generale, cioè dei loro principi e della loro caratteristica universale, che è il movimento. Di essa è stata per qualche tempo sospettata l'autenticità del libro VII, stabilita poi da E. Hoffmann ed in seguito universalmente ammessa⁽¹³⁾. La seconda è il *De caelo*, in quattro libri, di cui i primi due trattano propriamente della regione celeste, cioè dei vari cieli, da quello supremo, o delle stelle fisse, a quello infimo, o della luna, considerandoli composti da un elemento diverso da quello dei corpi terrestri e di natura incorruttibile, l'etere. Gli altri due libri del *De caelo* trattano invece dei quattro elementi terrestri, cioè terra, acqua, aria e fuoco, e in particolare dei loro movimenti locali, determinati da pesantezza e leggerezza. L'autenticità di quest'opera non è mai stata messa in dubbio. La terza opera di fisica è il *De generatione et corruptione*, in due libri, che tratta ancora dei quattro elementi terrestri, ma considerando gli altri mutamenti a cui sono soggetti e in particolare la loro generazione e corruzione. Nemmeno per quest'opera c'è motivo di dubitare dell'autenticità. Infine un primo gruppo di opere di fisica si conclude con i *Meteorologici*, in quattro libri, di cui i primi tre trattano di fenomeni che hanno sede nella zona compresa tra cielo e terra, cioè nell'atmosfera, mentre il quarto tratta più in particolare dei minerali e delle loro qualità (caldo e freddo, secco e umido). Alcuni studiosi hanno negato l'autenticità del quarto libro, ma essa è stata in seguito dimostrata da Düring⁽¹⁴⁾.

L'ordine di questo gruppo di scritti corrisponde a quello indicato dallo stesso Aristotele nel proemio ai *Meteorologici*, che ac-

(13) Cf. E. HOFFMANN, *De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate*, Diss. Berlin 1905.

(14) I. DÜRING, *Aristotle's Chemical Treatise*, Göteborg 1944. Contro l'autenticità è H. STROHM, *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Meteorologie*, « Philologus », Suppl.-Band XXVIII, 1, 1935.

cenna a ciascuno di essi nella successione che abbiamo visto. Nel medesimo luogo Aristotele accenna anche all'ordine degli scritti che seguiranno, dichiarando di dover passare a trattare delle piante e degli animali. Si può dire pertanto che nel primo gruppo egli ha trattato della natura in generale e poi della natura inanimata, mentre in un secondo e più ampio gruppo tratterà della natura animata. All'inizio di questo secondo gruppo sta il *De anima*, in tre libri, che considera l'anima nel senso tipicamente aristotelico del termine, ossia come forma delle sostanze viventi in generale, piante e animali, e non solo come forma dell'uomo. Nessuno ha mai dubitato dell'autenticità di quest'opera. Sulle piante non ci è stata trasmessa nessuna opera autentica di Aristotele, mentre abbiamo una serie di opere sugli animali. Anzitutto i cosiddetti *Parva naturalia*, sette piccoli trattati che studiano i processi psicofisici propri degli animali, e cioè il *De sensu et sensibilibus*, il *De memoria et reminiscentia*, il *De somno et vigilia*, il *De insomniis*, il *De divinatione per somnum*, il *De longitudine et brevitate vitae* e infine un trattato che riguarda tre argomenti e si intitola complessivamente *De juventute et senectute, de vita et morte, de respiratione*. Seguono altri trattati più grandi a carattere propriamente zoologico, e cioè la *Historia animalium*, in dieci libri, di cui però il settimo, il nono e il decimo non sono autentici⁽¹⁵⁾. Quest'opera, più che un trattato scientifico, è una raccolta di materiale di osservazione (στοροπλα), destinato ad essere usato nelle trattazioni più propriamente scientifiche che seguono. Queste sono il *De partibus animalium*, in quattro libri, il *De motu animalium*, della cui autenticità un tempo si dubitava, mentre oggi, dopo la dimostrazione datane da Jaeger, non si dubita più⁽¹⁶⁾, il *De animalium incessu* e il *De generatione animalium*, in cinque libri.

A questo punto, nell'edizione bekkeriana, segue un gruppo di opere sicuramente non autentiche, anche se contenenti materiale ari-

(15) Cf. DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 313-314.

(16) W. JAEGER, *Das Pneuma im Lykeion*, «Hermes», 48, 1913, pp. 27-74.

stotelico: la prima autentica che si incontra è quindi la *Metafisica*, in quattordici libri. Come abbiamo visto sopra, la sua posizione dopo le opere di fisica corrisponde a una dottrina genuinamente aristotelica, alla quale probabilmente è dovuto anche il titolo, che dunque precederebbe l'edizione di Andronico. Il tema della *Metafisica* è uno dei problemi più controversi della critica aristotelica: secondo molti studiosi un tema unitario non c'è e l'opera comprende trattazioni diverse, aventi per oggetto rispettivamente le cause prime, la sostanza immobile, la sostanza in generale e infine l'essere⁽¹⁷⁾. A mio avviso invece l'opera possiede una certa unità ed ha per oggetto l'essere nella sua totalità, ma poiché, per avere scienza di qualche cosa, è necessario conoscerne le cause, essa ricerca le cause della totalità dell'essere, che sono le cause prime, individuandole nelle cause delle sostanze in generale, tra le quali sono comprese le sostanze immobili⁽¹⁸⁾. Dei suoi quattordici libri sono stati considerati inautentici α , K, e Λ . Per quanto concerne α , la cosa non ha molta importanza, perché dal punto di vista dottrinale esso appare perfettamente coerente con il complesso del pensiero aristotelico e quindi nessuno discute oggi più della sua autenticità. Rimane invece contrastata da molti l'autenticità del libro K, sia perché esso non fa che riassumere altre parti della stessa *Metafisica* e della *Fisica*, sia per alcune presunte incoerenze di dottrina con il resto della *Metafisica*⁽¹⁹⁾.

(17) Una rassegna completa delle posizioni assunte al riguardo cercherò di presentarla nell'aggiornamento del capitolo dedicato alla *Metafisica* di Aristotele della *Philosophie der Griechen* di Zeller, di prossima pubblicazione.

(18) Cf. E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.

(19) I più recenti negatori dell'autenticità sono A. MANSION, *Le livre K de la Métaphysique*, «Revue philos. de Louvain», 56, 1958, pp. 209-221; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966², pp. 40-41; DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 316-317. Favorevoli ad essa sono invece P. MERLAN, *Metaphysik: Name und Gegenstand*, «The Journal of Hellenic Studies», 77, 1957, pp. 87-92 (rist. in *Metaphysik und Theologie des Aristoteles* cit., pp. 251-265); V. DÉCARIE, *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris 1961, pp. 125-138; G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica aristotelica*, Milano 1968³, pp. 215-257.

Quanto al libro *Λ*, un recente tentativo di negarne l'autenticità, fondato sulla persuasione che la dottrina del Motore immobile, in esso contenuta, non sia aristotelica, appare destinato all'insuccesso, in quanto comporterebbe l'atetesi di numerose altre opere, che invece risultano sicuramente autentiche⁽²⁰⁾.

Alla *Metafisica*, che insieme con le opere di fisica costituisce la parte più propriamente teoretica della filosofia di Aristotele, segue un gruppo di opere che ne costituiscono la parte, per così dire, pratica, e cioè hanno per oggetto il mondo della prassi: esse sono le tre *Etiche*, la *Politica* e gli *Economici*. La tripartizione è aristotelica, in quanto la filosofia della prassi ha per oggetto il bene dell'individuo, e costituisce l'etica propriamente detta, oppure il bene della famiglia, e costituisce l'economica, o infine il bene dello Stato, e costituisce la politica. La prima di queste opere è l'*Etica Nicomachea*, in dieci libri, di autenticità indiscussa e così chiamata per qualche relazione non ben chiara con il padre o con il figlio di Aristotele, entrambi di nome Nicomaco. La seconda sono i *Magna Moralia*, in due libri, così chiamati probabilmente perché scritti su rotoli più grandi del solito, e la terza è l'*Etica Eudemea*, in otto libri, tre dei quali, e cioè il IV, il V e il VI, coincidono rispettivamente con il V, il VI e il VII della *Nicomachea*: anche per il titolo di questa *Etica* non si è ancora unanimemente chiarito quale relazione esso abbia con Eudemo di Rodi. Mentre sull'autenticità dell'*Etica Eudemea* nessuno oggi solleva più dubbi, è ancora controversa quella dei *Magna Moralia*⁽²¹⁾. Indiscussa è l'autenticità della *Politica*, in otto libri, e altrettanto indiscussa la non autenticità degli *Economici*.

⁽²⁰⁾ G. CARDONA, *E autentica la teoria aristotelica del primo Motore Immobile?*, « Rivista critica di storia della filosofia », 23, 1968, pp. 123-148.

⁽²¹⁾ Favorevoli sono, tra gli studiosi più recenti, F. DIRLMEIER, in *ARISTOTELES, Magna Moralia*, Berlin 1958; A. PLEBE, *La posizione storica dell'« Etica Eudemia » e dei « Magna Moralia »*, « Rivista critica di storia della filosofia », 16, 1961, pp. 131-152; DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 281-282. Contrari sono D. J. ALLAN, *Magna Moralia and Nichomachean Ethics*, « The Journal of Hellenic Studies », 77, 1957, pp. 7-11; GAUTHIER, *Introduction cit.*, pp. 60-65, e P. L. DONINI, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino 1963.

Il *Corpus* dell'edizione bekkeriana si conclude con altre tre opere, la *Retorica*, la *Rhetorica ad Alexandrum* e la *Poetica*, di cui la prima e la terza sono sicuramente autentiche, mentre la seconda sicuramente non lo è. La *Retorica* è in tre libri, di cui i primi due trattano dell'arte del persuadere mediante argomentazioni, mentre il terzo tratta dello stile e delle parti dell'esposizione in prosa. La *Poetica* tratta invece dell'esposizione in poesia, includendo in questo termine tutte le arti belle non plastiche, e cioè anche musica e danza. L'opera ci è pervenuta mancante della conclusione. Tanto la *Retorica* quanto la *Poetica* rientravano, secondo i commentatori neoplatonici, e probabilmente anche secondo Aristotele, in quella cultura generale che precede le scienze particolari e pertanto si collegavano più alle opere di logica che a quelle di filosofia della prassi⁽²²⁾.

Infine va annoverata tra gli scritti autentici e conservati di Aristotele un'ultima opera, non compresa nel *Corpus* e nell'edizione bekkeriana, perché scoperta solo nel 1890 in un papiro egiziano, cioè una delle 158 Costituzioni redatte da Aristotele e purtroppo andate perdute, la *Costituzione degli Ateniesi*.

5. Le opere perdute

Abbiamo visto come il *Corpus* delle opere aristoteliche a noi pervenute riproduca sostanzialmente l'edizione fattane da Andronico nel sec. I a. C. e come in questa edizione non siano state comprese molte altre opere, pubblicate dall'autore e anche non pubblicate, le quali comunque non costituivano il testo dei suoi corsi scolastici. La preoccupazione di « ortodossia », che indusse Andronico a pubblicare solo questi ultimi, fece sì che le altre opere, probabilmente meno ricche di contenuto dottrinale, cadessero progressivamente nell'oblio, cioè non fossero più trascritte, e di conseguenza andassero

⁽²²⁾ Cf. DÜRING, *Aristoteles II*, col. 189.

completamente perdute. Di esse conosciamo i titoli, conservati nel catalogo risalente al sec. III a. C., quando esse non erano ancora state perdute ed anzi erano relativamente note, e alcuni frammenti, costituiti da citazioni di esse, fatte in primo luogo dallo stesso Aristotele, e poi da altri autori, specialmente Cicerone, Plutarco, Filone, Alessandro di Afrodisia, alcuni autori cristiani, Giamblico, Proclo e i commentatori, specialmente Temistio, Simplicio e Filopono, i quali ultimi però citano in generale di seconda mano, cioè attraverso Alessandro o altri.

Colui che per primo raccolse tutti questi frammenti fu V. Rose, il quale, credendo di rilevare differenze di dottrina tra essi e i trattati scolastici, e in particolare tracce di platonismo, ritenne che le opere a cui essi appartenevano non fossero di Aristotele, ma di peripatetici minori, che pretendevano di conciliare aristotelismo e platonismo⁽¹⁾. Una tesi del tutto opposta fu sostenuta, limitatamente ai frammenti dei dialoghi, da J. Bernays, il quale dimostrò con validi argomenti che essi appartenevano a opere pubblicate dallo stesso Aristotele e che la dottrina in essi contenuta era perfettamente coerente con quella professata nei trattati scolastici⁽²⁾. Una posizione intermedia fra la tesi di Bernays e quella di Rose, sempre limitatamente ai dialoghi, fu assunta da studiosi come Heitz, Zeller, Wilamowitz, Gercke, Hamelin e Case, i quali sostennero che i frammenti appartengono effettivamente ad opere di Aristotele, ma la dottrina in essi professata presenta tratti più o meno accentuati di platonismo, il che si spiega supponendo che i dialoghi siano stati composti da Aristotele in età giovanile, quando egli era ancora nell'Accademia e presumibilmente aderiva alla dottrina platonica⁽³⁾.

(1) Le raccolte di ROSE sono tre, cioè l'*Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863 (rist. Hildesheim 1971); il vol. V dell'edizione diretta da BEKKER, Berlin 1870; e infine quella più ampia e definitiva, ARISTOTELIS *Qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae 1886 (rist. Stuttgart 1967).

(2) BERNAYS, *Die Dialoge* cit.

(3) HEITZ, *Die verlorenen Schriften* cit. (Heitz è autore anche della seconda grande raccolta di frammenti aristotelici, pubblicata nell'edizione parigina delle

Chi impose in maniera indiscussa per circa un trentennio questa tesi, in connessione con la concezione evoluzionistica della filosofia di Aristotele, fu Jaeger, il quale anzi contribuì ad arricchire notevolmente il numero e l'estensione dei frammenti delle opere perdute⁽⁴⁾. La persuasione jaegeriana dell'autenticità, del platonismo e della composizione giovanile delle opere pubblicate fu condivisa, ripresa e sviluppata da Bignone, Nuyens, Bidez, Festugière, Moraux, de Vogel e altri⁽⁵⁾, e portò a due nuove edizioni dei frammenti, curate rispettivamente da Walzer e Ross⁽⁶⁾.

Da due decenni a questa parte tuttavia ha cominciato ad affermarsi una nuova interpretazione dei frammenti, la quale, pur continuando ad ammetterne l'autenticità e la composizione giovanile (rilevabile però più da indizi esteriori che dal contenuto dottrinale), non ritrova nella dottrina da essi professata tracce di platonismo, come ad esempio l'adesione alla dottrina delle idee, incompatibili con la dottrina dei trattati scolastici, e nel complesso non giudica che vi siano divergenze rilevanti tra le opere perdute e quelle conservate. Colui che inaugurò questa interpretazione fu Dirlmeier, ma i maggiori contributi ad essa sono venuti da Düring: essa è, a mio avviso, la più persuasiva per chi affronti lo studio dei frammenti senza pregiudizi⁽⁷⁾.

opere di Aristotele, ARISTOTELIS *Opera omnia graece et latine*, 5 voll., Parisiis 1848-1874, di cui costituisce parte del vol. IV, 1868); ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II, 2, pp. 57-66; WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, pp. 325-329; A. GERCKE, *Aristoteles*, in PAULY'S *Realencyclopädie* cit., Band II, Stuttgart 1896, coll. 1012-1054, spec. 1034-1039; HAMELIN, *Le système d'Aristote* cit., pp. 17-23; T. CASE, *Aristotle*, in *Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, vol. II, Cambridge 1910, coll. 50-522.

(4) JAEGER, *Aristotele*, pp. 29-132, 161-220.

(5) BIGNONE, *L'Aristotele perduto* cit.; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris-Louvain 1948 (trad. dell'originale olandese del 1939); BIDEZ, *Un singulier naufrage* cit.; FESTUGIÈRE, *La révélation* cit.; MORAUX, *Les listes* cit., pp. 323-325; CORNELIA DE VOGEL, *The legend of the Platonizing Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century* cit., pp. 248-256.

(6) ARISTOTELIS *Dialogorum fragmenta* cit.; ARISTOTELIS *Fragmenta selecta* cit.

(7) Cf. DIRLMEIER, *Aristoteles* cit.; DÜRING, *Aristotle and Plato in the*

Ma vediamo quali sono le principali opere perdute di cui ci sono pervenuti frammenti. Un primo gruppo è costituito dalle opere pubblicate dallo stesso Aristotele, menzionate nel catalogo di Diogene Laerzio con i primi diciannove titoli. A quanto si può desumere da varie testimonianze e frammenti, esse erano scritte in uno stile letterariamente molto pregevole⁽⁸⁾, per lo più in forma dialogica (probabilmente faceva eccezione il *Protreptico*, discorso continuato di tipo isocrateo, rivolto a Temisone, re di una città nell'isola di Cipro). I titoli di alcuni dialoghi fanno pensare ad un'imitazione di Platone (*Politico*, *Sofista*, *Menesseno*, *Simposio*), ma la loro struttura sembra essere stata diversa, e cioè simile a quella dei dialoghi di Cicerone, il quale dichiara esplicitamente di avere seguito il *mos aristotelicus*, secondo cui ogni personaggio espone diffusamente la propria opinione e l'autore stesso funge da interlocutore, o da protagonista⁽⁹⁾.

Il primo che compare nel catalogo di Diogene è il dialogo *Sulla giustizia*, in quattro libri, che trattava di problemi etici e politici⁽¹⁰⁾. Il secondo è il dialogo *Sui poeti*, in tre libri, che trattava delle caratteristiche dei poeti, della loro funzione nella società e dei loro mezzi espressivi⁽¹¹⁾. Segue poi il dialogo *Sulla filosofia*, in tre libri, che, come appare già dal titolo, doveva essere il più importante dal punto di vista filosofico. In esso, dopo avere ricostruito la storia della cultura e della filosofia precedente (libro I), e dopo avere sottoposto a critica la filosofia platonica, cioè la dottrina delle idee e quella delle idee-numeri (libro II), Aristotele esponeva sistematicamente la pro-

pria dottrina dei principi supremi della realtà, formulando forse per la prima volta la sua concezione di Dio come motore immobile, pensiero del pensiero⁽¹²⁾.

Del *Politico*, in due libri, non sappiamo quasi nulla. Una certa importanza sembra invece avere avuto il *Grillo o Sulla retorica*, sia perché fu probabilmente il primo o uno dei primi scritti di Aristotele (la composizione fu occasionata dai discorsi tenuti da vari retori per la morte di Grillo, figlio di Senofonte, nella battaglia di Mantinea, avvenuta nel 362, quando Aristotele aveva solo 22 anni), sia perché in esso Aristotele prendeva posizione violentemente contro un certo tipo di retorica, non fondata sulla dialettica, inaugurando la sua polemica con Isocrate⁽¹³⁾. Poco o nulla si sa di dialoghi come il *Nerinto*, il *Sofista*, il *Menesseno*, l'*Erotico*, il *Simposio* e quello *Sulla ricchezza*, che seguono il *Grillo* nel catalogo di Diogene.

Notevole è invece la ricostruzione che si è potuta fare del *Protreptico*, un discorso esortativo, come dice il titolo, alla filosofia, rivolto ad un principe, Temisone, per convertirlo, in concorrenza con la scuola di Isocrate, all'ideale di vita teoretica professato dall'Accademia di Platone. Tale esortazione si basa su una ben precisa visione dell'universo come ordine teleologico culminante nell'uomo e delle attività dell'uomo come ordine ugualmente teleologico culminante nel pensiero. La possibilità di datare il *Protreptico* con relativa approssimazione nel periodo in cui Isocrate scrisse *L'Antidosis*, cioè intorno all'anno 353, mostra che già durante il suo soggiorno nell'Accademia, pur facendosi portavoce della scuola, Aristotele era in possesso di una personale e matura concezione filosofica, non dissimile da quella tramandata nei trattati scolastici⁽¹⁴⁾.

Mid-fourth Century, «Eranos», 54, 1956, pp. 109-120; *Aristoteles II*, coll. 294-309; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.

⁽⁸⁾ CIC., *Inv.* 2, 2, 6; *De or.* 1, 11, 49; 3, 21, 80; *Brut.* 31, 120-121; *Acad. Pr.* 2, 38, 119; *Top.* 1, 3; QUINT., *Inst. or.* 10, 1, 83.

⁽⁹⁾ CIC., *Fam.* 1, 9, 23; *Att.* 4, 16, 2; 13, 19, 3-4.

⁽¹⁰⁾ Cf. P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue « Sur la justice »*, Louvain 1957.

⁽¹¹⁾ Fondamentale per questo dialogo è lo studio di A. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico περί ποιητῶν*, «Rivista di filologia e d'istr. class.», N. S. 4, 1926, pp. 433-470; 5, 1927, pp. 145-173.

⁽¹²⁾ Cf. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 317-409. Un'edizione completa dei frammenti del dialogo *Sulla filosofia*, con traduzione italiana e commento, è quella curata da M. UNTERSTEINER (*Aristotele, Della filosofia*, Roma 1963).

⁽¹³⁾ Cf. F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, pp. 196-207.

⁽¹⁴⁾ La più completa e aggiornata ricostruzione del *Protreptico* è quella di I.

Un'altra opera perduta di cui è stato possibile ricostruire in parte il contenuto è quella che il catalogo di Diogene indica come dialogo *Sull'anima* e altre fonti come *Eudemo*. Esso fu scritto da Aristotele dopo la morte dell'amico Eudemo di Cipro, membro, come lui, dell'Accademia e caduto in battaglia presso Siracusa, mentre combatteva, al fianco di Dione, il tiranno Dionisio II. Si tratta di una specie di consolazione, in cui, sul modello del platonico *Fedone*, ma non più sulla base della dottrina delle idee, bensì della propria dottrina delle categorie, Aristotele difende la spiritualità e l'immortalità dell'anima intellettuale⁽¹⁵⁾.

Del dialogo successivo, intitolato *Sulla preghiera*, è conservato un importante frammento, nel quale Aristotele afferma che Dio è pensiero o addirittura qualcosa di superiore al pensiero⁽¹⁶⁾, mentre non abbiamo elementi sufficienti per ricostruire gli ultimi dialoghi menzionati nella lista, cioè quelli *Sulla nobiltà*, *Sul piacere*, *Alessandro o Sulle colonie*, il dialogo *Sul regno* e quello *Sull'educazione*. Un titolo come *Alessandro*, da riferire indubbiamente al re macedone, rivela che Aristotele continuò a coltivare questo genere letterario anche dopo la sua partenza dall'Accademia ed anzi, il fatto che alcuni degli scritti sopra citati, come il *Grillo*, il *Protreptico* e l'*Eudemo* siano sicuramente databili nel periodo accademico, non esclude che nel loro complesso i dialoghi si estendano lungo tutto l'arco della sua vita, parallelamente, come vedremo, ai trattati scolastici. Infatti, una volta caduto il presupposto jaegeriano del platonismo dei dialoghi, non c'è più motivo di considerarli necessariamente composti nel periodo accademico, né di parlare di un platonismo giovanile di Aristotele. Del platonismo di Aristotele si dovrà

DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961. Dell'opera è stata fatta anche una traduzione italiana, dal titolo ARISTOTELE, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Introduzione traduzione e commento di E. BERTI, Padova 1969².

(15) Per giustificare questa interpretazione dell'*Eudemo* sono costretto a rinviare ancora al mio studio su *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 410-436.

(16) Cf. ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta* cit., p. 57.

parlare ancora, come vedremo, ma come di un carattere costante del suo pensiero.

Oltre alle opere pubblicate, ne sono andate perdute, come abbiamo visto, anche altre, le quali avevano probabilmente il carattere non di trattati scolastici, cioè di testi da leggersi nei corsi di lezioni, ma di raccolte di materiale da usarsi negli altri scritti sia pubblicati che destinati all'insegnamento. Anch'esse sono menzionate nel catalogo del III secolo, ma la loro identificazione è più difficile, per la possibilità di confonderle con alcune parti dei trattati scolastici, indicati, in tale catalogo, come opere a sé stanti. Un gruppo di questi scritti è sicuramente indicato da tre titoli che compaiono subito dopo quelli delle opere pubblicate, e cioè *Sul bene*, in tre libri, *Dalle Leggi di Platone*, in due libri, e *Dalla Repubblica*, pure in due libri, ai quali può essere accostato *Dal Timeo*, menzionato più avanti. Nulla sappiamo degli ultimi tre scritti, se non che essi erano estratti, o compendi, dei corrispondenti dialoghi platonici, il che rivela l'attenzione di Aristotele per le opere pubblicate dal maestro. Quanto allo scritto *Sul bene*, è stato possibile ricostruirne in gran parte il contenuto grazie alle citazioni fatte da Alessandro di Afrodisia, che dovette vederlo direttamente. Come i precedenti riferivano le dottrine scritte di Platone, questo riferiva le sue dottrine orali (*ἄγραφα δόγματα*), ed in particolare una conferenza (*συνουσία*), o un corso di conferenze, tenute da Platone sul bene, nel quale veniva esposta la dottrina platonica dei principi, che costituiva il patrimonio più prezioso, dal punto di vista filosofico, della scuola⁽¹⁷⁾.

Di più difficile identificazione nel catalogo, ma altrettanto riccamente documentato da Alessandro di Afrodisia, è uno scritto *Sulle idee*, in due libri, nel quale Aristotele esponeva gli argomenti usati nell'Accademia per dimostrare l'esistenza delle idee, quelli con cui

(17) Il contenuto dello scritto *Sul bene* è stato ricostruito da P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949. I testi in cui si allude alle « dottrine orali » di Platone, compresa la relazione aristotelica *Sul bene*, sono stati pubblicati da K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre* cit., Appendice.

egli stesso e altri Accademici, a cominciare da Platone, avevano criticato tale dottrina, e le interpretazioni che di essa erano state date, per esempio da Eudosso, al fine di sottrarla alle suddette critiche⁽¹⁸⁾. L'importanza di quest'opera è nel fatto che essa testimonia, come già del resto il *Parmenide* di Platone, che nell'ambito dell'Accademia la dottrina delle idee era tutt'altro che intoccabile e che si poteva benissimo appartenere alla scuola, pur criticandola e rifiutandola.

L'attenzione di Aristotele per le filosofie precedenti, ossia la sua attività di storico della filosofia, è testimoniata da scritti, ugualmente menzionati nel catalogo, *Sui Pitagorici*, *Sulla filosofia di Archita*, *Su Democrito* e infine *Su Speusippo e Senocrate*, suoi contemporanei e condiscipoli; mentre la sua vena polemica è attestata da scritti *Contro Senofane*, *Contro Zenone*, *Contro Melisso*, *Contro i Pitagorici*, *Contro Alcmeone*, dei quali non sappiamo altro che il titolo.

Sempre dal catalogo, oltre che da qualche frammento, è inoltre testimoniata tutta una serie di altri scritti dai titoli generici di Προβλήματα, Διαίρεσεις, Προτάσεις, Θέσεις, Λύσεις, Ἐνστάσεις, Ὑπομνήματα e simili, i quali rivelano chiaramente la propria natura di raccolte di materiale da impiegarsi in trattazioni più propriamente scientifiche⁽¹⁹⁾. A questi vanno accostate opere perdute dai titoli più determinati, e cioè le *Difficoltà omeriche*, in sei libri, i *Proverbi*, gli *Elenchi dei vincitori dei giochi Pitici e Olimpici*, ed infine la raccolta delle 158 *Costituzioni*, di cui ci è stata conservata

(18) Anche per questo scritto si vedano la ricostruzione di WILPERT, *op. cit.*, nonché l'opera di CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato* cit., e gli articoli di S. MANSION, *La critique de la théorie des idées dans le περὶ ἰδεῶν d'Aristote*, «Revue philos. de Louvain», 47, 1949, pp. 169-202, e di G. E. L. OWEN, *A Proof in the περὶ ἰδεῶν*, «The Journal of Hellenic Studies», 77, 1957, pp. 103-111. Recentemente l'opera è stata edita da D. HARLFINGER e tradotta e commentata da W. LESZL (*Il «De ideis» di Aristotele*, Firenze 1975).

(19) Una raccolta di Διαίρεσεις attribuite ad Aristotele è stata pubblicata da H. MUTSCHMANN, *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, Lipsiae 1907; Ross inoltre riporta alcuni frammenti di uno scritto *Sui contrari* o *Sugli opposti* (ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta* cit., pp. 103-110), che era probabilmente una διαίρεσις.

quasi per intero, come abbiamo visto, solo la *Costituzione degli Ateniesi*. È una quantità enorme di materiale, che testimonia un'attività prodigiosa di ricerca, di classificazione, di interpretazione, probabilmente durata per tutta la vita di Aristotele e svolta in parte in collaborazione con colleghi e scolari, sia nell'Accademia sia negli altri diversi luoghi in cui Aristotele lavorò.

Il catalogo menziona poi l'esistenza di una raccolta di lettere a vari personaggi, tra cui i più noti sono Filippo, Alessandro e Antipatro, mentre una fonte ellenistica parla di una raccolta di lettere di Aristotele pubblicata da un certo Artemone. Sull'autenticità di entrambe queste raccolte, delle quali possediamo un certo numero di frammenti, sono stati sollevati forti dubbi, non ancora del tutto dissipati⁽²⁰⁾. Infine il catalogo cita i versi iniziali di due poemi, che non possediamo. Sono state invece conservate, come abbiamo visto sopra, altre composizioni poetiche di Aristotele, e cioè l'epigramma in onore di Ermia, l'*Inno alla virtù* e l'*Elegia a Eudemo*, che presentano un notevole interesse biografico⁽²¹⁾.

6. Cronologia delle opere

Il problema della cronologia, assoluta e relativa, delle opere di Aristotele si è posto con insistenza all'attenzione degli studiosi dopo l'introduzione, soprattutto ad opera di Jaeger, del cosiddetto metodo storico-genetico, cioè del tentativo di collocare le varie opere o addirittura le parti di esse nel processo genetico ed evolutivo del pensiero aristotelico. Precedentemente infatti nessuno, con la sola

(20) Per menzionare solo gli studiosi più recenti, ricordiamo che favorevoli all'autenticità di alcune lettere, specialmente di quelle a Filippo e ad Antipatro, sono MORAUX, *Les listes* cit., pp. 134-144; PLEZIA, in *ARISTOTELIS Epistularum Fragmenta* cit.; DÜRING, *Aristoteles II*, coll. 164-165; mentre tutte sono considerate apocrife da GIGON, *Einleitung* cit., pp. 18-20.

(21) Cf. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, pp. 403-416 (*Die Gedichte des Aristoteles*), e JAEGER, *Aristotele*, pp. 138 e 152-153.

eccezione di coloro che possono essere considerati i « precursori » di Jaeger, cioè Gercke e soprattutto Case, lo aveva considerato di importanza determinante per la comprensione della filosofia dello stagirita. Significativa è, a questo riguardo, la posizione assunta da Zeller, il quale risolve sbrigativamente il problema, assegnando la composizione dei dialoghi e di altre opere perdute (*Eudemo, Protreptico, Sulla filosofia, Sul bene*, estratti dai dialoghi platonici, monografie sui filosofi precedenti) al primo periodo ateniese, cioè al soggiorno di Aristotele nell'Accademia, e quella dei trattati scolastici nel loro complesso al secondo periodo ateniese, cioè quello dell'insegnamento nel Liceo, non senza dichiarare che, tutto sommato, sapere se un'opera viene prima o dopo di un'altra non ha molta importanza⁽¹⁾.

Jaeger, come è noto, ribadì l'appartenenza di alcune opere perdute, specialmente l'*Eudemo* e il *Protreptico*, al primo periodo ateniese, ma tentò di dimostrare che ad esso risalgono anche alcune parti dei trattati scolastici, per esempio i libri I, II e VII della *Fisica*, e soprattutto sostenne che in tutti i trattati si riscontra un'evoluzione di pensiero, in corrispondenza della quale si possono individuare parti più antiche, composte nel periodo dei viaggi, e parti più recenti, composte nell'ultimo periodo ateniese: così, per la *Metafisica* le parti più antiche sarebbero i libri ΔΝΑΚΑΒ e le più recenti i libri ΖΗΘΙΜΓΕ; per il *De anima* la parte più antica il libro III e le più recenti i libri I e II; per i trattati di etica si avrebbe la successione tra l'*Etica Eudemea*, antica, e l'*Etica Nicomachea*, recente, e infine per la *Politica* quella tra i libri I-III, VII-VIII, antichi, e i libri IV-V-VI, recenti⁽²⁾.

Il metodo di Jaeger fu ripreso e applicato da altri studiosi, alcuni dei quali confermarono, o svilupparono, o modificarono leggermente i risultati da lui raggiunti⁽³⁾, mentre altri giunsero a ri-

(1) ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, II 2, pp. 138 e 152-153.

(2) JAEGER, *Aristotele*, passim.

(3) Così, ad esempio, SOLMSEN, *Die Entwicklung* cit.; A. MANSION, *La genèse* cit.; NUYENS, *L'évolution* cit.; GAUTHIER, *Introduction* cit.

sultati completamente o quasi completamente opposti⁽⁴⁾. Ciò fece nascere il sospetto che il metodo storico-genetico si fondasse su una specie di circolo vizioso: ciascuno dei suoi fautori moveva infatti da una personale concezione dell'evoluzione di Aristotele e, a seconda che ritrovasse nelle varie opere le diverse tappe di tale evoluzione, le assegnava all'uno o all'altro periodo della vita di Aristotele. Jaeger, ad esempio, riteneva che il pensiero di Aristotele avesse subito un'evoluzione da un'iniziale adesione al platonismo ad un approdo finale all'empirismo, e di conseguenza era portato a considerare giovanili le opere che a suo giudizio apparivano più vicine al platonismo, e appartenenti al periodo della vecchiaia quelle che invece gliene apparivano più lontane. Al contrario von Arnim o Gohlke attribuirono ad Aristotele un'evoluzione in senso completamente opposto, e cioè da un empirismo giovanile a un ritorno al platonismo nella vecchiaia, e conseguentemente assegnarono alle varie opere date del tutto opposte a quelle stabilite da Jaeger. La stessa distinzione tra una fase platonica e una fase empiristica apparve un espediente di comodo per evitare di spiegare da un punto di vista propriamente filosofico la presenza dei due aspetti nelle stesse opere. Si è così progressivamente affermata la persuasione che in Aristotele non ci sia stata un'evoluzione dal platonismo all'empirismo o dall'empirismo al platonismo, ma una costante unione, in tutti i periodi della sua vita, di entrambe le tendenze⁽⁵⁾.

In tal modo è venuto a mancare qualsiasi presupposto di evoluzione dottrinale per stabilire la cronologia delle varie opere e ci si è affidati unicamente a criteri obiettivi: questi possono essere co-

(4) Così H. VON ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, « Sitzber. d. Akad. d. Wiss. in Wien », philos.-hist. Kl., 212, 5, 1931 (rist. in *Metaphysik und Theologie des Aristoteles* cit., pp. 1-74); *Die drei aristotelischen Ethiken* cit.; *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, ivi, 201, 1, 1924; P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954.

(5) Questo punto di vista è stato efficacemente difeso da DIRLMEIER, *Aristoteles* cit., e DÜRING, *Aristotele e Aristoteles II*.

stituiti, per stabilire la cronologia assoluta, da riferimenti ad avvenimenti storicamente accertabili e, per stabilire la cronologia relativa, dai richiami tra le varie opere. Tuttavia anche questi criteri si sono rivelati applicabili solo alle opere pubblicate, cioè redatte da Aristotele in forma definitiva, le quali purtroppo sono andate perdute, mentre non lo sono a quelle conservate, cioè ai trattati scolastici, a causa del tipo di redazione che caratterizza questi ultimi, tale cioè da consentire continue aggiunte e correzioni. È chiaro infatti che il riferimento ad un fatto storico o la citazione di un'altra opera possono essere stati inseriti nel testo di un trattato molti anni dopo la sua primitiva composizione.

Per queste ragioni le sole opere delle quali si è riusciti a stabilire con una certa approssimazione la cronologia sono le opere pubblicate, come il *Grillo*, collocabile poco dopo il 362, l'*Eudemo*, poco dopo il 354, il *Protreptico*, poco dopo il 353, l'*Alessandro*, collocabile nel periodo macedone o nel secondo periodo ateniese; oppure opere non pubblicate, ma legate nel contenuto a determinati periodi della vita di Aristotele, come la *Historia animalium* e il *De generatione animalium*, collocabili nel periodo di Mitilene (dal 345/4 al 344/3) (6).

Per quanto concerne i trattati scolastici è stato raggiunto almeno un risultato importante, cioè è stata dimostrata la possibilità che essi siano stati redatti in varie fasi successive e inoltre che la loro redazione cada in qualsiasi periodo della vita di Aristotele, cioè anche nel periodo accademico e in quello dei viaggi, e non solo nell'ultimo periodo ateniese, come riteneva la storiografia dell'Ottocento. Quest'ultimo risultato dipende in parte dalle ricerche che sono state fatte sulle opere sicuramente giovanili di Aristotele, so-

(6) Il quadro più soddisfacente di questi risultati è costituito ancora dalle *Notes sur la chronologie de quelques ouvrages d'Aristote* di MORAUX, *Les listes cit.*, pp. 323-346. Molto più soggettivi, perché estesi anche alle varie parti dei trattati, sono quello di GAUTHIER, *Introduction cit.*, p. 36, e quello di DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 60-65.

prattutto sul *Protreptico* (7). Poiché infatti si è potuto dimostrare che queste non testimoniano l'adesione di Aristotele alla dottrina delle idee, come credeva Jaeger, ma anzi rivelano già un atteggiamento critico nei confronti di alcune dottrine di Platone e la presa di coscienza da parte di Aristotele di una propria autonoma posizione filosofica, sia pure nell'ambito di un fondamentale e irrinunciabile platonismo, è caduto ogni ostacolo a considerare risalente al periodo accademico gran parte, se non della redazione definitiva, almeno del nucleo originario delle varie opere che compongono il *Corpus aristotelicum* (8).

La conseguenza che viene da questi risultati è che la genesi e lo sviluppo del pensiero di Aristotele si decidono già interamente nel periodo accademico, cioè a contatto diretto con Platone. È impossibile stabilire se Aristotele abbia mai aderito a concezioni come la dottrina delle idee o la dottrina delle idee-numeri e dei loro principi: se ciò avvenne, dovette essere nei primissimi anni del suo soggiorno nell'Accademia, ma non è necessario ammetterlo, dato il clima di grande libertà spirituale che caratterizzava la scuola di Platone. È invece certo che già in questo periodo Aristotele criticò a fondo sia la dottrina delle idee che quella dei principi, e che la sua originalità di pensatore si manifestò soprattutto nell'elaborazione di una propria dottrina dei principi, diversa da quella di Platone e degli altri Accademici, la quale tuttavia era volta a soddisfare la medesima esigenza da cui erano nate quelle, ossia l'esigenza di trovare dei principi supremi, capaci di rendere ragione della totalità del mondo dell'esperienza. L'accoglimento di questa esigenza, oltre che il posto assegnato alla filosofia nell'intera vita umana, rappresentano l'aspetto perennemente platonico della filosofia di Aristotele.

(7) Il merito di queste ricerche è soprattutto di DÜRING, *Aristotle's Protrepticus cit.* e *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century cit.* Un bilancio dei risultati, da un punto di vista pienamente favorevole, è nel mio studio su *La filosofia del primo Aristotele cit.*

(8) Questo è, a mio giudizio, l'aspetto più accettabile della cronologia proposta da DÜRING.

CAPITOLO TERZO
L'AMBIENTE ACCADEMICO

È stato accertato che l'esperienza decisiva della carriera filosofica di Aristotele fu il suo soggiorno ventennale nell'Accademia. È necessario pertanto ricostruire gli orientamenti filosofici principali che caratterizzavano l'ambiente accademico durante il periodo in cui Aristotele ne fece parte, poiché essi costituirono il punto di riferimento obbligato e costante per la formazione del suo pensiero. Tale ricostruzione dovrà essere fatta anzitutto sulla base di ciò che lo stesso Aristotele dichiara, in sede di relazione storica e di discussione filosofica, circa le posizioni che si erano affermate nell'Accademia, non solo perché la sua testimonianza, eccetto che nel caso di Platone, costituisce la fonte principale delle nostre informazioni sugli orientamenti accademici, ma anche perché, se lo scopo della ricerca è di intendere il pensiero di Aristotele, le altre posizioni in rapporto alle quali tale pensiero si è formato dovranno essere considerate sotto l'aspetto per cui esse influirono su Aristotele, che è probabilmente quello in cui furono da lui comprese e riferite. Sia chiaro pertanto che la ricostruzione che ne daremo non pretende tanto di contribuire alla storia del pensiero dell'Accademia — anche se, ovviamente, questa non può prescindere dalla testimonianza di Aristotele —, quanto alla storia del pensiero aristotelico, e unicamente sotto questo profilo essa va utilizzata.

Un intento siffatto tuttavia non può escludere un confronto tra la relazione di Aristotele e quanto risulta, a proposito degli argo-

menti di cui essa tratta, da fonti diverse e da essa indipendenti, poiché solo tale confronto può permettere di valutare esattamente in quale modo, parziale o completo, fedele o travisante, Aristotele ha recepito, assimilato o rifiutato le suggestioni che gli provenivano dal suo ambiente.

1. *Platone*

A) LA DOTTRINA DELLE IDEE

La prima e la più importante tra le posizioni a cui è necessario fare riferimento è ovviamente quella di Platone. Essa viene richiamata e criticata da Aristotele innumerevoli volte, tuttavia in due occasioni soprattutto se ne trova un'esposizione che ha qualche pretesa di completezza, cioè a proposito della ricostruzione delle filosofie precedenti intese come ricerca delle cause prime, contenuta nel libro A della *Metafisica*, ed a proposito della discussione della dottrina della sostanza immateriale, contenuta nei libri M e N della stessa opera. In *Metaph. A* Aristotele espone il pensiero di Platone come una dottrina organica, nella quale non si avvertono, almeno apparentemente, stratificazioni successive, e consistente nell'ammissione delle idee come cause formali delle realtà sensibili (attraverso la mediazione degli « enti matematici »), nonché nella riduzione delle idee, identificate con i numeri, a due principi opposti, l'uno formale e l'altro materiale, che in tal modo vengono ad essere principi di tutte le cose⁽¹⁾. Invece in *Metaph. M N*, dopo avere esposto e criticato la dottrina che attribuisce il carattere di sostanze immateriali agli enti matematici, considerandola in se stessa, e cioè senza alcun rapporto con la dottrina delle idee⁽²⁾, Aristotele passa a trattare di questa, distinguendo in essa due fasi successive, quella della sua

(1) *Metaph. A* 6. La critica alla dottrina platonica è contenuta nel c. 9 dello stesso libro.

(2) *Metaph. M* 2-3.

prima formulazione, in cui le idee non erano ancora connesse con i numeri⁽³⁾, e quella di una sua formulazione successiva, in cui le idee vennero poste in rapporto con i numeri, per essere identificate con un tipo di numeri, quelli ideali, e sovraordinate ai numeri matematici, oppure sostituite da questi, o infine identificate con questi⁽⁴⁾. Per ultimo Aristotele espone e critica le dottrine che riducevano le idee, le idee-numeri e i numeri a due principi supremi⁽⁵⁾.

La suddetta distinzione è stata variamente interpretata: secondo alcuni studiosi essa indicherebbe una successione cronologica tra fasi diverse del pensiero platonico, nel senso che Platone in un primo momento avrebbe professato semplicemente la dottrina delle idee e in un momento successivo l'avrebbe riformulata identificando le idee con i numeri (ideali) e riducendole quindi ai principi supremi; parallelamente a questa riformulazione i suoi discepoli avrebbero a loro volta operato una trasformazione della dottrina delle idee, sostituendo alle idee i numeri matematici (Speusippo) o identificando le idee con i numeri matematici (Senocrate)⁽⁶⁾. Secondo altri, invece, nessun mutamento si sarebbe prodotto all'interno del pensiero di

⁽³⁾ *Metaph.* M 4-5.

⁽⁴⁾ *Metaph.* M 6-9, 1086 a 21. La distinzione tra le due fasi è in M 4, 1078 b 9-12.

⁽⁵⁾ *Metaph.* M 9, 1086 a 21, -10, e N.

⁽⁶⁾ Di questo avviso sono, ad esempio, J. M. WATSON, *Aristotle's Criticism of Plato*, Oxford 1899; G. C. FIELD, *Aristotle's Account of the historical Origin of the Theory of Ideas*, «Classical Quarterly», 17, 1923, pp. 113-124; J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917 (Leipzig 1931²); e *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (1933²); P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949; C. J. DE VOGEL, *Problems concerning later Platonism*, I-II, «Mnemosyne», S. IV, 2, 1949, pp. 197-216 e 299-318 (rist. in *Philosophia*, I, Assen 1970, pp. 256-292), e *Examen critique de l'interprétation traditionnelle de la philosophie de Platon*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1951 (rist. in *Philosophia* cit., pp. 155-175). Nessun seguito ha avuto la nota tesi di J. BURNET, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, London 1920³, e A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, London 1926¹ (1949⁶, trad. it. di M. CORSI, Firenze 1968), secondo la quale solo la seconda fase della dottrina delle idee, cioè quella includente il rapporto ai numeri e ai principi, sarebbe di Platone, mentre la prima sarebbe di Socrate.

Platone, nel senso che questi avrebbe professato sempre e soltanto la dottrina delle idee, senza alcun riferimento ai numeri ed ai loro principi, e pertanto la distinzione indicata da Aristotele andrebbe interpretata come distinzione fra l'autentica dottrina di Platone e un'altra dottrina, non platonica, ma risultante dall'interpretazione che della dottrina platonica avrebbero dato i suoi discepoli diretti, Aristotele compreso⁽⁷⁾. Ma la tesi della sostanziale immutabilità del pensiero platonico è stata intesa anche nel senso opposto, cioè per sostenere che in ciascun momento della sua attività di pensatore Platone avrebbe connesso la dottrina delle idee con quella dei numeri e dei principi supremi, e pertanto la distinzione indicata da Aristotele avrebbe una giustificazione puramente metodica, cioè sarebbe dovuta alle esigenze dell'esposizione e della critica aristotelica, non ad un reale mutamento avvenuto nel pensiero di Platone⁽⁸⁾.

Una presa di posizione critica riguardo a questo problema esigerebbe un confronto accurato fra la testimonianza di Aristotele e l'opera di Platone, e quindi un riesame dell'intera produzione letteraria di questo, il che evidentemente va oltre gli scopi della trattazione presente. Per quanto concerne Aristotele, non c'è dubbio che egli attribuisca a Platone entrambe le dottrine cui si è accennato. Ciò non significa necessariamente che egli le consideri cronologicamente successive; tuttavia il fatto che egli almeno in un luogo le distingua, significa che nella sua interpretazione esse sono distinguibili.

⁽⁷⁾ È questa l'interpretazione di P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903 (rist. 1968), pp. 23-40, e *What Plato said*, Chicago 1933, e di H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944¹ (New York 1962²) (d'ora in poi citato con A. C. P. A.), e *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945 (New York 1962², trad. it. di L. FERRERO, Firenze 1974), condivisa oggi da numerosi studiosi (FURLEY, ACKRILL, ISNARDI PARENTE). Della ISNARDI PARENTE si veda soprattutto l'aggiornamento a E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, v. III, Firenze 1974, pp. 109-131; 729-751.

⁽⁸⁾ È questa la tesi di H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959¹ (Amsterdam 1967²), e *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, in *Idee und Zahl*, hrsg. v. H. G. GADAMER und W. SCHADEWALDT, Heidelberg 1968, pp. 106-150, ecc.

bili almeno logicamente. Si può constatare infatti come gli argomenti che, secondo la testimonianza aristotelica, indussero Platone a porre le idee come cause delle cose, non comportassero necessariamente e simultaneamente la riduzione delle idee ai numeri e di questi ai due principi supremi, anche se non la escludevano, tant'è vero che, sempre secondo Aristotele, la riduzione delle idee ai numeri e di questi ai principi non indusse Platone ad abbandonare la dottrina delle idee, ma anzi pretese di coesistere con questa, dando luogo a non poche difficoltà⁽⁹⁾. Per questi motivi è possibile anche a noi considerare prima la dottrina delle idee e poi quella delle idee-numeri e dei loro principi. *

Per Aristotele, la dottrina delle idee avrebbe avuto origine dall'incontro, avvenuto nel pensiero di Platone, fra la tesi eraclitea, secondo cui tutte le realtà sensibili sono soggette ad un perenne fluire, e la tesi di Socrate, secondo cui la scienza verte sugli universali. Il continuo mutamento delle realtà sensibili avrebbe infatti indotto Platone a credere che gli universali non potessero risiedere in esse e dovessero pertanto avere una realtà diversa, cioè fossero separati dalle realtà sensibili ed esistessero accanto ad esse: questi universali, dotati, a differenza da quelli cercati da Socrate, di esistenza separata, sarebbero appunto quelle che Platone chiamò « idee »⁽¹⁰⁾. Anche della veridicità di questa ricostruzione si è dubitato: ad esempio è stato negato il rapporto indicato da Aristotele fra Platone e l'eraclitismo⁽¹¹⁾; ma tale negazione non ha avuto alcuna conseguenza a

⁽⁹⁾ *Metaph.* A 9, 990 b 17-22.

⁽¹⁰⁾ *Metaph.* A 6, 987 a 37 - b 9; M 4, 1078 b 12-32. Cf. anche M 9, 1086 a 32 - b 4.

⁽¹¹⁾ Cf. K.-H. ILTING, *Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 19, 1965, pp. 377-391. Di fronte all'affermazione aristotelica che Platone frequentò sin da giovane l'eracliteo Cratilo, Ilting osserva che in nessuno dei dialoghi giovanili c'è traccia dell'influenza di Cratilo e che questa si manifesta per la prima volta nel dialogo omonimo, il quale però non è giovanile, ma immediatamente precedente al *Fedone* e al *Simposio*. Si tratta evidentemente di un *argumentum ex silentio*, che prova ben poco di fronte all'esplicita testimonianza di Aristotele, della quale non si vede altra giustificazione se non

proposito del significato della dottrina riferita da Aristotele, perché non c'è dubbio che una visione come quella eraclitea, che ammette il continuo divenire delle realtà sensibili, sia effettivamente professata nei dialoghi di Platone. Lo Stenzel ha inoltre sostenuto che Aristotele avrebbe frainteso il senso del contributo di Socrate alla formazione della dottrina delle idee, il quale non sarebbe consistito nel fornire a Platone i « concetti », destinati ad essere da lui ipostatizzati nelle « idee », poiché Socrate non avrebbe affatto scoperto i « concetti », bensì nell'aver mostrato a Platone la necessità della virtù intesa come fondamento, o causa, o fine della condotta umana. Secondo questa interpretazione, Platone in un primo tempo avrebbe concepito le idee appunto come virtù e solo successivamente, concependole come sostrato delle classificazioni delle scienze naturali (« divisioni »), sarebbe giunto alla scoperta del « concetto »⁽¹²⁾.

Anche questa tesi è stata tuttavia contestata, in particolare da uno studioso come Cherniss, per altri aspetti severissimo nel giudicare l'attendibilità della testimonianza di Aristotele su Platone. Egli infatti ha mostrato che l'esigenza epistemologica di dare una base reale agli universali è costantemente presente nei dialoghi di Platone e costituisce, accanto all'esigenza etica ed a quella ontologica di spiegare il divenire mediante il suo riferimento a termini stabili, una delle cause che hanno dato origine alla dottrina delle idee; pertanto

il desiderio di riferire un fatto di cui egli era al corrente (cf. Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, I, p. XLVII).

⁽¹²⁾ Cf. J. STENZEL, *Studien* cit., pp. 1-2, il quale si è servito, a proposito di Socrate, della conclusione a cui era giunto H. MAIER, *Sokrates*, Tübingen 1913 (trad. it. Firenze 1943). Questi, come è noto, aveva negato che Socrate fosse lo scopritore del « concetto » e l'aveva considerato solo come colui che aveva posto il problema dell'unità della virtù. Riguardo a ciò si deve però notare che nemmeno Aristotele attribuisce propriamente a Socrate la scoperta del concetto, se con ciò si intende dire che Socrate avrebbe dato le definizioni delle singole virtù. Per Aristotele Socrate ha semplicemente « cercato » l'universale (*Metaph.* A 6, 987 b 3), ovvero la definizione (M 4, 1078 b 19), ovvero l'essenza (il « che cos'è ») (*Metaph.* M 4, 1078 b 23), e pertanto può essere considerato scopritore del concetto solo nel senso che ha compreso la necessità di orientare verso di esso la ricerca filosofica.

la testimonianza aristotelica, a questo riguardo, deve considerarsi vera, anche se incompleta⁽¹³⁾.

In effetti la tesi di Stenzel, secondo cui la scoperta del concetto non può precedere, ma deve seguire quella dell'idea, va inquadrata nella sua polemica contro l'interpretazione neokantiana del Natorp, che riduceva senz'altro le idee platoniche a concetti puri, e conserva il suo valore solo se riferita a quell'accezione tecnica del termine « concetto », per la quale questo è una rappresentazione mentale desunta da un processo di classificazione o di astrazione. L'universale attribuito da Aristotele a Socrate e da lui posto all'origine della dottrina delle idee non è questo tipo di concetto, ma è l'unità del molteplice, l'essenza, la ragione delle cose cercata dalle scienze e postulata da un'etica che non sia puramente prammatica e relativistica, bensì voglia avere un rigore scientifico, quale era appunto l'etica socratica.

Ma il problema più grave posto dalla relazione aristotelica sulla dottrina delle idee è il carattere di « separazione » chiaramente attribuito da Aristotele ad esse. Questo costituisce infatti, secondo Aristotele, il tratto più originale e più caratterizzante della dottrina di Platone e di tutti i suoi discepoli (un'identica separazione avrebbero infatti attribuito rispettivamente ai numeri e alle idee-numeri Speusippo e Senocrate), ma insieme anche il suo maggior difetto, quello contro cui egli non si stanca di rivolgere i suoi strali e addirittura il suo sarcasmo. Se non si ammette la separazione tra le idee e le realtà sensibili, non si può comprendere nessuna delle critiche di Aristotele a Platone, anzi queste perdono completamente la loro giustificazione. Se invece la si ammette, è alquanto difficile difendere la dottrina di Platone almeno da alcune delle critiche di Aristotele.

L'importanza del concetto di separazione ha fatto sì che le posi-

(13) H. CHERNISS, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, « American Journal of Philology », 1936 (rist. in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. ALLEN, London 1965, pp. 1-12), e *A. C. P. A.*, pp. 213-218. Questa tesi era già stata sostenuta da SHOREY, *The Unity* cit.

zioni assunte riguardo ad esso dagli studiosi fossero dovute spesso a ragioni più filosofiche che storiche, nel senso che la separazione delle idee dalle cose fu negata da quanti tendevano ad attribuire un valore perenne alla dottrina delle idee, evidentemente perché ritenevano che la separazione non avrebbe potuto resistere alle critiche di Aristotele, mentre fu affermata da quanti tendevano a considerare del tutto superata la dottrina delle idee ad opera di Aristotele. L'esempio più illustre della prima tendenza è costituito dal Natorp, il quale, nel suo sforzo di combinare il platonismo col criticismo kantiano, interpretò le idee come concetti *a priori*, o leggi del conoscere, e conseguentemente negò qualsiasi valore alla relazione aristotelica, che ne fa delle vere e proprie realtà separate da quelle sensibili ed esistenti accanto ad esse⁽¹⁴⁾. L'interpretazione del Natorp tuttavia, dopo qualche iniziale successo, è stata quasi abbandonata. D'altra parte nessuno si è ancora sentito, almeno tra coloro che praticano ricerche a livello specialistico in questo settore della filosofia antica, di accogliere in pieno la relazione aristotelica, cioè la separazione tra idee e cose nel senso in cui è ammessa da Aristotele, talmente grandi sono le difficoltà a cui in base ad essa la dottrina platonica delle idee andrebbe incontro. Tra gli studiosi si è invece affermata, pur con una serie di differenze, una tendenza per così dire mediana, che da un lato riconosce l'esistenza della separazione tra idee e cose e dall'altro ne corregge il senso rispetto a quello attribuite da Aristotele. Questa tendenza comprende sia le interpretazioni secondo cui le idee non sono concetti ipostatizzati, bensì modelli, cause finali, strutture o norme dell'azione umana⁽¹⁵⁾; sia

(14) P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903¹ (1921²). L'interpretazione del Natorp fu seguita da J. A. STEWART, *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford 1909. Essa è stata confutata da H. GOMPERZ, *Platons Ideenlehre*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 18, 1905, pp. 441-495; A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris 1930, pp. 352-362, e J. D. MABBOTT, *Aristotle and the χωρισμός of Plato*, « Classical Quarterly », 20, 1926, pp. 72-79.

(15) Cf. C. RITTER, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München 1931, pp. 82-91; STENZEL, *Studien*, loc. cit.; M. ISNARDI, *Platone e la prima Accademia*

quelle secondo cui esse sono non solo cause finali, ma anche vere e proprie realtà a sé stanti, oggetti adeguati della conoscenza scientifica e cause del divenire delle realtà sensibili⁽¹⁶⁾; sia infine quelle secondo cui le idee sono tanto immanenti alle realtà sensibili quanto trascendenti rispetto ad esse, cioè immanenti come essenze imperfette delle cose e trascendenti come forme perfette, o modelli, della loro essenza⁽¹⁷⁾. Tutte le suddette interpretazioni infatti convergono nell'attribuire alle idee il carattere di realtà oggettive, extramentali e distinte dalle realtà sensibili, quali risultano dalla testimonianza aristotelica, confermata a questo proposito tanto dagli altri discepoli di Platone⁽¹⁸⁾, quanto dagli stessi dialoghi platonici della maturità e della vecchiaia⁽¹⁹⁾. D'altra parte esse convergono anche nel riconoscere che Aristotele deforma almeno in parte il significato della « separazione » attribuita da Platone alle idee, identificandola con quella « separazione » che egli stesso attribuisce alle sostanze nei confronti degli accidenti. Mentre infatti la separazione delle idee platoniche ha il significato di una esenzione dalle condizioni spazio-temporali cui sono soggette le realtà sensibili, e pertanto equivale al-

di fronte al problema delle idee degli « artefacta », « Rivista critica di storia della filosofia », 18, 1964, pp. 123-158.

(16) Cf. SHOREY, *The Unity* cit.; CHERNISS, A. C. P. A., pp. 208-211; E. DE STRYCKER, *Aristote, critique de Platon*, « L'Antiquité Classique », 18, 1949, pp. 95-107 (trad. ted. *Aristoteles als Kritiker Platons*, in *Aristoteles in der neueren Forschung*, hrsg. v. P. MORAUX, Darmstadt 1968, pp. 193-211); C. J. DE VOGEL, *Examen critique* cit., e *Was Plato a dualist?*, « Thêta-Pi », 1, 1972, pp. 4-60.

(17) Cf. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; J. OWENS, *Thomistic Common Nature and Platonic Idea*, « Mediaeval Studies », 21, 1959, pp. 211-223; J. M. RIST, *The Immanence and Transcendence of the Platonic Form*, « Philologus », 108, 1964, pp. 217-232.

(18) SENOCRATE, fr. 30 Heinze, riferisce che l'idea per Platone era una « causa esemplare delle realtà costituite secondo natura ..., separata e divina ».

(19) Per i dialoghi della maturità basti citare il *Fedone* (specialmente 103 b) e la *Repubblica* (VI, 509 b - 511 a); per quelli successivi il *Parmenide* (132 d, 133 c), il *Timeo* (51 b-c, d-e), e, se questo è considerato troppo « mitico », il *Filebo* (15 a-b, 59 c). L'assenza di esplicite affermazioni di trascendenza delle idee nei dialoghi giovanili può essere spiegata con il loro carattere « socratico »: Socrate infatti, secondo Aristotele, non aveva ancora « separato » gli universali.

l'immaterialità, quella delle sostanze aristoteliche non è altro che la non inerenza ad altre realtà, ossia la sussistenza propria di tutto ciò che è soggetto e non predicato, in primo luogo degli individui sensibili, che non sono affatto immuni dalle condizioni spazio-temporali. L'identificazione dei due tipi di separazione conduce Aristotele a concepire le idee, soprattutto nei momenti polemici, come una specie di individui, collocati « accanto » a quelli sensibili e quindi in qualche modo soggetti a condizioni spaziali, e forniti di durata continua (« eterni » in questo senso), quindi soggetti anche a condizioni temporali⁽²⁰⁾.

Tutto ciò indubbiamente è vero: più volte infatti Aristotele afferma di non vedere altra differenza tra le idee platoniche e gli individui sensibili se non la diversa durata temporale⁽²¹⁾, e giunge persino a chiamare le idee « sensibili eterni »⁽²²⁾. D'altra parte si ha l'impressione che una simile interpretazione della dottrina delle idee non sia affatto un'invenzione di Aristotele, ma fosse nota già a Platone, forse perché suscitata in qualche momento da lui stesso o perché sostenuta da altri membri dell'Accademia. Una posizione di questo genere sembrerebbe infatti essere la dottrina delle idee messa in bocca dallo stesso Platone al personaggio di Socrate nella prima parte del *Parmenide*, la quale non a caso va incontro a difficoltà non dissimili da quelle che saranno opposte poi da Aristotele a Platone⁽²³⁾.

(20) Cf. CHERNISS, A. C. P. A., pp. 211-222; E. DE STRYCKER, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*, in *Autour d'Aristotele (Recueil... Mansion)*, Louvain 1955, pp. 119-139; G. E. L. OWEN, *The Platonism of Aristotle*, « Proceedings of the British Academy », 51, 1965, pp. 125-150 (specialmente 133-139). Lo studio dei diversi significati che la separazione ha in Platone e in Aristotele era già stato intrapreso da A. PREISWERK, *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles*, « Philologus », Supplementband 32, 1939, e CHUNG-HWAN CHEN, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin 1940.

(21) *Metaph.* A 9, 990 b 34 - 991 a 1; B 2, 997 b 5-12; Z 16, 1040 b 32-34; M 4, 1079 b 3-7, 30; M 9, 1086 a 33-34; *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 34-b 2; *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 11-13.

(22) *Metaph.* B 2, 997 b 12.

(23) È chiaro che obiezioni come quella detta del « terzo uomo », menzionata

La spiegazione di come sia potuta sorgere una simile interpretazione non può essere indicata semplicemente in un presunto fraintendimento collettivo della dottrina del maestro, nel quale sarebbero incorsi i suoi discepoli, poiché Platone avrebbe avuto tutte le possibilità di farli ravvedere col suo diretto intervento; né in un travisamento volontario del suo pensiero allo scopo di poterlo meglio criticare, perché sarebbe dovuto trattarsi di una specie di congiura comune operata, tra l'altro, da alcuni, come Senocrate, che volevano mantenersi il più fedeli possibile all'insegnamento di Platone. Forse essa va ricercata in una tendenza sistematizzante e dogmatizzante propria della scuola, che avrebbe irrigidito in formule dottrinali definitive espressioni come quella di « iperuranio », usate da Platone per lo più in contesti mitici⁽²⁴⁾. Ma anche se questa è la spiegazione più valida, si deve aggiungere che la concezione della separazione in termini quasi fisici, pur non potendo essere attribuita immediatamente a Platone, era la conseguenza necessaria dell'aver egli voluto concepire le idee, oltre che come essenze delle cose (il « che cos'è »), anche come loro modelli (paradigmi), e cioè dell'aver egli inteso soddisfare per mezzo delle idee ad un'esigenza ad un tempo episte-

da Aristotele in *Metaph.* A 9, 990 b 17, e M 4, 1079 a 13, e risalenti a PLAT., *Parm.* 132 a b, 132 c - 133 a, sono possibili solo se le idee vengono intese come sostanze dello stesso genere di quelle sensibili, cioè come soggetti dei quali sia predicabile la caratteristica già predicata dei soggetti sensibili. Che Aristotele abbia desunto queste obiezioni dallo stesso *Parmenide* è stato provato, fra gli altri, da D. J. ALLAN, *Aristotle and the Parmenides*, in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, ed. by I. DÜRING and G. E. L. OWEN, Oxford 1960, pp. 133-144. Quanto alla possibilità che la dottrina delle idee esposta nel *Parmenide* sia precisamente l'interpretazione che ne aveva dato Aristotele, è alquanto improbabile, dato che il *Parmenide*, come risulta dalle sue particolarità stilistiche, non può essere stato scritto in un periodo molto posteriore all'ingresso di Aristotele nell'Accademia e si deve supporre che Aristotele, allora in età non molto superiore ai diciassette anni, non fosse ancora in grado di esprimere un'interpretazione della dottrina delle idee e una serie di critiche ad essa tali da indurre Platone a dedicargli un dialogo.

⁽²⁴⁾ M. GENTILE, *Storia della filosofia*, I, Padova 1970, p. 75; KRÄMER, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, « *Zeitschrift für philosophische Forschung* », 26, 1972, pp. 329-353.

mologica ed etica. Se le idee infatti sono modelli delle cose sensibili, non possono non avere, sia pure in grado maggiore, i caratteri che sono propri di queste, e cioè non possono non essere altrettanti soggetti che partecipano dei medesimi predicati di cui partecipano le cose. In tal modo esse, anziché costituire l'unità del molteplice, cioè l'essenza comune alla molteplicità degli individui, si collocano accanto a questi, esigendo insieme con essi un'ulteriore unificazione⁽²⁵⁾.

Aristotele non fece che trarre questa conseguenza e l'unico arbitrio che commise fu di attribuirlo a Platone, cui andava invece attribuita soltanto la premessa. Un tale arbitrio tuttavia è dovuto al noto fatto che Aristotele non esponeva le filosofie altrui, e tanto meno quella di Platone, con intento di dossografo, cioè di semplice relatore di opinioni, del tutto indifferente al rapporto di queste con quella che si ritiene essere la verità. Egli, al contrario, operava da filosofo, cioè si preoccupava di valutare che cosa vi fosse di vero o di falso nel pensiero di Platone e pertanto ne sollecitava le affermazioni, portandole dal limbo della loro indeterminatezza alle loro estreme conseguenze, per enuclearne tutto il possibile contenuto positivo o negativo. In tal modo il carattere di essenze, proprio delle idee, veniva da lui valorizzato probabilmente oltre le intenzioni di Platone, diventando un antecedente del concetto aristotelico di causa formale, mentre il loro carattere di modelli veniva da lui presentato sotto il suo aspetto peggiore, sicuramente contro le intenzioni di Platone, diventando l'espressione della separazione fisica e quindi della reificazione delle idee.

Una spiegazione analoga hanno, a mio avviso, anche le affermazioni di Aristotele concernenti l'estensione del mondo delle idee, che appaiono in contrasto con il testo dei dialoghi platonici. La prima è quella per cui i sostenitori delle idee non avrebbero ammesso idee delle relazioni⁽²⁶⁾, mentre nei dialoghi di Platone si trovano idee

⁽²⁵⁾ L'osservazione è di A. WEDBERG, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955, pp. 25-45.

⁽²⁶⁾ *Metaph.* A 9, 990 b 16-17; M 4, 1079 a 12-13.

come l'uguale, il simile, ecc., che sono chiaramente delle relazioni⁽²⁷⁾. Evidentemente Aristotele non intende dire che Platone di fatto non ammetteva idee delle relazioni, ma che dalla sua dottrina delle idee, in particolare dalla separazione delle idee, che ne faceva altrettante sostanze simili a quelle sensibili, derivava come conseguenza necessaria che potevano esserci idee solo delle sostanze, e non anche delle relazioni⁽²⁸⁾.

La seconda affermazione di questo genere è che Platone, o più probabilmente i sostenitori delle idee, non avrebbero ammesso idee degli oggetti prodotti dall'uomo (gli *artefacta*)⁽²⁹⁾, mentre è noto che Platone ammette idee del letto e del tavolo, che sono prodotti dell'uomo⁽³⁰⁾. Anch'essa si spiega supponendo che Aristotele non voglia riferire ciò che di fatto Platone affermava, quanto piuttosto ciò che Platone avrebbe dovuto affermare coerentemente con la separazione delle idee: solo nel caso delle sostanze naturali, infatti, secondo Aristotele, le cause formali, o essenze, sono anch'esse sostanze (per esempio la causa formale dell'uomo è un altro uomo, cioè suo padre), mentre nel caso delle sostanze prodotte dall'arte le cause formali non sono sostanze (per esempio la causa formale del letto non è un altro letto, ma la rappresentazione di esso esistente nella mente del falegname)⁽³¹⁾. Che le limitazioni al mondo delle idee affermate da Aristotele, e l'interpretazione della separazione che ne costituisce la radice, fossero una conseguenza tratta legitti-

(27) Cf. PLAT., *Phaedo* 74 b-c, *Parm.* 128 e - 129 a.

(28) Ciò del resto è detto esplicitamente in *Metaph.* A 9, 990 b 27-29; M 4, 1079 a 24-26. Si veda, su questo problema, M. ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nella prima Accademia platonica*, « Annali Ist. Studi Storici Napoli », 1, 1967, pp. 9-33.

(29) *Metaph.* A 9, 991 b 6-7; M 5, 1080 a 5-6.

(30) PLAT., *Resp.* X, 596 a-b.

(31) *Metaph.* A 3, 1070 a 13-19. I manoscritti della *Metafisica* a questo proposito attribuiscono l'ammissione delle idee degli *artefacta* a Platone, ma Alessandro, che dispone di un testo più antico, legge, al posto di Platone, « i sostenitori delle idee ». Lo studio più recente sull'argomento è di M. ISNARDI PARENTE, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 717-727.

maamente dalla dottrina delle idee, è confermato dal fatto che esse erano condivise da Senocrate, il più « ortodosso » tra gli scolari di Platone, e dalla « maggior parte dei platonici »⁽³²⁾.

Un importante punto di convergenza tra la relazione aristotelica della dottrina delle idee e i dialoghi platonici si verifica a proposito del rapporto di causalità, che Platone instaurò tra le idee e le cose. Aristotele dichiara infatti che secondo Platone le realtà sensibili esistono unicamente per « partecipazione » alle idee⁽³³⁾; ed inoltre cita esplicitamente il *Fedone* per mostrare che, sempre secondo Platone, le idee sono causa dell'essere e del divenire delle cose⁽³⁴⁾. Ciò dimostra che egli aveva presenti i dialoghi, non solo quelli composti durante il suo soggiorno nell'Accademia⁽³⁵⁾, ma anche quelli precedenti, contenenti l'esposizione « classica » della dottrina delle idee.

B) GLI ENTI MATEMATICI INTERMEDI

Nel libro A della *Metafisica*, dopo avere riferito la dottrina delle idee, Aristotele aggiunge che, accanto alle idee e alle realtà sensibili, e precisamente in posizione intermedia fra i due ordini, Platone avrebbe ammesso gli « enti matematici », cioè i numeri e le grandezze geometriche, i quali differiscono dalle realtà sensibili

(32) Cf. XENOCR., fr. 30 Heinze, e ALBINUS, *Did.* IX, p. 163 Hermann.

(33) *Metaph.* A 6, 987 b 9-10. Numerosi sono i dialoghi platonici che confermano questa attestazione. Si vedano in particolare il *Fedone* e la prima parte del *Parmenide*.

(34) *Metaph.* A 9, 991 b 3-4; M 5, 1080 a 2-3. Nel primo passo Alessandro leggeva « nel *Fedone* diciamo », anziché « nel *Fedone* è detto », come riportano tutti i manoscritti. Secondo W. JAEGER, *We say in the Phaedo*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, ed. S. LIEBERMANN, Jerusalem 1965, I, pp. 407-421, e P. MERLAN, *Nochmals: War Aristoteles je Anhänger der Ideenlehre? Jaegers letztes Wort*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 52, 1970, pp. 35-39, ciò proverebbe che Aristotele era stato egli stesso sostenitore della dottrina delle idee. A mio avviso, invece, la suddetta affermazione significherebbe solo che Aristotele parlava quale membro dell'Accademia, il che non comporta necessariamente che egli stesso fosse un sostenitore delle idee. La citazione si riferisce a *Phaedo* 100 d.

(35) Come sostiene ILTING, *art. cit.*

per il fatto di essere eterni e immobili, ma differiscono anche dalle idee perché ciascuna di queste è unica, cioè diversa da tutte le altre, mentre di quelli ve ne sono molti simili, cioè appartenenti alla stessa specie⁽³⁶⁾. Questa affermazione è confermata da numerosi altri passi, nei quali Aristotele attribuisce a Platone una visione della realtà articolata in tre ordini di sostanze, disposti in successione gerarchica, cioè appunto le idee, gli enti matematici e le realtà sensibili, e precisa che tale concezione è diversa da quelle professate da Speusippo e da Senocrate, cioè è specificamente platonica⁽³⁷⁾.

Anche a proposito degli enti matematici intermedi i pareri degli studiosi sono divisi. Esiste una forte corrente propensa a prestar fede ad Aristotele. Di essa fanno parte alcuni, secondo i quali la testimonianza aristotelica avrebbe un esplicito riscontro nei dialoghi platonici, in particolare nella *Repubblica*, dove la posizione intermedia tra opinione e dialettica, attribuita alla matematica, corrisponderebbe ad una distinzione dei rispettivi oggetti⁽³⁸⁾, e nel *Timeo*, dove la strutturazione matematica dell'anima, collocata in posizione intermedia fra idee e realtà sensibili, proverebbe la collocazione intermedia degli enti matematici⁽³⁹⁾. Secondo altri il riscontro sarebbe ugualmente esplicito, ma non si fonderebbe sulla posizione intermedia dell'anima, i cui rapporti con gli enti matematici in Platone

(36) *Metaph.* A 6, 987 b 14-18.

(37) *Metaph.* B 2, 997 b 12-13; B 6, 1002 b 12-16; Z 2, 1028 b 18-27; A 1, 1069 a 33-35; M 1, 1076 a 19-22.

(38) PLAT., *Resp.* VI, 510-511.

(39) PLAT., *Tim.* 34 b - 36 d. Questa tesi è stata sostenuta in età moderna da L. ROBIN, *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, « *Revue philosophique de la France et de l'étranger* », 43, 1918, pp. 177-220 e 370-415 (rist. in *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris 1967², pp. 230-336, specialmente 279-286); P. MERLAN, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus, II. Poseidonios über die Weltseele in Platons Timaios*, « *Philologus* », 89 (N. F. 43), 1934, pp. 197-214; *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953¹ (1960²), pp. 59-87; *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, ed. by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, pp. 14-38; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962 (1968²), pp. 85-95.

non sarebbero del tutto chiari⁽⁴⁰⁾. Altri studiosi infine ritengono che la dottrina degli enti matematici intermedi non sia esplicitamente menzionata nei dialoghi, ma tuttavia vi sia implicitamente presente, come risulta da numerosi inequivocabili indizi⁽⁴¹⁾.

Ma esiste anche una opposta tendenza a non dare alcun credito alla testimonianza aristotelica: secondo gli studiosi ad essa appartenenti Platone non avrebbe mai ammesso enti matematici separati distinti sia dalle realtà sensibili che dalle idee; egli avrebbe distinto la matematica e la dialettica non in base all'oggetto, costituito sempre dalle idee, ma in base al metodo, e la relazione aristotelica sarebbe sorta da un fraintendimento del passo della *Repubblica*, in cui Platone pone appunto tale distinzione⁽⁴²⁾.

In effetti è piuttosto arduo trovare nei dialoghi platonici un riscontro preciso e completo alla dottrina riferita da Aristotele. Si deve però riconoscere che questo, come tutti gli argomenti *ex silentio*, non è una prova sufficiente che Platone non abbia mai pensato o

(40) A questa interpretazione si possono ricondurre J. ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge 1902, II, App. al l. VI; R. HARDIE, *A Study in Plato*, Oxford 1936, pp. 49-65; C. J. DE VOGEL, *On the Neoplatonic character of Platonism*, « *Mind* », 1953 (rist. in *Philosophia*, I, pp. 355-377); *Some controversial points of Plato interpretation reconsidered*, *ivi*, pp. 183-209; *A propos de quelques aspects dits néoplatonizants du platonisme de Platon*, in *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International du CNRS*, Paris 1971, pp. 7-16; G. MARTIN, *Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles*, « *Zeitschrift für philosophische Forschung* », 7, 1953, pp. 191-203.

(41) Cf. W. D. ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, Oxford 1924, I, pp. 167-168; *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, pp. 213-215; WEDBERG, *Plato's Philosophy of Mathematics* cit., pp. 45-83, 93-116, 122-135; A. BRENTLINGER, *The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates*, « *Phronesis* », 8, 1963, pp. 146-166.

(42) Cf. J. COOK WILSON, *On the Platonist Doctrine of the ἀσύμμετροι ἀριθμοί*, « *Classical Review* », 18, 1904, pp. 247-260; P. SHOREY, *The Unity*, pp. 82-85; H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, trad. it., pp. 91-92; F. LASSERRE, *Nombre et connaissance dans la préhistoire du Platonisme*, « *Museum Helveticum* », 15, 1958, pp. 11-26; M. ISNARDI PARENTE, *Platone e i metodi matematici*, « *La cultura* », 5, 1967, pp. 19-40; *Platone esoterico nella letteratura critica recente*, « *De Homine* », 1967 (rist. in *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 115-146); e ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 753-765.

insegnato ciò che Aristotele gli fa dire. Poche dottrine sono professate nei dialoghi in maniera precisa ed esauriente, probabilmente anche a causa del genere letterario cui tali opere appartengono. Tuttavia non vi mancano chiare allusioni all'esistenza di numeri e di grandezze geometriche diversi sia da quelli sensibili, a causa della loro esattezza, sia da quelli ideali, a causa della loro moltiplicabilità, i quali secondo Platone costituiscono appunto l'oggetto della matematica⁽⁴³⁾. Inoltre la relazione aristotelica è estremamente precisa nell'attribuire la dottrina in questione solo a Platone, distinguendo la posizione da lui assunta al riguardo (carattere non solo sostanziale, ma anche intermedio, degli enti matematici) tanto da quella di Speusippo quanto da quella di Senocrate. Ciò non consente di supporre che essa sia il frutto di confusioni fra la dottrina di Platone e quella dei suoi discepoli. L'ipotesi più probabile, anche se non rigorosamente dimostrabile, è che Aristotele riferisca una dottrina esposta da Platone solo oralmente, nelle lezioni, o, più verosimilmente, nelle discussioni che egli soleva tenere con i suoi colleghi e discepoli nell'ambito della scuola. Vedremo infatti che l'esistenza di questo insegnamento orale è attestata, ad altro proposito, sia da Aristotele che da altri contemporanei di Platone (Ermodoro, Teofrasto, Aristosseno). Ciò naturalmente non esclude la possibilità che Aristotele abbia frainteso o travisato il pensiero di Platone, ma la dottrina da lui riferita non sembra assolutamente in contrasto con quanto è

(43) Cf., per i numeri, *Resp.* 525 c - 526 b, *Phil.* 56 c-e, *Theaet.* 198 a-d; per le grandezze geometriche, *Euthyd.* 290 b-d, *Phaedo* 74 b-c, *Phil.* 56 c - 59 d, 61 d - 62 b, *Ep. VII* 342 b - 343 d. Questi passi sono stati studiati soprattutto da WEDBERG, *op. cit.*, pp. 93-116 e 122-135, il quale ha chiaramente illustrato la differenza esistente per Platone tra gli oggetti della matematica e le idee ad essi corrispondenti. Un'esplicita affermazione che l'oggetto della matematica è diverso da quello della dialettica è contenuta in *Resp.* 534 a. Del resto nella stessa allegoria della caverna Platone distingue nell'ambito degli intelligibili le copie dalle vere realtà (532 b). Le affermazioni contenute ugualmente nella *Repubblica* (510 d), secondo cui la matematica avrebbe per oggetto le idee, vanno intese, come ha mostrato BRENTLINGER, *art. cit.*, nel senso che essa le vedrebbe come « in sogno » (cf. *Resp.* 533 c), cioè appunto nelle loro copie, che sono gli enti intermedi.

detto nei dialoghi, anzi sembra richiesta proprio dai presupposti enunciati in questi. Se la matematica infatti è una scienza, essa non può avere, dal punto di vista di Platone, come oggetto le realtà sensibili, a causa della loro mutevolezza; ma non può nemmeno avere per oggetto le idee, a causa della loro irripetibilità, che impedisce di effettuare su di esse le operazioni proprie della matematica (addizioni, moltiplicazioni, ecc.): di qui la necessità di oggetti intermedi, che siano immutabili e al tempo stesso molteplici nella propria specie. Aristotele insomma sembra non avere fatto altro che rendere esplicite conseguenze che erano implicite nella dottrina dei dialoghi e che probabilmente, in sede di discussione orale, erano state esplicitamente indicate dallo stesso Platone.

C) LE IDEE-NUMERI E I LORO PRINCIPI

Proseguendo nella sua relazione della dottrina platonica contenuta in *Metaph. A*, Aristotele afferma che, essendo le idee cause delle altre cose, gli elementi di esse sarebbero stati considerati da Platone come elementi di tutte le cose, e questi elementi sarebbero da un lato « il grande e il piccolo », che avrebbero avuto funzione di principio materiale, e dall'altro l'Uno, con funzione di principio formale⁽⁴⁴⁾. A giustificazione di questa dottrina Aristotele fa una precisazione in verità poco chiara, anzitutto per ragioni testuali, e cioè afferma che dal grande e dal piccolo per partecipazione all'Uno sarebbero costituiti non si sa bene se le idee, o i numeri, o tanto le idee quanto i numeri⁽⁴⁵⁾. Poiché nell'esposizione della dottrina

(44) *Metaph.* A 6, 987 b 18-21.

(45) *Metaph.* A 6, 987 b 21-22. I manoscritti riportano sia τὰ εἶδη sia τοὺς ἀριθμούς, senza alcuna coordinazione tra di loro. Alcuni editori espungono l'una, altri l'altra parola, altri, infine, seguendo una congettura di Asclepio, le mantengono entrambe coordinandole con un καί. Non è possibile, ovviamente, risolvere il problema su basi puramente filologiche. Ciò che è chiaro è che finora Aristotele ha parlato solo di idee e d'ora in poi, in connessione con i principi, parlerà anche di numeri, non dei numeri matematici, ma di numeri « ideali » (perciò non condivido la tesi di P. MERLAN, *Aristotle, Met. A 6, 987 b 20-25 and Plotinus, Enn. V 4, 2,*

delle idee pura e semplice, cioè non connessa con la dottrina dei numeri, Aristotele non fa alcun cenno a eventuali elementi o principi delle idee, mentre ne parla solo quando connette le idee ai numeri, è legittimo supporre che tali principi siano stati concepiti originariamente come principi dei numeri, e siano stati estesi anche alle idee in seguito alla connessione di queste con i numeri. Questa ipotesi è rafforzata anche dal fatto che Aristotele rileva l'affinità tra la dottrina platonica e quella dei pitagorici sia a proposito dei suddetti principi, sia a proposito dell'affermazione, da lui attribuita a Platone, che i numeri sarebbero causa formale delle cose⁽⁴⁶⁾. Si ha dunque l'impressione che, secondo Aristotele, Platone avesse elaborato due dottrine distinte (il che non significa necessariamente successive), l'una consistente nel porre come cause delle cose le idee, l'altra consistente nel porre come cause delle cose i numeri e nel far derivare questi numeri da due principi. La constatazione, poi, che i numeri svolgono la stessa funzione delle idee, avrebbe indotto Platone, sempre secondo Aristotele, a identificare, o ridurre, le idee ai numeri e ad attribuire alle idee i principi dei numeri.

Ciò che deve essere pertanto spiegato è anzitutto l'identificazione, o riduzione, delle idee ai numeri. Essa si basa, come abbiamo visto, sull'affermazione che i numeri sono causa delle cose. Vediamo dunque in quale senso Aristotele intendesse attribuire questa affermazione a Platone. In verità egli appare incerto: in due passi paralleli infatti prospetta due diverse interpretazioni di essa, senza decidersi a favore di nessuna. Secondo la prima interpretazione, i numeri sarebbero causa delle cose perché queste sono numeri, cioè hanno i numeri come propri « limiti »; questa sarebbe una concezione simile a quella dei pitagorici, i quali riproducevano con i sassolini la forma degli oggetti e, secondo il numero di sassolini necessario a delimitare ciascun oggetto, stabilivano quale fosse il numero a questo corri-

8-9, « Phronesis », 9, 1964, pp. 45-47, secondo cui i numeri in questione sarebbero quelli matematici).

(46) *Metaph.* A 6, 987 b 22-33.

spondente⁽⁴⁷⁾. Essa è ulteriormente chiarita da Aristotele quando questi riferisce, sicuramente come platonica, la dottrina secondo cui i corpi sono delimitati dalle superfici e quindi dipendono da queste, perché non possono esistere senza di esse, mentre esse possono esistere senza i corpi; le superfici sono limitate dalle linee e quindi dipendono da queste; le linee sono limitate dai punti e quindi dipendono da questi; perciò i punti, o, come preferisce dire Platone, le unità (perché i punti presuppongono le unità, aggiungendovi semplicemente la posizione), sono principi di tutte le cose; ma le unità sono numeri, quindi principi di tutte le cose sono i numeri⁽⁴⁸⁾. Si tratta dunque di una spiegazione in chiave esclusivamente geometrico-aritmetica, cioè matematica, consistente nel ridurre le dimensioni più complesse alle più semplici, secondo un metodo che è stato chiamato « dimensionale » o « elementarizzante »⁽⁴⁹⁾.

> La seconda interpretazione della causalità dei numeri è quella per cui le cose sensibili sarebbero costituite da rapporti numerici, come ad esempio l'armonia, o avrebbero proprietà quali la determinatezza, l'ordine, la misura, come nel caso della salute, della bellezza e della giustizia, le quali sono riconducibili in qualche modo a rapporti numerici e quindi a numeri⁽⁵⁰⁾. Questo secondo tipo di riduzione ha un carattere meno matematico del precedente, e invece più etico ed estetico, naturalmente con tutta la portata logico-onto-

(47) *Metaph.* A 9, 991 b 9-11; N 5, 1092 b 8-13. Il parallelismo tra i due passi è provato anche dall'uso degli stessi esempi (l'uomo).

(48) *Metaph.* B 5, 1002 a 4-12. Che si tratti di dottrina attribuita ai platonici è provato dal fatto che in *Metaph.* B Aristotele riporta sempre come tesi di ciascuna aporia (ed è il caso presente) argomenti platonici. *

(49) GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre* cit., e KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 55, 1973, pp. 119-190.

(50) Cf. *Metaph.* A 9, 991 b 13-14; N 5, 1092 b 14-15; *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 15-32, e il commento di J. BRUNSCHWIG, *E.E. I 8, 1218 a 15-32 et le περί τὰ γὰρ οὐ*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, hrsg. v. P. MORAUX und D. HARLFINGER, Berlin 1971, pp. 197-222, il quale ha mostrato perlomeno che Aristotele intende riferire dottrine di Platone.

logica che l'etica e l'estetica avevano per i pensatori di derivazione socratica: esso può essere chiamato, per distinguerlo dal precedente, « generalizzante » o « universalizzante ». Aristotele non mostra di considerare nessuna delle due interpretazioni più fedele dell'altra al pensiero di Platone, il che probabilmente significa che egli intende riferirle a Platone entrambe, e vedremo come nei dialoghi di Platone esistano appigli in favore di entrambe. In ogni caso, sia l'una che l'altra conducono ad attribuire ai numeri la funzione che la dottrina delle idee attribuisce alle idee: di qui il problema di chiarire il rapporto fra le idee e i numeri, nonché la natura di questi numeri, che sono capaci di svolgere la funzione delle idee.

Quanto al rapporto tra idee e numeri, Aristotele afferma più volte che per Platone « le idee sono numeri »⁽⁵¹⁾ e « i numeri sono idee »⁽⁵²⁾, il che farebbe pensare ad una perfetta identità o interscambiabilità. Ma, poiché egli afferma anche che la serie dei numeri in questione giunge solo fino a dieci, mentre le idee sono molto più numerose⁽⁵³⁾, ne consegue che ciascun numero può essere un'idea, mentre non è possibile che ciascuna idea sia un numero distinto dagli altri, ossia ne consegue che l'identità deve essere intesa, più che come interscambiabilità, come riduzione a senso unico, cioè come riduzione della molteplicità delle idee ad una molteplicità più limitata di numeri, i quali verranno ad essere in tal modo più universali e quindi sovraordinati rispetto alle idee⁽⁵⁴⁾. Secondo gli interpreti

(51) *Metaph.* A 9, 991 b 9; M 9, 1086 a 12; N 3, 1090 a 16-17. ✕

(52) *Metaph.* M 8, 1084 a 7-8; N 2, 1090 a 5.

(53) *Metaph.* M 8, 1084 a 12-17. Che questa sia dottrina attribuita da Aristotele a Platone, risulta da *Phys.* III 8, 206 b 30.

(54) Questa interpretazione, confermata da un noto passo di TEOFRASTO (*Test. Plat.* N. 30, in GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre* cit., p. 494), secondo il quale Platone sembrerebbe ricondurre ogni cosa ai principi « riducendo (ἀνάπτω) le cose alle idee e queste ai numeri », è stata sostenuta da L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (rist. Hildesheim 1968), pp. 450-468; C. J. DE VOGEL, *La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin*, in *Studia Vollgraff*, 1948, pp. 165-178 (rist. in *Philosophia*, I, pp. 243-255); D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 216-220 (in precedenza Ross aveva sostenuto la tesi

moderni i numeri a cui, stando ad Aristotele, Platone avrebbe ridotto le idee, sarebbero i modelli delle relazioni espresse dalle idee, cioè i modelli dell'organizzazione interna delle idee⁽⁵⁵⁾; oppure sarebbero i generi a cui appartengono le idee, le leggi supreme esprimenti il loro ordine⁽⁵⁶⁾; o le loro caratteristiche⁽⁵⁷⁾. In ogni caso essi starebbero con le idee in un rapporto simile a quello in cui le idee stanno con le cose, cioè quello di universale e particolare, uno e molteplice.

Naturalmente dei numeri siffatti non possono essere i numeri che formano l'oggetto della matematica. Aristotele infatti è molto esplicito nell'attribuire a Platone la distinzione tra due tipi di numeri: quelli matematici e quelli che si potrebbero chiamare ideali, perché sono essi stessi delle idee, ossia le idee dei numeri matematici (l'idea del due, o diade ideale, l'idea del tre, o triade ideale, eccetera). Mentre i primi, come gli altri enti matematici, sono entità intermedie tra le cose e le idee, dotate di un'esistenza propria, cioè separate sia dalle une che dalle altre, i secondi sono idee più universali delle altre, alle quali si riducono tutte le altre idee, quindi sono anch'essi entità separate, ma, anziché stare in mezzo tra le cose e le idee, sono sovraordinati alle stesse idee⁽⁵⁸⁾.

Tuttavia, oltre che per la posizione, i numeri ideali si distinguono dai numeri matematici per la loro natura: mentre, infatti, quelli matematici sono combinabili (συμβλητοί) tra loro, cioè addizionabili, sottraibili, moltiplicabili, ecc., quelli ideali sono incombinabili (ἀσύμβλητοι), quindi non soggetti alle operazioni matematiche. Ciò significa, in sostanza, che i numeri matematici sono composti di unità, tutte combinabili tra loro, mentre i numeri ideali sono compo-

della perfetta identità fra idee e numeri, cf. ARISTOTLE'S *Metaphysics*, I, pp. 169 ss.), ed è oggi comunemente accettata.

(55) ROBIN, *op. cit.*, p. 586.

(56) DE VOGEL, *art. cit.*

(57) ROSS, *op. cit.*, p. 220.

(58) *Metaph.* A 9, 991 b 27-29; M 6, 1080 b 11-14; M 9, 1086 a 11-13.

sti di unità combinabili nello stesso numero, ma non combinabili tra numeri diversi⁽⁵⁹⁾. I numeri ideali, insomma, si distinguono l'uno dall'altro per la forma, ovvero per la specie, nel senso che ciascuno costituisce una specie diversa, e l'unico legame che hanno tra di loro è il fatto di essere disposti in serie, cioè di stare in un rapporto di anteriore e posteriore, per cui, ad esempio, la diade è anteriore alla triade, nel senso che è presupposta da questa, senza tuttavia esservi inclusa, la triade è nello stesso modo anteriore alla tetrade, ecc.⁽⁶⁰⁾, e la serie dei numeri ideali giunge, come abbiamo visto, solo fino al dieci⁽⁶¹⁾.

Oltre all'ammissione di numeri ideali, ai quali si riconducono le idee, Aristotele attribuisce a Platone l'ammissione di grandezze ideali, quali la « linea indivisibile », che svolge la funzione del punto, la linea, la superficie e il solido, che sono anch'esse sostanze, cioè entità aventi esistenza separata, ma non è chiaro in quale rapporto tali grandezze stiano con i numeri ideali: in ogni caso esse non devono venire confuse con le grandezze geometriche, che, come tutti gli enti matematici, sono entità intermedie tra le idee e le cose⁽⁶²⁾.

⁽⁵⁹⁾ *Metaph.* A 9, 991 b 21-26; *Metaph.* M 6, 1080 a 16-37. Seguo a questo proposito l'interpretazione del ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, II, p. 426, condivisa anche da REALE, in *ARISTOTELE, La Metafisica*, Napoli 1968, II, pp. 368-369. In base ad essa Aristotele distingue tre possibilità: a) che i numeri ideali siano composti di unità tutte incombinabili fra loro; b) che siano composti di unità in parte combinabili e in parte incombinabili; c) che vi siano entrambi questi tipi di numeri ideali. Ma in *Metaph.* M 7, 1081 a 35-37, egli afferma che nessuno dei platonici ha mai aderito esplicitamente alla prima posizione, il che comporta anche l'esclusione della terza. Resterebbe quindi attribuibile a Platone la seconda concezione, col che si tornerebbe all'interpretazione di ROBIN, *La théorie*, pp. 267-286; ma il fatto che Aristotele si dimostri incerto e la collochi sullo stesso piano delle altre due, significa che Platone non affermò esplicitamente nemmeno questa dottrina, probabilmente perché considerava i numeri ideali non composti affatto di unità, cosa che ad Aristotele appare inconcepibile (cf. ROBIN, *La théorie*, pp. 427-442).

⁽⁶⁰⁾ *Metaph.* M 6, 1080 a 17-18 e 33-35; M 7, 1081 a 22-23.

⁽⁶¹⁾ *Metaph.* M 8, 1084 a 12-15.

⁽⁶²⁾ *Metaph.* A 9, 992 a 10-22; 992 b 13-18; M 6, 1080 b 23-25; M 9, 1085 a 7-9. Secondo ROBIN, *La théorie*, pp. 468-478, queste grandezze occupano una

Anche queste grandezze, come i numeri ideali, sono disposte in un ordine di anteriore e posteriore, nel senso che il punto, o la linea indivisibile, è il limite della linea, e dunque è presupposto da questa, la linea è il limite della superficie, ecc.⁽⁶³⁾. Da un lato sembrerebbe che esse fossero inferiori ai numeri ideali, perché Aristotele le indica come posteriori a questi, ma dall'altro sembrerebbero identificarsi con essi, nel senso che la linea indivisibile, come il punto, è un'unità, la linea una diade, in quanto presuppone almeno due punti, la superficie una triade, in quanto presuppone tre punti non allineati, e il solido una tetrade, in quanto presuppone quattro punti non disposti sulla stessa superficie: la somma di questi numeri è esattamente la decade, in cui termina, come sappiamo, la serie⁽⁶⁴⁾. È probabile che l'opinione di Platone fosse che le grandezze ideali, in quanto appunto esclusivamente ideali, fossero idee e dunque coincidessero, o si riducessero, ai numeri ideali.

Abbiamo visto che, insieme con la dottrina dei numeri ideali, Aristotele espone, attribuendola ugualmente a Platone, la dottrina secondo cui tali numeri avrebbero due principi, o più propriamente elementi, che sono l'Uno, il quale ha funzione di principio formale, e il grande e il piccolo, i quali hanno la funzione di principi materiali⁽⁶⁵⁾. Il grande e il piccolo formano una diade, la quale, avendo preso il posto dell'illimitato dei pitagorici, è detta diade indefinita e perciò non deve essere confusa con la diade ideale, cioè con l'idea del numero due⁽⁶⁶⁾. Sempre secondo Aristotele, l'Uno e la diade

posizione intermedia fra numeri ideali e idee, come le grandezze geometriche fra numeri matematici e cose sensibili.

⁽⁶³⁾ *Metaph.* N 3, 1090 b 5-7.

⁽⁶⁴⁾ *Metaph.* M 8, 1084 a 37 - b 2. Cf. anche Z 11, 1036 b 13-15, dove Aristotele afferma che alcuni « sostenitori delle idee » facevano coincidere la diade con la linea ideale, mentre altri la consideravano forma della linea. Poiché da *Metaph.* N 3, 1090 b 20-32, risulta che la seconda posizione è di Senocrate, la prima non può essere che di Platone (cf. ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, II, p. 203).

⁽⁶⁵⁾ *Metaph.* A 6, 987 b 18-21. Cf. anche *Metaph.* A 7; A 10; M 6-8; N 1-2, 4.

⁽⁶⁶⁾ *Metaph.* A 6, 987 b 26, 33; M 7, 1081 a 14; M 8, 1083 b 36.

indefinita sarebbero identificabili rispettivamente con l'uguale e il disuguale⁽⁶⁷⁾, con l'essere e il non essere⁽⁶⁸⁾, con la quiete e il moto e infine con il bene e il male⁽⁶⁹⁾.

È possibile ricostruire il tipo di ragionamento che avrebbe indotto Platone ad ammettere come principio l'Uno. Aristotele anzi riferisce due argomenti distinti: il primo, indicato come derivante da considerazioni di tipo matematico, è che l'Uno è l'elemento più semplice, o più piccolo, a cui si riducono i corpi; il secondo, indicato come derivante dalla considerazione per l'universale, è che l'Uno, o l'essere, è il predicato più universale che ci sia⁽⁷⁰⁾. Non è difficile riconoscere in questi due argomenti la duplice linea di pensiero che avrebbe condotto alla riduzione delle cose ai numeri. Il primo, infatti, non fa che portare alle estreme conseguenze la riduzione dei corpi a superfici, delle superfici a linee, delle linee a punti, e dei punti a unità pure e semplici, cioè senza posizione, riduzione che abbiamo visto appartenere ad un contesto schiettamente matematico e che è stata definita metodo elementarizzante. Il secondo invece sviluppa ulteriormente lo stesso tipo di considerazioni da cui deriva la dottrina delle idee e la successiva riduzione delle idee ai numeri come ai loro generi, ossia la riduzione del particolare all'universale, che è stata definita metodo universalizzante.

Quanto alla diade indefinita, Aristotele attribuisce a Platone, quale giustificazione della sua assunzione a principio, l'argomento per cui, se l'unico principio fosse l'Uno, o l'essere, tutte le cose si ridurrebbero ad una sola, ma poiché esse sono invece molte, è necessario porre un principio opposto all'Uno e all'essere, quindi una

⁽⁶⁷⁾ *Metaph.* A 10, 1075 a 33; N 1, 1087 b 5; 2, 1088 b 32; 1089 b 6; 4, 1091 b 32.

⁽⁶⁸⁾ *Metaph.* B 3, 998 b 9-10; N 2, 1089 a 5-6.

⁽⁶⁹⁾ *Metaph.* A 6, 988 a 14; A 10, 1075 a 35-36; M 8, 1084 b 34-35; N 4, 1091 b 13-14, 35.

⁽⁷⁰⁾ *Metaph.* M 8, 1084 b 23-32. Cf. anche 1084 b 13-20. Il secondo argomento è riferito anche in *Metaph.* B 3, 998 b 20-21.

specie di non essere, il quale renda ragione della loro molteplicità⁽⁷¹⁾. I motivi, poi, per cui questo secondo principio è stato concepito come diade indefinita, appaiono dalla funzione che ad esso viene assegnata nella cosiddetta « generazione » dei numeri.

Aristotele dichiara infatti che Platone concepì come diade il principio opposto all'Uno per il fatto che dalla diade si generano naturalmente i numeri — eccettuati i « primi » — come da una massa da cui si prende l'impronta (ὡςπερ ἐκ τινος ἐκμαγέλου)⁽⁷²⁾. Evidentemente egli ritiene, come del resto afferma anche esplicitamente, che la funzione propria della diade sia di dividere in due⁽⁷³⁾. Di questa generazione dei numeri mediante la divisione in due Aristotele offre anche due esempi, affermando che la tetrade, cioè il quattro ideale, si genera dalla prima diade, cioè dal due ideale, e dalla diade indefinita, evidentemente mediante la divisione in due del due ideale⁽⁷⁴⁾, e che l'otto ideale si genera dal quattro ideale, evidentemente mediante la sua divisione in due ad opera della diade indefinita⁽⁷⁵⁾. Allo stesso modo si può pensare che si generino il sei e il dieci, cioè per divisione in due rispettivamente del tre e del cinque. Si può dire pertanto che in generale i numeri si generano mediante la divisione in due operata dalla diade indefinita su numeri

⁽⁷¹⁾ *Metaph.* N 2, 1089 a 2-6; cf. anche M 8, 1083 a 13-14. Che Platone, sempre secondo Aristotele, ritenesse l'unificazione del reale conseguenza necessaria del metodo universalizzante — detto anche « ectesi » —, consistente nel « porre fuori » dalle realtà particolari il predicato più universale, in questo caso l'Uno, per farne un principio a sé stante, risulta anche da *Metaph.* A 9, 992 b 9-13.

⁽⁷²⁾ *Metaph.* A 6, 987 b 33 - 988 a 1. L'espressione « eccettuati i primi » (Ἐξω τῶν πρώτων) è stata oggetto di infinite controversie fra gli studiosi: essa può venire infatti interpretata come se significasse « eccettuati i numeri che sono primi nel senso matematico », cioè che non hanno altri divisori che se stessi (due, tre, cinque, sette), o « eccettuati i primi nella serie dei numeri » (due e tre), o « eccettuati i numeri dispari » (perciò è stata anche corretta in Ἐξω τῶν περιττῶν). Alcuni hanno dato altre interpretazioni, legate a particolari teorie circa la generazione dei numeri, e altri ne hanno addirittura proposto la soppressione.

⁽⁷³⁾ *Metaph.* M 7, 1082 a 13-15; 1083 b 35-36.

⁽⁷⁴⁾ *Metaph.* M 7, 1081 b 21-22. Cf. anche 1082 a 13-15.

⁽⁷⁵⁾ *Metaph.* M 7, 1082 b 29-31.

preesistenti: evidentemente in tal modo si generano sempre numeri pari, che possono essere ottenuti sia mediante la divisione di altri numeri pari (due, quattro), sia mediante la divisione di numeri dispari (tre, cinque)⁽⁷⁶⁾.

In modo diverso si genera invece, secondo la dottrina che Aristotele attribuisce a Platone, il due ideale, e cioè non mediante la divisione in due dell'Uno, che è indivisibile, bensì mediante l'uguaglianza dei disuguali, cioè del grande e del piccolo che costituiscono la diade indefinita⁽⁷⁷⁾.

Quanto al tre e agli altri numeri dispari, ossia il cinque, il sette e il nove, Aristotele dichiara che Platone non indicò mai in quale modo sono generati⁽⁷⁸⁾, e pertanto la generazione mediante addizione dell'unità ai numeri pari, da lui indicata come possibile, si deve ritenere non attribuita a Platone⁽⁷⁹⁾.

Si noti che questo processo di generazione è dovuto tutto all'azione della diade indefinita, che in tal modo esplica la sua funzione di principio della molteplicità, e per nulla all'Uno, che è invece principio di unità, nel senso che ciascun numero, in quanto partecipa dell'Uno, possiede una propria unità⁽⁸⁰⁾.

Oltre alla generazione dei numeri ideali, Aristotele attribuisce a Platone anche una teoria della generazione delle grandezze ideali.

⁽⁷⁶⁾ *Metaph.* M 8, 1084 a 5-7; N 3, 1091 a 10-12.

⁽⁷⁷⁾ *Metaph.* M 7, 1081 a 24-25; M 8, 1083 b 23-25; N 4, 1091 a 24-25. È probabile, come vedremo, che qui Aristotele fraintenda il pensiero di Platone, il quale non concepiva la diade come costituita di due unità disuguali e perciò distinte, bensì come « il disuguale » (cf. Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, II, p. 436).

⁽⁷⁸⁾ *Metaph.* N 4, 1091 a 23.

⁽⁷⁹⁾ *Metaph.* M 8, 1084 a 4-5. In ogni caso l'unità in questione non è l'Uno che funge da principio, ma una delle unità che sono parti dei numeri.

⁽⁸⁰⁾ Solo in un caso si può avere l'impressione che l'Uno intervenga nel processo di generazione, e cioè a proposito del numero due. Questo infatti, come abbiamo visto, si genera dall'uguaglianza della diade indefinita, e l'uguaglianza può avvenire solo mediante la partecipazione della diade indefinita all'Uno, che è anche l'uguale (cf. *Metaph.* A 6, 987 b 21-22). Ma anche in questo caso non è l'Uno che divide, bensì la diade indefinita, che, ricevendo determinatezza dall'Uno, realizza in modo definito la propria indefinita diadicità.

Queste avrebbero come principio materiale diverse specie del grande e piccolo, cioè la linea il « lungo e corto », la superficie il « largo e stretto », e il solido « l'alto e basso »⁽⁸¹⁾.

Quanto al principio formale delle grandezze, Aristotele attribuisce esplicitamente a Platone l'affermazione che il principio della linea è la « linea indivisibile »⁽⁸²⁾, la quale ne costituisce il limite; analogamente si può attribuire a Platone la tesi che la linea sia principio formale della superficie e la superficie del solido⁽⁸³⁾.

Infine Aristotele attribuisce probabilmente anche a Platone la dottrina secondo cui dai principi supremi, Uno e diade indefinita, si genererebbero realtà quali il vuoto, la proporzione e « altre cose di questo genere », alcune delle quali corrisponderebbero a dei numeri⁽⁸⁴⁾. Altrove egli riporta, probabilmente ancora come platonica, la dottrina secondo cui la giustizia e la salute sono buone perché sono numeri e quindi derivano dall'Uno, che è il bene stesso⁽⁸⁵⁾.

Da altri passi sembra risultare addirittura che, secondo i platonici, tutte le cose partecipano dei numeri: ad esempio c'è un numero per il movimento del sole, uno per quello della luna, uno per la vita ed uno per l'età di ciascun vivente; c'è un numero per le stagioni e persino un numero del fuoco e un numero dell'acqua⁽⁸⁶⁾. Sicché, se i numeri si generano dai principi, tutte le cose, in quanto numeri, si generano dagli stessi principi. Ciò, del resto, è affermato da Aristotele esplicitamente⁽⁸⁷⁾. La conseguenza che deriva dall'ammissione

⁽⁸¹⁾ *Metaph.* A 9, 992 a 10-13; M 9, 1085 a 7-12; N 2, 1089 b 12-14.

⁽⁸²⁾ *Metaph.* A 9, 992 a 20-22.

⁽⁸³⁾ Questa dottrina, con la sostituzione del punto al posto della linea indivisibile, è attribuita in *Metaph.* N 3, 1090 b 5-7, ad « alcuni », i quali possono essere identificati con Speusippo. Ma nulla vieta di ritenerla, senza la suddetta sostituzione, attribuita anche a Platone.

⁽⁸⁴⁾ *Metaph.* M 8, 1084 a 32-36. Il « dispari », pure menzionato, non sarebbe generato dall'Uno, ma identico ad esso, come è detto subito dopo.

⁽⁸⁵⁾ *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 15-32, e l'interpretazione di BRUNDSCHWIG citata. Cf. anche *Metaph.* N 6, 1092 b 26-28.

⁽⁸⁶⁾ *Metaph.* N 6, 1093 a 1-6; b 14; 1092 b 35 - 1093 a 1.

⁽⁸⁷⁾ *Metaph.* A 6, 987 b 19-20; 992 b 23-24.

di principi identici per tutte le cose è la possibilità di una scienza unica che abbraccia l'intera realtà, una scienza universale che risolve in sé tutte le scienze particolari, una sola grande costruzione concettuale, la quale non potrà essere strutturata che secondo il modello della matematica, cioè secondo un rigoroso sistema deduttivo. A questa scienza universale infatti Aristotele accenna esplicitamente, attribuendone l'ammissione proprio ad alcuni platonici, tra i quali verosimilmente egli include lo stesso Platone⁽⁸⁸⁾.

Nel complesso dunque vediamo che Aristotele attribuisce a Platone, oltre alla dottrina delle idee, ampiamente testimoniata dai dialoghi, anche un'altra dottrina, consistente nel ridurre tutte le cose, comprese le idee ed anzi attraverso le stesse idee, a numeri ed i numeri a due principi supremi, dai quali poi si genererebbero, cioè sarebbero deducibili, i numeri e, attraverso questi, tutte le cose. Si tratta di un grandioso sistema riduttivo-deduttivo a struttura sostanzialmente matematica, che ingloba in sé la dottrina delle idee, ma insieme anche la supera, costituendo, almeno secondo Aristotele, l'espressione più compiuta e definitiva del pensiero platonico.

Questa dottrina non trova un riscontro immediato, cioè esplicito e univoco, nei dialoghi di Platone, anzi lo stesso Aristotele, parlando della diade indefinita, dichiara che Platone ne avrebbe trattato « nelle cosiddette dottrine non scritte » (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν)⁽⁸⁹⁾ e in generale si esprime come se facesse riferimento più ad esposizioni orali di Platone che a testi scritti⁽⁹⁰⁾. I commentatori di Aristotele spiegano che queste dottrine orali sono quelle esposte da Platone in certi discorsi (λόγοι) o discussioni (συνουσίαι)

⁽⁸⁸⁾ *Metaph.* A 9, 992 b 29. Altre allusioni all'ammissione di una scienza universale da parte dei platonici si possono scorgere nei numerosi passi in cui Aristotele polemizza contro la possibilità di una tale scienza. Si veda, al riguardo, il mio saggio su *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965, pp. 31-47 e 61-64.

⁽⁸⁹⁾ *Phys.* IV 2, 209 b 14-15.

⁽⁹⁰⁾ In *Metaph.* A 9, 992 a 20-22; A 3, 1070 a 18; M 8, 1083 a 32; *Eth. Nic.* I 2, 1095 a 32, Aristotele cita Platone usando dei *verba dicendi* all'imperfetto o all'aoristo e attribuendogli affermazioni che non trovano riscontro nei dialoghi.

o lezioni (ἀκροάσεις) « intorno al bene » (περὶ τἀγαθοῦ), dei quali presero nota per iscritto lo stesso Aristotele e altri scolari di Platone, quali Speusippo, Senocrate, Eraclide ed Estieo⁽⁹¹⁾. Ad una lezione, o serie di lezioni, di Platone « intorno al bene » allude anche uno scolaro diretto di Aristotele, Aristosseno di Taranto, il quale riferisce di averne udito parlare dallo stesso Aristotele e dichiara che essa avrebbe avuto per oggetto numeri e grandezze geometriche e sarebbe culminata nell'affermazione che il bene è l'Uno, suscitando sconcerto e delusione nella maggior parte degli uditori, i quali si attendevano di sentir parlare dei beni umani come la ricchezza, la salute, la forza e in generale la felicità⁽⁹²⁾.

Per tali motivi molti interpreti, a cominciare da Hegel, hanno dato pieno credito alla testimonianza di Aristotele e l'hanno riferita soprattutto alle dottrine non scritte di Platone⁽⁹³⁾. Altri studiosi, pur concordando con i primi nell'ammettere che il riferimento diretto della testimonianza aristotelica sia costituito dalle dottrine non scritte di Platone, hanno cercato di trovare un riscontro almeno implicito ad essa negli ultimi dialoghi di Platone, supponendo che nel pensiero platonico si sia verificata un'evoluzione dalla dottrina delle idee, contenuta nei cosiddetti dialoghi di mezzo (*Fedone*, *Simposio*, *Repubblica*), ad una dottrina successiva, definibile come dottrina delle idee-numeri, o dei numeri ideali, esposta per esteso nella le-

⁽⁹¹⁾ ALEX. APHROD., ap. SIMPL., *In Phys.* 454, 19 - 455, 14; *In Metaph.* 85, 16-18; ap. SIMPL., *In Phys.* 151, 6-19; PORPH., ap. SIMPL., *In Phys.* 453, 25 - 454, 19; SIMPL., *In Phys.* 503, 10-18; 542, 9-12; 545, 23-25. (v. ARISTOTELIS *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, pp. 112-118).

⁽⁹²⁾ ARISTOX., *Harm. elem.* II, pp. 39-40 Da Rios (ARISTOTELIS *Fragmenta selecta*, p. 111).

⁽⁹³⁾ G. G. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. CODIGNOLA e G. SANNA, Firenze 1964², v. I, p. 186, e v. II, pp. 163 e 278. Sulla stessa posizione sono F. A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Lipsiae 1826; F. SUSEMIHL, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, Leipzig 1855-1860, II, 2, pp. 507-508; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II 1⁴, pp. 678-686; J. BURNET, *Greek Philosophy*, I, pp. 178, 214, 313; A. TAYLOR, *Plato*, London 1927, pp. 10, 503-504 (trad. it. Firenze 1968, pp. 21, 777-778).

zione « sul bene » e indicata per accenni nel *Parmenide*, nel *Sofista*, ma soprattutto nel *Filebo* e nel *Timeo* ⁽⁹⁴⁾. Altri infine hanno portato all'estremo questa tesi, supponendo che la dottrina esposta nel corso « sul bene » non appartenga all'ultimo periodo della speculazione platonica, ma risalga già alle sue prime formulazioni e pertanto sia rintracciabile già nei dialoghi del periodo di mezzo (*Repubblica*) e addirittura in quelli precedenti (*Liside*, *Carmide*, *Gorgia*, *Menone*) ⁽⁹⁵⁾.

⁽⁹⁴⁾ Di questo avviso sono, con alcune differenze, H. JACKSON, *Plato's later Theory of Ideas*, « The Journal of Philology », 10, 1881, pp. 253-298; R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig 1892, pp. 10-65; L. ROBIN, *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, « Revue philosophique de la France et de l'étranger », 43, 1918, pp. 177-220 e 370-415 (rist. in *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris 1967², pp. 230-336); E. FRANK, *Platon und die sogenannten Pythagoräer*, Halle 1923; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (1933²); M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930; O. TOEPLITZ, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon*, in *Quellen und Studien zur Gesch. der Math.*, Berlin 1931, pp. 3-33 (rist. in *Zur Gesch. der griech. Mathem.*, hrsg. v. O. BECKER, Darmstadt 1965, pp. 45-75); O. BECKER, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*, *ivi*, pp. 464-501; *Id.*, *Versuch einer neuen Interpretation der platonischen Idealzahlen*, « Archiv für Gesch. der Philos. », 45, 1963, pp. 119-124; A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, a cura di G. REALE, Padova 1970 (ma risalente al 1945); P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949; C. DE VOGEL, *Problems concerning later Platonism*, « Mnemosyne », s. IV, 2, 1949, pp. 197-216 e 299-318 (rist. in *Philosophia*, I, pp. 256-292; si vedano anche gli altri contributi ristampati nello stesso volume, nonché *Was Plato a Dualist?*, « Thêta-Pi », 1, 1972, pp. 4-60); D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1961, pp. 142-153; P. MERLAN, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in *Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, ed. by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, pp. 14-38; E. DÖNT, *Platons Spätphilosophie und die Akademie*, Wien 1967; K.-H. ILTING, *Platons ungeschriebene Lehren: der Vortrag « über das Gute »*, « Phronesis », 13, 1968, pp. 1-31.

⁽⁹⁵⁾ Il primo a formulare questa tesi fu forse H. GOMPERZ, *Platons philosophisches System*, in *Proceedings of the Seventh international Congress of Philosophy*, London 1931, pp. 426-431 (rist. in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, ed. J. WIPPERN, pp. 159-165); H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959; *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*, « Museum Helveticum », 21, 1964, pp. 137-167; *Die platonische Akademie und der Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*, « Kant-Studien », 55, 1964, pp. 69-101; *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, in *Idee und Zahl*,

Ma contemporaneamente a queste interpretazioni c'è stata tutta una corrente che, a partire da Schleiermacher, ha negato o il rilievo filosofico o addirittura l'esistenza di dottrine orali di Platone e conseguentemente ha negato qualsiasi credito alla testimonianza di Aristotele, giudicandola frutto di confusione tra le dottrine di Platone e quelle dei suoi scolari, o di fraintendimento delle dottrine esposte nei dialoghi, o infine di intenzionale distorsione di esse a scopo polemico ⁽⁹⁶⁾.

In questa sede non si può pretendere, ovviamente, di risolvere il problema, anche perché, per capire Aristotele, non è necessario

hrsg. v. H. G. GADAMER und W. SCHADEWALDT, Heidelberg 1968, pp. 106-150; *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon*, « Philologus », 110, 1966, pp. 35-70; Ἐπέχεινα τῆς οὐσίας. *Zu Platon, Politeia 509 B*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 51, 1969, pp. 1-30; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962 (1968², con importante Nachwort); *Platons Menon und die Akademie*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 46, 1964, pp. 241-292 (rist. in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, hrsg. v. J. WIPPERN, pp. 328-393); *Quellenkritische Probleme der indirekten Platon Überlieferung*, in *Idee und Zahl* cit., pp. 31-84; K. OEHLER, *Der entmythologisierte Platon*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 19, 1965, pp. 392-420; M. UNTERSTEINER, *Studi platonici. Il « Carmide »*, « Acme », 18, 1965, pp. 19-65; H. G. GADAMER, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in *Idee und Zahl* cit., pp. 9-30.

⁽⁹⁶⁾ Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Platon's Werke*, Berlin 1804, I, 1, pp. 11 ss.; E. ZELLER, *Die Darstellung der platonischen Philosophie bei Aristoteles*, in *Platonische Studien*, Tübingen 1839 (Zeller nella *Philosophie der Griechen* mutò avviso, v. nota 93); G. TEICHMÜLLER, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.*, Berlin 1881, pp. 228-232; P. SHOREY, *De Platonis idearum doctrina*, München 1884, e *The Unity of Plato's Thought*, pp. 82-88; O. KLUGE, *Darstellung und Beurteilung der Einwendungen des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre*, Diss. Greifswald 1905, pp. 65-74; P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921², pp. 384-456; C. RITTER, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München 1930, p. 10; H. CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 85-173; *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945; F. P. HAGER, *Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platons*, « Studia Philosophica », 24, 1964, pp. 90-117; M. ISNARDI PARENTE, *Platone esoterico nella letteratura critica recente*, « De Homine », 22-23, 1967 (rist. in *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 115-146); *La VII epistola e Platone esoterico*, « Rivista critica di storia della filosofia », 24, 1969 (rist. *ivi*, pp. 149-167); ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 729-751; H. KUHN, *Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung*, in *Idee und Zahl* cit., pp. 150-173.

stabilire il grado esatto di veridicità della sua testimonianza su Platone, ma è sufficiente avere presente ciò che egli comprese del pensiero platonico. Tuttavia, per valutare il modo in cui Aristotele faceva storia della filosofia e per stabilire almeno la misura della sua distanza da Platone, non è inopportuno fare alcune osservazioni che possono facilitare una soluzione del problema. Per quanto riguarda anzitutto l'esistenza di dottrine orali di Platone, corrispondenti alla testimonianza di Aristotele, qualunque sia la posizione che si assume, non si può ignorare il fatto che numerosi autori antichi ne riferivano il contenuto in maniera abbastanza simile ad Aristotele: anzitutto lo stesso Aristotele in un'opera per noi perduta, ma ancora nota ad Alessandro, ossia la relazione delle presunte lezioni o discussioni di Platone sul bene, intitolata anch'essa *Περὶ τὰγαθοῦ*; indi Teofrasto, poi un altro scolaro di Platone, cioè l'accademico Ermodoro, e infine Sesto Empirico, per non parlare di tutto il platonismo medio (Plutarco, Albino, Proclo). Queste diverse testimonianze, nel momento in cui chiariscono alcuni passi piuttosto concisi e oscuri della relazione aristotelica, vengono a confermare l'esistenza di dottrine orali in cui Platone avrebbe esposto sviluppi del suo pensiero ulteriori e più completi rispetto ai dialoghi.

Così è, anzitutto, a proposito dei ragionamenti che Aristotele attribuisce a Platone per operare la identificazione, o la riduzione, delle idee ai numeri e di questi ai principi supremi. Il primo di tali ragionamenti, quello che è stato chiamato metodo elementarizzante, perché consiste nel ridurre le diverse grandezze ai loro elementi (i corpi alle superfici, queste alle linee, e le linee alle unità), è contenuto infatti sia nei frammenti di quel *Περὶ τὰγαθοῦ* che Aristotele avrebbe scritto proprio per riferire l'omonima lezione, o serie di lezioni, non scritte di Platone⁽⁹⁷⁾, sia nella relazione delle dottrine « pitagoriche » fatta da Sesto Empirico, e derivante, senza passare

(97) ALEX., *In Metaph.* 55, 20 - 56, 5 (*Περὶ τὰγαθοῦ* fr. 2 Ross); SIMPL., *In Phys.* 454, 19-28 (ivi). Alle obiezioni di CHERNISS, *A.C.P.A.*, p. 168, circa la possibilità di attribuire questa dottrina a Platone, si veda la risposta di C. DE VOGEL, *Problems concerning* cit., p. 310.

attraverso la relazione aristotelica, proprio dall'Accademia di Platone⁽⁹⁸⁾. Ora, mentre i frammenti del *Περὶ τὰγαθοῦ* non aggiungono nulla a quanto Aristotele dice nella *Metafisica*, e cioè sostengono ugualmente che le idee venivano identificate con i numeri per il fatto che questi risultavano essere i veri principi di tutte le cose, assumendo in tal modo la funzione che precedentemente era stata attribuita alle idee, la relazione di Sesto Empirico mostra in quale senso le idee si riducevano ai numeri, e cioè per il fatto che ogni idea presa in se stessa è una, ma presa in relazione con le altre è due, o tre, o quattro, cioè partecipa del numero, che in tal modo risulta ad essa superiore. In tal modo Sesto viene a confermare quella superiorità dei numeri sulle idee che era stata attribuita a Platone anche da Teofrasto, ma soprattutto chiarisce che il metodo elementarizzante non si applica direttamente alle idee, bensì serve a ridurre a numeri le cose sensibili ed a confermare in tal modo quel primato dei numeri, cui si giungeva per altra via mediante la riduzione a numeri delle stesse idee⁽⁹⁹⁾.

(98) SEXT. EMP., *Adv. Math.* X, 259-261. (T. P. 32 Gaiser). Mentre WILPERT, *Neue Fragmente aus περὶ τὰγαθοῦ*, «Hermes», 76, 1941, pp. 225-250, ha creduto che Sesto derivasse dal *Περὶ τὰγαθοῦ* di Aristotele, altri, tenendo conto delle differenze che presenta dalla relazione aristotelica, hanno sostenuto che deriva direttamente dall'Accademia: così KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, pp. 250, 282, 286-7; e GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, pp. 73-88; e soprattutto W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen 1962, il quale ha mostrato che quasi tutte le dottrine ritenute pitagoriche dagli stessi pitagorici risalgono in realtà all'Accademia platonica.

(99) Perciò mi sembra eccessiva la tesi di GAISER, *op. cit.*, che vede nel metodo elementarizzante, o serie dimensionale, la struttura fondamentale della realtà secondo Platone. A ciò è stato giustamente obiettato che esso serve all'interno dei singoli piani di realtà (cose sensibili, o enti matematici), ma non si vede come possa essere usato per ridurre un piano all'altro (le cose alle idee, o le idee ai numeri) (v. E. DE STRYCKER, *L'enseignement oral et l'oeuvre écrite de Platon*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 45, 1967, pp. 116-123; K.-H. ILTING, *Platons ungeschriebene Lehren* cit.). È vero che in *De an.* I 2, 404 b 16-24, Aristotele sembra attribuire a Platone una strutturazione dello stesso mondo delle idee sul modello della serie delle dimensioni, ma l'interpretazione di questo passo è molto controversa — secondo alcuni esso riferisce dottrine di Platone (ZELLER, ROBIN, STENZEL, ROSS, SAFFREY,

Anche la riduzione dei numeri ai due principi supremi è testimoniata concordemente dai frammenti del Περὶ τὰγαθοῦ e da Sesto⁽¹⁰⁰⁾. Ma alla testimonianza di questo si aggiunge, per quanto concerne l'Uno, il noto aneddoto riferito da Aristosseno, secondo il quale Platone nel suo corso sul bene avrebbe identificato il bene appunto con l'Uno⁽¹⁰¹⁾. Benché Aristosseno citi come sua fonte Aristotele, non è possibile negare il valore di questa testimonianza come prova dell'effettiva esistenza di un'esposizione orale compiuta da Platone. È possibile infatti discutere se l'esposizione a cui allude Aristosseno fosse rivolta al grosso pubblico o alla cerchia degli scolari⁽¹⁰²⁾, fosse una conferenza tenuta *una tantum* o una serie di lezioni ripetute periodicamente⁽¹⁰³⁾, ma non si può pensare che egli, contemporaneo di Aristotele e degli altri scolari di Platone, abbia potuto ignorare se Platone tenne o meno esposizioni orali o abbia potuto accreditarne l'esistenza sapendo di mentire.

Quanto alla diade indefinita, o grande e piccolo, c'è l'esplicita testimonianza di Aristotele che essa era oggetto degli ἄγραφα δόγματα. Nel noto passo, infatti, in cui egli allude all'esistenza di questi, è detto che « il partecipante », o « il recipiente », da intendersi qui come il principio opposto all'Uno, è chiamato con nomi diversi nel *Timeo* e nei cosiddetti ἄγραφα δόγματα⁽¹⁰⁴⁾, cioè nel *Timeo* è designato col nome di χώρα, negli ἄγραφα δόγματα col nome di grande

DE VOGEL), secondo altri di Senocrate (CHERNISS, THEILER, DÖNT) — e in ogni caso la sua accettazione non è necessaria per attribuire a Platone la riduzione delle idee a numeri.

⁽¹⁰⁰⁾ ALEX., *In Metaph.* 56, 5-13 (Περὶ τὰγαθοῦ fr. 2 Ross); SEXT., *Adv. Math.* X, 260-261.

⁽¹⁰¹⁾ ARISTOX., *Harm. elem.* II, pp. 39-40 (T. P. 7 Gaiser; p. 111 Ross).

⁽¹⁰²⁾ Della prima opinione è ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 417, n. 3; della seconda CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 1-35.

⁽¹⁰³⁾ Del primo avviso è MERLAN, *Was Platons Vorlesung « Das Gute » einmalig?*, « *Hermes* », 96, 1968, pp. 705-709; del secondo è KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, pp. 375-380, 404-409, ecc.; *Retraktationen* cit., pp. 139-143.

⁽¹⁰⁴⁾ *Phys.* IV 2, 209 b 11-16.

e piccolo⁽¹⁰⁵⁾. Indipendentemente dalla legittimità di identificare, almeno nel significato, la χώρα del *Timeo* col grande e piccolo⁽¹⁰⁶⁾, è un fatto che qui Aristotele dichiara di avere attinto, per la conoscenza del pensiero di Platone, oltre che ai dialoghi, anche ad un'altra fonte. Che gli ἄγραφα δόγματα in questione siano solo opinioni espresse oralmente da Platone, come vogliono alcuni⁽¹⁰⁷⁾, non ha molta importanza, in quanto essi vengono ugualmente a costituire un'esposizione del pensiero di Platone diversa dai dialoghi, a cui poter riferire la relazione aristotelica. È impensabile che Aristotele ne abbia inventata di sana pianta l'esistenza, rivolgendosi a persone (i suoi uditori o lettori) che dovevano essere certo al corrente di quanto era solito fare Platone.

Nelle testimonianze concernenti gli ἄγραφα δόγματα si trova chiara traccia anche dell'altro metodo attribuito da Aristotele a Platone per ridurre le cose ai numeri e questi ai principi, ossia il metodo che è stato chiamato « universalizzante ». Esso è accennato in maniera molto sintetica nei frammenti del Περὶ τὰγαθοῦ di Aristotele, dove si dice che tanto le cose che sono per sé quanto quelle opposte venivano ricondotte da Platone all'uguale e al disuguale, i quali coincidono rispettivamente con l'Uno e con il grande e piccolo, ovvero con la diade indefinita⁽¹⁰⁸⁾. Con maggior precisione e ricchezza di particolari, e quindi indipendentemente dal Περὶ τὰγαθοῦ di Aristotele, la stessa dottrina è riferita da Sesto Empirico, dal quale si apprende che le cose per sé sono i predicati esprimenti ciò

⁽¹⁰⁵⁾ *Phys.* IV 2, 209 b 33 - 210 a 2.

⁽¹⁰⁶⁾ Essa è stata negata, ad esempio, da CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 117-122, 166, 171; ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 125, 147, 221-223; mentre è stata affermata da DE VOGEL, *Problems* cit., pp. 203-205, e G. S. CLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's « Timaeus »*, The Hague 1954, pp. 5-19.

⁽¹⁰⁷⁾ CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 19-20. Questa tesi è un po' difficile da sostenere, perché Aristotele parla delle « cosiddette dottrine non scritte », dove il termine « cosiddette » (τὰ λεγόμενα) sembra alludere ad una denominazione comunemente accettata e troppo precisa per riferirsi a semplici opinioni espresse occasionalmente.

⁽¹⁰⁸⁾ ALEX., *In Metaph.* 56, 13-21 (Περὶ τὰγαθοῦ fr. 2 Ross).

che una cosa è indipendentemente dalla sua relazione ad altre (ad esempio: uomo, cavallo), mentre le cose opposte sono i predicati esprimenti relazione ad altro, cioè ad un predicato opposto, relazione che può essere determinata, come nel caso di buono rispetto a cattivo, o indeterminata, come nel caso di alto rispetto a basso: i predicati essenziali e quelli esprimenti relazione determinata sono riconducibili all'uguale e quindi all'Uno, mentre quelli esprimenti relazione indeterminata sono riconducibili al disuguale e quindi alla diade indefinita⁽¹⁰⁹⁾.

Ma la conferma più interessante viene da un terzo testimone, l'accademico Ermodoro, scolaro diretto di Platone, che in un'opera intorno al suo maestro gli attribuisce la stessa dottrina riferita da Aristotele e da Sesto Empirico, precisando che i predicati esprimenti una relazione indeterminata si riducono propriamente all'illimitato (*ἄπειρον*), per il fatto che sono caratterizzati dal più e dal meno⁽¹¹⁰⁾. Si è discusso per stabilire quale sia il posto occupato dalle idee in questa riduzione: secondo alcuni esse sarebbero le « cose per sé »⁽¹¹¹⁾, mentre secondo altri non sarebbero affatto menzionate⁽¹¹²⁾. La cosa non ha molta importanza, perché il metodo in questione, cioè la riduzione del particolare all'universale, è quello proprio della dottrina delle idee; queste possono essere indifferentemente i predicati esprimenti determinatezza o qualcosa di superiore a cui questi si riducono: in ogni caso sono concepite come espressioni di determinatezza e sono ulteriormente ricondotte ad un principio superiore, che è l'uguale, o l'Uno⁽¹¹³⁾.

(109) SEXT., *Adv. Math.* X, 263-273.

(110) SIMPL., *In Phys.* 247, 30 - 248, 1. Simplicio riferisce di avere desunto questa dottrina da Ermodoro, attraverso Dercillide e Porfirio, esponenti rispettivamente del platonismo antico, medio e nuovo. La linea di derivazione è dunque del tutto diversa da quella peripatetica che va da Aristotele ad Alessandro.

(111) KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, pp. 302-303.

(112) ILTING, *Platons ungeschriebene Lehren* cit.

(113) Concordo, a questo proposito, con H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971, pp. 136-199.

Anche a proposito della generazione dei numeri ideali dai principi qualche importante chiarimento alla relazione aristotelica può essere desunto dalle testimonianze concernenti gli *ἀγγραφα δόγματα*. In particolare un frammento del *Περὶ τὰγαθῶν* di Aristotele può essere usato per chiarire come avviene, secondo Aristotele, la generazione del numero due. Da esso infatti risulta che il grande e il piccolo, presi ancora in senso indeterminato, cioè come diade indefinita, eccedente ed ecceduto, in quanto vengono a partecipare dell'Uno assumono natura determinata, cioè si definiscono come doppio e mezzo, il cui rapporto costituisce appunto il numero due⁽¹¹⁴⁾. Ugualmente nei frammenti del *Περὶ τὰγαθῶν* di Aristotele trova conferma la tesi secondo cui dall'azione duplicatrice esercitata dalla diade si genererebbero i numeri pari, generazione che — abbiamo visto — Aristotele attribuisce a Platone, come pure quella secondo cui i numeri dispari si genererebbero dall'addizione di un'unità ai pari, generazione che invece Aristotele non attribuisce a Platone, probabilmente perché escogitata da lui stesso o da altri uditori del corso platonico sul bene, allo scopo di integrarne le lacune⁽¹¹⁵⁾. Ciò significa che il *Περὶ τὰγαθῶν* di Aristotele non era una semplice trascrizione del corso platonico, ma anche una sua interpretazione, come del resto risulta dalle testimonianze, a volte differenti o più ampie, di Sesto Empirico e di Ermodoro. In ogni caso però sia il *Περὶ τὰγαθῶν* di Aristotele che queste testimonianze documentano l'esistenza di dottrine non scritte di Platone, alle quali pertanto è legittimo riferire quelle parti della relazione aristotelica che non trovano riscontro nei dialoghi.

Ma, come si è detto sopra, non sono stati senza frutto nemmeno i tentativi di ritrovare, senza escludere l'esistenza di dottrine

(114) ALEX., *In Metaph.* 56, 21-35 (*Περὶ τὰγαθῶν* fr. 2 Ross). Sul carattere di rapporto, proprio dei numeri nella matematica greca in generale, e in Platone e in Aristotele in particolare, ha richiamato l'attenzione TOEPLITZ, *Das Verhältnis* cit., seguito da STENZEL, *Zahl und Gestalt*, pp. 148-149; WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften*, pp. 196-197, e KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, pp. 258-260.

(115) ALEX., *In Metaph.* 57, 3-11; 57, 24-28.

non scritte, negli stessi dialoghi degli appigli capaci di giustificare la relazione aristotelica. Il primo e più consistente gruppo di tali tentativi si è rivolto ai dialoghi della vecchiaia, nella persuasione che la dottrina delle idee-numeri e dei loro principi sia posteriore alla dottrina delle idee e risalga al periodo in cui nell'Accademia era già presente Aristotele. È stato così sostenuto che nello sviluppo del pensiero di Platone ad un certo punto si sarebbe determinata una svolta, espressa dalla critica alla dottrina delle idee contenuta nella prima parte del *Parmenide*, e che da essa sarebbe sorta una nuova forma della dottrina delle idee, quella esposta nel *Sofista* e caratterizzata dalla scoperta di rapporti di inclusione ed esclusione reciproca tra le idee, accertabili mediante il metodo della divisione⁽¹¹⁶⁾. Se ogni idea si definisce mediante la posizione che occupa nella divisione, cioè in base al numero di idee che può abbracciare, essa non è più un'unità semplice, ma un'unità articolata, ossia un'unità contenente in sé una molteplicità⁽¹¹⁷⁾. Nel *Politico* la divisione si avvia ad assumere un carattere numerico, svolgendosi secondo il principio della giusta misura (τὸ μέτριον)⁽¹¹⁸⁾, e nel *Filebo* è chiaramente detto che l'idea si caratterizza in base al numero (ἀριθμός) o alla quantità di idee in cui si divide, cioè alla posizione intermedia che assume tra la semplice unità e l'infinita molteplicità⁽¹¹⁹⁾. Tutte queste affermazioni possono ben significare che le idee ad un certo punto hanno assunto per Platone una struttura simile a quella dei numeri, venendo in tal modo a partecipare di questi. Indubbiamente da questa constatazione si sono volute trarre conseguenze troppo affrettate quando si è identificata la divisione delle idee con la stessa generazione dei numeri ideali⁽¹²⁰⁾. Quest'ultima infatti, secondo la

(116) Cf. *Soph.* 253 d. Cf. anche *Phaedr.* 265 c, 266 b.

(117) STENZEL, *Studien zur platonischen Dialektik*, pp. 62-71. Cf. anche ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris 1957.

(118) *Pol.* 283 d - 284 e.

(119) *Phil.* 16 c-d. STENZEL, *Studien cit.*, pp. 94-105.

(120) STENZEL, *Zahl und Gestalt*, pp. 30-53; BECKER, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen cit.* Più recentemente il BECKER ha corretto la sua interpretazione.

relazione di Aristotele, di Teofrasto e di Sesto Empirico, è limitata solo ai primi dieci numeri, i quali comprendono tutte le idee come loro generi supremi, e le idee non sono propriamente i numeri ideali, ma partecipano di essi in virtù della propria struttura numerica⁽¹²¹⁾. Un ordinamento di tipo matematico è applicato, nel *Timeo*, anche all'anima, realtà intermedia tra idee e cose⁽¹²²⁾, e alle cose sensibili, che vengono ridotte a figure geometriche secondo un procedimento molto simile al metodo elementarizzante riferito da Aristotele⁽¹²³⁾.

Contemporaneamente alla teoria della divisione e della struttura numerica delle idee Platone sembra avere esposto nei dialoghi un embrione di teoria dei principi, che può costituire un'indicazione valida dell'esistenza di una più compiuta dottrina orale. Nel *Sofista* infatti l'essere, cioè le idee, o addirittura tutte le cose, sono dette partecipare da un lato dell'identico, che è ciò in virtù di cui ogni cosa è se stessa, cioè è principio di unità, e dall'altro del diverso, che è ciò in virtù di cui ogni cosa si differenzia dalle altre, cioè è principio di molteplicità⁽¹²⁴⁾. Nella seconda parte del *Parmenide* poi Platone mostra l'impossibilità di ammettere la pura unità escludente ogni molteplicità, così come la pura molteplicità escludente ogni unità, cioè mostra la necessità di concepire ogni idea come unità e molteplicità insieme, vale a dire come costituita dall'Uno e dai molti⁽¹²⁵⁾. Anzi ad un certo punto egli giunge addirittura a mostrare come dall'Uno e dai molti si generino i numeri⁽¹²⁶⁾. Nel *Filebo*, come abbiamo visto, si afferma che ciascuna idea è una realtà intermedia tra l'assoluta unità e l'infinita molteplicità, e perciò è una molteplicità

(121) Cf. ROBIN, *La théorie cit.*, e *Les rapports de l'être et de la connaissance cit.*

(122) *Tim.* 35 a - 37 c.

(123) *Tim.* 53 c - 56 c.

(124) *Soph.* 254 d - 255 e.

(125) Cf. le otto ipotesi della seconda parte del *Parmenide* e M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, pp. 16-22.

(126) Cf. *Parm.* 143 a - 144 a, e M. GENTILE, *Nuovi studi intorno alla dottrina delle idee-numeri*, « Annali della Scuola Normale di Pisa », Cl. di lett., st. e filos., S. II, 4, 1937, pp. 111-127.

limitata, vale a dire ottenuta attraverso la limitazione di una tendenza all'illimitato, e quindi in qualche modo è composta di limite e illimitato⁽¹²⁷⁾. La stessa dottrina, sempre nel *Filebo*, è riferita esplicitamente alla realtà sensibile, che viene presentata come mista di limite e illimitato, dove il limite è fatto coincidere con tutto ciò che conferisce determinatezza numerica, quantitativa, e l'illimitato con tutto ciò che è caratterizzato dal più e dal meno, cioè è indeterminato quantitativamente⁽¹²⁸⁾. La coincidenza tra questa dottrina e la riduzione di tipo « universalizzante » delle cose ai principi, testimoniata da Aristotele, Ermodoro e Sesto Empirico, è impressionante: infatti il *Filebo* è stato considerato sin dall'antichità il dialogo che contiene accenni più espliciti alla dottrina delle idee-numeri e dei loro principi⁽¹²⁹⁾.

Infine nel *Timeo* Platone afferma l'esistenza di un principio delle realtà sensibili opposto alle idee, il cosiddetto « ricettacolo » (ὑποδοχή) del divenire, detto anche χώρα e, con termine che Aristotele applicherà poi alla diade indefinita, ἐμαγεῖον⁽¹³⁰⁾. Lo stesso Aristotele, come abbiamo visto, affermò l'identità della χώρα del *Timeo* con la diade indefinita degli ἀγραφα δόγματα, dichiarando che si tratta di due formulazioni diverse del medesimo principio materiale⁽¹³¹⁾. La legittimità di questa identificazione è stata contestata mediante l'affermazione che la χώρα del *Timeo* non è esattamente ciò che Aristotele intende per materia⁽¹³²⁾: ma probabilmente nem-

meno la diade indefinita è propriamente materia nel senso di Aristotele. Il fatto che egli identifichi entrambi questi principi con la materia può essere il frutto di un'interpretazione filosofica, ma suppone in essi almeno un'analogia. Il fatto poi che la χώρα sia principio solo delle cose sensibili, mentre la diade indefinita lo è anche delle idee⁽¹³³⁾, non impedisce che ciascuno dei due svolga rispetto ai propri principati la medesima funzione, e cioè che essi siano precisamente principi analoghi⁽¹³⁴⁾. Del resto per lo stesso Aristotele il principio materiale, come tutti gli altri principi, è uno solo per analogia⁽¹³⁵⁾.

Ma alcuni interpreti hanno cercato anche nei dialoghi della maturità e addirittura in quelli giovanili accenni alle dottrine non scritte, nella persuasione che queste non siano appartenute soltanto all'ultimo periodo della vita di Platone, bensì abbiano costituito sempre la parte più importante del suo pensiero. Ad esempio nella *Repubblica* Platone dice chiaramente che le idee hanno una causa del loro essere e della loro intelligibilità, ossia un principio interpretabile aristotelicamente come formale, precisamente il bene, il quale è superiore allo stesso essere⁽¹³⁶⁾. Alcuni hanno visto in questo bene l'Uno, che nelle dottrine non scritte verrà identificato appunto col bene, e che Speusippo, come vedremo, considererà superiore all'essere⁽¹³⁷⁾. La dottrina del bene come Uno sarebbe preparata dal

(127) Che in *Phil.* 16 c-d si parli delle idee, e non delle cose sensibili, è provato da 15 a, dove Platone afferma chiaramente che l'identificazione tra uno e molti si pone non solo al livello delle cose che nascono e si corrompono, ma anche al livello di cose quali l'« uomo uno », il « bue uno », il « bello uno », il « bene uno », e dal fatto che la divisione si applica solo agli universali, cioè alle idee, e non alle cose, che sono individuali.

(128) *Phil.* 23 c - 25 e.

(129) Cf. già PORFIRIO, ap. SIMPL., *In Phys.* 453, 25-36 (Περὶ τὰ γὰρ οὐ fr. 2 Ross), e JACKSON, HEINZE, ROBIN, STENZEL, TOEPLITZ, LEVI, WILPERT, DE VOGEL.

(130) *Tim.* 48 e - 53 b.

(131) *Phys.* IV 2, 209 b 11-16.

(132) CHERNISS, A.C.P.A., pp. 117-121, 166, 171.

(133) Ross, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 125, 147, 221-223. Quanto all'ἀπειρον del *Filebo* i pareri sono discordi: per alcuni è principio solo delle cose sensibili (CHERNISS, ROSS), per altri anche delle idee (JACKSON, ROBIN, STENZEL, ecc.).

(134) La duplice funzione di principio delle idee e principio delle cose, che Platone, secondo l'interpretazione aristotelica, avrebbe assegnato al principio materiale, è stata messa bene in luce da C. DE VOGEL, *La théorie de l'ἀπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne*, « Revue philosophique de la France et de l'étranger », 1959 (*Philosophia*, I, pp. 378-395); MERLAN, *Zwei Bemerkungen zum aristotelischen Plato*, « Rheinisches Museum », 111, 1968, pp. 1-15; HAPP, *Hyle cit.*, pp. 136-199.

(135) *Metaph.* A 4-5.

(136) PLAT., *Resp.* VI, 509 b.

(137) KRÄMER, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon*, « Philologus », 110, 1966, pp. 35-70, e Ἐπέχεινα τῆς οὐσίας, « Archiv für

Gorgia, dove la virtù, espressione dell'idea, è definita come l'ordine (τάξις) delle parti di un tutto. Poiché, infatti, l'ordine è principio di unità, l'ordine di tutti gli ordini, cioè il bene, sarà l'Uno stesso⁽¹³⁸⁾. Un'allusione all'Uno-bene come principio è stata vista nel πρώτον φιλόν del *Liside*, nella misura assoluta del *Protagora* e nel bello del *Simposio*⁽¹³⁹⁾. Nell'affermazione del *Menone*, secondo cui il piano è il limite del solido, è stato visto un accenno alla serie delle dimensioni che sta alla base del metodo elementarizzante degli ἀγγραφα δόγματα⁽¹⁴⁰⁾, e nella distinzione del *Carmide* tra cose in sé e cose relative ad altro è stato visto un accenno alla classificazione dei predicati che sta alla base del metodo universalizzante⁽¹⁴¹⁾. Del resto la presenza costante in Platone di una dottrina orale accanto alla dottrina scritta è stata considerata provata anche dagli accenni contenuti nel *Fedro* alla superiorità del discorso orale sul discorso scritto e nella *Lettera VII* ad una dottrina concernente le realtà supreme, la quale non sarebbe contenuta in nessuno scritto e sarebbe accessibile solo agli scolari più vicini⁽¹⁴²⁾.

I principali argomenti di quanti hanno invece negato l'attendibilità della relazione aristotelica sono i seguenti. Per quanto riguarda anzitutto il contenuto, si nega che Platone abbia mai iden-

Geschichte der Philosophie», 51, 1969, pp. 1-30. Il significato di principio superiore all'essere, attribuito all'idea del bene nella *Repubblica*, è stato giustamente, a mio avviso, ridimensionato da E. DE STRYCKER, *L'idée du bien dans la « République » de Platon*, « L'Antiquité Classique », 39, 1970, pp. 450-467. Cf. anche C. J. DE VOGEL, *Encore une fois: le Bien dans la République de Platon*, in *Zetesis. Bijdragen ... aangeboden aan Prof. E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 40-56.

⁽¹³⁸⁾ KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, pp. 118-135.

⁽¹³⁹⁾ KRÄMER, *Die platonische Akademie*, pp. 92-95; *Die grundsätzlichen Fragen* cit.

⁽¹⁴⁰⁾ *Men.* 75 d - 77 a. Cf. GAISER, *Platons Menon und die Akademie*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 46, 1964, pp. 241-292 (rist. in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, pp. 328-393).

⁽¹⁴¹⁾ M. UNTERSTEINER, *Studi platonici* cit.

⁽¹⁴²⁾ *Phaedr.* 274 b - 278 e; *Ep. VII* 343 a - 345 b. Cf. KRÄMER, *Retraktationen* cit., e *Die platonische Akademie*.

tificato le idee con i numeri o ridotto le idee a numeri: egli avrebbe mantenuto sempre in forma invariata la dottrina delle idee, ammettendo tra le idee anche idee dei numeri, ma queste non sarebbero in nulla diverse dalle altre idee e quindi non ci sarebbe alcun motivo di considerarle dei generi superiori. Un'identificazione tra idee e numeri sarebbe stata invece operata da Senocrate, nell'intento di conciliare la dottrina delle idee di Platone con la dottrina di Speusippo, che negava le idee e poneva al posto di esse i numeri matematici. Aristotele pertanto, nell'attribuire a Platone l'identificazione o la riduzione delle idee ai numeri, avrebbe confuso, a scopo polemico, la posizione di Platone con quella di Senocrate⁽¹⁴³⁾. Inoltre è stato negato che Platone abbia mai posto dei principi delle idee: per quanto riguarda l'Uno, Platone avrebbe ammesso semplicemente che ciascuna idea possiede una sua unità, ma non avrebbe mai identificato quest'uno col bene, né con l'essere, né avrebbe ammesso una generazione dei numeri a partire da esso⁽¹⁴⁴⁾. Oppure si è affermato che Platone avrebbe ammesso l'Uno-bene come principio delle idee, ma si è negato che egli abbia mai ammesso un principio opposto all'Uno⁽¹⁴⁵⁾. A proposito della diade indefinita, si è ritenuto che essa fosse il frutto di una confusione, compiuta da Aristotele, tra la χώρα del *Timeo*, l'ἀπειρον del *Filebo* e la diade ammessa da Senocrate⁽¹⁴⁶⁾, o che almeno Aristotele abbia travisato il genuino concetto che ne aveva Platone, considerandola costituita di due principi (il grande e il piccolo), mentre Platone l'avrebbe considerata un principio unico⁽¹⁴⁷⁾.

In generale l'attribuzione a Platone di due principi opposti sarebbe il risultato della tendenza di Aristotele a far rientrare tutti

⁽¹⁴³⁾ CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 37-70. Con Cherniss concorda in parte M. ISNARDI PARENTE, *Platone esoterico* cit.

⁽¹⁴⁴⁾ CHERNISS, *ivi*, pp. 60-70.

⁽¹⁴⁵⁾ HAGER, *Zur philosophischen Problematik* cit., e *Der Geist und das Eine*, Bern 1970, pp. 103-130.

⁽¹⁴⁶⁾ CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 85-90.

⁽¹⁴⁷⁾ ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, vol. I, pp. LVII-LVIII.

i suoi predecessori nello schema preconstituito secondo il quale essi avrebbero posto come principi i contrari⁽¹⁴⁸⁾. Per quanto concerne la deduzione, o generazione, di tutte le cose dai principi, testimoniata, oltre che da Aristotele, da Teofrasto, si è pensato che essa venisse operata non da Platone, ma da altri Accademici, i quali avrebbero dato un'interpretazione scolastica al pensiero di Platone⁽¹⁴⁹⁾. Circa l'esistenza di dottrine orali di Platone si è sostenuto che la testimonianza di Aristosseno non è una prova sufficiente che Platone abbia praticato un insegnamento continuo e sistematico, perché si riferisce ad una conferenza singola e pubblica; né lo è la citazione degli ἄγραφα δόγματα fatta da Aristotele, perché allude solo a opinioni espresse oralmente da Platone. In ogni caso, se anche vi fu una dottrina orale di Platone, essa non fu compresa dai suoi scolari e l'esposizione scritta che essi ne fecero fu sconfessata dallo stesso Platone nella *Lettera VII*⁽¹⁵⁰⁾. Nei dialoghi di Platone non vi sarebbe traccia di un presunto insegnamento orale, nemmeno nel *Filebo* e nel *Timeo*: il limite e l'illimitato esposti nel *Filebo* non sarebbero altro, infatti, che le idee e le cose sensibili⁽¹⁵¹⁾, e la χώρα del *Timeo* non avrebbe nulla a che vedere né con la diade di grande e piccolo, né con la materia di Aristotele⁽¹⁵²⁾. Quanto infine alla *Lettera VII*, essa conterrebbe non una svalutazione del discorso scritto rispetto al discorso orale, ma una svalutazione di ogni discorso sistematico, scritto o orale, rispetto alla discussione dialettica o ad una conoscenza di tipo non sistematico; e le allusioni alla realtà suprema andrebbero

⁽¹⁴⁸⁾ CHERNISS, *The Riddle* cit.; HAGER, *Zur philosophischen Problematik* cit.; ISNARDI PARENTE, *Platone esoterico* cit.

⁽¹⁴⁹⁾ ISNARDI, *Théophraste, Metaphysica 6 a 23 ss.*, « Phronesis », 16, 1971, pp. 49-64. La stessa ipotesi la Isnardi formula per altre dottrine, quali la ipostatizzazione dei principi e la distinzione riferita da Ermodoro.

⁽¹⁵⁰⁾ CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 1-35.

⁽¹⁵¹⁾ M. ISNARDI, *La VII Epistola e Platone esoterico*, « Rivista critica di storia della filosofia », 24, 1969 (rist. in *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, pp. 149-167). In precedenza (*Platone esoterico* cit.) la Isnardi aveva riconosciuto che l'ἄπειρον del *Filebo* ha carattere di principio, sia pure in senso solo ipotetico.

⁽¹⁵²⁾ CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 85-113.

riferite ai principi della *Repubblica*, del *Timeo* e del *Filebo*, non a quelli delle dottrine orali⁽¹⁵³⁾.

Malgrado queste critiche, sembra che l'esistenza di un'esposizione orale del suo pensiero fatta da Platone non possa essere negata: della sua esistenza è prova non tanto la testimonianza di Aristosseno — che effettivamente si riferisce ad una conferenza pubblica, tenuta forse *una tantum* per comunicare ad una cerchia più vasta ciò di cui Platone abitualmente discuteva con i suoi discepoli —, quanto piuttosto l'accento di Aristotele agli ἄγραφα δόγματα e l'esposizione fattane da lui stesso nel *Περὶ τὰ γὰρ δού*, da Ermodoro e da altri, che costituiscono la fonte di Sesto Empirico. Contro chi ha parlato di una dottrina esoterica, cioè segreta, è giusto rilevare che tale non poteva essere l'esposizione orale di Platone, la quale una volta fu presentata anche al pubblico. Dovette trattarsi invece di un'esposizione rivolta alla cerchia ristretta dei discepoli o degli amici che frequentavano l'Accademia, i soli che, stando alla *Lettera VII*, hanno la capacità, in virtù di una lunga consuetudine di vita e di ricerca, di esercitare la vera filosofia.

Probabilmente non si trattò nemmeno di un'esposizione sistematica, cioè rigorosamente apodittica ed esaustiva della verità, ma piuttosto di un'indagine dialettica, fatta di discussioni, cioè domande, risposte e confutazioni, simile a quelle rappresentate nei dialoghi, ma col vantaggio di essere viva ed aperta al contributo di tutti. Più che di dottrina non scritta sarebbe giusto quindi parlare, come è stato fatto, della « dialettica non scritta » di Platone⁽¹⁵⁴⁾. In questo senso non c'è nessuna difficoltà ad ammettere che essa fosse abituale, almeno a partire dalla fondazione dell'Accademia. Per lo stesso mo-

⁽¹⁵³⁾ K. VON FRITZ, *Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der « esoterischen » Philosophie Platons*, « Phronesis », 11, 1966, pp. 117-153 (trad. ingl. in *Essay in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J. P. ANTON and G. C. KUSTAS, Albany 1971, pp. 408-447); M. ISNARDI PARENTE, *La VII Epistola* cit.

⁽¹⁵⁴⁾ H. G. GADAMER, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in *Idee und Zahl*, pp. 9-30. L'esistenza di un'esposizione di questo genere è in fondo ammessa anche dai più severi critici delle « dottrine non scritte ».

tivo non c'è da stupirsi se nelle relazioni che ne possediamo, a cominciare da quella aristotelica, vi sono lacune, oscurità, incertezze, come a proposito dell'esatta natura della diade indefinita, della generazione dei numeri dispari, della posizione occupata dalle grandezze ideali. È probabile che molte delle cose contenute nell'esposizione di Platone avessero il carattere di semplici ipotesi, o abbozzi, o modelli approssimativi ⁽¹⁵⁵⁾.

D'altra parte, se una dialettica non scritta dovette effettivamente essere praticata da Platone e dai suoi amici, è impossibile che non ci sia nessuna connessione tra essa e la dialettica scritta esposta nei dialoghi. Infatti, se si confrontano spassionatamente la relazione aristotelica delle dottrine platoniche e i dialoghi, non si possono non rilevare alcune coincidenze, specialmente col gruppo che va dal *Parmenide* e dal *Sofista* al *Politico*, al *Filebo* e al *Timeo*, mentre sembrano troppo vaghe le connessioni con i dialoghi precedenti a questi ⁽¹⁵⁶⁾. Questo farebbe pensare che la relazione aristotelica si riferisca ad esposizioni orali contemporanee a questi ultimi dialoghi. Nulla di più naturale, del resto, che Aristotele si richiami a discussioni alle quali egli stesso aveva assistito o preso parte, e che dunque dovevano essersi svolte dopo il suo ingresso nell'Accademia, cioè esattamente nel periodo in cui, secondo il giudizio concorde degli studiosi, sarebbero stati composti i dialoghi dal *Parmenide* al *Filebo*.

Il problema, naturalmente, è se Aristotele abbia compreso esattamente il pensiero di Platone per la parte di esso che non è da noi controllabile attraverso i dialoghi. Ma anche a questa domanda è possibile dare una risposta, se si tiene conto del modo in cui Aristotele si comporta rispetto a quella parte del pensiero platonico che è invece controllabile, ossia la dottrina delle idee. Abbiamo visto infatti che la sua esposizione di questa non è esente da deformazioni,

⁽¹⁵⁵⁾ Il carattere non segreto e non rigido delle dottrine orali è ammesso anche dai loro più accesi sostenitori, specialmente GAISER. Si veda anche J. WIPPERN, *Einleitung a Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, pp. VII-XLVIII.

⁽¹⁵⁶⁾ È questa la tesi generale di M. GENTILE, *La dottrina platonica* cit.

ma che, se si tiene conto dei motivi che le hanno prodotte, ossia del carattere teoretico dell'interpretazione aristotelica, della sua connessione precisa con quello che era il pensiero filosofico di Aristotele, è possibile rendersene ragione e ristabilire, anche attraverso di essa, l'esatta portata del pensiero di Platone. Analogamente non si può escludere che Aristotele abbia deformato il pensiero di Platone circa le idee-numeri e i loro principi: tali deformazioni possono includere sia veri e propri errori di comprensione, come forse accade quando Aristotele considera il grande e il piccolo come due principi distinti; sia correzioni o integrazioni indebite, come la spiegazione della generazione dei numeri dispari per mezzo dell'addizione; sia infine vere e proprie interpretazioni filosofiche, del resto facilmente riconoscibili da chi conosca la filosofia di Aristotele, quali l'interpretazione dell'Uno come principio formale e della diade indefinita come principio materiale. D'altra parte le correzioni e le integrazioni, ossia in generale gli irrigidimenti di tipo scolastico di una dottrina, sono inevitabili quando essa non si accontenti di essere l'espressione incomprensibile di solipsistiche folgorazioni, ma pretenda, come giustamente fa il pensiero di Platone, di essere comunicata in modo intelligibile e di essere riconosciuta valida da altri. Quanto alle interpretazioni filosofiche, esse sono un diritto, per non dire forse un dovere, del filosofo che espone le filosofie altrui, e senza tali interpretazioni non esisterebbe in assoluto storia della filosofia ⁽¹⁵⁷⁾. Certo, Aristotele può non avere colto il significato più profondo e genuino del pensiero di Platone; ma chi può dire con assoluta certezza di averlo colto meglio di Aristotele, se lo stesso Platone dichiara che il senso più profondo della verità rimane inesprimibile in maniera adeguata e vi si possono approssimare in qualche misura solo coloro che abbiano vissuto a lungo con lui, in consuetudine di discussione e di ricerca?

⁽¹⁵⁷⁾ Per la giustificazione di queste considerazioni, si veda M. GENTILE, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Padova 1965.

2. Eudosso

Oltre che con Platone, Aristotele dovette essere in contatto, all'interno dell'Accademia, con alcune altre grandi personalità, quali Eudosso, amico di Platone e frequentatore della sua scuola, nonché con Speusippo e Senocrate, discepoli di Platone e suoi successori nella direzione di essa.

Per quanto riguarda i rapporti di Aristotele con Eudosso di Cnido, esiste una notevole incertezza, a causa delle notizie contraddittorie che possediamo circa la cronologia di questo. Accanto, infatti, ad un'opinione che potremmo chiamare tradizionale, secondo la quale Eudosso sarebbe vissuto dal 408 al 355, avrebbe frequentato l'Accademia una prima volta nel 385 come uditor di Platone ed una seconda volta nel 367, cioè durante il viaggio di Platone a Siracusa, e ne avrebbe assunto addirittura la temporanea direzione, ne esiste una più recente, secondo la quale egli sarebbe vissuto dal 391 al 338 e avrebbe frequentato l'Accademia per la prima volta nel 367 come semplice scolaro di Platone⁽¹⁾. Indipendentemente dalla questione strettamente cronologica, ci sono ragioni per supporre che Eudosso sia stato uno dei primi maestri di Aristotele ed

(1) La prima tesi si fonda essenzialmente sulla testimonianza di Apollodoro, *Fr. Gr. Hist.* 244 F 76 Jacoby (cf. F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966, T. 4), nonché sull'interpretazione data da F. JACOBY, *Apollodors Kronik*, p. 324, alla *Vita* di Aristotele (V.M. 10: ἐπὶ Εὐδόξου; V.L. 11: *tempore Eudoxi*) (T. 6 a b Lasserre). Essa è sostenuta da JACOBY; HULTSCH, s.v. *Eudoxos*, in *Real-Encyclopädie* (Pauly-Wissowa), VI, 1907, coll. 930-950; DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*; in parte P. MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, pp. 103 ss. La seconda invece si fonda su una testimonianza di PLINIO, *N. H.* XXX 3 (F. 342 Lasserre), secondo cui Eudosso avrebbe collocato Zoroastro seimila anni prima della morte di Platone (*ante Platonis mortem*) e pertanto sarebbe sopravvissuto a Platone. Favorevoli a questa sono K. VON FRITZ, *Die Lebenszeit des Eudoxos von Knidos*, « *Philologus* », 85, 1929-1930, pp. 478-481, e, più recentemente, F. LASSERRE, *op. cit.*, pp. 137-139. Secondo G. DE SANTILLANA, *Eudoxos and Plato. A Study in chronology*, « *Isis* », 32, 1940, pp. 248-262, Eudosso sarebbe vissuto all'incirca fra il 395 e il 340. Questa cronologia è stata ultimamente accolta da DÜRING, *Aristoteles*, trad. it., p. 224.

abbia esercitato un'influenza decisiva sulla sua formazione⁽²⁾.

Purtroppo del suo pensiero strettamente filosofico sono rimaste poche notizie. Ciò può dipendere dal fatto che egli dedicò i suoi maggiori interessi alle scienze, in particolare alla matematica, all'astronomia ed alla medicina⁽³⁾. Tuttavia il fatto che quelle poche notizie ci siano state trasmesse proprio da Aristotele significa che questi non dovette essere insensibile all'aspetto propriamente filosofico del pensiero di Eudosso.

Aristotele attribuisce allo scienziato di Cnido anzitutto una particolare interpretazione della dottrina delle idee, secondo la quale le idee sarebbero causa delle cose allo stesso modo in cui il bianco è causa della bianchezza delle cose a cui si mescola⁽⁴⁾. Eudosso insomma avrebbe ammesso una mescolanza fra le idee e le cose, al fine di giustificare l'azione causale delle une sulle altre⁽⁵⁾. Ciò significa che egli condivideva la persuasione platonica dell'esistenza delle idee e della loro causalità nei confronti delle cose, ma eviden-

(2) Quanto alla cronologia si può osservare anzitutto che le notizie di Apollodoro sono sempre molto accurate e non possono essere messe sul piano di indizi, quale quello risultante da Plinio. L'accenno alla morte di Platone, riferita da quest'ultimo, può essere interpretata semplicemente come un accenno al periodo di Platone. Inoltre, se si ammette che Eudosso abbia frequentato Platone per la prima volta nel 367, non si tiene conto che in quel momento Platone era a Siracusa. In terzo luogo, se si ammette che Eudosso sia stato un semplice scolaro di Platone, e che nel 368 fosse solo ventitreenne, non si spiega come la sua presenza nell'Accademia sia stata considerata, dalla fonte della *Vita* di Aristotele, come una indicazione cronologica importante. Infine la lunga discussione che Aristotele ha dedicato alla dottrina di Eudosso nel *Περὶ ἰδεῶν*, opera scritta prima della morte di Platone, fa supporre che Eudosso avesse goduto nell'Accademia una posizione di rilievo già parecchi anni prima della morte di Platone. Ciò è confermato da quanto Aristotele dice di lui nell'*Etica Nicomachea*, a proposito del bene, e nella *Metafisica*, a proposito dell'ipotesi delle sfere omocentriche.

(3) Una completa raccolta dei frammenti è stata fatta recentemente da LASSERRE, *op. cit.*

(4) *Metaph.* A 9, 991 a 14-18; M 5, 1079 b 18-22.

(5) Questa interpretazione degli accenni contenuti nella *Metafisica* è suffragata dalle spiegazioni fornite da ALESSANDRO, *In Metaph.* 97, 27 - 98, 24, il quale attinge alla critica che Aristotele aveva rivolto a Eudosso nel II libro del *Περὶ ἰδεῶν*.

temente riteneva che tale causalità fosse impedita dalla separazione posta da Platone tra idee e cose, e tentava di superare la difficoltà ricorrendo al concetto piuttosto grossolano di mescolanza. Aristotele, nel giovanile scritto *Sulle idee*, avrà buon gioco nel criticare questa dottrina, la quale, implicando che le idee siano in qualche modo corporee, finiva con lo snaturare le stesse idee, compromettendo quindi le stesse ragioni che avevano indotto Platone ad affermarne l'esistenza⁽⁶⁾. Tuttavia non si può negare che l'esigenza di superare la separazione tra idee e cose, affermata da Eudosso, sia la stessa che ispirerà poi Aristotele nelle critiche che egli rivolgerà alla dottrina platonica delle idee. Anzi il fatto che Eudosso muovesse delle critiche alla dottrina delle idee simili a quelle già esposte da Platone nel *Parmenide*, fa supporre che nell'ambito dell'Accademia si fosse aperto un dibattito a proposito di tale dottrina, nel quale i vari membri della scuola potevano assumere posizioni tra loro divergenti.

La seconda dottrina filosofica che Aristotele attribuisce a Eudosso è l'identificazione del sommo bene col piacere. Essa sarebbe stata difesa, sempre secondo Aristotele, per mezzo di varie argomentazioni, quali il fatto che tutti gli esseri, sia quelli ragionevoli che quelli sprovvisti di ragione, vi aspirano; il fatto che tutti fuggono il dolore, il quale è appunto il contrario del piacere; il fatto che il piacere è ricercato in vista di se stesso e non di altro; ed infine il fatto che esso, aggiunto a qualsivoglia altro bene, lo rende più desiderabile⁽⁷⁾. In un'altra occasione Aristotele riferisce un ulteriore argomento addotto da Eudosso a prova della stessa tesi, ossia il fatto che il piacere, pur facendo parte dei beni, non è oggetto di lode, il che starebbe a indicare che esso è superiore alle cose che

(6) Di tali critiche ho dato un'ampia esposizione in *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 232-239. Non condivido l'opinione recentemente espressa da W. LESZL, *Il « de ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975, secondo cui la dottrina riferita nel *Περὶ ἰδεῶν* non sarebbe di Eudosso. Una rassegna completa delle interpretazioni date alla dottrina delle idee di Eudosso si trova in M. ISNARDI PARENTE, aggiornamento a ZELLER-MONDOLFO cit., pp. 1019-1023.

(7) ARISTOT., *Eth. Nich.* X 2, 1172 b 9-25 (D. 3 Lasserre).

sono semplicemente oggetto di lode, come si conviene appunto a Dio e al bene⁽⁸⁾.

Da ciò risulta che Eudosso affrontò quello che forse era il problema di fondo dell'Accademia platonica, ossia la determinazione del sommo bene, dandone una soluzione di stampo piuttosto materialistico e naturalistico, ossia basato sull'osservazione del comportamento pratico degli esseri viventi⁽⁹⁾. Questa tendenza di tipo materialistico è perfettamente in armonia con quella che abbiamo già riscontrato a proposito della dottrina delle idee e, pur non essendo accolta integralmente da Aristotele, è indubbiamente rivolta nella stessa direzione in cui si muoverà, come vedremo, la critica di Aristotele a Platone e all'Accademia. Del resto è significativo che Aristotele, pur dichiarando di non condividere la concezione del bene professata da Eudosso, senta il bisogno di precisare che egli la sosteneva non per amore del piacere, ma per amore della verità, come era attestato dall'irreprensibilità dei suoi costumi⁽¹⁰⁾.

La simpatia di Aristotele per Eudosso è inoltre confermata dalla decisione molto maggiore con cui Aristotele respinge l'opinione contraria a quella di Eudosso, sostenuta nell'Accademia da Speusippo⁽¹¹⁾. La perfetta contrapposizione tra alcuni argomenti di Eudosso e alcuni argomenti di Speusippo, e il fatto che Platone nel *Filebo* abbia assunto una posizione, per così dire, intermedia tra i due, che sarà poi quella seguita anche da Aristotele, ha fatto supporre che nell'Acca-

(8) *Eth. Nic.* I 12, 1101 b 27-31 (D. 4 Lasserre).

(9) Non sembra del tutto convincente la tesi di W. SCHADEWALDT, *Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Bewegten*, in *Satura O. Weinrich*, Baden-Baden 1952, pp. 103-129 (rist. in *Hellas und Hesperien*, Zürich-Stuttgart 1960, pp. 451 ss.), il quale trae argomento dalla menzione di Dio in *Eth. Nic.* I 12, 1101 b 30, per attribuire ad Eudosso la concezione di Dio come ciò a cui tutto tende, ossia la dottrina aristotelica di Dio come Motore immobile. È chiaro infatti che nel passo in questione Dio è menzionato unicamente come espressione del sommo bene e l'interesse rimane circoscritto ad un ambito puramente etico (LASSERRE, *op. cit.*, p. 155).

(10) *Eth. Nic.* X 2, 1172 b 15-18 (D. 3 Lasserre).

(11) *Eth. Nic.* X 2, 1172 b 35 - 3, 1174 a 12.

demia si sia svolto un vero e proprio dibattito, come a proposito delle idee, anche a proposito del bene, che Speusippo abbia assunto una posizione polemica proprio nei confronti di Eudosso e che Platone abbia inteso in qualche modo fare da arbitro fra i due⁽¹²⁾: se tutto ciò è vero, è confermata l'importanza della posizione che aveva Eudosso in seno all'Accademia platonica.

Oltre alle dottrine filosofiche surriferite, Aristotele attribuisce ad Eudosso anche dottrine più strettamente scientifiche, in particolare astronomiche, che eserciteranno un'influenza determinante sul suo stesso pensiero. Si tratta della nota ipotesi delle sfere omocentriche, in base alla quale i movimenti del sole, della luna e dei pianeti verrebbero ad essere ciascuno il risultato della somma dei movimenti di tre o quattro sfere di diversa grandezza, disposte in modo da avere il centro in comune, gli assi divergenti e i poli di quelle più interne situati sulla superficie di quelle più esterne⁽¹³⁾. È noto che Aristotele accolse in pieno questa ipotesi come spiegazione soddisfacente dei moti astrali e su di essa modellò l'intera sua concezione astronomica, limitandosi unicamente a correggere, sulla base dei calcoli compiuti da uno scolaro di Eudosso, Callippo, e da lui stesso, il numero complessivo delle sfere. È interessante inoltre apprendere che questa teoria venne elaborata da Eudosso come soluzione di un problema posto dallo stesso Platone agli scienziati che frequentavano l'Accademia, quello cioè di spiegare i moti astrali « salvandone le apparenze » (διασώζειν τὰ φαινόμενα), cioè conservandone intatto l'aspetto fenomenico⁽¹⁴⁾. Anche a proposito dei moti astrali, come a

(12) V. lo status quaestionis in LASSERRE, *op. cit.*, pp. 152-156; e ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, pp. 1023-1027.

(13) ARISTOT., *Metaph.* A 8, 1073 b 17-32 (D. 6 Lasserre). Una ricostruzione completa della dottrina in questione è stata fatta per la prima volta da G. V. SCHIAPARELLI, *Le sfere omocentriche di Eudosso, Callippo e Aristotele*, in *Pubblicazioni del R. Osservatorio di Brera in Milano*, Milano 1875, ed è stata adottata da T. H. HEATH, *Aristarchus of Samos*, Oxford 1913, pp. 190-224; P. DUHEM, *Le système du monde de Platon à Copernic*, v. I, Paris 1913. Si veda oggi D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca (New York) 1970.

(14) EUDEM. RHOD., *Hist. astrol.* fr. 148 Wehrli (ap. SIMPL., *In De caelo* 488; F. 127 Lasserre).

proposito delle idee e del bene, dovette dunque svolgersi in seno all'Accademia un dibattito, nel quale Eudosso assunse una posizione di spicco.

Un'ultima dottrina di Eudosso, che probabilmente esercitò una certa influenza su Aristotele, è infine la teoria delle proporzioni, da lui elaborata nell'ambito della geometria e accolta da Euclide nel V e nel XII libro degli *Elementi*. Pare infatti che risalgano ad Eudosso la definizione della proporzione, o ἀναλογία, come uguaglianza di rapporto tra diverse coppie di grandezze, e la sua applicazione ai diversi tipi di figure piane e solide, contenute in Euclide⁽¹⁵⁾. Aristotele, come vedremo, riprenderà alla lettera il concetto di analogia come proporzione e ne farà un uso decisivo nell'ambito della sua filosofia, applicandolo all'essere, al bene, alle quattro cause ed ai supremi principi logici⁽¹⁶⁾.

3. Speusippo

Anche Speusippo può essere in qualche modo annoverato tra i maestri di Aristotele. Egli era infatti di circa vent'anni più giovane di Platone, di cui era anche nipote, e di circa venticinque più vecchio di Aristotele⁽¹⁾. Entrò nell'Accademia nel momento in cui questa fu fondata e ne fu lo scolarca dopo la morte di Platone: è pertanto presumibile che la sua parentela con Platone e la particolare anzianità di appartenenza alla scuola ne facessero uno dei membri più autorevoli, il che del resto trova conferma nella sua designazione a succedergli, fatta dallo stesso Platone. Di Speusippo Aristotele

(15) EUCL., *Elem.* V e XII (D. 36-62 Lasserre); cf. LASSERRE, *op. cit.*, pp. 166-175.

(16) ARISTOT., *Eth. Nic.* V 6, 1131 a 31-32; *Eth. Nic.* I 4, 1096 b 28; *Metaph.* A 4, 1070 a 32, b 26; *An. Post.* I 10, 76 a 38-39.

(1) Per la biografia di Speusippo si veda DIOG. LAERT., IV, 1-5, e P. MERLAN, *Zur Biographie des Speusippos*, « Philologus », 103, 1959, pp. 198-214.

parla spesso, alcune volte citandone esplicitamente il nome ed altre con riferimenti quasi sempre inequivocabili. Anzi si può dire che, essendo andate perdute le opere di Speusippo, Aristotele è la fonte più ricca ed autorevole, anche se non l'unica, per la conoscenza del suo pensiero⁽²⁾.

A) CRITICA ALLA DOTTRINA DELLE IDEE

Speusippo, secondo quanto risulta dalla testimonianza aristotelica, avrebbe anzitutto criticato la dottrina delle idee. Aristotele dichiara infatti che egli, « vedendo la difficoltà e l'artificiosità della dottrina delle idee », pose accanto alle realtà sensibili solo gli enti matematici, quindi rifiutò i numeri ideali e ammise solo quelli matematici⁽³⁾. È difficile stabilire quali difficoltà Speusippo riscontrasse nella dottrina delle idee, ma sembra che non si trattasse di quelle inerenti alla loro separazione dalle cose, che erano state messe in luce dallo stesso Platone nel *Parmenide* e avrebbero fatto impressione su Eudosso. Speusippo infatti, come riferisce Aristotele, mantiene accanto alle cose sensibili delle realtà separate, cioè gli enti matematici. Forse Speusippo dovette considerare la dottrina delle idee incompatibile con la dottrina dei principi elaborata dallo stesso Platone, in quanto la prima si fondava sul metodo « generalizzante », per il quale l'universale è anteriore all'individuale, il tutto alla parte, mentre la seconda si fondava sul metodo « elementarizzante », per il quale al contrario la parte è anteriore al tutto, l'individuale all'universale⁽⁴⁾. Quello che è certo è che egli giungeva a negare com-

(2) La raccolta dei frammenti di Speusippo è stata curata da P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis*, Bonn 1911 (Frankfurt a. M. 1964). Recentemente P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, sec. ed., pp. 96-128, ha sostenuto l'esistenza di un'ampia esposizione del pensiero di Speusippo, indipendente da Aristotele, in GIAMBILICO, *De comm. math. sc. IV*.

(3) *Metaph.* M 9, 1086 a 2-5 (fr. 42 e Lang). Cf. anche N 2, 1090 a 7-10 (fr. 43 Lang).

(4) Cf., per questa spiegazione, KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 55, 1973, pp. 119-190. Ma

pletamente l'esistenza delle idee e quindi anche dei numeri e delle grandezze ideali posti da Platone, mantenendo, della classificazione platonica dei piani di realtà, solo quello delle cose sensibili e degli enti matematici (numeri e grandezze); questi ultimi conservavano il carattere di sostanze separate da quelle sensibili ed eterne, attribuito loro da Platone, ma perdevano ovviamente quello di realtà intermedie, diventando realtà prime⁽⁵⁾.

La ragione per cui Speusippo avrebbe sostenuto la separazione degli enti matematici dalle realtà sensibili è, secondo Aristotele, il fatto che gli assiomi e in generale le proposizioni della matematica non si applicano alle realtà sensibili, ma tuttavia sono veri, dunque esigono l'esistenza di enti separati da quelli sensibili a cui applicarsi⁽⁶⁾. Si tratta, come si vede, dell'argomento epistemologico, o fondato sulla scienza, già usato da Platone per dimostrare la separazione delle idee⁽⁷⁾. Che Speusippo fosse profondamente convinto del carattere scientifico della matematica, anzi di un suo preciso tipo di scientificità, quella fondata sul procedimento apodittico, o assiomatico-deduttivo, risulta anche da altre testimonianze, secondo le quali egli avrebbe dichiarato che le scienze teoretiche, ed in particolare le matematiche, procedono non per problemi, ma per teoremi, cioè partono da proposizioni immediatamente evidenti, che sono gli assiomi, e ne dimostrano in modo rigorosamente deduttivo le conseguenze, che sono appunto i teoremi⁽⁸⁾. Un'altra dottrina che Speusippo riprende da Platone è il procedimento della divisione (*διαίρεσις*)

si veda già CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 47-49. Del resto un'inconciliabilità fra dottrina delle idee e dottrina dei principi è rilevata, come vedremo, dallo stesso Aristotele nel *Περὶ ἰδεῶν*, il quale non è improbabile che a tale riguardo riecheggiasse Speusippo.

(5) *Metaph.* A 1, 1069 a 36 (fr. 42 a Lang); M 1, 1076 a 21-22 (fr. 42 b Lang); M 6, 1080 b 14-16 (fr. 42 c Lang); M 6, 1080 b 26-28 (ivi).

(6) *Metaph.* N 3, 1090 a 35 - b 1 (fr. 43 Lang).

(7) L'uso di questo argomento da parte di Speusippo è attestato anche da SEXT. EMP., *Adv. math.* VII 145 (fr. 29 Lang).

(8) Cf. PROCL., *In Prim. Eucl. El.* p. 77, 7 Friedlein (fr. 46 Lang); p. 179, 8 (fr. 30 Lang); p. 181, 16 (fr. 47 Lang).

come strumento di classificazione dell'intera realtà. Esso però, a differenza che in Platone, non si applica più alle idee, di cui Speusippo nega l'esistenza, ma alle altre realtà, in particolare alle realtà sensibili. Che Speusippo facesse un ampio uso della divisione nella classificazione delle realtà naturali, è ampiamente attestato. Sappiamo infatti che egli scrisse un'opera in dieci libri sui *Simili* ("Ὅμοια), in cui classificava animali e piante secondo le somiglianze che vi riscontrava, nonché alcune raccolte di *Divisioni* (Διαίρεσις) (9), in cui probabilmente li divideva secondo le loro differenze, applicando in ciò i due tipici procedimenti della dialettica platonica, ossia la συναγωγή e la διαίρεσις (10). Ma questi procedimenti non dovevano essere circoscritti alle sole realtà naturali, bensì dovevano essere applicati ad ogni genere di realtà. Infatti una tra le più famose divisioni tramandate come opera di Speusippo riguarda i nomi e consiste nel dividerli in tautonimi ed eteronimi; i tautonimi poi vengono divisi in omonimi e sinonimi, mentre gli eteronimi vengono divisi in eteronimi propriamente detti, polionimi e paronimi: polionimi sono i diversi e molteplici nomi di una stessa cosa, quando ne sia una e identica la definizione, mentre gli eteronimi sono quelli che differiscono sia nel nome, sia nella cosa, sia nella definizione (11).

Una simile divisione fa pensare che Speusippo si dedicasse a chiarire tutti i tipi di somiglianza e di differenza tra le cose. C'è anzi un'importante testimonianza di Aristotele, concordemente riferita a Speusippo, secondo la quale egli avrebbe sostenuto che colui che definisce le cose per mezzo della divisione deve sapere tutto, poiché non è possibile conoscere le differenze tra le singole cose senza

(9) Dagli "Ὅμοια sono tratti i fr. 5-26 Lang. Di Διαίρεσις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις si parla nell'elenco delle opere trasmesse da D. L., IV, 4; allo stesso genere di opere dovevano appartenere anche i Περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν παραδείγματα, citati ugualmente da Diogene.

(10) La stretta connessione tra l'opera di Speusippo e il metodo platonico della divisione è stata illustrata da J. STENZEL, s. v. *Speusippos*, in *Real-Encyclopädie* (Pauly-Wissowa), zweite Reihe, VI Halbbd., 1929, coll. 1639-1669.

(11) SIMPL., *In Ar. Cat.* 38, 11 Kalbfleisch (fr. 32 a Lang).

conoscere ciascuna di queste, né è possibile conoscere ciascuna cosa senza conoscerne le differenze dalle altre (12). In tal modo Speusippo avrebbe attuato per mezzo della divisione una scienza totale, esaustiva dell'intera realtà, risolvendo l'essenza di ciascuna cosa nella somma delle differenze dalle altre. Si comprende allora come le essenze delle cose fossero da lui ravvisate nei numeri, piuttosto che nelle idee, e come egli non ammettesse altri numeri che quelli matematici, cioè quelli risultanti da una somma di unità perfettamente omogenee e combinabili con tutte le altre. Del resto lo stesso Platone nel *Filebo* aveva affermato che per mezzo della *diairesis* ogni idea unitaria si articola in una molteplicità limitata e pertanto si determina come numero (13). Solo che Platone, intendendo le idee come forme di tipo qualitativo, aveva dovuto intendere i numeri a cui le idee in tal modo si identificavano o si riducevano come numeri non matematici, cioè non composti di unità combinabili con tutte le altre, mentre Speusippo ritiene che i numeri individuati dalla divisione debbano essere composti di unità omogenee sia tra loro che con le altre, vale a dire di numeri matematici, e perciò esclude l'esistenza di numeri ideali o di idee intese come realtà di tipo qualitativo (14).

B) LA SERIE DEI PIANI DI REALTÀ

La soppressione delle idee non condusse tuttavia Speusippo ad una riduzione dei piani di realtà, o generi di sostanze, ammessi da Platone, bensì ad un loro aumento. Testimonia infatti Aristotele che egli poneva i seguenti generi di sostanze, secondo un preciso ordine di anteriorità e posteriorità: i numeri matematici, le grandezze ugualmente matematiche (linee, figure piane, solidi), l'anima e i corpi

(12) *An. post.* II 13, 97 a 6-10 (fr. 31 a Lang). Per un quadro completo e aggiornato degli studi su questa dottrina di Speusippo, si veda M. ISNARDI PARENTE, in ZELLER-MONDOLFO cit., pp. 894-898.

(13) PLAT., *Phil.* 16 c-d.

(14) Di questo tipo è, più o meno, l'interpretazione di Speusippo proposta da CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 47-51.

sensibili⁽¹⁵⁾. I numeri costituiscono il primo genere di sostanza, quindi sono enti nel senso più proprio, hanno il carattere della bellezza (nel senso di misura, ordine, armonia) e sono riducibili tutti, come per i pitagorici e per Platone, ai primi dieci⁽¹⁶⁾. Il secondo genere di sostanze è costituito dalle grandezze, le quali si riducono fondamentalmente a quattro: il punto, che corrisponde al numero uno, la linea, che corrisponde al numero due, il triangolo, cioè la prima delle figure piane, che corrisponde al tre, e la piramide, cioè il primo dei solidi, che corrisponde al quattro⁽¹⁷⁾. La differenza, e l'inferiorità, delle grandezze rispetto ai numeri sarebbe costituita dal fatto che esse hanno qualcosa in più, cioè l'estensione, e pertanto sono meno semplici⁽¹⁸⁾. Il terzo genere di sostanze è l'anima, che pare fosse definita da Speusippo come « forma dell'estensione » (ιδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ)⁽¹⁹⁾ e cioè costituita dalle grandezze matematiche con l'aggiunta del movimento⁽²⁰⁾. Il quarto è costituito dai corpi sensibili, che hanno in più, rispetto all'anima, la materia⁽²¹⁾. Nell'anima e nei corpi sensibili sono presenti il bene e il male⁽²²⁾. Nessuna men-

(15) *Metaph.* Z 2, 1028 b 21-24 (fr. 33 a Lang); A 10, 1075 b 37 - 1076 a 1 (fr. 33 e Lang); N 3, 1090 b 14-19 (fr. 50 Lang).

(16) Cf. JAMBL., *Theolog. arithm.*, p. 61, 8 Ast (fr. 4 Lang), che riporta concetti desunti dall'opera di Speusippo *Sui numeri pitagorici*.

(17) *Ivi.* Tutto ciò prova la presenza in Speusippo della riduzione di tipo dimensionale, o elementarizzante, che risaliva probabilmente ai pitagorici. Cf. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit.

(18) Cf. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, p. 32; HAPP, *Hyle* cit., pp. 208-241.

(19) JAMBL., ap. STOB., I, 49, 32 (fr. 40 Lang).

(20) KRÄMER, *ivi*; HAPP, *ivi*. Per l'attribuzione a Speusippo della concezione geometrica dell'anima è anche M. ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione di Aristotele, De an. 404 b 18 sgg.*, in *Philomatbes. Studies in memory of Ph. Merlan*, The Hague 1971, pp. 146-170.

(21) Cf. KRÄMER e HAPP. Secondo MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, pp. 96-128, i corpi sensibili si dividerebbero in due generi successivi, quelli animati e quelli inanimati, dando così un totale di cinque. La congettura serve a giustificare un'affermazione di GIAMBlico, che parla di « quarto e quinto » genere di sostanza. Ma probabilmente il computo di Giamblico è dovuto al fatto che egli considerava primo genere i principi, cioè l'Uno e il molteplice, di cui ci occuperemo fra poco.

(22) Così ritengo di poter interpretare JAMBL., *De comm. math. sc.* IV.

zione Speusippo avrebbe fatto del cielo e degli astri⁽²³⁾, mentre avrebbe detto che il luogo è connesso con i solidi matematici⁽²⁴⁾, che il tempo è la quantità del movimento⁽²⁵⁾ e che la generazione del mondo di cui parla il *Timeo* non va intesa alla lettera, ma solo come dovuta a necessità di esposizione⁽²⁶⁾.

C) I PRINCIPI DELLA REALTÀ

Anche Speusippo, come Platone, stando sempre alla testimonianza di Aristotele, dopo aver distinto vari piani di realtà li avrebbe ricondotti a dei principi. Ma anche a proposito della dottrina dei principi, come a proposito della dottrina delle idee, egli avrebbe mosso a Platone delle critiche. Speusippo avrebbe ammesso, in particolare, due principi supremi, identificandoli rispettivamente con l'Uno e col molteplice (πληθος); cioè avrebbe inteso l'Uno come Uno in sé (αὐτὸ τὸ ἓν), ossia non come predicato di altro, bensì come principio a sé stante⁽²⁷⁾, e avrebbe preferito assumere come principio opposto all'Uno non una determinata forma di molteplicità, quale la diade indefinita, che, essendo disuguale, è contraria più all'uguale che all'Uno, bensì il molteplice in generale, che è il vero contrario dell'Uno⁽²⁸⁾. Fino a questo punto, dunque, egli non si sarebbe discostato molto da Platone, della cui esposizione sui principi sarebbe stato testimone e anzi relatore, insieme con Senocrate, Aristotele e altri⁽²⁹⁾.

Della dottrina platonica dei principi egli avrebbe invece rifiutato un aspetto, ossia l'identificazione dell'Uno col bene, che per Platone doveva essere fondamentale, dato che egli aveva intitolato *περὶ*

(23) Cf. THEOPHR., *Metaph.* 6 a 23 ss.

(24) *Metaph.* N 5, 1092 a 17-18 (fr. 52 Lang).

(25) PLUT., *Quaest. plat.* 8, 4, 3 (fr. 53 Lang).

(26) *De caelo* I 10, 279 b 32 ss. (fr. 54 a Lang).

(27) *Metaph.* M 8, 1083 a 21-23 (fr. 42 d Lang).

(28) *Metaph.* M 9, 1085 b 5-10 (fr. 48 c Lang). Cf. anche N 1, 1087 b 6 (fr. 48 b Lang); N 1, 1087 b 27-29 (fr. 48 b Lang); N 5, 1092 a 35 - b 1 (fr. 48 e Lang).

(29) SIMPL., *In Arist. Phys.* 151, 6 Diels.

τάγαθοῦ la sua esposizione della dottrina dei principi. Tale rifiuto sarebbe stato dovuto, sempre secondo Aristotele, al desiderio di evitare alcune difficoltà della dottrina platonica, cioè quelle per cui, se l'Uno fosse il bene, tutte le realtà sarebbero un bene, e quindi ci sarebbe un'eccessiva quantità di beni, ed inoltre il principio opposto all'Uno, cioè il molteplice, dovrebbe essere il male, e quindi tutto ciò che è molteplice parteciperebbe del male, a cominciare dai numeri, e il male sarebbe la materia del bene, e parteciperebbe a ciò che lo distrugge⁽³⁰⁾. Per tutte queste ragioni Speusippo avrebbe negato che il bene e il male siano nei principi e li avrebbe posti in ciò che dai principi deriva, e precisamente nell'anima e nelle realtà sensibili⁽³¹⁾. Inoltre egli avrebbe concepito il male non come risultato di un'intenzione o azione diretta, bensì come una deficienza o mancanza di « sottomissione » delle realtà naturali⁽³²⁾. La conseguenza di questa modifica della dottrina platonica dei principi fu che l'Uno e il molteplice non potevano più essere considerati principi di tutte le cose, ma dovevano essere principi soltanto dei numeri, intesi naturalmente solo come numeri matematici⁽³³⁾. Ma in tal modo ogni piano di realtà, o genere di sostanza, veniva ad avere principi diversi⁽³⁴⁾. In particolare i numeri, come abbiamo visto, avevano come principi l'Uno e il molteplice, responsabili rispettivamente del loro essere alcunché di limitato, cioè un'unità, e del loro essere divisi, grandi e progredienti all'infinito⁽³⁵⁾. Le grandezze avevano come principi il punto, che è diverso dall'Uno, ma simile ad esso, e l'estensione, che è un principio materiale diverso dalla molteplicità, ma

simile ad essa, e si specifica in posizione, distanza e luogo⁽³⁶⁾. Non si sa quali fossero per Speusippo i principi dell'anima e delle realtà sensibili. È certo, invece, che Speusippo considerava i principi di ciascun piano, o genere di sostanze, simili, o analoghi, tra di loro, vale a dire che in ogni piano c'erano principi diversi che svolgevano la stessa funzione, cioè quella di principio formale e rispettivamente materiale⁽³⁷⁾.

Un'ultima caratteristica della dottrina di Speusippo sui principi è stata messa in rilievo di recente, grazie alla scoperta di nuovi frammenti che hanno permesso di interpretare una testimonianza alquanto enigmatica di Aristotele. Questi afferma che secondo Speusippo le realtà compiute, cioè perfettamente determinate, hanno sempre come principi realtà indeterminate e pertanto l'Uno, che è principio supremo, non può essere un ente determinato (ὄν τι)⁽³⁸⁾. Ciò non significa che l'Uno sia un principio inferiore all'essere, bensì, come risulta dalla testimonianza di Giamblico e da una di Proclo, scoperta recentemente nella traduzione latina del suo commento al *Parmenide*, che l'Uno è superiore all'essere (*melius ente*), così come è superiore (ὑπεράνω) al bello e al bene, che compaiono rispettivamente negli enti matematici e nell'anima⁽³⁹⁾. Secondo alcuni interpreti quest'Uno superiore all'ente sarebbe diverso e tuttavia simile a quello che funge da principio dei numeri e avrebbe come suo contrario un molteplice, superiore anch'esso all'ente e simile al molteplice che è principio dei numeri, mentre la proporzione originaria

(30) *Metaph.* N 4, 1091 a 36 - b 1 (fr. 34 f Lang); N 4, 1091 b 25-26 (fr. 42 g Lang); 1091 b 30 - 1092 a 2 (fr. 35 a Lang); JAMBL., *De comm. math. sc.* IV.

(31) *Metaph.* A 7, 1072 b 30-34 (fr. 34 a Lang); A 10, 1075 a 36-37 (fr. 35 d Lang).

(32) JAMBL., *De comm. math. sc.* IV; v. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism* cit.

(33) *Metaph.* N 4, 1091 b 22-25 (fr. 42 g Lang).

(34) *Metaph.* Z 2, 1028 b 21-24 (fr. 33 a Lang).

(35) JAMBL., *De comm. math. sc.* IV.

(36) *Metaph.* M 9, 1085 a 32-34 (fr. 49 Lang); JAMBL., *De comm. math. sc.* IV.

(37) JAMBL., *Theolog. arithm.* 61, 8 ss. Ast (fr. 4 Lang). Cf. CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., p. 45; KRÄMER, *Der Ursprung* cit., p. 32; HAPP, *Hyle* cit., pp. 208-241, per uno *status quaestionis* aggiornato cf. ISNARDI PARENTE in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 907-914.

(38) *Metaph.* N 5, 1092 a 12-15 (fr. 34 e Lang).

(39) JAMBL., *De comm. math. sc.* IV, p. 15, 7-8, e p. 16, 11 Festa (questo testo, come si è detto, è stato ricondotto a Speusippo da MERLAN); PROCL., *In Parm.*, edd. R. KLİBANSKI e L. LABOWSKI, London 1953. Il frammento, scoperto dal Klībanski, era contenuto nella parte perduta del testo greco ed è conservato nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke.

esistente tra questi due principi supremi sarebbe la stessa esistente tra i principi dei successivi piani di realtà⁽⁴⁰⁾. Secondo altri interpreti questa idea di un principio supremo, superiore persino all'essere, deriverebbe dallo stesso Platone, cioè dalla *Repubblica*, dove il bene, che è principio di tutte le idee, è posto al di là dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁽⁴¹⁾; o dal *Parmenide*, dove si parla di un Uno che è solo uno e non è nemmeno ente⁽⁴²⁾; o infine dal *Sofista*, dove al diverso, che è il non essere determinato, si oppone l'identico, che pertanto sarà un essere determinato, e si distinguono entrambi da un essere, che dunque sarà indeterminato, cioè non ancora permeato dal diverso, e pertanto superiore all'essere determinato⁽⁴³⁾.

D) LA DEDUZIONE DELLA REALTÀ DAI PRINCIPI

Anche Speusippo, come Platone, avrebbe parlato, secondo Aristotele, di generazione delle cose, e in primo luogo dei numeri, dai loro principi, senza tuttavia precisare come avverrebbe tale

generazione⁽⁴⁴⁾. Anzi, dalla testimonianza aristotelica è possibile desumere che Speusippo intendeva tale generazione non in senso letterale, cioè come vera e propria produzione reale, bensì ne parlava solo in riferimento al conoscere (τοῦ θεωρῆσαι ἔνεκεν)⁽⁴⁵⁾. Questa interpretazione è confermata da Proclo, il quale riferisce che Speusippo riteneva incompatibile col carattere eterno degli enti matematici una generazione reale, e quindi parlava di una generazione di essi in senso conoscitivo (γνωστικῶς), come quando si dice che vengono « costruite » le grandezze geometriche⁽⁴⁶⁾. La stessa interpretazione Speusippo dava, come abbiamo visto, della « generazione » del mondo descritta da Platone nel *Timeo*⁽⁴⁷⁾.

Né d'altra parte si può attribuire a Speusippo una generazione, o processione, dei piani di realtà l'uno dall'altro, come fanno alcuni interpreti, sulla scorta di alcune espressioni di Aristotele e di Giamblico⁽⁴⁸⁾. Essa infatti è smentita dal carattere puramente analogico dei principi di ciascun piano, che esclude ogni possibilità di derivazione degli uni dagli altri, al punto da suscitare l'accusa, da parte di Aristotele, di ridurre l'universo a una serie di episodi staccati, come in una cattiva tragedia⁽⁴⁹⁾.

(40) HALL, *Hyle* cit., pp. 222-223.

(41) PLAT., *Resp.* 509 b. Secondo KRÄMER, 'Επέκεινα τῆς οὐσίας. *Platon, Politeia* 509 B, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 51, 1969, pp. 1-30, il bene di cui parla Platone sarebbe l'Uno e sarebbe superiore all'essere nello stesso senso in cui lo è l'Uno di Speusippo.

(42) PLAT., *Parm.* 137 c. È noto che PLOTINO, *Enn.* V, 1, 8, e PROCLO, *In Parm.*, 641, 10, identificano l'Uno della prima ipotesi del *Parmenide* con Dio stesso, principio e fonte di ogni essere.

(43) PLAT., *Soph.* 255 b-c. Secondo MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, la dottrina di Speusippo deriverebbe appunto da questa. All'interpretazione generale di Merlan si è associato H. A. S. TARRANT, *Speusippus' ontological classification*, « Phronesis », 19, 1974, pp. 130-145. Tutte queste interpretazioni sono state recentemente contestate da M. ISNARDI PARENTE, *Proodos in Speusippo?*, « Athenaeum », 53, 1975, pp. 88-110, secondo cui Giamblico e Proclo avrebbero travisato in senso neoplatonizzante la dottrina di Speusippo, riferita invece fedelmente da Aristotele. In base a questa l'Uno sarebbe non superiore, ma inferiore all'essere. A ciò tuttavia si può obiettare che il concetto di principio non implica superiorità o inferiorità, ma anteriorità, e questa è testimoniata concordemente da Aristotele e dai neoplatonici.

(44) *Metaph.* N 1, 1087 b 7-8 (fr. 48 b Lang); *Metaph.* N 4, 1091 a 35 - b 3 (fr. 48 e Lang).

(45) *Metaph.* N 4, 1091 a 28-29 (fr. 45 Lang).

(46) PROCLO., *In prim. Eucl. Elem.*, 77, 7 Friedlein (fr. 46 Lang). Sul carattere « ideale » della generazione dei numeri in Speusippo insiste D. PESCE, *Idea, Numero e Anima*, Padova 1961, p. 56.

(47) *De caelo* I 10, 279 b 32 ss. (fr. 54 a Lang).

(48) *Metaph.* N 4, 1091 a 35 (fr. 34 f Lang): προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως; JAMBL., *De comm. math. sc.* IV, p. 16, 12 Festa: προϊούσης τῆς φύσεως. Secondo MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, Speusippo avrebbe ammesso una vera e propria processione, anche se intemporale, tra le sfere dell'essere, ma non sarebbe riuscito ad attuare pienamente la sua intenzione di farne un tutto coerente. Probabilmente le suddette espressioni indicano più una successione che una vera e propria processione continua.

(49) *Metaph.* A 10, 1075 b 37 - 1076 a 3 (fr. 33 e Lang); N 3, 1090 b 13-20 (fr. 50 Lang). In questo condivido la tesi di M. ISNARDI PARENTE, *Proodos* cit.

Una continuità di processione deve essere ammessa, invece, all'interno di ciascun piano di realtà, poiché tutte le cose che ne fanno parte derivano dagli stessi due principi, quello formale, uguale per tutte, e quello materiale, pure uguale per tutte. E poiché i principi formale e materiale di ciascun piano sono concepiti come simili a quelli dei numeri, ogni piano viene ad assumere una struttura numerica, o comunque quantitativa, matematica. I rapporti tra le diverse cose, stabiliti per mezzo della divisione, vengono espressi numericamente, anzi l'essenza stessa delle singole cose viene ad essere concepita numericamente. Da ciò la possibilità di una scienza unica, cioè la matematica, strutturata secondo un procedimento rigorosamente deduttivo e capace di abbracciare tutte le cose e di esaurire l'essenza di ciascuna. Anche se Speusippo non fornisce una spiegazione unitaria, dal punto di vista ontologico, dell'intera realtà, ne fornisce una specie di ricostruzione, anzi di « costruzione », completa dal punto di vista logico. Sia l'uno che l'altro aspetto del suo pensiero susciteranno, come vedremo, una vivace reazione da parte di Aristotele, esercitando al tempo stesso una profonda influenza sul suo pensiero⁽⁵⁰⁾.

4. Senocrate

Il terzo membro dell'Accademia che, insieme con Eudosso e Speusippo, richiama maggiormente l'attenzione di Aristotele, è Senocrate. Questi però, a differenza dai primi due, che per ragioni di età e di autorità possono essere considerati quasi suoi maestri, deve essere considerato piuttosto suo collega e condiscipolo. Benché, infatti, più anziano di Aristotele di circa dodici anni e probabilmente

⁽⁵⁰⁾ Sulla opposizione di Speusippo nei confronti di Platone e sulla posizione intermedia che Senocrate prima e Aristotele poi avrebbero assunto tra essi, cf. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit.

entrato nell'Accademia prima di lui, Senocrate visse vicende, per così dire, parallele a quelle dello stagirita, probabilmente abbandonando insieme con lui l'Accademia alla morte di Platone, accompagnando forse Aristotele ad Asso, ritornando nell'Accademia alla morte di Speusippo per esserne eletto scolarca e reggendo la scuola per circa venticinque anni, nello stesso periodo in cui Aristotele reggeva il Liceo e verosimilmente in rivalità con lui, per poi sopravvivergli di circa otto anni⁽¹⁾.

Si può dire che egli si dedicò soprattutto ad una sistemazione del pensiero di Platone, comportante alcune esplicitazioni, alcune correzioni e sicuramente alcuni irrigidimenti⁽²⁾. Il suo intento sistematizzante è rivelato dalla formulazione di una specie di grande classificazione delle scienze, della quale doveva far parte la divisione della filosofia in dialettica, fisica ed etica⁽³⁾, la divisione della *φρόνησις* in teoretica e pratica e l'identificazione della *σοφία* con la prima⁽⁴⁾, nonché una precisa definizione della retorica, con la sua conseguente distinzione dalla dialettica⁽⁵⁾. Nell'ambito di tale sistemazione del platonismo si ha l'impressione che egli abbia cercato da un lato di conciliare il pensiero di Platone con quello di Speusippo, evidentemente perché prendeva sul serio le obiezioni da questo rivolte a Platone, anche se riteneva che esse non dovessero indurre al rifiuto delle sue principali dottrine⁽⁶⁾, dall'altro di conciliare il matema-

(1) Per le notizie sulla biografia di Senocrate si veda H. DÖRRIE, *Xenokrates*, in *Real-Encyclopädie f. Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissova), Zweite Reihe, XVIII Halbbd., 1967, coll. 1512-1528. I frammenti sono stati pubblicati da R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig 1892 (rist. Hildesheim 1965).

(2) HEINZE, *op. cit.*, pp. 1 ss.; CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., p. 97; DÖRRIE, *art. cit.*

(3) SEXT. EMP., *Adv. math.* VII, 16 (fr. 1 Heinze).

(4) CLEM. ALEX., *Strom.* II 5 (fr. 6 Heinze); ARISTOT., *Top.* VI 3, 141 a 6 (fr. 7 Heinze).

(5) SEXT. EMP., *Adv. math.* II 6 (fr. 13 Heinze); II 61 (fr. 14 Heinze).

(6) CHERNISS, *The Riddle*, trad. it., pp. 52-53; KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* cit.

tismo di Speusippo col misticismo religioso e orientalizzante di altri Accademici, quali Eraclide Pontico e Filippo di Opunte (7).

A) TRASFORMAZIONE DELLA DOTTRINA DELLE IDEE

Prendendo sempre come punto di partenza la testimonianza di Aristotele, che a volte cita Senocrate esplicitamente e a volte vi si riferisce in maniera facilmente riconoscibile (8), si può ricostruire anzitutto la posizione assunta da Senocrate a proposito della dottrina delle idee. Da un lato, infatti, egli vuole tenere ferma, a differenza da Speusippo, l'esistenza delle idee e, a differenza da Eudosso, la loro separazione dalle realtà sensibili, restando su questo punto fedele alla posizione mantenuta da Platone sino alla fine della sua vita; ma dall'altro egli sembra avere scorto qualche difficoltà nel mettere insieme la dottrina delle idee con la dottrina dei due principi e la connessa identificazione, o riduzione, delle idee ai numeri ideali (9). In particolare, la posizione di numeri ideali gli dovette dare l'impressione di rendere del tutto superflua l'ammissione di numeri matematici, ragione per cui egli identificò senz'altro i numeri matematici con i numeri ideali, e quindi con le idee, riducendo in tal modo ad uno solo quelli che per Platone erano due generi di sostanze ben distinti (10). In tal modo Senocrate accoglieva l'istanza fondamentale di Speusippo, e cioè la matematizzazione della realtà, tentando di conciliarla con la dottrina fondamentale di Platone, quella delle idee, e sacrificando invece quegli enti matematici puri che tanto Speusippo quanto Platone ammettevano, l'uno al posto delle idee e l'altro come piano intermedio tra le idee e le cose. Osserva giustamente Aristotele che così Senocrate matematizzava la realtà, abolendo di fatto la matematica (11).

(7) PESCE, *op. cit.*, pp. 65-68.

(8) ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, I, pp. LXXIV-LXXVI.

(9) ARISTOT., *Metaph.* M 9, 1086 a 5-9 (fr. 34 Heinze).

(10) *Metaph.* Z 2, 1028 b 24; M 6, 1080 b 22-23; M 8, 1083 b 2-3 (fr. 34 Heinze).

(11) *Metaph.* M 9, 1086 a 9-11. Cf. anche M 6, 1080 b 28-29 (fr. 37 Heinze).

Ma questa non era la sola correzione che Senocrate portava alla dottrina delle idee. Da una testimonianza di Proclo risulta che egli definiva l'idea come « causa esemplare delle cose costituite sempre secondo natura », considerandola separata e divina (12). Ciò fa pensare ad una riduzione dell'estensione del mondo delle idee alle sole idee delle sostanze naturali, con conseguente esclusione delle idee degli *artefacta*, che corrisponde esattamente alla dottrina attribuita ai platonici da Aristotele (13). È probabile che tale riduzione fosse operata nell'intento di difendere la dottrina delle idee da obiezioni che venivano rivolte alle idee degli *artefacta* (14): certo essa rivela una valorizzazione del concetto di specie naturale, confermata anche da un altro frammento di Senocrate, scoperto recentemente (15), e riscontrabile, come vedremo, anche in Aristotele.

Oltre a identificare i numeri matematici con quelli ideali, Senocrate identificava anche le grandezze matematiche, che a suo giudizio erano costituite dalle linee indivisibili, dalle linee, dai piani e dai solidi, con quelle ideali, facendo in tal modo una cosa sola di quelli che per Platone erano da un lato gli enti matematici e dall'altro le

(12) PROCL., *In Parm.* V, p. 136 Cousin (fr. 30 Heinze).

(13) V. sopra, p. 107.

(14) Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli « artefacta »*, « Rivista critica di storia della filosofia », 18, 1964, pp. 123-158. Uno *status quaestionis* concernente questa dottrina di Senocrate si trova in M. ISNARDI PARENTE, aggiornamento a ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 946-963.

(15) S. PINES, *A new fragment of Xenocrates and its implications*, « Transactions of the American Philosophical Society », New Series, 51, part II, 1961, pp. 1-34. Il frammento in questione, contenuto in una traduzione araba di Alessandro di Afrodisia, afferma la priorità della specie rispetto al genere. Sul suo significato v. anche J. BERTIER, *A propos d'un nouveau fragment de Xénocrate*, « Revue philosophique de la France et de l'étranger », 154, 1964, pp. 242-245, e KRÄMER, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 26, 1972, pp. 329-353, e *Aristoteles und die akademische Eidoslehre* *cit.*, il quale sostiene che con questa dottrina Senocrate assunse una posizione intermedia fra il primato dell'universale, ossia del genere, affermato da Platone, e il primato dell'individuale, affermato da Speusippo.

idee⁽¹⁶⁾. Anche in questo caso si ha l'impressione, stando alla testimonianza aristotelica, che l'identificazione avvenisse a scapito del carattere propriamente matematico di tali grandezze⁽¹⁷⁾.

B) LA SERIE DEI PIANI DI REALTÀ

Nonostante l'abolizione degli enti matematici veri e propri, che in Platone costituivano un piano di realtà intermedio fra idee e cose sensibili, Senocrate non rinuncia a porre anch'egli un piano intermedio, stabilendo così una nuova serie di piani, o di generi, di sostanze, per alcuni aspetti simile a quella, come vedremo, posta da Aristotele. Oltre ai numeri insieme matematici e ideali, e alle grandezze, ugualmente matematiche e ideali, che vengono dopo i numeri, nel senso, come vedremo, che derivano da essi, Senocrate poneva infatti come sostanze il cielo e infine le cose sensibili⁽¹⁸⁾. Questa dottrina, testimoniata da Aristotele, è confermata da Sesto Empirico, il quale riferisce che Senocrate poneva tre generi di sostanze, una intelligibile, cioè oggetto di scienza, costituita da ciò che sta « fuori del cielo », cioè probabilmente l'insieme di numeri e grandezze; una « opinabile », cioè oggetto di opinione, costituita dal cielo, ed una sensibile, cioè oggetto di sensazione, costituita da ciò che sta « dentro il cielo », cioè la realtà terrestre⁽¹⁹⁾. Non è chiaro quale fosse, in siffatto sistema, il posto assegnato all'anima: secondo Aristotele, Senocrate avrebbe definito l'anima « numero semovente »⁽²⁰⁾. Ciò farebbe pensare che essa avesse una struttura

(16) ARISTOT., *Metaph.* A 1, 1069 a 35; M 1, 1076 a 20-21 (fr. 34 Heinze); M 6, 1080 b 28-29 (fr. 37 Heinze). Circa l'ammissione, da parte di Senocrate, delle linee indivisibili, cf. *Metaph.* M 8, 1084 b 1 (fr. 41 Heinze); M 6, 1080 b 29 (fr. 37 Heinze); ARISTOT., *De lin. insec.* 968 a 1 ss. (fr. 42 Heinze), e lo *status quaestionis* in M. ISNARDI PARENTE, aggiornamento a ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 966-969.

(17) *Metaph.* N. 4, 1091 a 23-29 (fr. 38 Heinze).

(18) *Metaph.* Z 2, 1028 b 24-27 (fr. 34 Heinze).

(19) SEXT. EMP., *Adv. math.* VII 147 ss. (fr. 5 Heinze). La funzione centrale attribuita al cielo da Senocrate è confermata anche da THEOPHR., *Metaph.* 6 a 23 ss. (fr. 26 Heinze).

(20) *De an.* I 2, 404 b 27-29.

numerica, come, sempre a proposito di Senocrate, riferisce anche Plutarco⁽²¹⁾; il che sembrerebbe indicare che essa si identificava con la sfera dei numeri, come sostengono alcuni⁽²²⁾. Nella stessa direzione parla una testimonianza di Aristotele, da alcuni riferita a Senocrate, da altri addirittura a Platone, ma contenente una dottrina la quale doveva essere in ogni caso condivisa da Senocrate. Si tratta del noto passo del *De anima*, immediatamente precedente alla citazione della dottrina senocratea secondo cui l'anima è un numero semovente, dove Aristotele, dopo aver dichiarato che coloro i quali fanno attenzione soprattutto alla capacità di conoscere propria dell'anima identificano quest'ultima con i principi di tutte le cose, cita come esempi di questa posizione la dottrina di Empedocle, quella professata da Platone e quella riferita da lui stesso [Aristotele] nel dialogo perduto *Περὶ φιλοσοφίας*. Secondo quest'ultima dottrina il « vivente in sé » sarebbe costituito dall'idea dell'uno, cioè l'Uno, che funge da principio supremo, dalla « prima lunghezza », cioè la linea ideale, che corrisponde al numero due, dalla « prima larghezza », cioè la superficie ideale, che corrisponde al numero tre, e dalla « prima profondità », cioè il solido ideale, che corrisponde al numero quattro, e le altre cose, cioè le realtà sensibili, sarebbero costituite in modo simile, cioè da numeri o grandezze sensibili, simili a quelli ideali. Questa medesima composizione numerica dell'anima, prosegue Aristotele, sarebbe stata fatta rilevare anche in un altro modo, e cioè identificando ciascuna delle sue quattro facoltà conoscitive con ciascuno dei primi quattro numeri, ossia l'intelletto con l'uno, la scienza col due, l'opinione col « numero della superficie », che è il tre, e la sensazione col « numero del solido », che è il quattro. Poiché i numeri erano iden-

(21) PLUT., *De an. procr.* 1, 1012 d (fr. 68 Heinze). Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione di Aristotele, De an.* 404 b 18 sgg., e aggiornamento a ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 970-977.

(22) P. MERLAN, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, II, « Philologus », 89, 1934, pp. 197-214. Alla tesi di Merlan si è opposto CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 399-400, 506-512, secondo il quale tra numero e anima non vi è vera e propria identità.

tificati con le idee e quindi considerati principi delle cose, si poteva dire che l'anima, essendo composta dai numeri, era composta dai principi delle cose sensibili e perciò aveva la capacità di conoscerle (23).

Che questa dottrina sia stata professata anzitutto da Platone, è provato dal fatto che essa veniva riferita da Aristotele nel *Περὶ φιλοσοφίας*, dove si riferivano dottrine appunto di Platone, in particolare quelle da lui professate nell'esposizione *Sul bene* (24); inoltre dal fatto che l'identificazione dei numeri ideali con le grandezze ideali è, come abbiamo visto, attribuita da Aristotele a Platone (25); infine dal fatto che la dottrina delle quattro facoltà dell'anima risale allo stesso Platone (26). Il « vivente ideale », di cui essa tratta, è l'insieme dei numeri ideali, i quali per Platone hanno vita (27). Esso è il modello di quello che potremmo chiamare il « vivente sensibile », cioè il cosmo, composto dai numeri e dalle grandezze sensibili (28).

Ma che essa sia stata condivisa da Senocrate è reso probabile dal fatto che questi divideva il più possibile le dottrine di Platone, in particolare l'identificazione delle idee con i numeri e la corrispon-

denza tra questi e le grandezze (29), nonché la distinzione delle quattro facoltà dell'anima (30) e l'animazione dei numeri (31). Si deve dire anzi che, mentre in Platone la distinzione tra numeri ideali e numeri matematici poteva far sorgere problemi quali la necessità di distinguere un'anima del mondo ideale, costituita dai numeri ideali, e un'anima del mondo sensibile, costituita dai numeri matematici, in Senocrate l'identificazione tra numeri ideali e numeri matematici evitava difficoltà di questo genere e si poteva senz'altro affermare l'identità fra anima e numeri, senza ulteriori precisazioni (32).

Sembra pertanto di poter concludere che in Senocrate l'anima si identificava con la sfera dei numeri. È vero che alcuni interpreti, probabilmente per il fatto che essa è dotata di movimento, la identificavano piuttosto col cielo (33). A questa tesi tuttavia sembra opporsi il fatto che in un altro frammento l'anima del mondo è esplicitamente identificata con il numero due, concepito come una divinità distinta da quell'altra divinità che è il cielo (34), e che più volte è

(23) *De an.* I 2, 404 b 7-27 (*Περὶ φιλοσοφίας* fr. 11 Ross).

(24) Cf. SYRIAN., *In Metaph.* 159, 33 - 160, 5; ALEX. APHROD., *In Metaph.* 117, 23 - 118, 1; [ALEX. APHROD.], *In Metaph.* 777, 16-21 (*Περὶ φιλοσοφίας* fr. 11 Ross).

(25) Cf. sopra e in particolare *Metaph.* Z 11, 1036 b 13-15, dove Aristotele attribuisce ad alcuni sostenitori delle idee la tesi che la diade coincide con la linea ideale, e ad altri la tesi che la diade è forma della linea. Poiché da *Metaph.* N 3, 1090 b 20-32, risulta che la seconda posizione è di Senocrate, la prima non può essere che di Platone (cf. ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, II, p. 203).

(26) Cf. *Resp.* VI, fine.

(27) Cf. *Eth. Eud.* I 8 (che secondo BRUNSCHWIG è riferito a Platone, secondo KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 21-45, e HAPP, *Hyle* cit., pp. 241-256, a Senocrate). Che nel mondo delle idee ci sia la vita, risulta già dal *Sofista*.

(28) Cf. *Tim.* 30 b - 31 a, 39 e. Che la dottrina in questione sia anzitutto di Platone è sostenuto da ROBIN, FRANK, TAYLOR, ROSS, MERLAN, DE VOGEL, SAFFREY, LASSERRE, KRÄMER, GAISER e UNTERSTEINER (v. i riferimenti completi in M. ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione di Aristotele, De an.* 404 b 18 sgg., in *Philomathes* cit.).

(29) È chiaro infatti che le due tesi distinte in *Metaph.* Z 11, 1036 b 13-15, sostanzialmente si equivalgono.

(30) Cf. SEXT. EMP., *Adv. math.* VII, 147 ss. (fr. 5 Heinze), dove si menzionano la scienza, l'opinione e la sensazione, e AET., *Plac.* IV, 5, 1 (fr. 6 Heinze), dove si menziona l'intelletto.

(31) FAV. EUL., *In Cic. Somn. Sc.*, p. 402 Or. (fr. 16 Heinze).

(32) Per l'attribuzione esclusivamente a Senocrate della dottrina in questione sono CHERNISS, THEILER e DÖNT (v. i riferimenti in M. ISNARDI PARENTE cit.). La ISNARDI ritiene invece che la dottrina in questione sia di Speusippo, per il fatto che l'anima verrebbe identificata non con i numeri, bensì con le grandezze. Ma a questa tesi si oppone il fatto che nel passo citato del *De anima* si parla esplicitamente di numeri (cf. 404 b 22-24), e che le grandezze che vi sono menzionate hanno l'aria di essere grandezze ideali (la « prima lunghezza »), ecc., mentre Speusippo ammetteva solo grandezze matematiche. Quanto all'attribuzione della dottrina in questione ai pitagorici, sostenuta da KUCHARSKI, si deve osservare che le dottrine pitagoriche erano generalmente accolte, se non addirittura inventate, in seno all'Accademia platonica (cf. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Erlangen 1962). Essa dunque non esclude l'attribuzione a Platone e a Senocrate.

(33) KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 21-45.

(34) AET., *Plac.* I, 7, 30 (fr. 15 Heinze).

dichiarata del tutto immateriale, proprio in quanto numero⁽³⁵⁾. Del resto il movimento non è di ostacolo all'identificazione dell'anima con la sfera dei numeri, poiché, come abbiamo visto, pare che per alcuni Accademici gli stessi numeri fossero in qualche modo dotati di vita⁽³⁶⁾. In ogni caso, tanto i numeri, quanto l'anima, il cielo, i demoni abitanti nella regione compresa tra cielo e terra, infine gli stessi elementi terrestri (che erano cinque: acqua, aria, terra, fuoco ed etere), per Senocrate erano dèi⁽³⁷⁾. In questa dottrina è evidente il carattere fortemente religioso del suo sistema.

C) I PRINCIPI SUPREMI

Anche Senocrate, come Platone e Speusippo, fa derivare il primo genere di sostanze, che per lui è costituito, come abbiamo visto, dai numeri ideali e insieme matematici, da due principi supremi, che egli indica con le stesse espressioni usate da Platone, cioè rispettivamente Uno e diade indefinita⁽³⁸⁾. Pare tuttavia, secondo la testimonianza di Aristotele, che anche a questo proposito Senocrate introducesse una correzione nella dottrina platonica, rifiutandosi di considerare la diade indefinita come costituita dal disuguale, cioè dal grande e piccolo, a causa delle difficoltà a cui tale concetto andava incontro⁽³⁹⁾. Sempre da Aristotele apprendiamo che queste difficoltà erano dovute al fatto che il disuguale, cioè la relazione tra grande e piccolo, essendo appunto una relazione, cioè quello tra tutti i

(35) CIC., *Tusc.* I, 10, 20; *Acad. post.* I, 11, 39; *Acad. pr.* II, 39, 124; TERT., *De an.* 5, p. 304 Wiss. (fr. 67 Heinze); NEMES., *De nat. hom.* 30, p. 72 Matth. (fr. 66 Heinze).

(36) Ciò risulta da ARISTOT., *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 25-26.

(37) AET., *Plac.* I, 7, 30 (fr. 15 Heinze). Sui cinque elementi, cf. PLUT., *Adv. Colot.* 9, p. 1111 d (fr. 53 Heinze).

(38) THEOPHR., *Metaph.* 6 a 23 ss. (fr. 26 Heinze); PLUT., *De an. procr.* 1, 1012 d (fr. 68 Heinze).

(39) *Metaph.* N 2, 1088 b 28-30. Questo passo non è incluso tra i frammenti di Senocrate dallo Heinze, tuttavia è concordemente attribuito a lui (cf. ROSS, in ARISTOTLE'S *Metaphysics*, II, pp. 475 e 434; REALE, in ARISTOTELE, *La Metafisica*, II, p. 427; A. RUSSO, in ARISTOTELE, *La Metafisica*, Bari 1971, p. 420).

modi di essere che possiede il grado minimo di realtà, non poteva essere considerato principio della sostanza⁽⁴⁰⁾. Se questo era il motivo per cui Senocrate modificò la dottrina di Platone, è evidente il suo intento di correggerla allo scopo di migliorarla, cioè di difenderla dalle critiche che le venivano rivolte all'interno della stessa Accademia. Un'aggiunta compiuta da Senocrate alla dottrina platonica dei principi è l'ulteriore denominazione di *ἀένανος*, da lui attribuita alla diade indefinita, allo scopo di sottolinearne la mancanza di unità o l'incessante mobilità⁽⁴¹⁾.

Questa dottrina dei due principi supremi impedisce di attribuire a Senocrate una derivazione del secondo principio dal primo, quale è stata recentemente sostenuta da alcuni interpreti⁽⁴²⁾. Una simile attribuzione si fonda sull'errata interpretazione di una testimonianza di Aezio, secondo la quale Senocrate avrebbe posto come divinità suprema la monade, cioè l'Uno, chiamandolo Zeus e padre, e come divinità seconda una diade, chiamata anche madre e da lui identificata con l'anima del mondo⁽⁴³⁾. Ma la diade in questione non può essere identificata con la diade indefinita, principio delle idee-numeri. Da un altro frammento infatti risulta che l'anima del mondo è una diade in quanto è costituita da due principi opposti, che sono appunto l'Uno e la diade indefinita⁽⁴⁴⁾. Essa dunque è una diade derivata, mentre la diade indefinita non deriva da nulla di anteriore ad essa⁽⁴⁵⁾.

(40) *Metaph.* N 1, 1088 a 21-24. Vedremo tra poco che Senocrate divideva tutti gli esseri in due categorie, quella dei « per sé » e quella dei relativi. Sulla questione cf. M. ISNARDI PARENTE in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 938-944.

(41) AET., *Plac.* I, 3, 23; THEODORET., *Graec. affect. curat.* IV, 2 (fr. 28 Heinze).

(42) DÖRRIE, *art. cit.*

(43) AET., *Plac.* I, 7, 30 (fr. 15 Heinze). DÖRRIE identifica questa diade con la diade indefinita e perciò conclude che questa non è un principio originario come l'Uno, bensì ne deriva. Per l'identificazione dell'anima del mondo con la diade indefinita è anche K. OEHLER, « Gnomon », 40, 1968, pp. 641-654.

(44) PLUT., *De an. procr.* 1, 1012 d (fr. 68 Heinze).

(45) Cf. HEINZE, *op. cit.*, pp. 10-11; KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*,

Dalla testimonianza di Aezio sopra menzionata risulta anche che Senocrate avrebbe identificato la monade con il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Se la monade in questione è l'Uno che funge da principio supremo, come ritengono alcuni interpreti⁽⁴⁶⁾, siamo in presenza di un importante sviluppo del pensiero di Platone, ottenuto mediante la combinazione dell'Uno-bene delle dottrine non scritte col demiurgo del *Timeo* (o con la mente, causa della mescolanza, del *Filebo*), che presenta una grande affinità con la dottrina aristotelica di Dio come pensiero. Altri studiosi tuttavia hanno escluso tale identificazione, o affermando che l'Uno è inferiore al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, poiché tende ad esso, o che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in questione è inferiore all'Uno, perché non è l'Uno originario, ma solo un uno derivato, principio, come la diade-anima, del solo mondo sensibile⁽⁴⁷⁾. In realtà sembra che gli elementi a nostra disposizione non siano sufficienti a risolvere il problema. Non vi sono indizi positivi che Senocrate identificasse l'Uno con l'essere e il bene, anche se la menzione esplicita di Speusippo, da parte di Aristotele, come l'unico che rifiutava questa identificazione, fa supporre che Senocrate, più fedele in ciò a Platone, l'ammettesse⁽⁴⁸⁾.

Con la dottrina dei due principi supremi doveva infine essere connessa la ripartizione di tutti i predicati in due classi, o categorie, quella dei per sé ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$) e quella dei relativi ($\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \tau\iota$)⁽⁴⁹⁾. Si tratta infatti di una ripartizione simile a quella attribuita a Platone da Ermodoro per ricondurre tutte le cose ai due principi supremi, nel senso che i predicati, o proprietà, per sé, in quanto determinati,

deriverebbero dall'Uno, mentre quelli relativi, in quanto indeterminati, deriverebbero dalla diade indefinita.

D) LA DERIVAZIONE DI TUTTE LE COSE DAI PRINCIPI

Un'importante dottrina attribuita da Aristotele a Senocrate, che contraddistingue la posizione di questo da quella di Speusippo, è la derivazione di tutte le cose dagli stessi principi. Aristotele afferma infatti che, mentre Speusippo ammette principi diversi per ogni genere di sostanza, altri, cioè Senocrate, sostengono che dalle idee identificate con i numeri derivano tutti gli altri generi di sostanza, fino alle cose sensibili⁽⁵⁰⁾. Sempre secondo Aristotele, Senocrate sfuggirebbe in tal modo all'inconveniente di concepire la realtà come una serie slegata di episodi, al pari di una cattiva tragedia⁽⁵¹⁾, ossia riuscirebbe a stabilire una concatenazione continua tra i principi e tutte le altre cose.

Lo stesso Aristotele spiega anche in quale modo Senocrate faceva derivare l'uno dall'altro i diversi generi di sostanze: egli ricavava infatti le grandezze dalla materia, cioè dalla diade indefinita, e dai numeri, e precisamente le linee dal numero due, le superfici dal numero tre e i solidi dal numero quattro⁽⁵²⁾. Anche a proposito di questa derivazione Senocrate ha in parte modificato il pensiero di Platone, il quale, considerando le grandezze ideali esclusivamente come ideali, non le faceva derivare dai numeri ideali, ma piuttosto le identificava con questi⁽⁵³⁾. Senocrate invece, considerando le grandezze insieme ideali e matematiche, non poteva vederle esclusivamente come forme e dunque aveva bisogno di attribuire ad esse una causa formale di genere superiore. Che si tratti di una vera e propria

pp. 21-45; MERLAN, « Philos. Rundschau », 15, 1967, pp. 97-110; HAPP, *Hyle* cit., pp. 241-256.

(46) KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 21-45 e 119-126. Secondo Krämer non solo l'Uno è $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, ma è un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che pensa le idee-numeri e pertanto le include in sé, costituendo con esse un unico piano di realtà. Questa tesi è stata respinta da OEHLER, *loc. cit.*, e MERLAN, *loc. cit.*

(47) Del primo avviso è OEHLER, *loc. cit.*, del secondo HAPP, *loc. cit.*

(48) A favore dell'identificazione dell'Uno col bene potrà essere addotta l'affermazione che i numeri aspirano ad esso (cf. ARISTOT., *Eth. Eud.* I 8), qualora essa risalga anche a Senocrate.

(49) SIMPL., *In Cat.* 4 (fr. 12 Heinze).

(50) *Metaph.* Z 2, 1028 b 21-27 (fr. 34 Heinze).

(51) *Metaph.* N 3, 1090 b 19-21.

(52) *Metaph.* N 3, 1090 b 21-24 (fr. 38 Heinze). Che per Senocrate la linea abbia come principio formale il numero due e le altre grandezze i numeri successivi, risulta anche da Z 11, 1036 b 14-15.

(53) Cf. *Metaph.* Z 11, 1036 b 13-14.

« generazione », cioè deduzione, prima dei numeri dai principi, poi delle grandezze dai numeri e dal secondo principio, e presumibilmente di ogni altro genere di sostanze dal precedente e dal secondo principio, è testimoniato sia da Aristotele, sia da Teofrasto, sia dallo pseudo-Alessandro⁽⁵⁴⁾. Plutarco ha illustrato in particolare la generazione dei numeri dai principi, che avviene mediante un'azione determinatrice esercitata dall'Uno sull'indeterminatezza della diade indefinita⁽⁵⁵⁾. Per i generi successivi l'azione determinatrice, cioè di principio formale, anziché essere esercitata sempre dall'Uno, è esercitata di volta in volta dal genere superiore (i numeri per le grandezze, queste presumibilmente per il cielo e il cielo per le cose sensibili), mentre quella di principio indeterminato, o materiale, è compiuta sempre dalla diade indefinita, o, come vogliono alcuni interpreti, dalle sue diverse specie⁽⁵⁶⁾. Poiché tuttavia il primo genere, cioè i numeri, deriva dai principi supremi, si può dire che tutta la realtà deriva, direttamente o indirettamente, da questi. Anche per Senocrate tuttavia, come per Speusippo, tale derivazione deve essere intesa, almeno per quanto riguarda il mondo sensibile, in senso non temporale. A lui infatti, più ancora che a Speusippo, viene attribuita la tesi secondo cui il mondo sarebbe eterno e la « generazione » di esso, di cui Platone parla nel *Timeo*, andrebbe interpretata non alla lettera, bensì come dovuta ad esigenze di esposizione⁽⁵⁷⁾. Ciò non significa che il mondo sensibile non derivi dai generi superiori e in ultima analisi dai principi supremi, bensì che tale derivazione è eterna. Anzi, il carattere eterno di essa costituisce forse un motivo ulteriore per ritenere che si tratti di una derivazione necessaria.

Nel complesso pertanto la dottrina di Senocrate si configura come un vero e proprio sistema deduzionistico, o derivazionistico,

nel senso che fa della filosofia una scienza universale, capace di ricavare tutte le cose dagli stessi principi, con un'assoluta continuità e un procedimento rigorosamente deduttivo. È Senocrate dunque, più che Speusippo, il continuatore e il sistematore della dottrina platonica delle idee-numeri e dei principi, colui che ne riprende in particolare e forse ne accentua più ancora che in Platone l'aspetto derivazionistico e deduzionistico.

⁽⁵⁴⁾ *Metaph.* N 3, 1090 b 21 (fr. 38 Heinze); THEOPHR., *Metaph.* 6 a 23 ss. (fr. 26 Heinze); [ALEX.], *In Metaph.* 819, 37 (fr. 33 Heinze).

⁽⁵⁵⁾ PLUT., *De an. procr.* 1, 1012 d (fr. 68 Heinze).

⁽⁵⁶⁾ HAPP, *Hyle* cit., pp. 252-256.

⁽⁵⁷⁾ ARISTOT., *De caelo* I 10, 279 b 32 (fr. 54 Heinze).

CAPITOLO QUARTO

DALLE IDEE ALLE CATEGORIE

① *I primi contributi filosofici di Aristotele: dialettica e retorica*

Secondo la maggior parte degli studiosi, il primo documento dell'attività di Aristotele databile con relativa sicurezza è il dialogo intitolato *Grillo o Sulla retorica* ⁽¹⁾. Come appare infatti dal primo dei tre frammenti conservati, in esso Aristotele avrebbe menzionato la profluvie di encomii e di epitafii che furono dedicati a Grillo, figlio di Senofonte ⁽²⁾, probabilmente in occasione della sua morte, avvenuta nel 362 nella battaglia di Mantinea; il che fa supporre che l'opera sia stata scritta non molto tempo dopo tale data.

Dal titolo del dialogo e da un successivo frammento, secondo il quale Aristotele vi avrebbe esposto una serie di argomenti intesi

⁽¹⁾ Cf. specialmente F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, pp. 196-207; P. THILLET, *Note sur le Gryllos, ouvrage de jeunesse d'Aristote*, « Rev. philos. de la France et de l'étr. », 82, 1957, pp. 352-354; A. H. CHROUST, *Aristotle's first literary effort: the Gryllus, a lost dialogue on the nature of rhetoric*, « Rev. des études grecques », 78, 1965, pp. 576-591 (rist. in *Aristotle* cit., vol. II, pp. 29-42). Alcune riserve sulla data del dialogo sono state espresse da O. GIGON, *Interpretationen zu den antiken Aristoteles-viten*, « Museum Helveticum », 15, 1958, pp. 169-171. La sua autenticità è stata addirittura negata da G. CARDONA, *art. cit.*

⁽²⁾ D. L. II, 6, 55 = *Grillo* fr. 1 Ross.

a mostrare che la retorica non è propriamente un'arte ⁽³⁾, risulta che l'argomento era costituito appunto dalla retorica e che nei confronti di questa Aristotele assumeva un atteggiamento alquanto polemico. Inoltre il tono sprezzante con cui egli allude alla quantità degli encomii dedicati a Grillo (μύριοι ὄσοι) e la supposizione, contenuta nel primo frammento, che essi fossero stati scritti in gran parte per ingraziarsi il padre di Grillo, cioè Senofonte, indicano che il tipo di retorica contro cui Aristotele particolarmente polemizzava, doveva essere costituito proprio dal genere encomiastico. Poiché dalla stessa fonte che riporta il primo frammento risulta che tra gli autori degli encomii a Grillo era incluso anche Isocrate, si può supporre che nel dialogo omonimo Aristotele polemizzasse contro questo autore. Ora, se si tiene conto che a quel tempo Aristotele era un ancor giovane membro dell'Accademia di Platone, la sua polemica antiisocratea viene ad inquadrarsi nella più generale polemica tra Platone e Isocrate che aveva caratterizzato la cultura ateniese nella prima metà del IV secolo ⁽⁴⁾. Poiché l'ultima presa di posizione di Platone riguardo alla retorica si era avuta con il *Fedro*, che probabilmente era stato scritto una decina di anni prima del *Grillo*, e poiché nel *Fedro* Platone aveva negato il carattere di arte a quella retorica che prescinde completamente dalla conoscenza del vero e mira soltanto ad illudere gli ascoltatori, mentre aveva affermato che poteva considerarsi vera arte quella retorica che si fonda sulla conoscenza del vero, cioè sulla dialettica, e da questa trae gli argomenti della sua persuasività ⁽⁵⁾, è abbastanza verosimile che Aristotele nel *Grillo* assumesse una posizione analoga, cioè combattesse la retorica di tipo encomiastico, praticata a suo giudizio anche da Isocrate, perché volta unicamente alla mozione degli affetti con scopi utilitaristici, e

⁽³⁾ QUINT., *Inst. or.* II, 17, 1 = *Grillo* fr. 2 Ross.

⁽⁴⁾ Cf., a questo proposito, W. JAEGER, *Paideia*, vol. III, New York 1944, trad. it. Firenze 1959, pp. 77-120 e 223-268.

⁽⁵⁾ PLAT., *Phaedr.* 260 e - 262 c, 263 b, 265 d - 266 c; e JAEGER, *Paideia* cit., vol. III, pp. 315-342.

difendesse invece un diverso tipo di retorica, quella fondata sulla dialettica⁽⁶⁾. Questa supposizione è avvalorata da un'antica tradizione, secondo la quale Aristotele avrebbe tenuto un corso di retorica in concorrenza con Isocrate (in esso avrebbe addirittura dichiarato: « è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate »)⁽⁷⁾. Infatti, poiché Isocrate morì nel 339, tale corso non poté essere tenuto che durante il soggiorno di Aristotele nell'Accademia, il che testimonia che sin da questo primo periodo Aristotele non rifiutava completamente la retorica, ma anzi la coltivava e la insegnava. È probabile che la retorica da lui insegnata nell'Accademia si distinguesse da quella praticata e insegnata da Isocrate nella sua scuola, proprio perché si fondava sulla dialettica. La connessione fra retorica e dialettica, già affermata da Platone nel *Fedro*, è infatti attribuita al corso di retorica tenuto da Aristotele nell'Accademia da uno dei testimoni antichi, cioè Siriano, secondo il quale Aristotele avrebbe affermato che vi sono due arti di persuadere con i discorsi, la retorica e la dialettica, l'una consistente nello svolgere argomentazioni in un discorso continuato e l'altra nell'argomentare discutendo con un interlocutore⁽⁸⁾. Essa è inoltre chiaramente affermata dallo stesso Aristotele in quelle parti della *Retorica* che secondo molti studiosi risalirebbero proprio al periodo accademico, dove si afferma addirittura che la retorica è il « rovescio » (*ἀντιστροφος*), nel senso dell'immagine speculare, della dialettica⁽⁹⁾, nonché in un dialogo perduto che, per il fatto di essere

(6) SOLMSEN, *op. cit.*, pp. 196-207.

(7) PHILODEMUS, *Voll. rhet.* II, 50 Sudhaus, coll. XLVIII, 36 - LVII, 45 (Düring, T. 31a); CIC., *De or.* III, 35, 141 (Düring, T. 32a); QUINT., *Inst. or.* III, 1 (Düring, T. 32d); SYRIAN, *Schol. in Hermog.*, IV, 297 Walz (Düring, T. 33). Su questo argomento cf. A. H. CHROUST, *Aristotle's Earliest « Course of Lectures on Rhetoric »*, « L'Antiquité Classique », 33, 1964, pp. 58-72 (ristampato in *Aristotle cit.*, vol. I, pp. 105-116).

(8) SYRIAN., *loc. cit.*

(9) ARISTOT., *Rhet.* I 1, 1354 a 1-6, 1355 a 6-14, 33-36; 4, 1359 b 9-18. Secondo il SOLMSEN, *op. cit.*, pp. 208-228, risalirebbe al periodo accademico il c. 1 del I libro; secondo P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik und Rhetorik*, « S. B. Akad. Wien », Phil.-hist. Kl., 223, 2, 1944, pp. 111-144, tutta

intitolato *Sofista*, ha tutta l'aria di essere stato un'imitazione dell'omonimo dialogo platonico e di essere perciò stato scritto nel periodo accademico⁽¹⁰⁾. Tutto ciò induce a supporre che, sin dai primi anni del suo soggiorno nell'Accademia, ai quali risale probabilmente, come abbiamo visto, la composizione del *Grillo*, Aristotele si occupasse non solo di retorica, ma anche di dialettica. A questa disciplina egli dedicò probabilmente un dialogo, e cioè il *Sofista*, dato che l'omonimo dialogo platonico aveva trattato appunto della dialettica, e probabilmente anche un vero e proprio corso di lezioni, il cui documento, come vedremo fra poco, è costituito dalle parti più antiche dei *Topici*, nonché da opere perdute alle quali alludono i commentatori⁽¹¹⁾ o delle quali sono stati conservati solo frammenti⁽¹²⁾.

Questa supposizione è resa ancor più verosimile dal fatto che la definizione, la descrizione e l'esercizio della dialettica costituiscono, si può dire, il tema continuo e dominante dei dialoghi platonici composti immediatamente prima dell'ingresso di Aristotele nell'Accademia o durante i primi anni del suo soggiorno in questa, cioè il *Fedro*, il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico* e il *Filebo*, e dal fatto che dopo l'insuccesso siracusano del 367, che coincise con l'arrivo di Aristotele ad Atene, Platone dovette orientare il suo insegnamento e le sue discussioni con i discepoli sempre più verso problemi di carattere teorico, quali, dal suo punto di vista, erano appunto i problemi della dialettica.

l'opera in una sua prima redazione; e secondo il DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 140-143, i libri I e II, con l'eccezione dei cc. II 23-24.

(10) Cf. D. L., VIII, 2, 57 (*Sofista* fr. 1 Ross), secondo cui Aristotele nel *Sofista* avrebbe indicato Empedocle come scopritore della retorica e Zenone come scopritore della dialettica. Cf. su questo frammento le osservazioni di C. A. VIANO, *Retorica, magia e natura in Platone*, « Riv. di filosofia », 56, 1965, pp. 410-453, e *Aristotele e la redenzione della retorica*, ivi, 58, 1967, pp. 371-425.

(11) Cf. ALEX. APHROD., *In Top.* 5, 17-19; 27, 11; THEON, *Prog.* 2, p. 165 (Ross, *Ar. fr. sel.*, p. 100).

(12) Ad esempio lo scritto *Sui problemi* (Ross, pp. 100-101), le *Divisioni* (Ross, pp. 101-102) e lo scritto *Sui contrari* (Ross, pp. 105-110).

(2) Dalla « divisione » alla distinzione delle categorie

Tra le parti più antiche dei trattati aristotelici a noi pervenuti sono comunemente annoverati i libri centrali dei *Topici* (II-VII 2). Essi infatti, dal punto di vista della cronologia relativa, sono considerati precedenti agli altri libri del medesimo trattato (I, VII 3-5 e VIII), che a sua volta sembra essere il più antico di tutto l'*Organon* ⁽¹⁾, mentre dal punto di vista della cronologia assoluta sono attribuiti al periodo accademico e sono posti alla base dell'insegnamento o dell'esercizio della dialettica svolto da Aristotele in tale periodo ⁽²⁾. La ragione principale di questa datazione è costituita dalle numerose e impressionanti coincidenze fra le dottrine, le distinzioni, gli esempi e i termini usati da Aristotele nei libri suddetti e quelli presenti nei dialoghi « dialettici » di Platone, nonché in altre opere sicuramente prodotte dall'Accademia, quali le cosiddette *Divisioni aristoteliche*, unanimemente considerate di origine accademica, e alcuni frammenti di Speusippo e Senocrate ⁽³⁾.

Nel *Fedro*, come è noto, Platone aveva descritto la dialettica, che sin dalle sue origini socratiche si era configurata come metodo

(1) Cf. H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II 2, Tübingen 1900, pp. 56 ss.; H. VON ARNIM, *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, « Akad. der Wiss. in Wien », Phil.-hist. Kl., 205, 4, 1927, p. 126; P. GOHLKE, *Untersuchungen zur Topik des Aristoteles*, « Hermes », 63, 1928, pp. 457-479.

(2) F. SOLMSEN, *Die Entwicklung* cit., pp. 13-58; H. CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 18-19; P. M. HUBY, *The Date of Aristotle's Topics and its treatment of the Theory of Ideas*, « Class. Quart. », 56, 1962, pp. 72-80; I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 68-69; J. BRUNSCHWIG, *Introd. a ARISTOTELE, Topiques (Livres I-IV)*, Paris 1967, pp. LXXXIII-CIII; V. SAINATI, *Storia dell'« Organon » aristotelico*, I, Firenze 1968, pp. 28-29; E. DE STRYCKER, *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, in *Aristotle on Dialectic*, ed. G. E. L. OWEN, Oxford 1969, pp. 141-163; C. J. DE VOGEL, *Aristotle's Attitude to Plato and the Theory of Ideas according to the Topics*, *ivi*, pp. 91-102.

(3) Colui che ha dato il maggior impulso al rilevamento di tali coincidenze è stato E. HAMBRUCK, *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlin 1904, seguito poi da tutti gli autori sopra citati e da molti altri ancora.

per giungere alla definizione (*τί ἐστι*) di una virtù o di un valore mediante appropriate domande, risposte e confutazioni, più precisamente come riconduzione dell'oggetto da definirsi ad un genere più universale, comune ad esso ed a molti altri oggetti (*συναγωγή*), e come successiva divisione di tale genere più universale in generi, o specie, meno universali, sino a giungere, per via di distinzioni successive, a circoscrivere l'oggetto che si voleva definire (*διαίρεσις*) ⁽⁴⁾. Nel *Sofista* egli aveva ribadito questa descrizione, affermando che la dialettica è sostanzialmente la capacità di scorgere ciò che vi è di identico tra molte specie diverse (procedimento corrispondente alla *συναγωγή*), e ciò che vi è di diverso tra molte specie appartenenti a un genere identico (procedimento corrispondente alla *διαίρεσις*), ed aveva denominato l'insieme dei due procedimenti come un « dividere per generi » ⁽⁵⁾. Gli esempi di tale procedimento offerti nello stesso *Sofista* e nell'immediatamente successivo *Politico* consistevano per lo più nel dividere un genere in due specie opposte, costituite l'una dalla negazione dell'altra, in modo da abbracciare tutte le possibili determinazioni contenute in ciascun genere (divisione dicotomica) ⁽⁶⁾. Nel *Filebo* si fa una precisazione ulteriore, poiché si ammette che un genere possa essere diviso non solo in due, ma anche in tre o in qualsiasi altro numero di specie, e si definisce la dialettica come la capacità di dividere determinando esattamente tale numero ed evitando di lasciare indeterminata la molteplicità delle specie contenute nell'unità del genere ⁽⁷⁾.

Questa concezione della dialettica come arte di definire per mezzo della divisione dei generi nelle specie dovette trovare larga

(4) Cf. *Phaedr.* 265 d - 266 c. Questo duplice procedimento, secondo alcuni studiosi, è ravvisabile già in *Resp.* VI, 511 b-c. L'illustrazione più efficace di questa concezione della dialettica è ancora quella di J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Berlin 1931, specialmente pp. 45-112.

(5) *Soph.* 253 c-e.

(6) *Soph.* 219 a - 221 a; *Pol.* 258 b - 267 a. Il significato propriamente filosofico che ha il rapporto di opposizione, anzi di contraddizione, nell'ambito della dialettica, è approfondito nel *Parmenide* (cf. 135 e - 136 a).

(7) *Phil.* 16 d-e.

applicazione nell'Accademia, al punto da suscitare la derisione espressa nel noto frammento del comico Epicrate, che rappresentava gli Accademici come intenti a dividere, cioè a classificare per generi e specie, gli animali e le piante allo scopo di definire una zucca⁽⁸⁾. Documenti della sua applicazione sono indubbiamente le divisioni contenute nelle dottrine non scritte di Platone (ad esempio quella riferita da Ermodoro), le cosiddette *Divisioni aristoteliche* e i libri di *Divisioni* redatti da Speusippo, da Senocrate e dallo stesso Aristotele. Alla base tuttavia del procedimento dialettico della divisione per Platone stava, non bisogna dimenticarlo, la dottrina delle idee. Questa infatti non solo non era stata ripudiata o trasformata in seguito alla comparsa del metodo della divisione, tant'è vero che essa è chiaramente presente anche nei dialoghi interamente dominati da questo⁽⁹⁾, ma conferiva il carattere di vere e proprie realtà extramentali e trascendenti (eterne ed immobili) ai generi e alle specie che costituivano l'oggetto della divisione. Di conseguenza gli stessi rapporti di distinzione e implicazione logica tra i generi e le specie, messi in luce dalla dialettica, venivano ad essere veri e propri rapporti di esclusione o inclusione ontologica tra le idee⁽¹⁰⁾. Del resto l'oggetto della dialettica, e in particolare della definizione, per Platone è sempre stato l'idea, e definire un'idea per mezzo della divisione significa mostrare di quali e quante altre idee un'idea è costituita.

I libri più antichi dei *Topici* di Aristotele contengono la codificazione delle leggi che regolano la divisione dei generi nelle specie, e quindi costituiscono l'esposizione tecnica dell'arte dialettica, quale

(8) EPICR., fr. 287 Kock.

(9) Cf. per esempio *Soph.* 248 a - 249 d; *Phil.* 53 a, 57 a, 59 c-d, 61 d-e. Questa tesi è stata rigorosamente e persuasivamente dimostrata, contro quanto sosteneva STENZEL, da CHERNISS (cf. per esempio *The Relation of the Timaeus to Plato's later Dialogues*, « American Journal of Philology », 78, 1957, pp. 225-266).

(10) Ciò è stato dimostrato, contro CHERNISS, A. C. P. A., pp. 46-47, da DE STRYCKER, *Aristote, critique de Platon*, « L'Antiquité Classique », 18, 1949, pp. 95-107.

veniva teorizzata e praticata da Platone e dai suoi discepoli. I *Topici* nel loro complesso sono, come è noto, un trattato sulla dialettica, intesa come arte di stabilire o demolire una determinata tesi mediante una serie di domande e di risposte. Come appare dal libro I — che funge da introduzione all'intera opera, ma, per il fatto di presupporre come nota la distinzione tra le varie specie di sillogismo, ancora ignota ai libri centrali ed a Platone, ha tutta l'aria di essere posteriore ad essi —, le tesi che si vogliono stabilire o demolire sono risposte a problemi di qualsiasi genere, formulabili come domande circa l'appartenenza o non appartenenza di un certo predicato ad un certo soggetto; per esempio: « animale terrestre bipede è o non è la definizione di uomo? »⁽¹¹⁾. Allo scopo di mostrare come si deve argomentare per stabilire o demolire una determinata tesi, Aristotele espone una serie di « luoghi » (τόποι, da cui il titolo dell'opera, Τοπικά), cioè di schemi argomentativi, applicabili a molte argomentazioni dello stesso tipo, i quali in sostanza esprimono le regole in base a cui è possibile controllare se un predicato appartiene o non appartiene a un determinato soggetto⁽¹²⁾. Poiché un predicato può appartenere ad un soggetto in quattro modi diversi, cioè come « accidente », come « proprietà », come « genere » e come « definizione » (perciò questi quattro tipi di predicati, distinti secondo il modo in cui stanno in relazione col soggetto, sono comunemente chiamati « predicabili »), vi saranno dei luoghi riguardanti l'accidente, dei luoghi riguardanti la proprietà, dei luoghi riguardanti il genere e infine dei luoghi riguardanti la definizione. In questo modo i *Topici*, volendo essere un trattato generale di dialettica, vengono ad essere anche l'esposizione della teoria aristotelica della predica-

(11) Cf. *Top.* I 4.

(12) Aristotele non fornisce mai una definizione precisa dei « luoghi », che pertanto è estremamente difficile definire esattamente. Le più recenti e approfondite trattazioni esistenti al riguardo sono quelle di W. A. DE PATER, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg (Suisse) 1965, pp. 92-151; BRUNSCHWIG, *op. cit.*, pp. XXXVIII-XLV; SAINATI, *op. cit.*, pp. 40-41; A. ZADRO, *Introduzione a ARISTOTELE, I Topici*, Napoli 1974, pp. 40-54.

zione. I libri centrali dell'opera contengono appunto i luoghi relativi a ciascuno dei quattro predicabili.

La definizione — in quanto discorso esprimente l'essenza del soggetto, ossia il suo essere specifico, la risposta alla domanda « che cos'è essere una certa cosa? », o, come dice Aristotele, « il che cos'era essere una certa cosa » (τὸ τί ἦν εἶναι) — è l'insieme dei predicati necessari a identificare il soggetto, vale a dire l'insieme del suo genere (predicato universale di cui la specie, nella quale rientra il soggetto, è un caso particolare) e della sua cosiddetta « differenza specifica » (predicato che contraddistingue la specie in cui rientra il soggetto dalle altre specie comprese nel medesimo genere)⁽¹³⁾. Per trovare la definizione di una specie (per esempio uomo), bisognerà pertanto dividere il genere in cui essa è contenuta (per esempio animale) dai generi in cui non è contenuta (per esempio pianta) e quindi dividere, per mezzo della differenza specifica (per esempio razionale), la specie che si vuol definire (uomo) dalle altre specie contenute nel medesimo genere (per esempio cavallo)⁽¹⁴⁾. Con ciò si è già detto che cos'è il genere, ossia un predicato universale, comune a molte specie diverse, che sono suoi casi particolari (per esempio animale è il genere di uomo, cavallo, cane, ecc.). Come tale, il genere serve a identificare la specie, e perciò fa parte della sua essenza, ma non la esaurisce, cioè non la distingue dalle altre specie ad essa congeneri⁽¹⁵⁾. La proprietà è un predicato che, pur non facendo parte dell'essenza di un soggetto, cioè non esprimendo l'essere della sua specie, è tuttavia coestensivo a questa, cioè si applica a tutti i soggetti della sua specie e non si applica a soggetti di specie diverse (per esempio « capace di imparare a leggere e a scrivere » è proprietà di uomo)⁽¹⁶⁾. Infine l'accidente è un predicato che può appartenere e può anche non appartenere a un certo soggetto, vale a dire che ap-

(13) *Top.* I 5, 101 b 38; VI 1, 139 a 28-29; 6, 143 b 8-9.

(14) *Top.* VI 3, 140 a 27-29.

(15) *Top.* I 5, 102 a 31-32.

(16) *Top.* I 5, 102 a 18-19, e BRUNSCHWIG, *op. cit.*, pp. XLVII-XLVIII.

partiene al singolo soggetto di una certa specie, ma non alla specie nel suo complesso. Per esempio bianco è accidente di uomo, in quanto certi uomini possono essere bianchi e certi altri, pur essendo ugualmente uomini, possono non esserlo⁽¹⁷⁾.

Come si può vedere, dunque, la relazione in cui un predicato si trova con un soggetto, e cioè il predicabile in cui esso rientra, è determinata dalla posizione che esso occupa nella divisione per generi e specie fatta allo scopo di trovare la definizione del soggetto. In particolare la definizione e il genere si collocano nella colonna di predicati universali di cui il soggetto è un caso particolare, e più precisamente la definizione in posizione immediatamente superiore al soggetto, in modo che questo costituisce direttamente un caso particolare di essa, e il genere in posizione immediatamente superiore alla definizione, in modo che questa costituisce un caso particolare di esso. La proprietà e l'accidente invece si collocano in colonne diverse da quella in cui rientra il soggetto, in posizione per così dire collaterale rispetto ad esso e cioè tale da predicarsi rispettivamente della specie in cui rientra il soggetto o del soggetto stesso, senza che questi ne costituiscano dei casi particolari. Si può dire pertanto che la trattazione dei luoghi di ciascun predicabile, contenuta nei libri centrali dei *Topici*, non è altro che una teoria generale della divisione per generi e specie e come tale costituisce una continuazione diretta della dialettica platonica e accademica, la quale pratica la divisione essenzialmente come metodologia della definizione⁽¹⁸⁾.

Aristotele rigorizza e codifica in maniera tecnica l'esercizio platonico della divisione, distinguendo il genere (parte della definizione) dalla specie (oggetto diretto della definizione)⁽¹⁹⁾ e formulando una

(17) *Top.* I 5, 102 a 4-7.

(18) Cf. *Top.* I 6, e HAMBRUCH, *op. cit.*, p. 5; STENZEL, *Studien cit.*, pp. 119-122; SOLMSEN, *op. cit.*, pp. 154-175; CHERNISS, *op. cit.*, pp. 26-27; VIANO, *La dialettica in Aristotele*, in *Studi sulla dialettica*, Torino 1958, pp. 45-51; DE PATER, *op. cit.*, p. 2; SAINATI, *op. cit.*, pp. 79-100; DE STRYCKER, *Concepts-clés*, pp. 143-148.

(19) *Top.* IV 2, 122 a 3-5.

serie di leggi che ne regolano la validità. Egli infatti afferma che il genere ha sempre un'estensione superiore a quella della specie, nel senso che è un predicato più universale, ovvero si predica di più cose⁽²⁰⁾; mentre la specie ha un'estensione superiore all'individuo (ἄτομον), nel senso che questo è un predicato individuale, mentre quella è un predicato universale, cioè comune a più individui. Pertanto si può dire, usando un linguaggio platonico, che la specie partecipa del genere, cioè è soggetto di cui il genere è predicato, mentre l'individuo partecipa sia della specie che del genere, cioè è soggetto di cui si predicano sia la specie che il genere: per esempio un certo uomo partecipa sia di uomo che di animale⁽²¹⁾. Poiché la specie è un caso particolare del genere, quando una specie cade sotto due generi, uno di questi deve essere contenuto nell'altro, cioè essi non possono essere coordinati, ma devono essere subordinati l'uno all'altro quanto all'estensione, cioè quanto all'universalità⁽²²⁾. In tal modo tutti i predicati possibili vengono a disporsi in una molteplicità di colonne, costituita ciascuna da una serie di generi e specie subordinati gli uni agli altri secondo il grado di estensione, e disposte l'una accanto all'altra. La predicazione può avvenire sia fra termini compresi nella stessa colonna, quando ad esempio un genere si predica di una specie o di un individuo che costituiscono un suo caso particolare, sia fra termini appartenenti a colonne diverse, quando ad esempio un genere o una specie o un individuo di una colonna si predicano rispettivamente di un genere, di una specie o di un individuo di un'altra. Aristotele ha distinto il primo tipo di predicazione dal secondo, affermando che nel primo il predicato è propriamente un predicato, cioè qualcosa che è detto di un soggetto (καθ'ὑποκειμένου), mentre nel secondo il predicato non è propriamente un predicato, ma è qualcosa che è presente, o inerente, in un soggetto (ἐν ὑποκειμένῳ)⁽²³⁾.

(20) *Top.* IV 1, 121 a 3-4.

(21) *Ivi* 121 a 30, 37-39.

(22) *Top.* IV 2, 121 b 29-30; 122 b 1-4.

(23) *Top.* IV 6, 127 b 1-4; *Cat.* 2, 1 a 20 - b 9.

Pertanto gli interpreti hanno indicato il primo tipo di predicazione col nome di predicazione vera e propria ed il secondo col nome di inerenza⁽²⁴⁾.

Questa distinzione consente ad Aristotele di introdurre un'altra, che si rivelerà di importanza capitale per la sua filosofia, ossia quella tra predicazione sinonima e predicazione omonima. Egli afferma infatti che, quando uno stesso termine si predica di altri termini direttamente subordinati quanto ad universalità, cioè appartenenti alla sua stessa colonna, ad esempio quando un genere si predica delle sue specie, o una specie dei suoi individui, esso si predica in modo sinonimo (συνωνύμως), cioè univoco, e i termini di cui si predica sono tra loro sinonimi (συνώνυμα); mentre, quando uno stesso termine si predica di altri non direttamente ad esso subordinati, cioè appartenenti a colonne diverse, esso si predica in modo omonimo (ὁμωνύμως), cioè equivoco, e i termini di cui si predica sono tra loro omonimi (ὁμώνυμα)⁽²⁵⁾.

Il significato di queste espressioni è da lui illustrato nel modo seguente: sono sinonime le cose di cui è unica la definizione corrispondente al nome⁽²⁶⁾, ossia, come è chiarito all'inizio delle *Categorie*, le cose che, oltre ad avere lo stesso nome, hanno anche, considerate nell'aspetto espresso da quel nome, la stessa definizione⁽²⁷⁾.

(24) Cf., tra i più recenti studi sull'argomento, L. LUGARINI, *Il problema delle categorie in Aristotele*, « *Acme* », 8, 1955, pp. 42-53; C.-H. CHEN, *On Aristotle's Two Expressions: καθ'ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, « *Phronesis* », 2, 1957, pp. 148-159; K. VON FRITZ, *Once more καθ'ὑποκειμένου and ἐν ὑποκειμένῳ*, *ivi*, 3, 1958, pp. 72-73; D. W. HAMLYN, *Aristotle on Predication*, *ivi*, 6, 1961, pp. 110-126; J. L. ACKRILL, in *ARISTOTLE'S Categories and De Interpretatione*, Oxford 1963, pp. 74-75; G. E. L. OWEN, *Inherence*, « *Phronesis* », 10, 1965, pp. 97-105; J. M. E. MORAVCSIK, *Aristotle on Predication*, « *Philos. Rev.* », 76, 1967, pp. 80-96; G. B. MATTEW-S. M. COHEN, *The One and the Many*, « *Rev. of Met.* », 21, 1967-1968, pp. 630-655; R. E. ALLEN, *Individual Properties in Aristotle's Categories*, « *Phronesis* », 14, 1969, pp. 31-39; J. DUERLINGER, *Predication and Inherence in Aristotle's Categories*, *ivi*, 15, 1970, pp. 179-203.

(25) *Top.* II 2, 109 a 5-6; IV 3, 123 a 28-29; 6, 127 a 6-7; VII 4, 154 a 16-18.

(26) *Top.* VI 10, 148 a 24-25.

(27) *Cat.* 1, 1 a 6-8.

Per esempio sono sinonimi l'uomo e il bue, perché il nome di animale, comune ad entrambi, si applica ad entrambi con la stessa definizione, cioè nello stesso senso, indicando una stessa essenza. È chiaro che ciò può accadere solo quando un genere è predicato delle sue specie, e pertanto questo tipo di predicazione si chiama sinonima, ovvero univoca. Quando invece uno stesso nome indica essenze diverse, cioè corrisponde a definizioni diverse, le cose di cui esso si predica vengono dette omonime e la predicazione in questione è fatta in modo omonimo, ovvero equivoco⁽²⁸⁾. È chiaro che ciò accade quando i soggetti di cui un termine si predica appartengono a generi diversi da quello cui appartiene il termine comune, qualora sia usato in senso proprio. Per esempio il termine « animale » si predica in modo omonimo dell'uomo reale e dell'uomo dipinto, o meglio si predica in modo sinonimo dell'uomo reale e in modo omonimo dell'uomo dipinto, per il fatto che il primo è una specie del genere animale inteso in senso proprio, mentre il secondo è una specie di un altro genere, che può ugualmente essere detto animale, ma ovviamente in senso improprio⁽²⁹⁾.

Questa distinzione richiama immediatamente quella compiuta da Speusippo, nell'ambito dei tautonimi (nomi uguali), tra sinonimi (definizioni uguali) e omonimi (definizioni diverse), cui si aggiungeva quella, nell'ambito degli eteronimi (nomi diversi), tra eteronimi propriamente detti (definizioni diverse), polionimi (definizioni uguali) e paronimi (definizioni derivate)⁽³⁰⁾. Secondo alcuni autori anzi Aristotele non avrebbe fatto che riprendere la distinzione di Speusippo, la quale tuttavia deriverebbe a sua volta dalla dottrina di Platone circa l'identità e la differenza tra i generi e le specie. L'unica modifica apportata da Aristotele alla distinzione di Speusippo consiste-

(28) *Top.* VI 10, 148 a 25-26; ma specialmente *Cat.* 1, 1 a 1-6.

(29) Circa l'equivalenza fra predicazione sinonima e predicazione in senso proprio (*χρησίως*), v. *Top.* IV 3, 123 a 34-35.

(30) Cf. SIMPL., *In Cat.* 38, 11 (SPEUS., fr. 32 a Lang), e sopra, c. III, § 3, a.

rebbe nell'averla trasferita dai nomi alle cose⁽³¹⁾. Ma anche questa differenza è stata considerata irrilevante, per il fatto che tanto Speusippo quanto Aristotele sembrano avere applicato la suddetta distinzione tanto ai nomi quanto alle cose — si può dire infatti che uno stesso nome viene predicato in modo sinonimo di cose tra loro sinonime, e in modo omonimo di cose tra loro omonime⁽³²⁾.

Ma la dottrina di maggior rilievo dal punto di vista non solo logico, bensì anche ontologico e, come vedremo, metafisico, che emerge dai libri più antichi dei *Topici* e che verrà ripresa nei libri successivi e nelle *Categorie*, è appunto la dottrina delle categorie. Attraverso l'esercizio della divisione di tutti i predicati per generi e specie Aristotele si accorge infatti che i generi e le specie si distribuiscono in tante colonne, o sezioni, o, come egli dice usando il termine in senso più limitato, « divisioni », le quali fanno capo a dei generi universalissimi, detti appunto « generi della predicazione » (*γέννη κατηγορίας*), o delle predicazioni (*γέννη τῶν κατηγοριῶν*), o « predicazioni » per antonomasia, cioè categorie⁽³³⁾. Già sin dalle più antiche allusioni a questa dottrina appare chiaro che una di queste categorie è la sostanza, un'altra la relazione, una terza la qualità⁽³⁴⁾, mentre in formulazioni probabilmente successive, ma ugualmente risalenti al periodo accademico, si riscontra un elenco di dieci categorie, ossia sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando,

(31) Cf. HAMBRUCH, *op. cit.*, pp. 27-28; STENZEL, art. *Speusippos*, in *Real-Encyclopädie* (Pauly-Wissowa); J. P. ANTON, *The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and its Platonic Antecedents*, « *Journal of the History of Philosophy* », 6, 1968, pp. 315-326; H. J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, « *Archiv für Geschichte der Philosophie* », 55, 1973, pp. 119-190.

(32) Cf. P. MERLAN, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, I, « *Philologus* », 89, 1934, pp. 35-53; G. E. L. OWEN, *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg 1960, pp. 172-179; J. BARNES, *Homonymy in Aristotle and Speusippus*, « *Class. Quart.* », 21, 1971, pp. 65-80.

(33) *Top.* VII 1, 152 a 38; I 9, 103 b 20-29.

(34) *Top.* IV 1, 120 b 36-39.

stare, avere, fare e patire⁽³⁵⁾. La denominazione di questi sommi generi rivela chiaramente che ciascuno di essi è preso in considerazione non solo come il predicato più universale possibile di tutti i generi, le specie e gli individui ad esso subordinati, nei confronti dei quali esso esprime appunto il genere, ovvero il « che cos'è » — per Aristotele infatti la funzione del genere è di esprimere la prima delle determinazioni necessarie a spiegare che cos'è una certa cosa⁽³⁶⁾ —, ma anche come la classe di tutti i predicati che stanno nel medesimo rapporto con i termini di un'altra colonna, o categoria. In altre parole le categorie sono viste da Aristotele non solo come i termini supremi del rapporto di predicazione vera e propria (*καθ' ὑποκειμένου*), bensì anche come le classi supreme dei termini che stanno fra loro in rapporto di inerenza (*ἐν ὑποκειμένῳ*). In base al primo rapporto, infatti, ciascuna categoria esprime il « che cos'è » di tutti i predicati inclusi nella colonna di cui essa costituisce il vertice, mentre in base al secondo rapporto ciascuna categoria esprime la funzione che i predicati inclusi nella sua colonna svolgono nei confronti dei termini di altre colonne a cui eventualmente ineriscono, e cioè appunto la funzione di quantità, qualità, relazione, ecc.⁽³⁷⁾. Questo secondo punto di vista indubbiamente fa sì che

(35) *Top.* I 9, 103 b 21-23; *Cat.* 4, 1 b 25-27. Quella contenuta nei *Topici* è considerata da alcuni studiosi come la più antica formulazione della dottrina delle categorie data da Aristotele, anteriore quindi anche a quella del trattato intitolato appunto *Categorie*. Cf. E. KAPP, *Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik* (1920), in *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, pp. 215-253; C. KAHN, *Questions and Categories: Aristotle's Doctrine of Categories in the Light of Modern Research*, in *Questions*, ed. by H. HIZ, New York (in corso di stampa).

(36) *Top.* I 5, 102 a 32-36.

(37) Questo è, a mio avviso, il significato del passo *Top.* I 9, 103 b 35-39, il quale suona: « ciascuna di tali cose [le categorie], qualora sia detta essa a proposito di se stessa oppure sia detto il genere a proposito di questa, significa che cos'è; qualora invece sia detta a proposito di un'altra cosa, non significa che cosa questa è, ma quanto o quale o che altra categoria essa è ». Non direi, pertanto, che Aristotele, nella determinazione delle categorie, abbia seguito soltanto il metodo di cercare la risposta più universale alla domanda « che cos'è », riferita a ciascun possibile predicato, come sostiene ad esempio LUGARINI, *Il problema delle categorie in Aristotele*,

Aristotele si accorga che c'è una colonna, ovvero una categoria, la sostanza, i cui termini non possono inerire a quelli di altre colonne, ma possono essere soltanto predicati di termini meno universali compresi nella loro stessa colonna. Questa categoria pertanto esprime sempre soltanto « che cos'è » una cosa, e mai quanto, quale, ecc., essa è. Perciò Aristotele indica la categoria della sostanza come la categoria del « che cos'è ». Si può dire pertanto che la differenza fondamentale tra la categoria della sostanza e tutte le altre categorie è che queste hanno un significato anche in relazione ad altro da sé, mentre quella ha significato solo di per se stessa.

Questa differenza rivela subito l'origine platonica e accademica della dottrina delle categorie. Platone infatti per primo aveva distinto tutti gli enti nelle due classi degli enti per sé (*καθ' αὐτά*) e degli enti relativi ad altro (*πρός τι*)⁽³⁸⁾, e questa stessa distinzione era diventata patrimonio comune dell'Accademia, come risulta dalla sua presenza nelle cosiddette *Divisioni aristoteliche*⁽³⁹⁾, ed era stata

« Acme », 8, 1955, pp. 3-107, né che egli abbia seguito soltanto il metodo opposto, di cercare cioè tutte le possibili classi di predicati riferibili ad un medesimo soggetto, come sostiene ad esempio C. M. GILLESPIE, *The aristotelian Categories*, « *Class. Quart.* », 19, 1925, pp. 75-84. Egli infatti tiene presente sia l'uno che l'altro metodo, a seconda che consideri il rapporto di predicazione o quello di inerenza. Né vedo importanti differenze tra il modo in cui egli arriva alla determinazione delle categorie nei *Topici* e nelle *Categorie*, come sostiene S. MANSION, *Notes sur la doctrine des Catégories dans les Topiques*, in *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1969, pp. 189-201. Il fatto che in quest'ultima opera egli presenti la dottrina come classificazione dei termini « detti senza alcuna connessione » (*τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων*), non significa che egli non li consideri come predicati, come fa nei *Topici*, ma significa solo che egli intende darci una classificazione appunto dei predicati contenuti nelle proposizioni, e non delle proposizioni tutte intiere (il che farà invece nel *De interpretatione*).

(38) PLAT., *Soph.* 255 c; ma anche, in un certo senso, *Resp.* IV, 438 a-b; *Parm.* 133 c; *Phil.* 53 d. La stessa distinzione inoltre doveva essere professata da Platone negli *ἄγραφα δόγματα*, come appare da ERMODORO, ap. SIMPL., *In Phys.* 247, 30 - 248, 1 (T.P. 31 Gaiser), e SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.* X, 263-273 (T.P. 32 Gaiser); cf. c. III, § 1, c.

(39) *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, ed. H. MUTSCHMANN, Lipsiae 1907, c. 67.

ripresa esplicitamente da Senocrate, come già abbiamo visto⁽⁴⁰⁾. Dalla classe dei καθ'αὐτὰ deriva la categoria della sostanza (οὐσία), i cui termini, come abbiamo visto, hanno significato sempre soltanto in rapporto a se stessi, cioè in quanto sono predicati di un termine meno universale appartenente alla stessa loro colonna; dalla classe dei πρὸς τι derivano invece tutte le altre categorie, cioè i cosiddetti « accidenti », i quali hanno significato oltre che in rapporto a se stessi, quando sono predicati di un termine della loro stessa classe, anche in rapporto ad altro, quando sono predicati di un termine appartenente alla categoria della sostanza⁽⁴¹⁾. Le modificazioni portate da Aristotele alla classificazione platonico-accademica sono due, e sono entrambe di importanza fondamentale. La prima è che gli accidenti, cioè i termini che hanno significato in relazione ad altro, da lui non sono più ricondotti tutti ad un'unica classe, ma appartengono a molte classi diverse e irriducibili l'una all'altra⁽⁴²⁾. La seconda è che, mentre nella classificazione platonico-accademica rimaneva la possibilità che le due classi dei καθ'αὐτὰ e dei πρὸς τι, e quindi, per tramite loro, tutte le cose, fossero ricondotte agli stessi principi, cioè avessero in comune qualcosa di superiore⁽⁴³⁾, nella dottrina aristotelica le categorie sono veramente generi supremi, nel senso che non ammettono nulla di superiore e insieme comune a tutte⁽⁴⁴⁾.

(40) XENOCR., fr. 12 Heinze; cf. c. III, § 4, c.

(41) La derivazione della dottrina aristotelica delle categorie dalla distinzione platonico-accademica fra καθ'αὐτὰ e πρὸς τι è stata dimostrata da A. GERCKE, *Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 4, 1891, pp. 424-441; K. VON FRITZ, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, ivi, 40, 1931, pp. 449-496; P. MERLAN, *Beiträge cit.*, I, pp. 35-53; L. ELDERS, *Aristotle's Theory of the One*, Assen 1961, pp. 25-36; M. ISNARDI PARENTE, *A proposito di καθ'αὐτὸ e δύναμις in Aristotele*, *Phys. A 8-9, 191 a 23 - 192 a 34*, « Rivista di filologia e di istruzione classica », 96, 1968, pp. 129-148.

(42) Cf., per esempio, *Top.* IV 1, 121 a 1-5, dove Aristotele insiste sulla differenza fra relazione e qualità.

(43) Nella classificazione di Ermodoro e di Sesto sia i καθ'αὐτὰ che i πρὸς τι sono ricondotti agli stessi principi, l'Uno e la diade indefinita.

(44) In *Metaph.* A 4, 1070 a 33 - b 3, Aristotele nega esplicitamente che vi sia

Ciò risulta immediatamente evidente da quanto Aristotele afferma, sempre nei *Topici*, a proposito dell'ente, dell'uno e del bene. Per quanto riguarda il predicato « ente » (ὄν) e il predicato « uno », egli rileva anzitutto che si tratta dei predicati più universali di tutti, poiché si applicano a tutte le cose: tutto ciò che è, infatti, è « ente », cioè esiste in qualche modo, ed è uno, cioè è in qualche modo determinato, fornito di una sua unità⁽⁴⁵⁾. Si può dire pertanto che essi sono più universali degli stessi sommi generi, cioè delle categorie, e per questa loro capacità di trascendere, quanto ad universalità, le stesse categorie, furono chiamati nel Medioevo « trascendentali ».

- 1 La prima conseguenza esplicitamente tratta da questo carattere trascendentale dell'ente e dell'uno è che essi non possono essere genere l'uno dell'altro; quello infatti tra i due che fosse genere dell'altro dovrebbe avere un'estensione maggiore, poiché il genere è sempre più esteso delle sue specie, mentre essi, predicandosi entrambi di tutte le cose, hanno esattamente la medesima estensione⁽⁴⁶⁾. La seconda conseguenza è che l'ente non può essere un genere, perché, se lo fosse, dovrebbe essere genere di tutte le cose, e quindi anche dell'uno, il che, come abbiamo appena visto, è impossibile⁽⁴⁷⁾.

- Ma Aristotele indica anche le ragioni per cui dei predicati universalissimi, cioè comuni a tutte le cose, non possono essere generi, ossia in primo luogo il fatto che la funzione del genere è pur sempre quella di separare le cose in esso incluse da quelle incluse in altri generi, mentre un genere che includesse tutte le cose non le separerebbe da nulla⁽⁴⁸⁾; in secondo luogo il fatto che un genere non può

alcunché di superiore e comune alle sostanze e alle relazioni. Ma questa dottrina, come vedremo subito, è già presente nei *Topici* e nelle *Categorie*. Su questo punto pertanto non concordo con L. ELDERS, *The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being*, in *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1969, pp. 126-137.

(45) *Top.* IV 1, 121 b 7; 6, 129 a 27-28; V 2, 130 b 17.

(46) *Ivi* IV 1, 121 b 4-8.

(47) *Ivi* IV 6, 127 a 27-34.

(48) *Ivi* VI 3, 140 a 27-30. Il significato di questo passo è stato colto e segnalato da SAINATI, *op. cit.*, p. 107.

predicarsi delle differenze esistenti tra le sue specie, in quanto esso esprime solo gli aspetti comuni di queste, mentre un genere che si predicasse di tutte le cose si predicherebbe anche delle differenze esistenti tra esse⁽⁴⁹⁾. Dunque l'ente e l'uno, non essendo generi di cui le altre cose siano specie, non si predicano in modo sinonimo di alcuna cosa, e pertanto sono degli omonimi, dei predicati detti in molti sensi (πολλαχῶς λεγόμενα), precisamente tanti quanti sono i sommi generi in cui essi si dividono, cioè le categorie, come Aristotele dichiarerà esplicitamente in seguito⁽⁵⁰⁾.

La connessione tra omonimia, molteplicità dei sensi della predicazione e distribuzione nelle varie categorie, o in vari generi, è esplicitamente stabilita nel libro I dei *Topici*, che non è certamente uno dei più antichi dell'opera, ma che a questo proposito non fa altro che sviluppare e chiarire ulteriormente le dottrine già contenute nei libri centrali. Ivi infatti Aristotele, illustrando quello che egli chiama uno dei principali « strumenti » della dialettica, ossia la distinzione tra i molti sensi che può avere una stessa parola⁽⁵¹⁾, non solo dichiara esplicitamente che un termine detto in molti sensi (πολλαχῶς λεγόμενον) è un omonimo⁽⁵²⁾, ma afferma anche che uno dei modi per scorgere se un termine è tale, è di guardare se le cose di cui esso si predica appartengano alla stessa categoria, poiché è

(49) Ivi VI 6, 144 a 31 - b 1.

(50) *Metaph.* Δ 6, 1016 b 7-9; Δ 7, 1017 a 22-23.

(51) *Top.* I 13, 105 a 23-24.

(52) *Top.* I 15, 106 a 9-23. L'equivalenza tra ὁμώνυμα e πολλαχῶς λεγόμενα è stata negata da J. HINTIKKA, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, « Inquiry », 2, 1959, pp. 137-151, il quale sostiene che gli omonimi sono solo una parte dei πολλαχῶς λεγόμενα, cioè sono quei termini tra i cui diversi sensi non c'è nessuna connessione. Ma questa tesi è smentita dallo stesso Aristotele, il quale in *Phys.* VII 4, 249 a 23-25, afferma che tra le cose omonime alcune sono molto lontane fra loro, mentre altre sono vicine. Cf., a questo proposito, G. E. L. OWEN, *Logic and Metaphysics* cit., p. 166; W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970, pp. 106-108, 335-338, 343-345. La replica di HINTIKKA a Owen (*Different Kinds of Equivocation in Aristotle*, « Journal of the History of Philosophy », 9, 1971, pp. 368-371) non mi sembra persuasiva.

chiaro che, se esse rientrano in categorie diverse, il termine è omonimo⁽⁵³⁾. Anzi sono omonimi persino i termini predicati di cose che appartengono a diversi generi, poiché si applicheranno a queste evidentemente con definizioni diverse⁽⁵⁴⁾.

Come esempio di termini omonimi aventi significati corrispondenti alle categorie Aristotele cita il termine « buono », il quale in certi casi significa una qualità (ad esempio una virtù dell'anima), in altri una quantità (ad esempio la giusta misura) e in altri ancora un tempo (per esempio il momento opportuno)⁽⁵⁵⁾. Per questo motivo anche il bene, come l'ente e l'uno, fu considerato nel Medioevo un trascendentale: tuttavia si deve rilevare che, se esso ha per Aristotele gli stessi sensi dell'ente e dell'uno, e cioè ha un senso in ciascuna categoria, non è detto che sia predicabile di tutti i termini in ciascuna categoria, cioè di tutte le cose, e che quindi sia coestensivo all'ente e all'uno⁽⁵⁶⁾.

Si può dire pertanto che, attraverso lo studio della divisione per generi e specie, cioè l'esercizio della dialettica, Aristotele è giunto già nei *Topici* a formulare delle dottrine che resteranno fondamentali in tutta la sua ontologia, quali la dottrina delle categorie e quella della molteplicità dei sensi dell'essere, dell'uno e del bene⁽⁵⁷⁾.

(53) Ivi 107 a 3-5.

(54) Ivi 107 a 18-21.

(55) Ivi 107 a 5-12. Questa stessa dottrina sarà riaffermata in *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 26-34, e in *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 23-29.

(56) Cf. K. BÄRTHLEIN, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, I Teil: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin 1972, pp. 77-108.

(57) È ancora aperta la questione se nei *Topici* Aristotele ammettesse anche la possibilità di connettere tra loro i molti sensi dell'essere in virtù del loro comune riferimento ad uno di essi (πρὸς ἓν), cioè quello corrispondente alla sostanza, come avrebbe poi esplicitamente fatto nel IV libro della *Metafisica*, allo scopo di rendere possibile una scienza unitaria dell'essere. Ciò è stato infatti negato da OWEN, *Logic and Metaphysics* cit., pp. 172-179, per il fatto che nei *Topici* Aristotele non avrebbe esplicitamente indicato la dipendenza dei molti significati degli omonimi da un « significato focale » (*focal meaning*), come alternativa tra l'omonimia e la sinonimia. Tuttavia lo stesso OWEN ammette che nei *Topici* Aristotele più volte riconosce la dipendenza dei molti significati di un termine da uno di essi, che è primo rispetto

Ciò significa che in Aristotele la divisione per generi e specie, pur rimanendo, dal punto di vista metodologico, sostanzialmente identica a quella praticata da Platone, viene ad assumere un significato nuovo, o delle implicazioni nuove, dal punto di vista filosofico. Sappiamo che in Platone essa supponeva la dottrina delle idee, cioè che i generi e le specie da dividersi per giungere alla definizione erano vere e proprie idee, implicanti o escludenti fra loro e intrecciate insieme nell'idea oggetto della definizione. È legittimo pertanto chiedersi se anche la divisione praticata da Aristotele nei *Topici* conservi alla sua base la dottrina delle idee. Questa dottrina nei *Topici* è menzionata più volte in modo esplicito, ma non è mai né apertamente condivisa, né apertamente rifiutata. Ciò indubbiamente è dovuto al carattere particolare dell'opera, che si propone di fornire argomenti a chi voglia stabilire o demolire una determinata tesi, senza che l'autore prenda posizione a favore o contro questa. Tra i destinatari dell'opera, che probabilmente erano gli uditori del corso di dialettica, di cui l'opera costituisce il documento principale, dovevano esserci molti sostenitori delle idee, ma accanto ad essi dovevano esserci anche altri che le rifiutavano, come risulta dal fatto che Aristotele nomina i primi sempre in terza persona e con un'espressione che ne circoscrive nettamente l'ambito (οἱ τιθέμενοι ἰδέας εἶναι). Ciò corrisponde perfettamente alla situazione dell'Accademia negli ultimi anni della vita di Platone, dove, come abbiamo visto, c'era chi ammetteva le idee, come Platone e Senocrate, chi le interpretava a modo suo, come Eudosso, e chi le negava completamente, come Speusippo.

Tuttavia, al di là del tono apparentemente neutrale, anzi proprio a causa del tono del tutto neutrale, cioè distaccato, e quindi critico,

agli altri (cf. I 15, 106 a 4-8; 106 b 33-37; II 9, 114 a 29-31; III 2, 117 b 10-12; IV 4, 124 a 31-34; V 5, 134 a 32-36; VI 6, 145 a 25-30), il quale in sostanza funge da significato focale. Probabilmente il motivo della sua negazione è il fatto che egli considera il significato focale come un «tertium quid», intermedio fra omonimia e sinonimia, mentre esso è semplicemente un caso particolare di omonimia (cf. LESZL, *op. cit.*, pp. 149, 160-161, 336, ecc.).

si avverte nettamente che l'atteggiamento di Aristotele verso le idee doveva essere più negativo che positivo⁽⁵⁸⁾. In un passo, è vero, egli sembra prendere seriamente in considerazione l'esistenza delle idee, affermando che chi vuole dimostrare la non appartenenza o l'appartenenza di una proprietà ad un soggetto, deve esaminare sotto quale aspetto tale proprietà non appartenga o appartenga all'idea di esso, poiché può appartenergli sotto l'aspetto per cui questa è un'idea e non appartenergli sotto l'aspetto per cui questa è l'idea di quel determinato soggetto, o viceversa⁽⁵⁹⁾. In un altro passo Aristotele, fornendo un *τόπος*, cioè uno schema di argomenti, contro coloro che considerano le idee presenti in noi (e cioè il fatto che in tal caso esse sarebbero contemporaneamente immobili e mobili, intelligibili e sensibili), può dare l'impressione di ritenere vulnerabile non la dottrina delle idee in generale, ma una particolare interpretazione di essa, per esempio la tesi che le idee sarebbero soltanto nozioni, presentata nel *Parmenide*, o che esse sarebbero mescolate alle cose, sostenuta da Eudosso⁽⁶⁰⁾.

Tuttavia in tutti gli altri passi in cui menziona la dottrina delle idee, Aristotele non fa che fornire schemi di argomentazione rivolti contro di essa nella sua formulazione più generale, il che significa almeno che egli la riteneva fortemente vulnerabile. Così accade infatti dove egli rileva che, attribuendo al genere un'unità numerica, e cioè facendone in pratica un individuo, come vogliono i sostenitori delle idee, si è costretti ad attribuirgli l'una o l'altra delle differenze esistenti tra le sue specie, e in tal modo gli si impedisce di contenere specie tra loro diverse⁽⁶¹⁾; oppure dove osserva che sul piano delle idee non si può affermare, come invece è giusto fare, che il desiderio è diretto ad un bene apparente, perché non ci

⁽⁵⁸⁾ Questo atteggiamento è stato efficacemente descritto da GENTILE, *La dottrina platonica* cit., pp. 115-116.

⁽⁵⁹⁾ *Top.* V 7, 137 b 3-13.

⁽⁶⁰⁾ *Top.* II 7, 113 a 24-32.

⁽⁶¹⁾ *Top.* VI 6, 143 b 23-32.

possono essere idee di ciò che è apparente⁽⁶²⁾; oppure che le definizioni implicanti attività o possibilità non si possono applicare alle idee, perché queste escludono simili caratteri⁽⁶³⁾. Lo stesso significato ha il passo in cui Aristotele afferma che la regola secondo cui una definizione deve applicarsi tanto alla specie quanto agli individui in essa contenuti, per il fatto che si tratta di realtà sinonime, vale contro i sostenitori delle idee, evidentemente perché nel caso delle idee ciò non sempre accade⁽⁶⁴⁾. Una cosa comunque è certa, cioè che nei *Topici* Aristotele non considera i generi e le specie come idee, vale a dire come realtà esistenti separatamente da ciò di cui sono generi e specie. Infatti, anche se egli non prende ancora esplicitamente posizione contro le idee, sicuramente non ne ha bisogno per esercitare la divisione dei generi e delle specie, ed anzi dà l'impressione di ritenere che le idee creerebbero alla divisione soltanto delle difficoltà. Possiamo dire pertanto che nei *Topici* la dottrina delle idee, se non ancora apertamente criticata, è stata già certamente sostituita da quella che potremmo chiamare una dottrina dei concetti. Generi e specie non sono altro, infatti, che dei concetti universali, per mezzo dei quali si possono classificare e definire gli individui.

Infine è interessante notare che nei *Topici* Aristotele non solo rifiuta la dottrina delle idee nella formulazione platonica, ma la rifiuta anche nella formulazione che ne aveva dato Senocrate, proba-

⁽⁶²⁾ *Top.* VI 8, 146 b 36 - 147 a 11.

⁽⁶³⁾ *Top.* VI 10, 148 a 14-22.

⁽⁶⁴⁾ *Top.* VII 4, 154 a 16-20. Per un netto rifiuto delle idee da parte di Aristotele nei *Topici* propendono HAMBRUCH, *op. cit.*, pp. 32-33; CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 5-16; OWEN, *Dialectic and Eristic in the treatment of the Forms*, in *Aristotle on Dialectic*, pp. 103-125; SOLMSEN, *Dialectic Without the Forms*, *ivi*, pp. 49-68; DÜRING, *Aristotle's Use of Examples in the Topics*, *ivi*, pp. 202-229; KAHN, *art. cit.* Più favorevoli ad attribuirgli un atteggiamento oscillante, o neutrale, sono invece VON ARNIM, *Das Ethische in Aristoteles' Topik* *cit.*, pp. 126-133; GOHLKE, *Untersuchungen zur Topik des Aristoteles* *cit.*, pp. 476-479; P. M. HUBY, *The Date* *cit.*, pp. 72-80; C. J. DE VOGEL, *Aristotle's Attitude to Plato and the Theory of Ideas according to the Topics*, in *Aristotle on Dialectic*, pp. 91-102.

bilmente allo scopo di renderla più accettabile. Come abbiamo visto, infatti, Senocrate, volendo conciliare la dottrina delle idee, fondata essenzialmente sul metodo generalizzante, con la dottrina dei principi, fondata invece sul metodo elementarizzante, aveva affermato, contro Platone, l'antioriorità della specie rispetto al genere, intendendo quella come parte, o elemento, di questo⁽⁶⁵⁾. Ora Aristotele, benché in taluni passi sembri accogliere in parte il metodo elementarizzante, affermando ad esempio la priorità del punto rispetto alla linea, dell'unità rispetto al numero⁽⁶⁶⁾ e della parte rispetto al tutto⁽⁶⁷⁾, rifiuta esplicitamente l'antioriorità della specie rispetto al genere, in diretta polemica con Senocrate⁽⁶⁸⁾.

3. La critica alla dottrina delle idee

Il rifiuto della dottrina delle idee, implicito nei *Topici*, che pure riprendono in tutto e per tutto la dialettica platonica, non desta alcuna meraviglia, se viene considerato nel quadro del dibattito che su tale argomento doveva essersi sviluppato nell'Accademia durante il soggiorno in essa di Aristotele. Il primo e più importante documento di tale dibattito è senza dubbio la prima parte del *Parmenide* di Platone, dove la dottrina delle idee, intesa come posizione di un'idea separata per ogni classe di cose, è sottoposta ad una serie di obiezioni che investono sia le difficoltà della partecipazione delle

⁽⁶⁵⁾ Cf. sopra, c. III, § 4, a, nota 15; nonché S. PINES, *A new fragment of Xenocrates and its implications*, «*Transact. of the American Philos. Soc.*», N. S. 51, part II, 1961, pp. 1-34, e H. J. KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 55, 1973, pp. 119-190.

⁽⁶⁶⁾ *Top.* VI 4, 141 b 5-8.

⁽⁶⁷⁾ *Ivi* 13, 150 a 33-36.

⁽⁶⁸⁾ *Top.* IV 2, 123 a 14-15. Che Aristotele pensi a Senocrate è provato dall'osservazione immediatamente precedente (123 a 11-14), secondo cui, se l'anima è un numero, come affermava appunto Senocrate, essa dovrà essere pari o dispari, il che è assurdo. L'antioriorità della specie rispetto al genere è rifiutata anche in *Top.* VI 6, 144 b 10-11.

cose alle idee, sia le difficoltà dell'imitazione delle idee da parte delle cose, sia in generale la separazione delle stesse idee dalle cose (1). Una risposta esplicita a tali obiezioni non era stata data da Platone né nel *Parmenide*, dove pure era stata da lui ribadita la necessità di mantenere le idee come condizioni necessarie all'esercizio stesso della dialettica (2), né nei dialoghi successivi, dove ugualmente la dottrina delle idee veniva da lui mantenuta (3). Anzi nel *Sofista* egli aveva parlato degli « amici delle idee » quasi con distacco, mostrando di non condividere completamente la loro posizione (4).

Abbiamo visto che, per evitare le difficoltà della separazione, nell'ambito dell'Accademia c'era stato chi, come Eudosso, aveva modificato radicalmente il modo di concepire il rapporto tra idee e cose, configurandolo addirittura in termini di mescolanza (5); chi, come Senocrate e probabilmente altri Accademici, aveva proposto di delimitare l'ambito delle idee a quello delle sole sostanze naturali (6); chi infine, come Speusippo, aveva addirittura preferito rinunciare ad ammettere l'esistenza delle idee (7).

In questa situazione non c'è da stupirsi se Aristotele già durante il suo soggiorno nell'Accademia rifiutava le idee ed è del tutto naturale ammettere che le più antiche critiche da lui rivolte a tale dottrina risalgano proprio a tale periodo, cioè siano sorte proprio dal dibattito sulle idee che dovette svilupparsi in seno all'Accademia. A questa tesi non si oppongono i frammenti dei dialoghi aristotelici sicuramente risalenti al periodo accademico, né le altre notizie relative a tale periodo.

Coloro infatti che, a cominciare da Jaeger, hanno supposto un'adesione di Aristotele alla dottrina delle idee durata sino alla

(1) PLAT., *Parm.* 131 a - 134 c.

(2) *Ivi* 135 a-c.

(3) Cf. PLAT., *Phil.* 59 a, 61 e; *Tim.* 27 d - 28 b; 48 e - 49 a; 50 c - 51 a.

(4) *Soph.* 248 a - 249 a.

(5) V. sopra, c. III, § 2.

(6) V. sopra, c. III, § 4, a.

(7) V. sopra, c. III, § 3, a.

morte di Platone, hanno addotto a prova di essa soprattutto i frammenti dell'*Eudemo* e del *Protreptico*, nonché gli attacchi rivolti ad Aristotele dall'isocrateo Cefisodoro e dagli epicurei Diogene di Enoanda e Colote (8). Ma sembra di dover escludere che nell'*Eudemo* potesse essere professata la dottrina delle idee, a causa specialmente della presenza in esso della dottrina delle categorie, e più particolarmente ancora del concetto di sostanza come realtà che non ha contrario, del tutto incompatibile con la dottrina delle idee (le idee hanno un contrario) (9). L'accenno, contenuto in un frammento dell'*Eudemo*, a cose che l'anima avrebbe visto nell'al di là (*τὰ ἐκείθεν*) prima di entrare nel corpo, non implica necessariamente l'esistenza delle idee, ma può riferirsi in generale a delle realtà trascendenti, o rinviare ai miti concernenti gli inferi (10). Quanto al *Protreptico*, la menzione delle « stesse realtà prime » (*αὐτὰ τὰ πρῶτα*) e delle « stesse realtà esatte » (*αὐτὰ τὰ ἀκριβῆ*), in cui si è voluto scorgere un'allusione alle idee, deve invece essere riferita, come appare chiaro dal contesto, ai modelli costituiti dalla natura, in opposizione alle imitazioni di essi create dagli uomini, per cui non solo non implica, ma anzi esclude l'esistenza delle idee (11).

Il fatto che l'isocrateo Cefisodoro, nella sua opera *Contro Aristotele*, attribuisca a questo la dottrina delle idee, non è una prova che

(8) JAEGER, *Aristotele*, pp. 66-67, 118-122, 47-48; E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, II ed. con pres. di V. E. ALFIERI, ivi 1973, pp. 1-61; P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, p. 52; C. DE VOGEL, *Did Aristotle ever accept Plato's Theory of transcendent Ideas?*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », pp. 261-298 (rist. in *Philosophia*, I, Assen 1970, pp. 295-330).

(9) Cf. ARISTOT., *Eudemo* fr. 7 Ross, e OWEN, *The Platonism of Aristotle*, « Proceedings of the British Academy », 51, London 1965, pp. 129-131.

(10) Cf. V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris 1961, pp. 4-8; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 422-423; OWEN, *The Platonism* cit., p. 131.

(11) ARISTOT., *Protr.* fr. 13 Ross; cf. I. DÜRING, *Aristotle on ultimate principles from « nature and reality »*, in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, pp. 36-38; DÉCARIE, *op. cit.*, p. 28; BERTI, *op. cit.*, pp. 526-527.

Aristotele vi aderisca, poiché agli occhi di Cefisodoro, certamente non molto informato sui dibattiti interni all'Accademia, egli era semplicemente uno fra i tanti Accademici, cioè scolari di Platone, ai quali la dottrina delle idee poteva essere attribuita in blocco⁽¹²⁾. Per lo stesso motivo non è probante l'attribuzione ad Aristotele rispettivamente della dottrina dell'inconoscibilità delle cose sensibili e dell'esistenza delle idee da parte degli epicurei Diogene di Enoanda e Colote⁽¹³⁾.

Ancor più numerose sono, del resto, le testimonianze degli antichi secondo cui Aristotele si sarebbe opposto a Platone ancor prima della morte di questo⁽¹⁴⁾, le quali potrebbero essere addotte quali prove del suo rifiuto della dottrina delle idee; ma esse sembrano altrettanto poco probanti delle prime, ad eccezione forse di quelle di Plutarco e di Proclo, secondo cui Aristotele avrebbe criticato la dottrina delle idee anche nei dialoghi⁽¹⁵⁾. Il documento della critica alla dottrina delle idee mossa da Aristotele durante il suo soggiorno nell'Accademia è con tutta probabilità il trattato perduto *Sulle idee* (*Περὶ ἰδεῶν*), del quale ci sono stati conservati alcuni estratti nel commento di Alessandro di Afrodisia al I libro della *Metafisica*. Al periodo accademico infatti tale opera è attribuita da quasi tutti gli studiosi, eccettuati coloro che escludono a priori la possibilità che Aristotele possa avere criticato Platone prima della morte di questo: anche questi ultimi, tuttavia, considerano il trattato *Sulle*

(12) Cf. NUMENIUS, ap. EUSEB., *Praep. ev.* XIV, 6, 732 b; I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, pp. 390-391; OWEN, *The Platonism* cit., p. 132.

(13) DIOG. OENOAND., fr. 4, col. 1, 7 - col. 2, 8 (= Ross, p. 5); PLUT., *Adv. Coloten*, 1114 b ss.; DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pp. 323-325.

(14) Cf. c. I, § 4.

(15) PLUT., *Adv. Col.*, 14, 1115 b-c (Ross, pp. 4-5); PROCL., ap. PHILOP., *De aet. mund.* II, 2, 31, 17 Rabe (Düring T. 40 l). Su tutta la questione v. ora DÜRING, *Did Aristotle ever accept Plato's Theory of transcendent Ideas?*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 48, 1966, pp. 312-316.

idee come la più antica critica di Aristotele alla dottrina delle idee⁽¹⁶⁾.

Le critiche alle idee contenute in quest'opera dovettero tuttavia restare definitive nello sviluppo del pensiero aristotelico; infatti sono alla base, come apprendiamo dal commento di Alessandro, di quelle esposte nel I libro della *Metafisica*, che è considerato uno dei più antichi⁽¹⁷⁾, e sono probabilmente richiamate da Aristotele stesso nel libro XIII della stessa opera, che è comunemente considerato uno dei più recenti e che, riguardo alla critica delle idee, non fa che riesporre senza apprezzabili modifiche quanto è contenuto nel libro I⁽¹⁸⁾. Per l'esame della critica alla dottrina delle idee è pertanto corretto riferirsi globalmente a questi tre scritti.

(16) Alla collocazione dell'opera nel periodo accademico sono favorevoli H. KARPP, *Die Schrift des Aristoteles περὶ ἰδεῶν*, « Hermes », 68, 1933, pp. 384-391; R. PHILIPPSON, *Il περὶ ἰδεῶν di Aristotele*, « Rivista di filologia e di istruzione classica », 64, 1936, pp. 113-125; P. MORAUX, *Les listes* cit., pp. 328-337; D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, London 1952, pp. 16-21 (1970, pp. 15-16; trad. it., Milano 1973, p. 18); R. STARK, *Aristotelesstudien*, München 1954, pp. 20-26; I. DÜRING, *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, « Eranos », 54, 1956, pp. 109-120; W. LESZL, *Il « De ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975, pp. 348-352. Al periodo immediatamente successivo alla morte di Platone attribuisce invece il trattato *Sulle idee* P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften* cit., pp. 97-118. È curioso che invece W. JAEGER, il maggior fautore dell'adesione di Aristotele alla dottrina delle idee nel periodo accademico, ammetta che il trattato *Sulle idee* possa essere stato scritto prima della morte di Platone (« Gnomon », 23, 1951, pp. 246-252).

(17) ALEX. APHROD., *In Ar. Metaph. Comm.*, ed. M. HAYDUCK, Berlin 1891 (CIAG, vol. I), pp. 78-89 e 97-98.

(18) Cf. *Metaph.* M 1, 1076 a 27-29, dove Aristotele afferma che « molte delle critiche alla dottrina delle idee sono state esposte anche da parte dei discorsi essotericici », allusione che alcuni hanno riferito proprio al trattato *Sulle idee* (WILPERT, *op. cit.*, pp. 23-24; JAEGER, « Gnomon », 23, 1951, pp. 246-252). L'unica differenza tra le critiche di *Metaph.* A e quella di *Metaph.* M è costituita, come è noto, dall'uso della prima persona plurale nel primo testo e della terza persona plurale nel secondo. Questa differenza è stata interpretata da JAEGER come segno di una appartenenza di Aristotele alla cerchia accademica nel primo caso e di una successiva uscita da essa nel secondo (*Aristotele*, pp. 227-235), e da CHERNISS come dovuta alla più diretta derivazione del primo testo da un dialogo perduto (A.C.P.A.,

La prima critica, che Aristotele muove ai sostenitori delle idee (*οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι*) in *Metaph.* A e M, è che, volendo conoscere le cause delle realtà sensibili, essi hanno introdotto altre realtà, diverse da queste, in numero uguale o anche superiore a queste, e anziché ricondurre le realtà sensibili a un numero più limitato di cause, come si fa normalmente quando si vuole spiegare una molteplicità di dati, le hanno ricondotte ad un numero di cause anche maggiore⁽¹⁹⁾. Si tratta di un rilievo generale, di ordine metodologico, che probabilmente viene formulato per la prima volta qui nella *Metafisica*, dove si affronta appunto il problema di cercare le cause, e della cui appartenenza al trattato *Sulle idee* non esiste traccia. Esso è interessante, perché rivela che l'aspetto più assurdo della dottrina delle idee, secondo Aristotele, consiste nel porre idee anche delle realtà che non sono sostanze (*καὶ παρὰ τὰς οὐσίας*) e persino delle realtà eterne (*καὶ ἐπὶ τοῖς αἰδίους*), andando incontro, nel primo caso, alle difficoltà che tra poco vedremo, e compiendo, nel secondo, un'operazione superflua, almeno in rapporto all'esigenza epistemologica che dovrebbe stare alla base della dottrina delle idee.

La seconda critica, mossa ugualmente in *Metaph.* A e M, è che gli argomenti usati dai sostenitori delle idee per dimostrarne l'esistenza o non provano, o provano troppo, cioè provano l'esistenza anche di idee delle quali gli stessi sostenitori della dottrina in questione non ammettevano l'esistenza⁽²⁰⁾. È proprio per illustrare questi argomenti e le obiezioni mosse ad essi da Aristotele che Alessandro, nel suo commento alla *Metafisica*, riferisce quelli che sono

pp. 488-494). JAEGER ha successivamente ribadito la sua tesi (*We say in the Phaedo*, in *A. H. Wolfson Jubilee Volume*, ed. S. LIEBERMANN, Jerusalem 1965, vol. I, pp. 407-421) ed ha ricevuto una conferma da P. MERLAN, *Nochmals: War Aristoteles je Anhänger der Ideenlehre? Jaegers letztes Wort*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 52, 1970, pp. 35-39. Un valido studio della critica alle idee nella *Metafisica* resta quello di E. VON IVANKA, *Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik*, « Scholastik », 9, 1934, pp. 520-542.

⁽¹⁹⁾ *Metaph.* A 9, 990 a 34 - b 9; M 4, 1078 b 32 - 1079 a 4.

⁽²⁰⁾ *Metaph.* A 9, 990 b 8-11; M 4, 1079 a 4-7.

comunemente considerati i principali frammenti del trattato *Sulle idee*⁽²¹⁾, sicché si può affermare che tutta questa parte della critica alla dottrina delle idee risale già al periodo accademico.

Gli argomenti che, secondo Aristotele, non provano ciò che si propongono di dimostrare, cioè l'esistenza delle idee, sono anzitutto i cosiddetti argomenti che partono dalle scienze, cioè quelli di carattere epistemologico. Dal fatto che le scienze hanno per oggetto qualcosa di uno e di identico (*ἐν τι καὶ τὸ αὐτό*), rigorosamente determinato (*ὠρισμένον*) e interpretabile in senso assoluto (*ἀπλῶς*), cioè qualcosa di diverso dalle realtà individuali, essi pretendono di concludere che esistono le idee, cioè delle realtà eterne che fungono da paradigmi esemplari (*παράδειγμα*) di quelle sensibili⁽²²⁾. Ora, secondo Aristotele, tali argomenti non provano l'esistenza delle idee, ma provano solo l'esistenza di predicati comuni (*κοινά*) alle realtà individuali, e perciò diversi da queste, i quali sono oggetto delle scienze⁽²³⁾. I predicati in questione, che in un altro frammento del trattato *Sulle idee* vengono chiamati col nome più tecnico di « universali » (*τὰ καθόλου*)⁽²⁴⁾, cioè predicati riferibili all'intero (*κατὰ τοῦ*

⁽²¹⁾ Il primo studioso che ha fatto ampio uso di tali frammenti per illustrare la critica di Aristotele alle idee è stato L. ROBIN, *La doctrine platonicienne des idées* cit., pp. 15-25 e 173-190; successivamente se ne sono serviti, oltre a KARPP e a PHILIPPSON, *art. cit.*, CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 223-318, 488-505; WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften* cit.; S. MANSION, *La critique de la théorie des idées dans le περὶ ἰδεῶν d'Aristote*, « Revue philosophique de Louvain », 47, 1949, pp. 169-200; G. E. L. OWEN, *A Proof in the περὶ ἰδεῶν*, « Journal of Hellenic Studies », 77, 1957, pp. 103-111 (rist. in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. ALLEN, London 1965, pp. 293-312). L'estensione esatta dei frammenti contenuti in Alessandro è stata determinata da WILPERT, *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias*, « Hermes », 75, 1940, pp. 378-385. Essi sono stati editi dal Ross negli *Aristotelis Fragmenta Selecta*, al cui testo ci richiamiamo; nonché tradotti in italiano e commentati da LESZL, *Il « De ideis »* cit.

⁽²²⁾ ALEX. APHROD., *In Metaph.* 79, 3-15 (fr. 3 Ross).

⁽²³⁾ *Ivi* 15-19. Che τὰ κοινά siano dei predicati, risulta dallo stesso fr. 3 del trattato *Sulle idee*, a proposito di un altro argomento inteso a dimostrare l'esistenza delle idee, quello detto dell'« uno sui molti » (ALEX., 79, 9-15, e 81, 7-10), dove si parla di τὶ κατηγορούμενον e τὸ κοινῶς κατηγορούμενον.

⁽²⁴⁾ *Schol. in Dionys. Trac.*, p. 116, 13-16 Hilgard (fr. 2 Ross).

δλου), sono diversi dalle idee non perché non siano eterni come queste, ché anzi sono eterni anch'essi⁽²⁵⁾, bensì per il fatto che non sono paradigmi delle realtà individuali. Essere paradigma significa, secondo Aristotele, possedere a titolo proprio, cioè direttamente, non derivatamente, il predicato che le altre cose, cioè quelle che sono immagini del paradigma, possiedono solo indirettamente, derivatamente, cioè in quanto sono immagini del paradigma, o partecipano di esso. In tal modo però il paradigma diventa esso stesso possessore, anzi titolare, del predicato comune, e quindi viene ad essere un soggetto, un soggetto « separato » dai soggetti individuali (κεχωρισμένον) e « causa » del fatto che il predicato comune è predicato di questi (αἴτιον... τῆς κοινῆς καταφάσεως)⁽²⁶⁾. Ora, osserva Aristotele con pieno diritto, gli argomenti basati sulle scienze provano l'esistenza di un predicato universale, ma non di un soggetto separato del quale tale predicato si predichi più direttamente di quanto si predica dei soggetti individuali. In questa critica vediamo emergere in tutta chiarezza la differenza tra quello che era, almeno secondo Aristotele, l'universale in senso platonico, cioè l'idea, e quello che da questo momento in poi sarà considerato l'universale aristotelico, cioè il concetto. L'idea è un predicato universale che esiste indipendentemente e anteriormente ai soggetti individuali di cui si predica, e quindi si trasforma esso stesso in soggetto o presuppone un soggetto distinto da quelli individuali e superiore ad essi. Il concetto invece è un predicato universale che esiste anch'esso realmente (perciò sarebbe errato dire che esso ha un'esistenza soltanto logica, cioè nella mente, e non anche reale, cioè nella realtà), ma tuttavia non esiste indipendentemente dai soggetti individuali, bensì precisamente in quanto è predicato di questi, e si esaurisce,

⁽²⁵⁾ *Ivi.*

⁽²⁶⁾ Le espressioni « separato » e « causa della predicazione » sono riferite all'idea nello stesso fr. 3 del trattato *Sulle idee*, a proposito dell'argomento dell'« uno sui molti » (ALEX., 80, 9-15; 81, 10-20).

per così dire, nella totalità di questi, senza eccederla o sporgere al di là di essa⁽²⁷⁾.

Ma gli argomenti basati sulle scienze, secondo Aristotele, non solo non provano l'esistenza delle idee, e quindi non sono validi, bensì hanno anche il difetto che, se fossero validi, proverebbero l'esistenza anche di idee esplicitamente rifiutate da coloro stessi che li usano, e cioè in particolare delle idee di oggetti artificiali, come la panca e il letto.

Per le stesse ragioni, infatti, per cui si dovrebbe ammettere un'idea corrispondente agli oggetti delle scienze, si dovrebbe ammettere anche un'idea corrispondente agli oggetti delle arti, che non sono meno universali, determinati e interpretabili in senso assoluto degli oggetti delle scienze⁽²⁸⁾. Ora degli oggetti artificiali, se non per Platone, almeno per gli altri sostenitori della dottrina delle idee, tra i quali è sicuramente da includersi Senocrate, non esistono idee, come abbiamo visto in precedenza⁽²⁹⁾; dunque l'esistenza delle idee non può basarsi sui suddetti argomenti. Aristotele indubbiamente riteneva giuste le ragioni che avevano indotto alcuni Accademici a ridurre l'estensione del mondo delle idee, escludendone le idee degli *artefacta*, poiché, come vedremo, quella tra le cause da lui ammesse che si avvicina di più alle idee, cioè la causa formale, viene ad essere anche per lui identica con una sostanza della sua stessa specie, e quindi a somigliare ancor più ad un'idea, solo nel caso delle realtà naturali, e non in quello delle realtà artificiali⁽³⁰⁾. Tuttavia egli non può non rilevare l'incompatibilità tra questa giusta correzione della dottrina delle idee, operata dai discepoli di Platone, e gli argomenti che stanno alla base dell'intera dottrina. Vediamo

⁽²⁷⁾ La natura dell'universale aristotelico mi sembra illustrata adeguatamente soprattutto da W. LESZL, *Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle*, « Review of Metaphysics », 26, 1972, pp. 278-313, e *Il « De ideis »* cit., pp. 108-114.

⁽²⁸⁾ ALEX., *In Metaph.* 79, 19 - 80, 6 (fr. 3 Ross).

⁽²⁹⁾ C. III, § 1, a.

⁽³⁰⁾ Cf. *Metaph.* A 3, 1070 a 13-19.

dunque come Aristotele, pur condividendo certe dottrine degli altri Accademici, in questo caso di Senocrate, sia in definitiva su posizioni di aperta critica anche nei confronti di costoro, assumendo all'interno della scuola un atteggiamento del tutto autonomo.

Un altro argomento che i sostenitori delle idee adducevano a dimostrazione dell'esistenza di queste, è quello detto dell'« uno sui molti » ($\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$). Esso muove dal fatto che certi predicati non sono identici a ciascuno degli individui di cui si predicano, ma si predicano ugualmente di tutti, senza essere identici a nessuno di essi. Da questo fatto i sostenitori delle idee desumono l'esistenza di qualche cosa di collocato al di sopra dei molti individui e quindi separato da essi ($\epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$)⁽³¹⁾. Anche a questo argomento Aristotele obietta che esso non prova l'esistenza delle idee, cioè di realtà separate da quelle individuali e superiori ad esse, bensì prova soltanto l'esistenza di predicati comuni ($\tau\acute{o}\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) o universali, distinti dalle realtà individuali di cui si predicano⁽³²⁾. È la differenza, che abbiamo visto a proposito degli argomenti fondati sulle scienze, tra idea platonica e concetto aristotelico. Per Aristotele, insomma, gli argomenti usati dagli Accademici per dimostrare l'esistenza delle idee non riescono a provare l'esistenza di queste, ma invece sono validi, e perciò probabilmente da lui stesso accettati, come dimostrazione dell'esistenza dei concetti. Vediamo pertanto come Aristotele condivida l'esigenza fondamentale del platonismo, quella cioè di affermare l'esistenza degli universali, di superare gli angusti limiti della filosofia presocratica, che non riusciva ad andare oltre le mere rappresentazioni sensibili, e di riprendere la grande scoperta di Socrate, cioè la necessità di elevarsi al pensiero dell'universale. Ciò che egli non può accettare del platonismo è l'indebita separazione dell'universale dal particolare, conseguente alla concezione di esso come paradigma.

(31) ALEX., *In Metaph.* 80, 9-15 (= fr. 3 Ross).

(32) *Ivi* 81, 7-10.

Ma per l'argomento dell'« uno sui molti » vale anche l'altra critica già rivolta agli argomenti fondati sulle scienze, cioè che, se esso fosse valido, proverebbe troppo, cioè proverebbe l'esistenza di idee corrispondenti a predicati negativi, quali « non-uomo », « non-musico », eccetera. Anche questi infatti si predicano nello stesso modo di una molteplicità di individui, senza essere identici a nessuno di questi. Ma ciò, argomenta Aristotele, è assurdo dal punto di vista della stessa dottrina delle idee. Se infatti si potessero ammettere idee corrispondenti a predicati negativi, verrebbero ad esserci idee di cose del tutto eterogenee fra loro, quali l'uomo e la linea (entrambi infatti hanno in comune il predicato « non-cavallo »), oppure di cose indefinite quali il non-uomo, o infine di cose disposte tra loro in un rapporto di anteriorità e posteriorità, quali l'animale e l'uomo (entrambi infatti hanno in comune il predicato « non-legno »): tutte cose le quali, per gli stessi Accademici, non possono avere in comune un'idea⁽³³⁾. La situazione prospettata da Aristotele mediante questa obiezione è leggermente diversa da quella che si era prodotta a proposito degli argomenti fondati sulle scienze. Mentre questi infatti portavano ad ammettere idee esplicitamente escluse da alcuni Accademici, per esempio da Senocrate, quali le idee degli *artefacta*, l'argomento dell'« uno sui molti » porta non ad ammettere idee altrettanto esplicitamente escluse (non risulta infatti che qualcuno negasse l'esistenza di idee corrispondenti ai predicati negativi), bensì ad ammettere idee, quali appunto quelle corrispondenti ai predicati negativi, la cui esistenza era incompatibile con altre esplicite dottrine accademiche, quali l'impossibilità che vi sia un'idea in comune tra cose eterogenee, indefinite, o disposte in rapporto di anteriorità e posteriorità. Si può dire quindi che tali idee erano escluse, se non esplicitamente, almeno implicitamente.

Infine il terzo argomento, che secondo Aristotele o non prova l'esistenza delle idee o prova l'esistenza anche di idee inammissibili, è quello fondato sul fatto che si continua a pensare una

(33) *Ivi* 80, 15 - 81, 7.

certa cosa, per esempio l'uomo, anche dopo che i singoli individui umani hanno cessato di esistere. Ciò proverebbe, secondo gli Accademici, che quello che si pensa non sono gli individui, ma qualcosa di diverso da essi e di eterno, cioè l'idea⁽³⁴⁾. Aristotele dal canto suo obietta che l'argomento dimostra l'esistenza di predicati universali, i quali non sono corruttibili, come le realtà individuali, ma eterni⁽³⁵⁾. Inoltre egli osserva che, se l'argomento fosse valido, e cioè dimostrasse l'esistenza di realtà eterne separate da quelle sensibili, come le idee, allora dimostrerebbe anche l'esistenza di idee individuali, come ad esempio l'idea di Socrate o l'idea di Platone, poiché noi possiamo pensare, cioè conservare un'immagine, anche di queste realtà dopo che hanno cessato di esistere⁽³⁶⁾. Ma, evidentemente, dal punto di vista della dottrina delle idee non ci possono essere idee individuali.

La terza critica alla dottrina delle idee che Aristotele muove in *Metaph.* A e M ha per oggetto altri due argomenti a favore dell'esistenza delle idee, che vengono definiti « più rigorosi » (*ἀκριβέστεροι*) ed ai quali vengono rivolte obiezioni di natura diversa dalle precedenti. Il primo è quello che dimostra — questa volta non come conseguenza non voluta, bensì come obiettivo voluto ed esplicito — l'esistenza di idee corrispondenti ai predicati relativi (*τῶν πρὸς τι*)⁽³⁷⁾. Esso è considerato particolarmente rigoroso probabilmente per il fatto che si basa sulla distinzione, che già abbiamo visto

(34) *Ivi* 81, 25 - 82, 1 (fr. 3 Ross).

(35) La presenza di questa obiezione, non riferita da Alessandro, nel trattato *Sulle idee* è desumibile dal fr. 2 Ross (*Schol. in Dionys. Thrac.*, p. 116, 13-16 Hilgard) già citato.

(36) *Metaph.* A 9, 990 b 14-15; M 4, 1079 a 10-11; ALEX., *In Metaph.* 82, 1-7. Il fatto che questa obiezione sia presente, oltre che nel commento di Alessandro, anche nella *Metafisica*, non è una ragione sufficiente per escludere che essa fosse contenuta nel trattato *Sulle idee*, come evidentemente crede Ross, che non la riporta tra i frammenti di quest'opera. Essa è stata invece accolta da WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften* cit., p. 72, n. 84, e S. MANSION, *art. cit.*, p. 172, n. 12.

(37) In tal modo l'argomento è caratterizzato da Aristotele in *Metaph.* A 9, 990 b 15-16; M 4, 1079 a 11-12.

presente in Speusippo, nei *Topici* e nelle *Categorie*, tra predicazione omonima e predicazione non omonima, ovvero sinonima, che però è formulata nel modo seguente. Uno stesso predicato viene predicato in maniera non omonima, bensì come significante un'unica natura (o essenza), in tre casi: a) quando il predicato è affermato con verità dei suoi soggetti, per il fatto che questi sono in senso proprio (*κρυίως*), ovvero direttamente, la cosa significata dal predicato, come ad esempio quando diciamo che Socrate e Platone sono uomo; b) oppure quando i soggetti individuali sono immagini di quelli veri, come ad esempio quando predichiamo l'uomo di quelli dipinti, poiché in tal caso indichiamo in tutti la medesima natura di immagini; c) o infine quando uno di essi è paradigma e gli altri sono immagini, come ad esempio quando diciamo uomini sia Socrate che le sue immagini⁽³⁸⁾.

Si noti che questa descrizione della non omonimia viene fatta a proposito di predicati per sé (*καθ'αυτά*), cioè che esprimono una essenza non relativa ad altro, come ad esempio « uomo », e che in tal caso secondo gli Accademici è non-omonima, cioè sinonima, anche la predicazione includente sia il paradigma che le immagini (la quale invece per Aristotele, come abbiamo visto, era un caso di predicazione omonima)⁽³⁹⁾. Completamente diversa è invece la situazione da cui muove l'argomento che dimostra le idee dei relativi. Esso infatti prende le mosse non dai predicati per sé, bensì appunto dai predicati relativi, come ad esempio « uguale », e consiste nel rilevare che questi si predicano dei soggetti sensibili in modo del tutto omonimo. Infatti per questi predicati non si realizza nessuno dei tre casi di non-omonimia prospettati a proposito dei predicati per sé: non il primo, perché nessuno degli uguali sensibili è veramente uguale ed inoltre perché tutti mutano continuamente, sicché a nessuno di essi si applica la medesima definizione di uguale; né il terzo, perché

(38) ALEX., *In Metaph.* 82, 11 - 83, 7.

(39) Cf. *Cat.* 1, 1 a 1-3, dove viene indicato come esempio di predicazione omonima il caso dell'uomo reale e di quello dipinto.

nessuno di essi è tale da fungere da paradigma nei confronti degli altri⁽⁴⁰⁾. Quanto alla possibilità che si verifichi il secondo caso di non-omonimia, l'argomento, almeno nella versione riportata da Alessandro, tace. Tuttavia, il fatto che in seguito esso accenni in forma di concessione alla possibilità che la predicazione dell'uguale tra un paradigma e alcune immagini sia non omonima⁽⁴¹⁾, significa che, almeno ad una prima considerazione, essa viene giudicata omonima. È appunto sul carattere omonimo della predicazione dell'uguale nei confronti dei soggetti sensibili che si fonda la necessità, al fine di salvare la possibilità di una predicazione non omonima dell'uguale, di ammettere un uguale diverso da quelli sensibili, che sia esattamente e stabilmente uguale, cioè l'uguale stesso (αὐτὸ τὸ ἴσον), o idea dell'uguale⁽⁴²⁾. Ma poiché questo « uguale stesso » non può essere concepito che come paradigma degli uguali sensibili, ecco prospettarsi la possibilità di ricadere nel secondo dei casi di predicazione non-omonima indicati a proposito dei predicati per sé, quello cioè in cui il predicato non è predicato in senso omonimo perché i soggetti di cui si predica sono tutti immagini di uno stesso paradigma. I fautori dell'argomento tuttavia possono anche concedere che si attui questa possibilità — ecco il significato della concessione cui abbiamo accennato sopra —, perché anche in tal caso resta ferma la necessità di un paradigma, cioè dell'idea.

In conclusione pertanto si può dire che l'argomento dei relativi si distingue da tutti i precedenti perché si fonda sulla distinzione fra predicazione sinonima e predicazione omonima, e insieme sulla distinzione, che già abbiamo visto professata nell'Accademia, fra enti per sé (καθ'αυτὰ) ed enti relativi (πρός τι): di qui il suo carattere « più rigoroso ». Esso ricava la necessità dell'idea dal fatto che la predicazione dei relativi nei confronti dei soggetti sensibili è sempre

(40) ALEX., *In Metaph.* 83, 7 - 12.

(41) ALEX., *In Metaph.* 83, 12-14: « ma se anche qualcuno ammettesse che l'immagine non è omonima al paradigma, ecc. ... ».

(42) *Ivi* 83, 14-17.

omonima e quindi esige l'ammissione di un trascendente, nei cui confronti essa possa essere sinonima. Se poi tale ammissione finisce col sanare l'omonimia della predicazione fatta nei confronti dei soggetti sensibili, ciò non infirma la necessità dell'idea, che semmai è la condizione, non la conseguenza, di tale nuova situazione⁽⁴³⁾. A

(43) Si è molto discusso, tra gli studiosi, se la predicazione dell'« uguale stesso » nei confronti degli oggetti sensibili sia omonima, oltre che per i fautori dell'argomento accademico, anche nel senso in cui di omonimia parla Aristotele. Cf. ROBIN, *op. cit.*, pp. 19-21; CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 229-233; WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften* cit., pp. 41-44; S. MANSION, *art. cit.*, pp. 181-183; LUGARINI, *Il problema delle categorie* cit., p. 34; OWEN, *A proof* cit., pp. 103-111. A mio giudizio essa lo è anche nel senso aristotelico, per cui sempre tra modello e immagine c'è omonimia (cf. *Cat.* 1, 1 a 1-3). Una divergenza tra il punto di vista accademico e quello aristotelico si verifica invece a proposito della concessione, fatta nell'argomento accademico, che tale predicazione possa essere non omonima; in tal caso, infatti, essa verrebbe ad essere assimilata al secondo tra i casi di predicazione non omonima dei predicati per sé. A questo proposito però si deve dire che Aristotele, anche se dal suo punto di vista ritiene che tra modello e immagine vi sia omonimia, nel caso particolare delle idee corrispondenti a predicati per sé, cioè delle idee di sostanze, ritiene che vi sia sinonimia, per il fatto che si tratta pur sempre della medesima sostanza (cf. *Metaph.* A 9, 990 b 34 - 991 a 1; M 4, 1079 a 30-31; e *De lin. insec.* 968 a 9-10, opera non di Aristotele, ma di contenuto aristotelico, in cui l'idea è detta πρώτη τῶν συνωνύμων). Il fatto che talora egli indichi le cose sensibili come « omonime » all'idea significa o che egli usa il termine omonimo, come già Platone (cf. *Parm.* 133 d), in senso lato, cioè unicamente per indicare identità di nome (cf. *Metaph.* A 6, 987 b 9-10; 9, 990 b 6-7; M 4, 1079 a 2-3), oppure che egli pensa alle idee dei relativi (cf. *Metaph.* A 9, 991 a 5-8; M 4, 1079 a 36 - b 3). Insomma, per Aristotele tra le idee delle sostanze e le sostanze sensibili c'è sinonimia, perché si tratta sempre di sostanze aventi la medesima definizione, mentre tra le idee dei relativi e i relativi sensibili c'è omonimia, perché, se anche la definizione è la stessa, si tratta di un rapporto fra una sostanza (l'idea del relativo) e una non sostanza (il relativo sensibile). Perciò trovo del tutto giustificato, a differenza da quanto pensa OWEN, *Logic and Metaphysics* cit., pp. 181-190, che Aristotele opponga alla dottrina delle idee la semplice alternativa fra sinonimia e omonimia, senza concedere la possibilità di un terzo caso, quello della predicazione omonima ma relativa a qualcosa di unico (il focal meaning, o predicazione προς ἓν). Per lui infatti il rapporto fra modello e immagine o implica omonimia completa, senza riferimento a qualcosa di unico, come nel caso dei predicati relativi, oppure non la implica, come, dal punto di vista accademico, nel caso dei predicati per sé o in quello concesso alla fine dell'argomento anche ai predicati relativi, e

questo argomento pertanto Aristotele non può obiettare, come ai precedenti, che esso dimostra solo l'esistenza di predicati universali e non anche di idee, cioè di soggetti privilegiati, perché senza le idee i predicati universali sarebbero sempre omonimi. Egli invece lo confuta riducendolo all'assurdo, e cioè mostrando che i risultati cui esso approda sono autocontraddittori, perché consistono nel porre « un genere di relativi esistenti per sé » (τῶν πρὸς τι ... καθ'αὐτὸ γένος)⁽⁴⁴⁾, che è come dire un genere di relativi non relativi.

Qui Aristotele usa abilmente la divisione platonica e accademica di tutte le realtà nei due generi, o categorie, opposti dei καθ'αὐτὰ e dei πρὸς τι, su cui si fonda lo stesso argomento accademico. In Platone questa distinzione non coincideva con quella tra idee e realtà sensibili, ma divideva in due categorie tanto le idee quanto le realtà sensibili, per cui, come tra le realtà sensibili ve n'erano di per sé (per esempio l'uomo o il cavallo) e di relative (per esempio i predicati « uguale » e « disuguale »), anche tra le idee ve n'erano di per sé (per esempio l'idea dell'uomo) e di relative (per esempio l'idea dell'uguale)⁽⁴⁵⁾. Aristotele riprende la medesima distinzione e la fa coincidere con quella tra idee e realtà sensibili, dal che deriva che le idee devono essere tutte per sé e le realtà sensibili devono essere tutte relative, il che esclude la possibilità di idee dei relativi. Ciò che gli rende possibile questa operazione è la sua dottrina delle categorie, che abbiamo visto già presente nei libri più antichi dei *Topici*, nonché nell'*Eudemo*. In base a questa dottrina, infatti, le idee, in quanto paradigmi esistenti separatamente e anteriormente alle realtà

allora è una predicazione sinonima, in cui l'essenza del modello e quella dell'immagine sono esattamente la medesima e la derivazione della seconda dalla prima non suppone differenza di natura, ma solo di grado, di misura, nell'attuazione della medesima natura. Nella predicazione relativa a qualcosa di unico invece, come vedremo, ci deve essere, pur nella dipendenza, una vera e propria differenza di natura (cf., a proposito di questo problema, LESZL, *Logic and Metaphysics*, pp. 187-195. Dello stesso autore si veda ora il più recente *Il « De ideis »* cit., pp. 185-224).

⁽⁴⁴⁾ *Metaph.* A 9, 990 b 16-17; M 4, 1079 a 12-13.

⁽⁴⁵⁾ Cf. *Soph.* 255 c.d, e ERMODORO, ap. SIMPL. (T.P. 31 Gaiser).

sensibili, vengono ad essere necessariamente, come Aristotele afferma in modo esplicito nel trattato *Sulle idee, delle sostanze*, e come sostanze (οὐσίαις τινὰς οὐσας) devono essere tutte nella classe dei καθ'αὐτὰ, mentre le cose sensibili, in quanto immagini delle idee esistenti in relazione (πρὸς) ad esse, vengono ad essere tutte nella classe dei πρὸς τι, i quali si definiscono appunto per il fatto di avere un essere consistente nello stare in relazione ad altro (ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει). Perciò Aristotele può concludere che non vi possono essere idee dei relativi⁽⁴⁶⁾. In questa critica alla dottrina delle idee è dunque chiaramente presupposta la dottrina delle categorie, e più precisamente ancora il concetto di sostanza (οὐσία) come ciò il cui essere non consiste nello stare in relazione ad altro⁽⁴⁷⁾. Aristotele insomma si serve di una dottrina di derivazione platonica quale la dottrina delle categorie, che, come abbiamo visto, deriva dal procedimento della divisione, per criticare un'altra dottrina platonica, quella delle idee. Ancora una volta le esigenze del concetto, oggetto della divisione, prevalgono su quelle dell'idea.

⁽⁴⁶⁾ ALEX., *In Metaph.* 83, 22-30 (fr. 3 Ross). Qui, a dire il vero, Alessandro afferma che gli stessi Accademici dicevano (ἔλεγον) che non ci sono idee dei relativi. Probabilmente egli intende dire che gli stessi Accademici ammettevano dottrine, come la distinzione fra καθ'αὐτὰ e πρὸς τι, da cui derivava necessariamente l'esclusione delle idee dei relativi.

⁽⁴⁷⁾ A questo proposito non concordo con OWEN, *The Platonism* cit., pp. 132-133, secondo il quale la dottrina delle categorie presuppone il rifiuto delle idee; le cose qui stanno esattamente al contrario. Del resto, come abbiamo visto, nei libri più antichi dei *Topici* è presente la dottrina delle categorie senza che le idee siano ancora state esplicitamente rifiutate. Owen ha invece ragione di affermare che dalla critica alle idee nasce non il concetto di sostanza, già presente nei *Topici*, ma la dottrina della sostanza individuale, cioè la persuasione che solo le realtà individuali, e non quelle universali, possono essere sostanze (*ivi*, pp. 134-139), dottrina non ancora presente nei *Topici*, ma formulata invece nelle *Categorie*. Direi insomma che la critica alle idee presuppone il concetto di sostanza come soggetto di inerenza (ciò che non è in un sostrato) e genera il concetto di sostanza come soggetto di predicazione in senso proprio (ciò che non è detto di un sostrato). Favorevole ad ammettere un'antioriorità della dottrina delle categorie rispetto alla critica alla dottrina delle idee è anche KAHN, *art. cit.*

Analoga e complementare a questa è la critica che Aristotele muove al secondo degli argomenti « più rigorosi » adottati dagli Accademici a dimostrazione dell'esistenza delle idee, quello che, per l'esempio di cui si serve e le conseguenze a cui va incontro, era probabilmente noto nell'Accademia e viene ricordato da Aristotele come argomento del « terzo uomo »⁽⁴⁸⁾. Anche questo argomento è detto « più rigoroso » di altri, perché, esattamente come il precedente, cioè quello dei relativi, si fonda sulla distinzione fra predicazione omonima e predicazione non omonima, e insieme sulla distinzione fra predicati per sé (*καθ'αυτά*) e predicati relativi (*πρός τι*). Mentre però il precedente prendeva le mosse dai predicati relativi, questo prende le mosse dai predicati per sé, ovvero, come dice Aristotele, dai predicati che esprimono l'essenza delle sostanze (*οὐσίαι*), quali ad esempio « uomo ». Come abbiamo visto a proposito della distinzione tra predicazione omonima e predicazione non omonima, premessa all'argomento precedente, i predicati per sé si predicano dei soggetti sensibili, a differenza dei predicati relativi, in modo non omonimo. Tuttavia poiché, dal punto di vista accademico, è non omonima anche la predicazione che include il paradigma e le sue immagini, non vi sono difficoltà ad applicare ai predicati per sé l'argomento precedentemente indicato come « uno sui molti » e a dire che i soggetti sensibili possiedono il predicato per sé, e perciò sono simili fra loro, non direttamente, ma in virtù della loro partecipazione (*μετουσίᾳ*) a qualche cosa di identico, il quale è propriamente (*κυρίως*), o direttamente, ciò che essi sono solo per partecipazione, o indirettamente, o derivatamente, e questo è l'idea⁽⁴⁹⁾. Come si vede, l'argomento ricalca sostanzialmente quello dell'uno sui molti, che però integra mostrando come il rapporto tra modello e immagine, nel caso dei predicati per sé, non sia incompatibile con la non-omonimia della loro predicazione e quindi sia ugualmente possibile.

⁽⁴⁸⁾ *Metaph.* A 9, 990 b 17; *Metaph.* M 4, 1079 a 13. A questo argomento Aristotele accenna anche in *Metaph.* Z 13, 1039 a 2-3, e in *Soph. el.* 22, 178 b 36.

⁽⁴⁹⁾ ALEX., *In Metaph.* 83, 34 - 84, 2 (fr. 4 Ross).

L'obiezione che Aristotele gli muove viene presentata come non nuova, ma già nota nell'ambito dell'Accademia, come sta a significare la denominazione convenzionale di « terzo uomo ». Essa infatti non è invenzione originale di Aristotele, ma costituisce, come vedremo, una precisazione, anzi una rigorizzazione, formulata probabilmente nell'Accademia, di un argomento risalente addirittura allo stesso Platone, il quale nel suo *Parmenide* lo mette in bocca al personaggio omonimo nel corso della critica che questi muove alla dottrina delle idee presentata da Socrate⁽⁵⁰⁾. Tale obiezione consiste nel rilevare che, se il predicato comune, per esempio uomo, è diverso dai soggetti di cui si predica, cioè dai singoli uomini individuali, ed è un'idea, cioè « l'uomo stesso » (*ὁ αὐτοάνθρωπος*), la quale è sussistente per conto proprio (*κατ'ἑδραν ὑφεστώς*) e quindi è una di numero (*ἓντις καὶ αὐτὴ μὴ κατ'ἀριθμὸν*), questa sarà a sua volta uomo e quindi ci sarà un nuovo predicato « uomo », comune sia all'idea che agli uomini individuali, il quale sarà a sua volta un'idea, cioè un terzo uomo sussistente accanto alla prima idea e all'uomo individuale. Per la stessa ragione, poi, ci sarà un quarto uomo, predicato del terzo, dell'idea e degli uomini individuali, e parimenti un quinto, e così via all'infinito⁽⁵¹⁾. La dottrina delle idee, insomma, anziché spiegare

⁽⁵⁰⁾ PLAT., *Parm.* 132 a-b. In Platone l'argomento contro cui l'obiezione è rivolta, viene formulato in senso meno tecnico, poiché non tiene conto della distinzione fra predicati per sé e predicati relativi, né di quella fra i vari tipi di predicazione. Non è quindi il caso di accusare Aristotele di plagio, per il fatto di non aver ricordato l'origine platonica dell'obiezione, come fanno ROBIN, *op. cit.*, pp. 609-612, e CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 292-293, tanto più che, come osserva DE STRYCKER, *Aristote, critique de Platon*, « L'Antiquité Classique », 18, 1949, pp. 95-107, Aristotele non pretende nemmeno di essere l'inventore della formulazione più tecnica dell'obiezione, bensì la richiama appunto come già nota.

⁽⁵¹⁾ ALEX., *In Metaph.* 84, 2-7; 84, 21 - 85, 3 (fr. 4 Ross). Poiché Alessandro, *In Metaph.* 84, 7-21, riferisce anche altre due formulazioni dell'obiezione, e le attribuisce rispettivamente ai sofisti e al megarico Polisseno, alcuni hanno ritenuto che l'obiezione aristotelica derivi precisamente da Polisseno (C. GROTE, *Plato and the others Companions of Socrates*, London 1965, II, p. 271; C. BAEUMKER, *Über dem Sophistes Polixenos*, « Rheinisches Museum für Philologie », 37, 1879, pp. 64-83). Questa tesi è stata però confutata dai più autorevoli studiosi, i quali hanno

le cose, riconducendone la molteplicità individuale all'unità dell'universale, ottiene il risultato esattamente inverso, cioè le moltiplica all'infinito, rendendole in tal modo del tutto inintelligibili.

È questo un classico esempio di confutazione condotta a partire dalle premesse stesse della dottrina che si intende criticare. Esso mostra infatti che la dottrina delle idee, proprio per il fatto di porre un'idea corrispondente ad ogni predicato universale, cioè per il fatto di sostanzializzare l'unità del molteplice, anziché attuare l'intento che si propone, che è quello di trovare l'unità della molteplicità, ottiene il risultato opposto, e quindi si contraddice da se stessa. Ciò che rende possibile l'obiezione è precisamente il carattere non-omonimo dei predicati per sé, o sostanziali. Se, infatti, l'idea di uomo ha, oltre che lo stesso nome, anche la stessa natura, o essenza, degli uomini sensibili, allora è anch'essa un uomo, cioè ha lo stesso predicato che hanno gli uomini sensibili, e dunque viene predicata di se stessa. Ma poiché, secondo l'argomento dell'uno sui molti, ogni predicato universale è separato dai suoi soggetti, il predicato dell'idea sarà una nuova idea, e così via all'infinito.

Che l'obiezione del terzo uomo si fondi sull'autopredicazione dell'idea, è stato visto da molto tempo⁽⁵²⁾. Ma proprio per questo alcuni studiosi hanno negato che esso sia valido, in quanto, a loro avviso, l'autopredicazione, nel caso delle idee platoniche, non sarebbe legittima. A comprova della non validità dell'obiezione essi adducono il fatto che Platone, pur avendola formulata lui stesso nel *Parmenide*, non ne avrebbe poi tenuto conto e cioè avrebbe continuato a professare tranquillamente la dottrina delle idee, senza nemmeno preoccuparsi di darvi una risposta⁽⁵³⁾. Altri invece hanno

mostrato l'irriducibilità tra la formulazione di Polisseno e quella di Aristotele (P. WILPERT, *Das Argument vom « dritten Menschen »*, « Philologus », 94, 1939-1940, pp. 31-64; CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 500-505).

⁽⁵²⁾ A. E. TAYLOR, *Parmenides, Zeno and Socrates*, « Proceedings of the Aristotelian Society », 16, 1915-1916, pp. 248 ss.

⁽⁵³⁾ TAYLOR, *ivi*; CHERNISS, *A. C. P. A.*, pp. 287-300; P. T. GEACH, *The Third Man Again*, « The Philosophical Review », 65, 1956, pp. 72-82 (rist. in *Studies in*

ritenuto che l'autopredicazione delle idee sia perfettamente legittima e che pertanto l'obiezione sia pienamente valida: Platone, secondo tale interpretazione, se ne sarebbe reso ben conto, ma non sarebbe riuscito a trovare una risposta adeguata ad essa. Egli tuttavia avrebbe ritenuto ugualmente doveroso il formularla, stabilendo così il « record dell'onestà intellettuale »⁽⁵⁴⁾. In realtà l'autopredicazione ha luogo solo nel caso in cui tra idea e realtà sensibili vi sia non omonimia, ma sinonimia, come accade ai predicati per sé (o sostanziali): solo a proposito di questi dunque l'obiezione del processo all'infinito ha valore.

Plato's Metaphysics cit., pp. 265-277); R. S. BLUCK, *The Parmenides and the « Third Man »*, « Class. Quart. », N. S. 6, 1956, pp. 29-37; H. CHERNISS, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, « The American Journal of Philology », 78, 1957, pp. 225-266 (rist. in *Studies* cit., pp. 339-378); R. E. ALLEN, *Participation and Predication in Plato's middle Dialogues*, « The Philosophical Review », 1960 (rist. in *Studies* cit., pp. 43-60); A. L. PECK, *Plato versus Parmenides*, « The Philosophical Review », 71, 1962, pp. 159-184; R. J. BUTLER, *The measure and weight of the Third Man*, « Mind », 72, 1963, pp. 62-78; R. A. SHINER, *Self-Predication and the « Third Man » Argument*, « Journal of the History of Philosophy », 8, 1970, pp. 371-386.

⁽⁵⁴⁾ G. VLASTOS, *The Third Man Argument in the Parmenides*, « The Philosophical Review », 63, 1954, pp. 319-349; *Postscript to the Third Man: a Reply to Mr. Geach*, *ivi*, 65, 1956, pp. 83-94 (rist. in *Studies* cit., pp. 279-291); *Self-Predication in Plato's Later Period*, *ivi*, 78, 1969, pp. 74-78; cf. anche G. E. L. OWEN, *The Place of the Timaeus in Plato's Later Dialogues*, « The Class. Quart. », 47, 1953, pp. 79-95 (rist. in *Studies* cit., pp. 313-338); J. M. E. MORAVCSIK, *The « Third Man » Argument and Plato's Theory of Forms*, « Phronesis », 8, 1963, pp. 50-62; W. G. RUNCIMAN, *Plato's Parmenides*, in *Studies* cit., pp. 149-184; G. VLASTOS, *Plato's « Third Man » Argument (Parm. 132 A 1 - B 2). Text and Logic*, « The Philos. Quart. », 19, 1969, pp. 289-301; K. W. RANKIN, *The Duplicity of Plato's Third Man*, « Mind », 78, 1969, pp. 179-187; *Is the third man argument an inconsistent triad?*, « The Philos. Quart. », 20, 1970, pp. 378-380; S. M. COHEN, *The Logic of the Third Man*, « The Philosophical Review », 80, 1971, pp. 448-475; C. STRANG, *Plato on the Third Man*, in *Plato*, ed. by G. VLASTOS, New York, 1971, I, pp. 184-200; H. TELOH and D. J. LOUZECKY, *Plato's Third Man Argument*, « Phronesis », 17, 1972, pp. 80-94; J. S. CLEGG, *Self-Predication and Linguistic reference in Plato's Theory of the Forms*, « Phronesis », 18, 1973, pp. 26-43; S. PETERSON, *A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument*, « The Philosophical Review », 82, 1973, pp. 451-470; G. VLASTOS, *« Pauline Predications » in Plato*, « Phronesis », 19, 1974, pp. 95-101; W. LESZL, *Il « De ideis » cit.*, pp. 239-278.

Nella formulazione offerta da Platone nel *Parmenide* non si ha a che fare con predicati per sé, bensì con un predicato relativo, il « grande », del quale, una volta trasformato in idea, cioè nella « grandezza », presumibilmente non è lecito dire che è anch'esso grande e dunque esige una nuova idea, all'infinito. Invece nella formulazione di Aristotele, che probabilmente era già nota nell'Accademia, si ha a che fare con predicati per sé, come l'uomo; anzi l'obiezione è fatta valere esplicitamente a proposito di questi, e non, ad esempio, a proposito dell'argomento dei relativi, perciò è nota col nome di « terzo uomo ». Ora, se l'idea dell'uomo è sinonima con gli uomini sensibili, è anch'essa un uomo, dunque si predica di se stessa, generando una nuova idea, all'infinito. Questa differenza spiega perché Platone non consideri l'obiezione come decisiva per il mantenimento della dottrina delle idee, mentre Aristotele invece sì⁽⁵⁵⁾. Tra la formulazione platonica e quella aristotelico-accademica c'è di mezzo la distinzione fra predicazione sinonima e omonima, nonché la distinzione fra predicati per sé e predicati relativi, ossia c'è di mezzo la dialettica, la dottrina della divisione dei generi e delle specie, elaborata da Platone negli ultimi dialoghi, perfezionata dall'Accademia ed esposta definitivamente da Aristotele nei *Topici*. Ora, proprio questa dialettica fece comprendere ad Aristotele che, se i predicati per sé, o sostanziali, si predicano delle realtà individuali

(55) Sulla differenza tra l'obiezione del *Parmenide* e quella riferita da Aristotele, cf. S. MANSION, *art. cit.*, pp. 189-192; LUGARINI, *L'argomento del « terzo uomo » e la critica di Aristotele a Platone*, « Acme », 7, 1954, pp. 15-17. Che Aristotele consideri valida l'obiezione non è smentito, come crede C. ARPE, *Das Argument τρίτος άνθρωπος*, « Hermes », 76, 1941, pp. 171-207, da *Soph. el.* 22, 178 b 36-39, dove si mostra che l'ammissione di un terzo uomo è una tesi sofistica, poiché consegue dall'errore di credere che il predicato universale (per esempio « uomo ») sia un « questo », cioè un soggetto, mentre esso è solo un « tale », cioè un predicato. Non è vero, infatti, che in questo passo Aristotele consideri sofistica l'obiezione del terzo uomo e quindi la rifiuti. Ciò che egli rifiuta è l'ammissione di un terzo uomo, in quanto derivante da un errore (l'errore commesso dai platonici), non la prospettazione di essa come conseguenza assurda di tale errore, fatta allo scopo di smascherare l'errore, ossia non appunto l'obiezione.

in modo non omonimo, ma esprimendo esattamente la medesima natura, o essenza, non c'è nessun bisogno di ricorrere ad un paradigma, del quale il predicato si predichi in modo diretto o non dipendente (*κυρίως*) e per partecipazione del quale esso si predichi in modo indiretto, o derivato, delle realtà sensibili. Il predicato universale si predica direttamente, cioè a titolo proprio, delle stesse realtà individuali e le idee non solo non sono necessarie, ma anzi conducono a conseguenze assurde, e perciò sono inammissibili.

Questa scoperta, dovuta all'obiezione del terzo uomo, ebbe conseguenze enormi dal punto di vista filosofico. Grazie ad essa infatti Aristotele poté sostenere che le realtà individuali, quando hanno dei predicati per sé, sono per sé, cioè sono sostanze, esse stesse, anzi sono esse le vere e sole sostanze, dato che, se si ammettono come sostanze anche le idee, si cade nell'assurdo del processo all'infinito. Dalla critica alla dottrina delle idee, e in particolare dall'obiezione del terzo uomo, nasceva così la dottrina della sostanza individuale come « sostanza prima », che vedremo esposta nelle *Categorie*⁽⁵⁶⁾.

La quarta grande critica che Aristotele muove in *Metaph. A e M* alla dottrina delle idee è di essere incompatibile con la dottrina dei principi, che agli Accademici stava più a cuore della stessa dottrina delle idee⁽⁵⁷⁾. Si tratta, dunque, di una critica *ad hominem*, che tuttavia rivela, da parte di Aristotele, la consapevolezza dei pericoli derivanti dalla confusione tra ricerca dell'universale e ricerca dei principi. Anche questa risale, come si apprende dal commento di Alessandro, al trattato *Sulle idee*, nel quale doveva essere sviluppata nel modo seguente. Se al di sopra di tutte le cose di cui si predica un universale, questo esiste come entità separata, cioè come idea, allora, poiché dei principi, per esempio della diade indefinita, si predica un universale, per esempio il predicato « diade », questo esisterà come entità separata, cioè come idea, anteriore alla

(56) OWEN, *The Platonism of Aristotle* cit., pp. 134-139.

(57) *Metaph.* A 9, 990 b 17-22; M 4, 1079 a 14-19.

stessa diade indefinita, la quale di conseguenza, presupponendo qualcosa di anteriore ad essa, non sarà più principio. Ma nemmeno la diade intesa come predicato universale sarà principio: di questa infatti, intesa come idea, si predica come universale il numero, poiché per gli Accademici le idee sono numeri; sicché ne deriverà che il numero, inteso naturalmente come idea, sarà anteriore alla diade indefinita, che invece per gli Accademici dovrebbe essere principio dei numeri⁽⁵⁸⁾. Per mezzo di questa obiezione Aristotele mette manifestamente a contrasto il metodo generalizzante, su cui si fonda la dottrina delle idee, col metodo elementarizzante, su cui si fonda la dottrina dei principi: se si ammette infatti il primo, sarà possibile trovare sempre, quali che siano i principi raggiunti per mezzo del secondo, dei predicati universali dei principi stessi, che finiranno col precedere i principi e quindi col distruggere la loro funzione di principi⁽⁵⁹⁾. Dello stesso tipo sono una serie di altre obiezioni, che vanno da quelle, più generali, secondo cui l'idea stessa di principio e di elemento sarà anteriore ai principi e agli elementi, i quali in tal modo non saranno più principi ed elementi; o secondo cui le idee sono già esse principi e come tali si collocano tutte sul medesimo piano, per cui non ammettono che altre idee fungano da principi di esse; o infine secondo cui, se le idee sono semplici, non possono derivare da principi diversi, quali sono l'Uno o la diade indefinita; a quella più particolare secondo cui, sommando la dottrina delle idee con la dottrina dei principi, si otterrà un numero eccessivo di diadi, e cioè la diade ideale, la diade indefinita, la diade matematica e la diade sensibile⁽⁶⁰⁾. Tra queste tuttavia ve n'è una che merita di richiamare qualche attenzione, perché, nel mostrare l'incompatibilità fra la dottrina secondo cui un'idea non può « essere fatta idea » (εἰδοποιεῖσθαι) da un'altra idea e la dottrina secondo cui le idee

(58) ALEX., *In Metaph.*, 85, 20 - 86, 3 (fr. 4 Ross).

(59) Ciò è stato chiaramente messo in luce da WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften* cit., pp. 105-106.

(60) ALEX., *In Metaph.*, 87, 3-11, 16-24 (fr. 4 Ross).

sarebbero « fatte essere idee » dall'Uno, Aristotele rileva come l'Uno sarebbe principio delle idee in quanto forma (εἶδος), appunto perché le « fa essere idee », cioè le « informa », mentre la diade indefinita sarebbe principio delle idee come materia (ὕλη), ossia come ciò che viene « informato »⁽⁶¹⁾. Questo discorso rivela che già nel trattato *Sulle idee*, e cioè in pieno periodo accademico, è presente l'interpretazione dei due principi accademici rispettivamente come principio formale e principio materiale, cioè la dottrina della forma e della materia, che non si riscontra né nei *Topici* né nelle *Categorie*, ma viene invece esposta nel primo libro della *Fisica* e poi è ripresa nel primo della *Metafisica*. Ma di questa dottrina e in generale dell'atteggiamento assunto da Aristotele nei confronti della dottrina accademica dei principi ci occuperemo in seguito. Questo accenno va registrato ora come indizio che la preferenza di Aristotele, una volta constatata l'incompatibilità fra dottrina delle idee e dottrina dei principi, va piuttosto alla dottrina dei principi. Ciò tuttavia non significa che egli aderisca a questa, come qualcuno ha sostenuto⁽⁶²⁾: egli si limita infatti a interpretare la dottrina dei principi in un senso che condurrà, con ulteriori modifiche e critiche, alla sua dottrina della forma e della materia, ma non vi sono indizi che egli aderisca ad essa nella sua formulazione accademica.

Ugualmente critica appare la posizione assunta da Aristotele nei confronti di quella variazione della dottrina delle idee che identifica, o riduce, queste ai numeri, considerata indipendentemente dall'ulteriore riduzione dei numeri a principi. Sempre nel trattato *Sulle idee* Aristotele osserva infatti che, se il numero, in quanto predicato della diade indefinita, è anteriore a questa, e quindi, essendo anteriore ad un principio di tutto, è anteriore a tutto, si avrà la conseguenza che un relativo (πρός τι) sarà anteriore alle stesse realtà per sé (καθ'αυτό). Ma questo è assurdo, poiché il relativo è sempre poste-

(61) *Ivi* 87, 12-15.

(62) WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften* cit., pp. 117-118, e in generale ELDERS, *Aristotle's Theory of the One*, pp. 1-24.

riore al per sé, in quanto significa una proprietà di una natura ad essa presoggiacente (σχέσιν προϋποκειμένης φύσεως), la quale è anteriore alla proprietà ad essa concomitante (τῆς συμβεβηκυίας σχέσεως) ⁽⁶³⁾. Si tratta di un'obiezione molto interessante, non solo perché denota il rifiuto totale da parte di Aristotele della dottrina delle idee-energie — dottrina che egli ormai giudica alla luce della distinzione accademica fra καθ'αυτά e πρὸς τι, intendendola in modo completamente diverso da Platone, il quale non avrebbe probabilmente ammesso che i numeri ideali siano semplicemente dei πρὸς τι —, ma anche perché riformula la distinzione tra καθ'αυτά e πρὸς τι, e l'antioriorità dei primi sui secondi, già teorizzata nell'Accademia ⁽⁶⁴⁾, in termini del tutto nuovi e personali, quali quello di προϋποκειμένη φύσις, cioè di sostanza intesa come sostrato, per i καθ'αυτά, e di συμβεβηκυία σχέσις, cioè di accidente, per i πρὸς τι. Ciò rivela che egli è già in possesso della distinzione fra sostanza e accidente, cioè soggetto e predicato nel senso dell'inerenza, formulata nei *Topici* e nelle *Categorie*.

L'applicazione della distinzione fra καθ'αυτά e πρὸς τι alle idee-energie induce Aristotele ad applicarla più in generale alle stesse idee, formulando una nuova serie di obiezioni, estremamente interessanti per comprendere la genesi della sua concezione della sostanza ⁽⁶⁵⁾. Egli osserva infatti che, se l'essere delle idee consiste nel loro essere paradigmi, e il paradigma è un ente relativo, per il fatto che è sempre paradigma di qualche altra cosa, allora le idee saranno dei relativi; ma poiché le idee, secondo gli Accademici, sono principi anche delle sostanze, che sono καθ'αυτά, ne deriva la conseguenza assurda che degli enti relativi, come le idee, saranno anteriori a degli enti per sé, come le sostanze. In questa obiezione Aristotele praticamente capovolge il rapporto stabilito dagli Accademici fra idee e realtà sensibili, cioè considera vere e proprie sostanze

⁽⁶³⁾ ALEX., *In Metaph.*, 86, 3-10 (fr. 4 Ross).

⁽⁶⁴⁾ *Div. arist.*, nn. 67 e 65.

⁽⁶⁵⁾ ALEX., *In Metaph.*, 86, 13-23.

(οὐσίαι) le realtà sensibili, e semplici relativi le idee: dopo di che la priorità delle idee sulle realtà sensibili diviene inammissibile. Si può dire pertanto che egli è già avviato a formulare la dottrina secondo cui le vere sostanze, o sostanze prime, sono quelle individuali.

Un'ulteriore conseguenza della concezione dei paradigmi come entità relative è quella indicata nell'obiezione successiva, ossia il fatto che, essendo le realtà sensibili immagini di tali paradigmi, saranno relative anch'esse, sicché tutto ciò che esiste, comprese le stesse realtà costituite secondo natura (τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα), verrà ad essere relativo, il che per Aristotele è manifestamente assurdo. Questa obiezione, oltre ad essere rivolta *ad hominem*, perché probabilmente gli Accademici consideravano le realtà costituite secondo natura come dei per sé ⁽⁶⁶⁾, rivela anche che per Aristotele fra le realtà naturali ci devono essere delle entità per sé, cioè delle vere e proprie sostanze, le quali non potranno essere che individuali.

A conseguenze del tutto grottesche la concezione dei paradigmi come relativi è condotta infine nell'ultima obiezione di questo gruppo, secondo la quale, poiché i paradigmi esistono in vista (χάριν) delle cose che si generano in relazione ad essi e poiché ciò che esiste in virtù di altro è meno degno di quest'altro, le idee saranno meno degne delle cose che si generano in relazione ad esse (τῶν γιγνομένων πρὸς αὐτάς). È evidente che i fautori della dottrina delle idee non avrebbero mai accettato una simile interpretazione, che peraltro Aristotele formula avendo cura di riprodurre nella misura massima possibile il linguaggio usato dallo stesso Platone nel *Timeo* ⁽⁶⁷⁾. Ma essa è indicativa dello stato d'animo di Aristotele, totalmente avverso a considerare le realtà sensibili come semplici immagini e propenso invece a vedere in esse delle autentiche realtà, magari dipendenti, come vedremo in seguito, da altre, ma assolutamente non dipendenti come immagini da paradigmi.

⁽⁶⁶⁾ Non bisogna dimenticare che per Senocrate le idee sono « cause paradigmatiche delle realtà costituite secondo natura » (fr. 30 Heinze).

⁽⁶⁷⁾ Cf. PLAT., *Tim.* 29 a-b.

La quinta grande critica che Aristotele rivolge contro la dottrina delle idee in *Metaph. A e M* consiste nel rilevare che, in base agli argomenti addotti dagli Accademici per dimostrare l'esistenza delle idee, si dovranno ammettere idee anche di cose che non sono sostanze, mentre, secondo quanto necessariamente deriva dal modo in cui gli Accademici concepiscono le idee (*κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν*), devono esserci idee solo delle sostanze⁽⁶⁸⁾. Gli argomenti che portano ad ammettere idee anche di cose che non sono sostanze, sono accennati già nella *Metafisica*, e sono l'uno sui molti e gli argomenti che muovono dalle scienze. Poiché Alessandro, nel suo commento, ne riferisce anche altri, cioè quello per cui tutto ciò che si genera in modo ordinato deve generarsi in relazione ad un paradigma, che è l'idea, e quello per cui tutto ciò intorno a cui si afferma il vero deve esistere eternamente ed essere un'idea, si è pensato che anche questa parte della *Metafisica* derivi dal trattato *Sulle idee*⁽⁶⁹⁾. Ma poiché già in Alessandro, e cioè nel trattato *Sulle idee*, tali argomenti sono presentati come implicanti idee non soltanto delle sostanze (*οὐκ οὐσιῶν μόνων*), si deve supporre che anche la critica ad essi svolta nella *Metafisica* fosse già contenuta in quel trattato e che Alessandro non la riporti probabilmente perché essa è già sviluppata con chiarezza nell'opera maggiore.

Questa critica, si noti, non consiste nell'accusare gli Accademici di dimostrare idee di cui essi escludevano esplicitamente l'esistenza — è noto infatti che nei dialoghi di Platone si trovano menzionate anche idee di realtà che non sono sostanze —, bensì di dimostrare idee che, come quelle dei predicati negativi, o dei relativi, sono in contrasto con le premesse stesse della loro dottrina. È chiaro però che tale contrasto viene reso esplicito non dagli Accademici, ma da Aristotele, e precisamente nel modo che segue.

Secondo i fautori delle idee, egli osserva, le idee sono oggetto

(68) *Metaph. A* 9, 990 b 22-29; *M* 4, 1079 a 19-26.

(69) ROBIN, *op. cit.*, pp. 23-24; WILPERT, *art. cit.*, «Hermes», 1940. Cf. ALEX., *In Metaph.*, 88, 20 - 89, 7 (fr. 4 Ross).

di partecipazione da parte delle cose. Ma esse non possono esserlo per accidente, cioè in quanto siano a loro volta dette di un soggetto, bensì devono esserlo per sé, cioè in quanto sostanze: dunque deve essere chiaro in primo luogo che le idee sono sostanze⁽⁷⁰⁾. Siamo qui di fronte all'identificazione da parte di Aristotele, già notata in precedenza, tra la categoria platonica e accademica del per sé e quella aristotelica della sostanza. La tesi che le idee, in quanto oggetto di partecipazione, debbono essere per sé, si comprende ricordando che la dottrina della partecipazione delle cose alle idee era stata formulata da Platone proprio per spiegare come le cose possano avere predicati diversi, pur restando le stesse⁽⁷¹⁾. Ora, se le idee, per partecipazione alle quali le cose hanno certi predicati, fossero esse stesse predicato di altro, non spiegherebbero più l'appartenenza dei predicati alle cose: che cosa spiegherebbe infatti la predicazione fra le idee? Dunque la conclusione aristotelica che le idee devono essere per sé, cioè sostanze, appare perfettamente coerente con le ragioni per cui era stata ammessa la dottrina delle idee.

Ma, prosegue Aristotele, i termini che significano sostanze in questo mondo sono gli stessi che significano sostanze nel mondo delle idee, altrimenti che cosa varrebbe l'affermazione che ciò che esiste al di sopra delle realtà sensibili è il predicato universale di queste? Se l'essenza delle idee e delle cose che di esse partecipano è la stessa, tra idee e cose vi sarà qualcosa di comune, e dunque, essendo sostanze le idee, dovranno essere sostanze anche le cose che ad esse partecipano⁽⁷²⁾. Si è così dimostrato che vi debbono essere idee solo delle sostanze e dunque che gli argomenti accademici, in quanto conducono a porre idee anche di cose che non sono sostanze, contraddicono le premesse della dottrina delle idee. La dimostrazione, come abbiamo visto, si fonda sulla sinonimia fra idee e cose (i termini che significano sostanze in questo mondo sono gli stessi

(70) *Metaph. A* 9, 990 b 29-34; *M* 4, 1079 a 26-31.

(71) PLAT., *Parm.* 128 c - 129 b.

(72) *Metaph. A* 9, 990 b 34 - 991 a 5; *M* 4, 1079 a 31-36.

che significano sostanze nel mondo delle idee), la quale a sua volta consegue necessariamente dall'argomento dell'uno sui molti, che pone come idea l'essenza comune alle molte cose sensibili. Tale sinonimia, oltre a rendere possibile l'obiezione *ad hominem*, secondo cui gli Accademici ammettono idee anche di cose di cui non dovrebbero ammetterle, rende possibile, come già abbiamo visto, anche l'obiezione del processo all'infinito, o terzo uomo, cui probabilmente Aristotele allude nel medesimo contesto e che vale appunto solo nel caso delle sostanze⁽⁷³⁾.

Se poi gli Accademici negassero l'esistenza di una sinonimia, cioè di un'essenza comune, fra idee e cose, continua Aristotele, allora non resterebbe tra esse che un semplice rapporto di omonimia, cioè una mera identità di nome e non di essenza, in conseguenza della quale non vi sarebbe più alcuna reale comunicazione, cioè partecipazione, fra idee e cose, e quindi le idee non servirebbero più a spiegare le cose, cioè verrebbe meno qualsiasi ragione per porre l'esistenza delle idee⁽⁷⁴⁾. Probabilmente con questa obiezione Aristotele intende colpire le idee di cose che non sono sostanze, come le idee dei relativi, alle quali, come abbiamo visto, non è applicabile l'obie-

(73) Ad essa sembra alludere l'accento alla necessità di porre una diade comune a quella ottenuta unificando le diadi corruttibili ed a quella ottenuta unificando le diadi eterne (991 a 3-5; 1079 a 34-36).

(74) *Metaph.* A 9, 991 a 5-8; M 4, 1079 a 36 - b 3. In 1079 b 2-11 Aristotele aggiunge a questo argomento l'osservazione che, se la differenza tra idee e cose consiste solo nel fatto che la definizione delle idee, identica in tutto e per tutto a quella delle cose, comprende in più la precisazione « ciò che è », ossia nel fatto che l'idea è tale quale è la cosa, ma lo è in modo più proprio, o per antonomasia, essa non ha alcun valore. Ciò ribadisce la sua persuasione che, nel caso delle sostanze, fra idee e cose c'è perfetta sinonimia e la superiorità dell'idea non sta nell'aver un'essenza diversa da quella della cosa, cioè nel distinguersene in senso qualitativo, bensì semmai nell'aver la stessa essenza in grado più eminente, e quindi nel distinguersene in senso più che altro quantitativo. Ciò non basta a far sì che tra idee e cose vi sia predicazione *πρὸς ἕν*, o *focal meaning*, come crede invece OWEN, *Logic and Metaphysics* cit., pp. 181-190, il quale perciò accusa Aristotele di non aver concesso ai platonici l'alternativa fra sinonimia e omonimia, cui invece essi avrebbero avuto diritto.

zione del processo all'infinito. Nel complesso pertanto egli viene a ribadire le obiezioni già rivolte agli argomenti « più rigorosi », servendosi della stessa distinzione fra predicazione sinonima e omonima, che stava alla base di essi.

La sesta critica che Aristotele nella *Metafisica* rivolge alla dottrina delle idee consiste nel rilevare l'assoluta incapacità delle idee a spiegare le cose. Malgrado ciò che Platone aveva preteso nel *Fedone*, ricordato in seguito dallo stesso Aristotele, e cioè che le idee fossero causa sia dell'essere sia del divenire delle cose, esse non riescono ad essere né l'una né l'altra cosa: non causa dell'essere, dal momento che non sono nelle cose che di esse partecipano, né causa del divenire, perché non causano né il movimento circolare delle sostanze celesti, né le varie forme di mutamento cui sono soggette le sostanze terrestri⁽⁷⁵⁾. Questa obiezione difficilmente risale al trattato *Sulle idee*, perché suppone la distinzione tra i vari generi di causa, che in esso ancora non sembra presente e si affaccia invece nei libri più antichi della *Fisica* e della *Metafisica*: per causa dell'essere infatti Aristotele intende, come vedremo, la causa formale e per causa del divenire la causa motrice. In ogni caso la critica che ora muove alle idee appare giustificata: la causa formale, infatti, per Aristotele, è, come vedremo, un principio di determinazione interno alla cosa stessa, e quindi non può essere costituita da un'idea separata, mentre la causa motrice può essere anche esterna, ma deve comunque essere attiva, cioè capace di agire, mentre le idee sono inerti, non agiscono, come riconobbe lo stesso Platone quando, per spiegare il movimento, fu costretto a ricorrere ad un principio diverso dalle idee, cioè l'anima⁽⁷⁶⁾.

(75) *Metaph.* A 9, 991 b 8-14; M 5, 1079 b 12-18. Il riferimento al *Fedone* è in 991 b 3-4; 1080 a 2-3.

(76) Circa il carattere inerte delle idee, v. anche *Metaph.* A 6, 1071 b 14-17. Sull'anima come principio di movimento in Platone, cf. *Phaedr.* 245 c - 246 a, e *Leg. X.* Meno giustificato sembra invece l'altro rilievo, mosso da Aristotele nel medesimo contesto alle idee, quello cioè di non essere nemmeno cause della conoscenza delle cose (991 a 12-13; 1079 b 15-17); ma probabilmente è anch'esso dovuto

L'accento alla necessità che la causa dell'essere delle cose sia interna, cioè immanente (*ἐνυπάρχον*) a queste, richiama alla mente di Aristotele che in seno all'Accademia era stato fatto un tentativo, come già abbiamo visto, da parte di Eudosso, di ammettere una certa immanenza delle idee nelle cose, concependo tale immanenza come una mescolanza (*μῆξις*)⁽⁷⁷⁾. Ma contro tale dottrina, afferma Aristotele, è assai facile addurre molte obiezioni che ne mostrano l'impossibilità⁽⁷⁸⁾, e Alessandro, attingendo al trattato *Sulle idee*, le riferisce tutte, il che sta a significare che già nella sua opera giovanile Aristotele aveva rifiutato il tentativo di Eudosso. Esse consistono nel mostrare che le conseguenze, cui si approda concependo le idee come mescolate alle cose, sono assurde dal punto di vista della stessa dottrina delle idee. Infatti, se si ammette che le idee siano mescolate alle cose, si deve supporre che le idee siano corporee, poiché solo tra corpi è possibile vera e propria mescolanza; oppure si deve supporre che le idee siano il contrario delle cose, perché la mescolanza avviene fra termini contrari; oppure si deve supporre che le idee siano divisibili in parti, perché la mescolanza si produce tra cose composte di varie parti; oppure che in ciascuna idea ne siano contenute altre, perché molte sono le idee di cui una stessa cosa partecipa; oppure che le idee non siano più paradigmi, perché i paradigmi non esercitano la loro causalità attraverso la mescolanza; oppure che siano corruttibili, perché le cose a cui si mescolano sono tali; o infine che siano in movimento, perché in movimento sono le cose a cui si mescolano⁽⁷⁹⁾.

Come si vede, si tratta di obiezioni *ad hominem*, le quali suppongono che Eudosso aderisse alla dottrina delle idee, e cioè concepisse le idee come realtà incorporee, semplici, incorruttibili, im-

alla dottrina secondo cui la causa della conoscenza delle cose è la loro causa formale, la quale per Aristotele è un principio interno, e non separato come le idee.

(77) V. sopra, c. III, § 2.

(78) *Metaph.* A 9, 991 a 14-19; M 5, 1079 b 18-23.

(79) ALEX., *In Metaph.* 97, 27 - 98, 24 (fr. 5 Ross).

mobili, fungenti da modello alle cose, e mostrano come tutte queste caratteristiche siano incompatibili con un'immanenza intesa nel senso della mescolanza. Ma il rifiuto della tesi di Eudosso, pur rilevando un contrasto interno fra posizioni ugualmente richiamantisi alla dottrina delle idee, è istruttivo anche per comprendere la dottrina di Aristotele. Esso significa infatti che Aristotele non si limitò semplicemente, come spesso si afferma, a rendere le idee immanenti alle cose, conservandone sostanzialmente immutata la natura, poiché in tal caso egli avrebbe accettato la tesi di Eudosso. Aristotele, al contrario, negò la possibilità di concepire le idee come immanenti alle cose, a causa del carattere di sostanze, cioè di entità sussistenti, di soggetti di predicazione, che nella sua prospettiva le idee venivano ad assumere. Ciò di cui egli affermerà l'immanenza nelle cose non saranno più le idee, bensì i predicati universali, intesi precisamente come predicati. Egli insomma non rifiuta semplicemente la separazione delle idee dalle cose, ma rifiuta la natura stessa delle idee quali sostanze esistenti in se stesse anteriormente alle cose.

Ma nemmeno gli altri tipi di rapporto ammessi dagli Accademici fra idee e cose sono adeguati a rendere possibile la funzione di cause che le idee dovrebbero svolgere nei confronti delle cose. Al rapporto di « imitazione », o di « partecipazione », da lui considerati equivalenti, Aristotele rivolge infatti le sue critiche successive. Imitazione e partecipazione per lui non sono altro che metafore poetiche, vuote di significato reale⁽⁸⁰⁾. Esse consistono infatti nel trasporre al rapporto fra idee e cose un tipo di rapporto desunto dall'arte umana e quindi nel concepire l'intera realtà in maniera sostanzialmente antropomorfa. Questo sembra essere il motivo per cui Aristotele considera del tutto priva di valore la famosa dottrina dell'artefice divino, o demiurgo, esposta da Platone nel *Timeo*⁽⁸¹⁾: « che cos'è ciò che opera guardando alle idee? »⁽⁸²⁾. Contro l'imi-

(80) *Metaph.* A 9, 991 a 20-22; M 5, 1079 b 23-26.

(81) PLAT., *Tim.* 28 c - 30 a.

(82) *Metaph.* A 9, 991 a 22-23; M 5, 1079 b 26-27.

tazione inoltre egli osserva che due cose possono essere benissimo simili l'una all'altra, per esempio due uomini, senza che la prima funga da modello e l'altra da copia; che, se tutti i predicati universali che una cosa possiede fossero suoi modelli, una stessa cosa dovrebbe avere molti modelli; infine che le stesse idee hanno dei predicati, perciò, se questi fossero loro modelli, le idee verrebbero ad essere contemporaneamente modelli delle cose e copie di altre idee, tutte conseguenze a suo giudizio assurde⁽⁸³⁾.

L'ultima delle critiche che Aristotele, in *Metaph.* A e M, rivolge alla dottrina delle idee in quanto tale, cioè non ancora sviluppata nella dottrina delle idee-energie, consiste infine nel rilevare che, se le idee sono separate dalle cose, non possono essere la sostanza (*οὐσία*) di queste, poiché è impossibile che vi sia separazione tra la sostanza e ciò di cui essa è sostanza⁽⁸⁴⁾. Alla base di essa c'è l'interpretazione del concetto platonico di *οὐσία* alla luce del concetto aristotelico di sostanza: per Platone infatti le idee erano la *οὐσία* nel senso che erano l'essere vero e proprio, cioè l'essere immutabile, mentre per Aristotele esse sono *οὐσία* nel senso che sono la sostanza, cioè il soggetto di inerenza, delle cose. Ora, dal punto di vista aristotelico, non è possibile che vi sia separazione tra la sostanza e le determinazioni che ad essa ineriscono. Ancora una volta dunque vediamo che la critica alle idee suppone la distinzione aristotelica fra la sostanza e le altre categorie in base al rapporto di predicazione inteso come inerenza.

Una dottrina diversa, cioè quella della sostanza prima come sostanza individuale — sviluppata, come tra poco vedremo, nelle *Categorie* —, sta invece alla base delle critiche che Aristotele muoverà alla dottrina delle idee in una fase più matura del suo pensiero, quella corrispondente ai libri centrali della *Metafisica*. In *Metaph.* Z infatti egli osserverà che gli universali non possono essere sostanze, come

(83) *Metaph.* A 9, 991 a 23 - b 1; M 5 1079 b 27-35.

(84) *Metaph.* A 9, 991 b 1-2; M 5, 1079 b 35 - 1080 a 2.

vogliono i sostenitori della dottrina delle idee, per il fatto che l'universale inerisce (*ὑπάρχει*) a molti individui, mentre la sostanza è propria (*ἴδιος*) di ciascuno, cioè è individuale; o perché l'universale si predica sempre di un sostrato, mentre la sostanza non si predica di nulla; o perché l'universale fa parte della definizione, e quindi della specie, mentre una sostanza non può far parte di altre o essere composta di altre⁽⁸⁵⁾.

4. La dottrina della sostanza individuale

Se la dottrina delle categorie, derivata dall'esercizio della divisione praticato nell'Accademia e presente già nei libri più antichi dei *Topici*, ha svolto un'influenza decisiva, come abbiamo visto, nella critica alla dottrina delle idee, bisogna riconoscere che questa critica, a sua volta, ha provocato il sorgere, nell'ambito della dottrina delle categorie, di una nuova concezione della sostanza, e cioè quella per cui la sostanza non è soltanto la prima colonna dei termini che si usano nelle proposizioni, ossia la colonna dei termini non inerenti ad altro (*μὴ ἐν ὑποκειμένῳ*), quelli che nella dialettica accademica erano considerati gli enti per sé (*καθ'αυτά*), bensì è in senso più proprio, cioè primario (*κυριώτατά τε καὶ πρώτως λεγομένη*), tra tutti i termini compresi nella prima colonna, ossia generi, specie e individui, l'individuo. Questo non solo è soggetto di inerenza, come lo sono i generi e le specie della prima colonna per tutti i termini delle altre colonne, ma è anche soggetto di predicazione per i generi e le specie della prima colonna, cioè è sempre e soltanto soggetto, e mai un predicato di un soggetto (*μὴ καθ'ὑποκειμένου*), per esempio « il certo uomo » (*ὁ τις ἄνθρωπος*)⁽¹⁾. Tale concezione della sostanza è la conseguenza diretta della negazione più generale che i

(85) Cf. *Metaph.* Z 13-14.

(1) *Cat.* 5, 2 a 11-14.

predicati universali siano idee, cioè realtà anteriori e separate rispetto ai soggetti individuali, e della negazione più particolare, sviluppata nell'obiezione del terzo uomo, che le specie e i generi delle sostanze individuali, per esempio « uomo », possano essere idee, cioè sostanze simili a quelle individuali⁽²⁾.

Gli altri termini appartenenti alla colonna delle cose non inerenti ad altro, cioè i predicati universali esprimenti il « che cos'è », o l'essenza, delle sostanze individuali, vale a dire le specie, come « uomo », o i generi, come « animale », sono anch'essi sostanze, ma in senso secondario, cioè sono « sostanze seconde » (δεύτεραι οὐσίαι)⁽³⁾. Il primato della sostanza individuale rispetto alla sua specie ed al suo genere è dovuto al fatto che, se non esistessero le sostanze individuali, che fungono da soggetto, non esisterebbe nessuna delle cose che fungono da loro predicati, cioè né quelle incluse nelle colonne dei termini inerenti ad altro, ma nemmeno quelle incluse nella colonna dei termini non inerenti ad altro, e che tuttavia si predicano della sostanza individuale, vale a dire le specie e i generi delle sostanze⁽⁴⁾. D'altra parte le specie e i generi delle sostanze individuali hanno ugualmente diritto al titolo di sostanze, sia pure seconde, per il fatto che soltanto essi, tra i predicati, esprimono che cos'è la sostanza prima, e cioè ne costituiscono l'essenza⁽⁵⁾; inoltre essi, pur dicendosi di un soggetto, cioè della sostanza prima, hanno in comune con questa il fatto di non essere inerenti ad altro, cioè di non esistere in un soggetto avente un'essenza diversa da quella che essi esprimono⁽⁶⁾.

Tra le sostanze seconde, poi, la specie è più sostanza del genere, perché è più vicina alla sostanza prima. Se infatti si deve dire che cos'è una sostanza prima, lo si dirà in modo più evidente e proprio

(2) Cf. OWEN, *The Platonism of Aristotle* cit., pp. 137-139.

(3) *Cat.* 5, 2 a 14-19.

(4) *Ivi* 2 b 5-6; 2 b 38 - 3 a 1.

(5) *Ivi* 2 b 29-31.

(6) *Ivi* 3 a 7-10.

indicando la specie piuttosto che il genere. Inoltre, mentre i generi si predicano delle specie, le specie non si predicano inversamente dei generi, perciò la specie funge da soggetto rispetto al genere e quindi è più sostanza di esso⁽⁷⁾.

Non si può dire invece che una specie sia più sostanza di un'altra specie o che, tra le sostanze prime, un individuo sia più sostanza di un altro individuo⁽⁸⁾. Insomma il criterio della sostanzialità è costituito dalla capacità di fungere da soggetto della predicazione.

Da tutto ciò risulta che Aristotele ha completamente capovolto la posizione platonica: mentre per Platone l'universale ha più realtà dell'individuale, il genere più della specie e la specie più dell'individuo, cioè in generale il predicato più del soggetto, per Aristotele vale il contrario: principio di tutte le cose, cioè condizione della loro esistenza, sono gli individui, i soggetti. È questa la grande alternativa che storicamente si oppone sempre a tutte le forme di idealismo, a quella platonica con Aristotele ed a quella hegeliana con Feuerbach, Marx e Kierkegaard.

Ciò che Aristotele rifiuta è essenzialmente quello che è stato chiamato il metodo generalizzante nella ricerca dei principi, in base al quale ciò che è più generale, o universale, è condizione, o principio, di ciò che lo è meno, e l'Uno, o l'ente, che sono il predicato più universale di tutti, sono anche il principio di tutto. Secondo una recente interpretazione, a questo netto rifiuto del metodo generalizzante si accompagnerebbe, da parte di Aristotele, un'altrettanto piena adesione al metodo elementarizzante, accolto nell'Accademia dai primi discepoli di Platone, cioè Speusippo e Senocrate, e consistente nell'attribuire il ruolo di principi non ai termini più universali, bensì agli elementi o alle componenti particolari in cui le cose si possono scomporre, per esempio la superficie rispetto alla linea e in generale la parte rispetto al tutto⁽⁹⁾. Sempre secondo questa inter-

(7) *Ivi* 2 b 7-22.

(8) *Ivi* 2 b 22-28.

(9) KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, §§ 4-7.

pretazione, tra i fautori del metodo elementarizzante Speusippo sarebbe colui che ne trae le conseguenze estreme, negando qualsiasi realtà agli universali (le idee) e ammettendo solo realtà individuali (i corpi sensibili e gli enti matematici), mentre Senocrate assumerebbe una posizione più moderata, continuando ad ammettere la realtà di enti universali (le idee-numeri), ma soltanto di quelli aventi il carattere di specie, cioè dotati di un'universalità più limitata rispetto a quelli aventi il carattere di generi: questo sarebbe il senso della dottrina senocratea dell'antioriorità della specie rispetto al genere. Speusippo verrebbe in tal modo a costituire la « sinistra » accademica, cioè la tendenza rivoluzionaria, mentre Senocrate costituirebbe la « destra », cioè la tendenza conservatrice⁽¹⁰⁾. Aristotele in un primo momento, ossia nelle *Categorie*, composte come i *Topici* e il trattato *Sulle idee* nel periodo accademico, si avvicinerrebbe soprattutto alla posizione di Speusippo, affermando che la sostanza prima è l'individuo, mentre in un momento successivo, cioè nel libro Z della *Metafisica*, si avvicinerebbe maggiormente alla posizione di Senocrate, affermando che la sostanza prima è la specie.

È indubbio che le *Categorie*, così come i *Topici* e il trattato *Sulle idee*, contengono parecchie dottrine simili a quelle professate da Speusippo, quali la distinzione fra omonimia e sinonimia, il rifiuto delle idee e l'ammissione al loro posto di semplici predicati comuni (κοινά) o universali; tuttavia non sembra che Aristotele sia stato indotto ad attribuire il primato della realtà alle sostanze individuali in seguito ad una sua adesione al metodo elementarizzante, caratteristico della dottrina accademica dei principi. La sostanza individuale infatti non si può in alcun modo considerare « elemento » o « parte » della sua specie, così come, per Aristotele, la specie non è « parte » del genere, ma semmai è vero il contrario, cioè che il genere e la differenza specifica sono « parti » della specie e quindi dell'individuo⁽¹¹⁾. È vero che l'individuo si distingue dal genere e

⁽¹⁰⁾ KRÄMER, *art. cit.*, e PINES, *art. cit.*

⁽¹¹⁾ *Cat.* 5, 3 a 29-32.

dalla specie perché non è ulteriormente divisibile, ma ciò che induce Aristotele a privilegiare la sostanza individuale non è la sua indivisibilità, bensì la funzione di soggetto che essa svolge nel rapporto di predicazione⁽¹²⁾.

Il metodo elementarizzante è un'interpretazione sostanzialmente matematica, cioè quantitativa, della divisione platonica per generi e specie, in cui la differenza tra un livello e l'altro è costituita essenzialmente dal numero di parti che vi sono contenute. Per Aristotele invece la differenza tra i diversi livelli della divisione è data dalla funzione di soggetto o di predicato che essi di volta in volta svolgono; egli insomma non accoglie l'interpretazione matematica della divisione, ma ne difende il carattere logico, cioè dialettico. Perciò non sembra di poter dire che la sua dottrina della sostanza individuale costituisca un avvicinamento al metodo elementarizzante di Speusippo. Essa, al contrario, è espressione di una posizione originale, nata dall'incontro fra la dottrina della divisione e la critica alla dottrina delle idee.

Per quanto poi concerne il presunto avvicinamento a Senocrate con la dottrina della sostanza sviluppata in *Metaph. Z*, rinviando alla trattazione specifica di quest'opera più matura un esame più dettagliato della questione. Poiché tuttavia è molto diffusa tra gli studiosi l'opinione che in *Metaph. Z* Aristotele proponga una dottrina della sostanza diversa o addirittura incompatibile con quella formulata nelle *Categorie*⁽¹³⁾, non possiamo esimerci da un rapido rilievo.

⁽¹²⁾ *Cat.* 5, 2 b 37 - 3 a 1: « le sostanze prime sono dette sostanze nel senso più proprio (κυριώτατα) perché fungono da soggetto (ὑποκείμενα) a tutte le altre cose ».

⁽¹³⁾ Cf. E. DUPRÉEL, *Aristote et le traité des Catégories*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 22, 1909, pp. 230-251; N. HARTMANN, *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, « Abhandlungen der Preussischen Akademie », 1941, 8 (rist. in *Kleinere Schriften*, II, Berlin 1957, specialmente pp. 134 ss., 143 ss., 149 ss.); A. M. DE VOS, *Het « Eidos » als « Eerste Substantie » in de Metaphysica van Aristoteles*, « Tijdschrift voor Philosophie », 4, 1942, pp. 57 ss.; S. MANSION, *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote*, « Revue philos. de Louvain », 44, 1946, pp. 369 ss.; J. MOREAU, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*,

Quando, in *Metaph. Z*, Aristotele dirà che la sostanza prima non è il sinolo di forma e materia, bensì la forma, o essenza⁽¹⁴⁾, lo dirà perché, avendo già sviluppato la dottrina della forma e della materia, nonché della sostanza come sinolo, o unione, di entrambe, ed essendosi chiesto quale tra gli elementi costitutivi di questo sinolo è la causa della sua sostanzialità, constaterà che esso è la forma. In *Metaph. Z* pertanto « sostanza prima » significherà la prima tra le parti costitutive della sostanza, ovvero la causa della sostanzialità. Tale causa, cioè la forma, non coincide con la specie, intesa come predicato universale, bensì è ciò che conferisce alla sostanza individuale la sua determinazione specifica, facendola appartenere alla specie⁽¹⁵⁾. Questa dottrina, pur essendo innegabilmente diversa da quella delle *Categorie*, in quanto suppone la distinzione tra materia e forma e la concezione della sostanza come sinolo, non è in contrasto con essa, ma ne costituisce un ulteriore approfondimento⁽¹⁶⁾. Il contrasto non c'è proprio perché le due dottrine si collocano su piani diversi: l'una, cioè quella delle *Categorie*, de-

in *Autour d'Aristote* (Recueil offert à Mgr. A. Mansion), Louvain 1955, pp. 123 ss.; CHUNG-HWAN CHEN, *Aristotle's Concept of primary substance in books Z and H of the Metaphysics*, « Phronesis », 2, 1957, pp. 57 ss.; A. R. LACEY, *Οὐσία and Form in Aristotle*, « Phronesis », 10, 1965, pp. 54 ss., specialmente 65 ss.; KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, § 1.

(14) Cf. *Metaph. Z* 3, 1029 a 5-7; 7, 1032 b 1-2; 11, 1037 a 29-30; 17, 1041 b 7-9, 27-28.

(15) *Metaph. Z* 11, 1037 a 5-6, 28-29. Sostanza prima non è la specie « uomo », bensì la forma dell'uomo, cioè « l'anima ».

(16) I. HUSIK, *The Authenticity of Aristotle's Categories*, « Journal of Philosophy », 36, 1939, pp. 427-431; L.-M. DE RIJK, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952, pp. 57-75 e 82-88; E. S. HARING, *Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z*, « The Rev. of Metaph. », 10, 1956-1957, pp. 312, 496, 701 ss.; J. OWENS, *Aristotle on Categories*, ivi, 14, 1960-1961, pp. 73-90; D. PRO, *La substancia primera en la filosofia de Aristoteles*, in *Estudios de historia de la philosophia en homenaje del prof. R. Mondolfo*, I, Tucuman 1957, pp. 294-300; A. C. LLOYD, *Aristotle's Principle of individuation*, « Mind », N. S. 79, 1970, pp. 522 ss.; J. H. LESHER, *Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma*, « Phronesis », 16, 1971, pp. 169-178; G. REALE, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova 1972, pp. 17-40.

sume il primato nell'essere dal primato nella predicazione, e mostra che, se non ci fossero individui, non ci sarebbero nemmeno le specie degli individui; l'altra, cioè quella di *Metaph. Z*, desume il primato nell'essere dal primato nella causalità, e mostra che la causa dell'essere degli individui è la determinazione specifica conferita ad essi dalla forma, quella determinazione specifica per cui essi rientrano tutti nella medesima specie.

La concezione della sostanza individuale come sostanza prima, cioè condizione dell'essere di tutti gli altri enti, costituisce la premessa dalla quale si svilupperanno tutte le dottrine più caratteristiche della filosofia aristotelica, soprattutto quella dei principi-elementi, cioè della materia e della forma, e quella del divenire, cioè della potenza e dell'atto. Non si può dire che queste siano già presenti nelle *Categorie* e nei *Topici*; tuttavia di esse sono già presenti alcune premesse e alcuni termini, formulati proprio in connessione con la concezione della sostanza individuale. Una di queste premesse è l'affermazione che la sostanza prima, cioè individuale, non ha contrario, cioè non costituisce mai uno dei due termini di una contrarietà⁽¹⁷⁾, ma proprio per questo, restando identica e una di numero, è capace di accogliere (δεκτικόν) in sé determinazioni contrarie⁽¹⁸⁾. Per esempio, osserva Aristotele, un certo uomo, restando uno e identico, diviene talora bianco e talora nero, caldo e freddo, cattivo e buono⁽¹⁹⁾. In tal modo la sostanza individuale, unica fra tutti gli enti, viene a costituire l'elemento permanente che sottostà al mutamento (μεταβολή), ossia ciò di cui veramente si può dire che muta (μεταβάλλον), poiché è presente sia prima che il mutamento avvenga, quando possiede una certa determinazione, sia dopo che il mutamento è avvenuto, quando ha assunto la determinazione con-

(17) *Cat.* 5, 3 b 24-25. Si noti che questa è la dottrina che sta alla base del fr. 7 dell'*Eudemo*, dialogo scritto poco dopo il 354, che presuppone la dottrina della sostanza individuale e dunque il rifiuto della dottrina delle idee, come sostiene OWEN, *The Platonism of Aristotle* cit., pp. 129-131.

(18) *Cat.* 5, 4 a 10-11.

(19) *Ivi* 4 a 18-21.

traria alla precedente⁽²⁰⁾. La sostanza individuale dunque è il sostrato, o il « ricettacolo » (δεκτικόν), ossia ciò che, come vedremo, costituirà uno dei tre principi-elementi del divenire. Gli altri due elementi del divenire sono i contrari. A proposito dei contrari sia le *Categorie* che i *Topici* contengono già una dottrina compiutamente elaborata, che resterà immutata in tutte le opere di Aristotele. In base ad essa i contrari (ἐναντία) sono uno dei quattro tipi di opposti (ἀντικείμενα). Questi comprendono appunto i contrari, ad esempio buono e cattivo, i relativi (τὰ πρὸς τι), ad esempio doppio e mezzo, la privazione (στέρησις) e il possesso (ἔξις), ad esempio la cecità e la vista, e infine l'affermazione e la negazione, per esempio « sta seduto » e « non sta seduto »⁽²¹⁾. Circa i contrari veri e propri, pare che ad essi Aristotele avesse dedicato un'intera opera, il trattato detto appunto *Sui contrari*, per noi perduto, nel quale essi venivano definiti come i termini che differiscono al massimo nell'ambito del medesimo genere⁽²²⁾. Alcuni di essi, afferma Aristotele, sono tali che uno dei due deve necessariamente essere presente nelle cose in cui naturalmente si generano (ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι) o di cui si predicano, e questi non hanno termini intermedi; mentre altri sono tali che non è necessario che uno dei due sia presente, e questi hanno termini intermedi⁽²³⁾. La cosa in cui essi naturalmente si generano è chiamata da Aristotele « ricettacolo » (τὸ δεκτικόν) ed è indicata come condizione del mutamento (μεταβολή)⁽²⁴⁾: in tal modo contrari e ricettacolo, o sostrato, sono praticamente già indicati come elementi del divenire.

I relativi differiscono dai contrari perché, pur essendo opposti,

⁽²⁰⁾ *Ivi* 4 a 29-34.

⁽²¹⁾ *Cat.* 10, 11 b 16-23; *Top.* II 2, 109 a 17-20.

⁽²²⁾ Cf. SIMPL., *In Cat.* 387, 17 ss. (*Sui contrari* fr. 1 Ross). Cf. anche 402, 26 ss. (fr. 3 Ross), dove si ribadisce che il loro genere è il medesimo, mentre la loro opposizione concerne le differenze. La stessa dottrina è ripresa in *Metaph.* I, considerato una delle opere più mature di Aristotele.

⁽²³⁾ *Cat.* 10, 11 b 35 - 12 a 25.

⁽²⁴⁾ *Cat.* 10, 12 b 30-31; 13 a 4, 19.

sono detti essere quello che sono soltanto l'uno in relazione all'altro: per esempio il doppio è detto doppio solo in relazione al mezzo, e viceversa⁽²⁵⁾.

Una coppia di opposti particolarmente importante per gli sviluppi che avrà è quella di privazione e possesso: questi si dicono a proposito di alcunché di identico (περὶ ταύτων τι), ossia di ciò in cui si genera naturalmente (ἐν ᾧ πέφυκεν γίνεσθαι) il possesso: per esempio la cecità e la vista si dicono a proposito dell'occhio. Si dice che in un ricettacolo (δεκτικόν) c'è la privazione, quando in esso non c'è ciò che dovrebbe naturalmente esserci: per esempio si dice cieco non semplicemente chi non vede, perché certe cose per natura non hanno la vista, ma chi non vede quando sarebbe naturale che vedesse⁽²⁶⁾. Anche la privazione e il possesso dunque risiedono in un ricettacolo e sono con esso condizioni del divenire. Alla dottrina dei tre principi-elementi del divenire si aggiunge così, come specificazione dei contrari, il concetto di privazione: quando sopravverrà anche quello di forma, essa sarà completa e si avrà al tempo stesso la dottrina della materia e della forma⁽²⁷⁾. Quanto infine all'affermazione e alla negazione, Aristotele osserva che, a differenza dagli altri opposti, è sempre necessario che l'una sia vera e l'altra sia falsa, ossia che tra esse non si dà una terza possibilità, ovvero un termine intermedio⁽²⁸⁾. Perciò questo tipo di opposizione può essere chiamato contraddizione (ἀντιφασίς)⁽²⁹⁾ e i suoi termini possono essere chiamati contraddittori, così come contraddittori sono gli oggetti su cui

⁽²⁵⁾ *Ivi* 11 b 24-31.

⁽²⁶⁾ *Ivi* 12 a 26-34. Una definizione più complessa, ma non diversa, della privazione si ha in *Metaph.* Δ 22. Analoga è la trattazione del possesso in *Metaph.* Δ 23.

⁽²⁷⁾ Un passo ulteriore verso l'identificazione del secondo contrario, cioè il possesso, con la forma, è costituito da *Top.* IV 4, 124 a 35, dove si esamina l'opposizione fra privazione e specie (εἶδος), nonché da *Top.* VI 9, 147 b 6-7, dove si dice che il termine corrispondente alla privazione si definisce per mezzo del suo contrario.

⁽²⁸⁾ *Cat.* 10, 13 a 36 - b 35.

⁽²⁹⁾ *Metaph.* I 4, 1055 a 38.

l'affermazione e la negazione vertono, per esempio lo star seduto e il non star seduto⁽³⁰⁾. Tra essi, a differenza che tra i contrari, non esiste genere comune.

Un'altra distinzione, che Aristotele non classifica tra i tipi di opposizione, ma che presenta un particolare interesse in rapporto alla concezione del divenire, è quella tra la capacità (*δύναμις*) e il suo esercizio, o uso (*χρήσις*), tanto più che fra i possibili esercizi egli include anche l'attività (*ἐνέργεια*)⁽³¹⁾, adducendo come esempio di capacità un senso (*αἰσθησις*), per esempio la vista, e come esempio di attività un movimento (*κίνησις*)⁽³²⁾. Non si può ancora dire che questa sia la famosa dottrina della potenza e dell'atto, ancorché i termini usati (*δύναμις* e *ἐνέργεια*) siano i medesimi. Infatti la capacità non è ancora una potenza in senso tecnico, cioè una possibilità determinata di essere, ma solo una possibilità determinata di agire, come pure l'attività non è ancora un atto in senso tecnico, cioè un determinato essere, ma solo un determinato agire⁽³³⁾. Inoltre i due termini non sono ancora messi in rapporto diretto, come avviene in altre opere ugualmente risalenti al periodo accademico, per esempio nel *Protreptico*⁽³⁴⁾. Tuttavia non si può negare che siamo ormai molto vicini alla formulazione definitiva della dottrina.

Infine un'ultima distinzione, contenuta nelle *Categorie*, la quale merita una certa attenzione per gli sviluppi che avrà in seguito, è quella tra le diverse forme di movimento. Ci sono sei forme di movimento, afferma Aristotele, cioè la generazione, la corruzione, l'aumento, la diminuzione, l'alterazione e il mutamento di luogo⁽³⁵⁾. È questa una formulazione ancora primitiva e imperfetta della di-

⁽³⁰⁾ *Cat.* 10, 12 b 10-16.

⁽³¹⁾ *Top.* IV 4, 124 a 31-34.

⁽³²⁾ *Top.* IV 5, 125 b 15-16.

⁽³³⁾ Cf. a questo proposito il mio articolo *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, « *Studia Patavina* », 5, 1958, pp. 477-505. Alla *δύναμις* intesa come semplice capacità è dedicato *Metaph.* Δ 12. Cf. anche *Cat.* 8, 9 a 14-27.

⁽³⁴⁾ *Protr.* fr. 14 Ross. (v. *art. cit.*).

⁽³⁵⁾ *Cat.* 14, 15 a 13-14.

stinzione che verrà fatta nella *Fisica*, dove si preciserà che le forme di movimento o mutamento sono quattro, una prima concernente la sostanza, cioè la generazione e la corruzione, una seconda concernente la quantità, cioè l'aumento e la diminuzione, una terza concernente la qualità, cioè l'alterazione, e una quarta concernente il luogo, cioè il movimento vero e proprio o traslazione⁽³⁶⁾. Appare così chiaro che la dottrina presupposta dalla distinzione suddetta è quella delle categorie, in particolare quella della sostanza individuale, l'unica suscettibile di generarsi e di corrompersi.

È questa dottrina, dunque, la fonte da cui si sviluppano tutte le altre fondamentali distinzioni di Aristotele, quella tra materia e forma, potenza e atto, ecc. Perciò si può dire che con questa dottrina già nel periodo accademico Aristotele aveva posto le basi dell'intera sua filosofia. Essa, insieme con tutti gli altri concetti ad essa collegati, si è sviluppata nell'ambito della dialettica, cioè di una rielaborazione in senso tecnico dei procedimenti platonici della divisione e della definizione, che di per sé può sembrare un esercizio puramente propedeutico alla filosofia vera e propria, ma che di fatto viene poi a comprendere tutte o quasi le ricerche che Aristotele, nella fase più matura del suo pensiero, assegnerà alla filosofia vera e propria⁽³⁷⁾.

Questa indagine, che già implica una precisa presa di posizione filosofica, quale il rifiuto della dottrina delle idee e l'identificazione della realtà primaria con la sostanza individuale, è in realtà propedeutica solo nel senso che costituisce la premessa da cui Aristotele può ormai muovere per affrontare il problema più importante della filosofia, quello dei principi, confutando la dottrina dei principi formulata da Platone e dagli altri Accademici e proponendone una di propria.

⁽³⁶⁾ *Phys.* III 1, 200 b 33 - 201 a 9.

⁽³⁷⁾ Cf. *Metaph.* Γ 2, dove si afferma che il compito della scienza dell'essere in quanto essere è di studiare la sostanza e le altre categorie, il genere e la specie, il tutto e la parte, i contrari e gli altri problemi di questo tipo (1005 a 13-18), e si rileva che questi sono anche i temi propri della dialettica (1004 b 22-23).

CAPITOLO QUINTO

DAI PRINCIPI-ELEMENTI DELL'ACCADEMIA
ALLE QUATTRO CAUSE1. *La critica alle dottrine accademiche dei numeri*

Abbiamo visto come già nel periodo trascorso nell'Accademia durante la vita di Platone, al quale risale probabilmente il trattato *Sulle idee*, Aristotele avesse preso nettamente posizione contro la dottrina platonica delle idee. I maggiori documenti di questa critica che ci sono pervenuti sono i libri A e M della *Metafisica*. In questi stessi libri, subito dopo avere esposto la sua critica alla dottrina delle idee, Aristotele passa a criticare anche gli sviluppi che di tale dottrina erano stati operati, secondo la sua testimonianza, da Platone e dai suoi discepoli, gli Accademici Speusippo e Senocrate, vale a dire rispettivamente la riduzione (o identificazione) delle idee ai numeri ideali, la loro sostituzione con i numeri matematici e infine l'identificazione tra numeri ideali e numeri matematici. Contemporaneamente Aristotele critica anche i principi a cui Platone e gli altri Accademici riconducevano i numeri ideali, o matematici, o di entrambe le specie, ossia l'Uno e la diade indefinita, o l'Uno e il molteplice. Per comodità di esposizione terremo distinte la critica ai numeri e quella ai loro principi, senza tuttavia dimenticare che nei testi aristotelici esse sono strettamente connesse e intrecciate tra loro.

C'è motivo per ritenere che anche la critica ai numeri, esposta

nei libri A e M della *Metafisica*, cui si deve aggiungere ora il libro N, risalga, come la critica alla dottrina delle idee, al periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia. Pertanto, a causa della sua connessione sia logica che cronologica con la prima, ritengo opportuno situarla a questo punto della nostra esposizione e mostrare che, come dalla critica alle idee è sorta, nell'ambito della dialettica, la dottrina aristotelica della sostanza, così dalla critica ai numeri e ai loro principi sorge e si sviluppa, nell'ambito di una ricerca che non è più semplicemente dialettica, ma è ora propriamente scientifica (nel senso di quella scienza suprema che, come vedremo, è la filosofia prima), la famosa dottrina aristotelica delle quattro cause.

L'antichità della critica di Aristotele alle dottrine accademiche dei numeri è provata anzitutto dai primi accenni di essa che abbiamo incontrato nel trattato *Sulle idee*, dove Aristotele osserva che, se le idee sono numeri, e i numeri sono i primi fra gli enti, poiché i numeri sono dei relativi (πρός τι), i relativi verranno ad essere anteriori agli enti per sé (καθ'αυτό), il che è contrario alle stesse dottrine accademiche⁽¹⁾. Se poi si dice che i numeri, anziché dei relativi, sono dei quanti (ποσόν), come probabilmente ritiene lo stesso Aristotele, si avrà come conseguenza che la quantità è anteriore alla sostanza, il che contrasta con la dottrina delle categorie⁽²⁾. Una precisa ed esplicita critica alle idee-numeri di Platone è inoltre documentata come presente nel dialogo *Sulla filosofia*, che è considerato dalla totalità degli studiosi opera risalente al periodo accademico o, al più tardi, al periodo immediatamente successivo alla morte di Platone⁽³⁾. Come in *Metaph.* A e M, anche nel dialogo *Sulla*

(1) ALEX. APHROD., *In Metaph.* 85, 18 ss. Hayduck. = *Sulle idee* fr. 4 Ross.

(2) *Ivi* 86, 11 ss.

(3) Favorevoli alla prima ipotesi sono E. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig 1865, pp. 184-188; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, pp. 60-61; T. CASE, *Aristotle*, in *The Encyclopaedia Britannica*, XIth ed., Cambridge 1910, pp. 501-522; A. KAIL, *De Aristotelis Dialogis qui inscribuntur « de philosophia » et « Eudemus »*, Diss. Wien 1913; W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1924, pp. 86-88, e

filosofia la critica alle idee numeri doveva essere collegata con la critica alle idee: la presenza di questa in esso è infatti ampiamente documentata⁽⁴⁾. E come in *Metaph. A e M*, anche nel dialogo la critica alle idee-numeri doveva seguire ad un'ampia esposizione di questa dottrina: anche tale esposizione è infatti largamente documentata⁽⁵⁾.

La critica alle idee-numeri contenuta nel dialogo *Sulla filosofia* è breve, ma incisiva, e nella sua sinteticità contiene *in nuce* il *leitmotiv* destinato a ricorrere in tutte le successive critiche alla stessa dottrina. Essa è contenuta in una citazione letterale riportata da

Bau und Zeit der aristotelischen Politik, «Museum Helveticum», 9, 1952, p. 66 n. 6; A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, «Rev. néoscol. de philos.», 29, 1927, p. 319; M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930, pp. 121-122; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948, pp. 100-106; P. WILPERT, *Die aristotelische Schrift «Über die Philosophie»*, in *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 99-116, e *Die Stellung der Schrift «Über die Philosophie» in der Gedankenentwicklung des Aristoteles*, «The Journal of hell. Stud.», 77, 1957, pp. 155-162; I. DÜRING, *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, «Eranos», 54, 1956, pp. 109-120, e *Aristotele*, trad. it., pp. 215-220; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 401-409. Favorevoli alla seconda, ma per lo più in quanto ritengono che Aristotele non possa avere criticato Platone prima della sua morte, sono invece: W. JAEGER, *Aristotele*, trad. it., pp. 167 e 169; H. VON ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles* (1931), rist. in *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, pp. 1-74; D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, London 1952 (II ed. 1970, trad. it. Milano 1973), pp. 21-30; C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, II, Leiden 1953, pp. 29-32; M. UNTERSTEINER, in *ARISTOTELE, Della filosofia*, Roma 1963, pp. XVII-XIX; A. H. CHROUST, *The probable date of Aristotle's lost dialogue On philosophy*, «Journ. of the History of Philosophy», 4, 1966, pp. 283-291 (rist. in *Aristotle cit.*, pp. 145-158); B. EFFE, *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»*, München 1970, pp. 5-6.

⁽⁴⁾ Cf. PROCL., apud PHILOP., *De Aet. Mundi* 31, 17; PLUT., *Mor. (Adv. Coloten)* 1115 b c = *Sulla filosofia* fr. 10 Ross. Il dialogo *Sulla filosofia* costituisce la prima presa di posizione pubblica, da parte di Aristotele, in senso critico verso Platone: probabilmente, infatti, esso è posteriore al trattato *Sulle idee*, mentre è anteriore a *Metaph. A*, come appare dal fatto che è citato da *Phys. II* (194 a 27-36 = fr. 28 Ross), il quale è presupposto da *Metaph. A*.

⁽⁵⁾ Cf. ALEX. APHROD., *In Metaph.* 117, 23 - 118, 1; PS.-ALEX., *In Metaph.* 777, 16-21; ARISTOT., *De an.* I 2, 404 b 16-24 = *Sulla filosofia* fr. 11 Ross.

Siriano nel suo commento a *Metaph. M e N*, secondo la quale Aristotele avrebbe scritto: « se le idee fossero un altro numero, non matematico, non potremmo avere di esse alcuna comprensione; chi infatti, della maggior parte di noi, comprende un altro numero? »⁽⁶⁾. Il significato di questo discorso è chiaro: Aristotele non ammette che vi possano essere altri numeri che quelli matematici e pertanto si rifiuta di ammettere dei numeri ideali, o idee-numeri. In tal modo Aristotele anticipa la critica che farà in seguito, quando, al preteso carattere qualitativo delle idee-numeri, obietterà che i numeri non possono essere che quantità, e pertanto ammettere dei numeri qualitativi è pressoché una contraddizione in termini. L'avversione di Aristotele non è diretta, dunque, contro la matematica in quanto tale, bensì contro il tentativo di matematizzare la filosofia, pretendendo di conservarle un carattere qualitativo.

In *Metaph. A* la critica alle idee-numeri si sviluppa secondo tre direttive: l'impossibilità di distinguere i numeri ideali dai numeri matematici, le assurdità implicite nella cosiddetta generazione dei numeri e l'impossibilità di considerare i numeri come cause delle cose. Il bersaglio sembra essere costituito esclusivamente dalla dottrina di Platone, mentre Speusippo e Senocrate vengono ignorati. Nella prima direttiva rientrano l'osservazione che i numeri sono rapporti fra altre cose, mentre le idee non lo sono, e dunque non possono essere numeri⁽⁷⁾, la quale richiama l'accento sopra citato del trattato *Sulle idee*; l'osservazione che i numeri sono sommabili tra di loro, mentre le idee non lo sono⁽⁸⁾, la quale verrà sistematicamente sviluppata in *Metaph. M*; e infine l'osservazione che, per identificare le idee con i numeri, si deve ammettere un altro genere di numeri, quelli matematici, dei quali non si riesce a giustificare la differenza rispetto ai primi⁽⁹⁾, osservazione che richiama direttamente la critica contenuta nel dialogo *Sulla filosofia*.

⁽⁶⁾ SYRIAN., *In Metaph.* 159, 33 - 160, 5 = *Sulla filosofia* fr. 11 Ross.

⁽⁷⁾ *Metaph. A* 9, 991 b 13-21.

⁽⁸⁾ *Ivi* 21-27; cf. anche 992 a 2-8.

⁽⁹⁾ *Ivi* 991 b 27-31.

Nella seconda direttiva rientrano le obiezioni alla derivazione dei numeri dalla diade indefinita, che è a sua volta composta di due unità⁽¹⁰⁾, e dall'Uno come principio, che deve essere diverso dalle unità di cui sono composti i numeri⁽¹¹⁾. Nella terza infine rientra l'osservazione che, per attribuire alle idee-numeri la funzione di cause delle cose, si dovrebbe intanto ammettere che le cose stesse fossero numeri, e poi non si riuscirebbe ugualmente a vedere in quale senso le idee-numeri potrebbero esserne la causa: a ciò non è infatti sufficiente il semplice fatto di essere eterne⁽¹²⁾; come pure l'osservazione più generale, valida anche a proposito delle idee pure e semplici, secondo cui esse non sono né causa motrice, né causa finale, né — ovviamente — causa materiale, e non è chiaro in che modo possano essere causa formale: per chiarire quest'ultima, infatti, non basta porre una separazione tra le idee e le cose e parlare poi di partecipazione delle une alle altre⁽¹³⁾. Ma quest'ultimo rilievo suppone come già nota la distinzione tra i quattro tipi fondamentali di causalità, la quale, come vedremo, è stata conquistata precedentemente, cioè nei libri N e A della *Metafisica* e I e II della *Fisica*.

Prima di prendere in esame questi ultimi, ricordiamo ancora che in *Metaph. A*, oltre alla critica alle idee-numeri, è contenuta anche una critica alle grandezze geometriche ideali, a proposito delle quali si rileva che esse non possono essere idee, perché non sono numeri, né enti matematici, né enti sensibili⁽¹⁴⁾; che esse non sono deducibili dai numeri ideali, perché sono eterogenee rispetto ad essi⁽¹⁵⁾; e infine che esse dovranno comprendere anche dei punti ideali, dei quali invece Platone contestava l'esistenza⁽¹⁶⁾. Le critiche alle idee-numeri contenute in *Metaph. A* ricompaiono, in tutte le

(10) *Ivi* 991 b 31 - 992 a 1.

(11) *Ivi* 992 a 8-10.

(12) *Ivi* 991 b 9-13.

(13) *Ivi* 992 a 24 - 992 b 1.

(14) *Ivi* 992 b 13-18.

(15) *Ivi* 992 a 10-19.

(16) *Ivi* 992 a 19-24.

loro direttive fondamentali, sia in *Metaph. M* che in *Metaph. N*, dove vengono inoltre integrate dalle critiche alle dottrine degli altri Accademici, cioè Speusippo e Senocrate. Secondo la maggior parte degli studiosi questi due libri, pur strettamente connessi nell'attuale ordinamento della *Metafisica*, appartenerebbero tuttavia a due fasi cronologicamente ben distinte, cioè il libro N, in cui è più aspra la polemica contro Speusippo, appartenerebbe al periodo accademico o a quello immediatamente successivo alla morte di Platone, quando Speusippo deteneva una posizione di primo piano nell'ambito dell'Accademia, mentre il libro M, in cui invece è più aspra la polemica contro Senocrate, appartenerebbe all'ultimo periodo dell'attività aristotelica, quella dell'insegnamento nel Liceo, quando Speusippo era ormai morto e l'Accademia era retta appunto da Senocrate⁽¹⁷⁾. Anzi è stato sostenuto, a mio avviso con ottimi argomenti, che il libro N è forse il più antico di tutta la *Metafisica* ed è il primo documento in nostro possesso non solo della critica aristotelica alla dottrina platonica delle idee-numeri e dei loro principi, ma anche dell'esposizione fatta da Aristotele della propria dottrina dei principi⁽¹⁸⁾.

(17) JAEGER, *Aristotele* cit., pp. 235-305; A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, « Revue néoscol. de philos. », 29, 1927, pp. 307-341; H. VON ARNIM, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, « Wiener Studien », 46, 1927-1928, pp. 1-48, e *Eudemische Ethik und Metaphysik*, « S. B. Akad. Wiss. Wien », philos.-hist. Kl., 207, 5, 1928; E. VON IVANKA, *Die Polemik gegen Plato im Aufbau der aristotelischen Metaphysik*, « Scholastik », 9, 1934, pp. 520-542; E. OGGIONI, *La « filosofia prima » di Aristotele*, Milano 1939, pp. 31-37; I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 293-294 e 323-324. Da questa tesi dissentono solo P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954, pp. 37-46, e il suo seguace M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart 1953, i quali tuttavia fondano il proprio dissenso sulla presunzione, del tutto insostenibile, che la dottrina della potenza e dell'atto sia di origine tarda, mentre, come abbiamo visto, essa è implicita nei *Topici* e nelle *Categorie* ed è chiaramente professata nel *Protreptico* (cf. E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, « Studia Patavina », 5, 1958, pp. 477-505).

(18) Cf. M. GENTILE, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930, pp. 91-105 e 145-154. La tesi di Gentile riguardante il passaggio dalla dottrina

In *Metaph.* N Aristotele anzitutto osserva che coloro i quali identificano le idee con i numeri, ossia Platone e Senocrate, tentano di giustificare l'esistenza di tali numeri (ideali) per mezzo degli stessi argomenti con cui tentavano di giustificare l'esistenza delle idee, ossia per mezzo dell'ectesi, o separazione dell'universale dai molteplici soggetti individuali di cui è predicato, il che, come già abbiamo visto, non è per Aristotele né necessario né possibile⁽¹⁹⁾. Coloro invece che ammettono l'esistenza separata soltanto dei numeri matematici, ossia Speusippo, non possono servirsi del suddetto argomento, che vale solo per gli universali (idee o numeri ideali). Essi pertanto ne adducono un altro, il quale consiste nel rilevare che l'esistenza della matematica come scienza suppone l'esistenza dei suoi oggetti come separati dagli oggetti sensibili, per il fatto che gli assiomi matematici, i quali sono veri e per giunta anche belli (perché dilettono lo spirito), non si possono applicare alle cose sensibili⁽²⁰⁾. A ciò Aristotele replica che non c'è bisogno, per giustificare l'esistenza della matematica come scienza, di ammettere che i suoi oggetti siano separati da quelli sensibili; anzi, essi non ne possono essere separati, per il fatto che le loro proprietà sono presenti nelle cose sensibili⁽²¹⁾.

La critica agli enti matematici separati, sia intesi come unica realtà trascendente il mondo sensibile, secondo la dottrina di Speusippo, sia intesi come realtà intermedia tra il mondo sensibile e quello ideale, secondo la dottrina di Platone, e la conseguente spiegazione di quale esistenza essi possiedano secondo Aristotele, verranno sviluppate appieno nel libro M. In *Metaph.* N lo stagirita si limita ad

platonica dei principi a quella aristotelica e l'evoluzione di quest'ultima è stata esplicitamente approvata da H. HAPP, *Hyle. Studien zur aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971, pp. 279-309, e H. J. KRÄMER, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 26, 1972, pp. 329-353.

⁽¹⁹⁾ *Metaph.* N 3, 1090 a 16-20.

⁽²⁰⁾ *Ivi* 1090 a 25-28, 35 - b 1.

⁽²¹⁾ *Ivi* 1090 a 28-30, 1090 b 1-5.

obiettare che anche il procedimento elementarizzante, adottato dai platonici per attribuire esistenza sostanziale agli enti matematici, ossia l'osservazione che la superficie è il limite del solido, la linea è il limite della superficie e il punto è il limite della linea, non prova nulla, perché i limiti non sono sostanze, come appare dal fatto che anche del movimento c'è un limite, eppure questo non è sostanza, e che, se anche lo fossero, non sarebbero sostanze separate dalle realtà sensibili⁽²²⁾.

Quanto poi a Platone e a Senocrate, valgono altre difficoltà, ossia per il primo l'impossibilità di distinguere, una volta sostanzializzati entrambi, il numero ideale da quello matematico, e per il secondo l'impossibilità di identificarli. Platone infatti non spiega in che modo esistano i numeri matematici, cioè da quali principi derivino: i soli principi che egli ammette sono quelli dei numeri ideali, ma se i numeri matematici derivano anch'essi da questi principi, verranno a coincidere con i numeri ideali⁽²³⁾. E Senocrate, identificando i numeri ideali con i numeri matematici, rende impossibile l'applicazione a questi ultimi dei teoremi matematici, sicché deve distruggere la matematica o inventarne una speciale, diversa da quella professata dagli stessi matematici⁽²⁴⁾.

Per Aristotele gli enti matematici, ossia i numeri e le grandezze geometriche, esistono certamente, anzi sono i soli numeri e le sole grandezze veramente esistenti. Egli contesta soltanto la loro separazione dalle cose sensibili, così come contesta l'esistenza di numeri e grandezze ideali, distinti da quelli matematici e completamente separati dalle cose sensibili. La polemica contro la sostanzialità degli

⁽²²⁾ *Ivi* 1090 b 5-13.

⁽²³⁾ *Ivi* 1090 b 32 - 1091 a 5.

⁽²⁴⁾ *Ivi* 1090 b 27-32. A proposito di questo accenno alla possibilità di inventare una matematica speciale, Aristotele osserva: « non è, in effetti, difficile assumere una qualsiasi ipotesi e trarne una lunga serie di considerazioni e di conseguenze », il che rivela da un lato la piena adesione alla teorizzazione, compiuta da Platone in *Resp.* VI, 510 b - 511 d, del metodo matematico come procedimento ipotetico-deduttivo, e dall'altro la consapevolezza dell'arbitrarietà e del convenzionalismo a cui tale metodo può esporre la matematica.

enti matematici è ampiamente sviluppata in *Metaph.* M 2-3. Quivi egli adduce una serie di argomenti che in parte ricordano quelli già addotti contro l'esistenza delle idee. Alcuni infatti consistono nell'osservare che l'ammissione di grandezze, o di numeri, separati dalle realtà sensibili, apre un processo che si prolunga all'infinito e quindi conduce all'assurdo⁽²⁵⁾. Altri consistono nell'osservare che, per le stesse ragioni per cui si attribuisce esistenza separata agli oggetti dell'aritmetica e della geometria, si dovrebbe attribuire esistenza separata agli oggetti delle altre scienze matematiche, cioè l'astronomia, l'ottica e l'armonica, o a quelli della matematica generale, o in generale a quelli di tutte le altre scienze, compresa la zoologia. Ma è manifestamente assurdo ammettere un altro cielo oltre a quello sensibile⁽²⁶⁾. Altri ancora, infine, consistono nel negare al procedimento elementarizzante la capacità di approdare all'esistenza di autentiche sostanze: gli elementi infatti, per Aristotele, in quanto parti di ciò di cui sono elementi, non esistono separatamente dal tutto, e quindi non sono sostanze. Solo il tutto è sostanza, e dunque all'anteriorità nell'ordine logico, che spetta agli elementi in quanto contenuti nella definizione di ciò di cui sono elementi, non corrisponde un'anteriorità nell'ordine ontologico: questa spetta infatti ai corpi formati di elementi, per il fatto che i corpi sono sostanze⁽²⁷⁾.

Il modo in cui, secondo Aristotele, esistono gli enti matematici, e cioè la sua concezione circa il tipo di realtà che questi possiedono, è esposta immediatamente di seguito a queste critiche. Essi non sono enti realmente separati, cioè sostanze, bensì affezioni, proprietà, accidenti delle sostanze sensibili, e le scienze matematiche li studiano prescindendo, o astraendo, dalle sostanze sensibili cui appartengono, cioè come se fossero realmente separati. Ad esempio l'unità, studiata dall'aritmetica, è una proprietà di una sostanza sensibile, per esempio dell'uomo, ma l'aritmetica non studia l'uomo in quanto uomo, bensì

⁽²⁵⁾ *Metaph.* M 2, 1076 b 11-39.

⁽²⁶⁾ *Ivi* 1076 b 39 - 1077 a 14.

⁽²⁷⁾ *Ivi* 1077 a 14 - b 11.

l'uomo in quanto unità, l'unità che appartiene all'uomo; e il solido, studiato dalla geometria, è anch'esso una proprietà, per esempio dell'uomo, ma anche la geometria non studia l'uomo in quanto uomo, bensì l'uomo in quanto solido geometrico. Perciò gli oggetti delle matematiche sono reali, cioè esistono veramente nella realtà, non solo nel pensiero, come a volte si crede, ma tuttavia non sono sostanze e sono studiati dalle matematiche come se fossero sostanze⁽²⁸⁾.

La differenza, dunque, tra la concezione platonico-accademica degli enti matematici e quella aristotelica è tutta qui e consiste essenzialmente nell'ammissione, da parte di Aristotele, della distinzione fondamentale, a livello sensibile, fra sostanze e non sostanze, cioè nella dottrina delle categorie. È infatti la dottrina delle categorie quella che permette ad Aristotele di criticare le dottrine accademiche e di opporre ad esse una propria concezione alternativa degli enti matematici.

Accanto alla polemica contro la sostanzialità degli enti matematici è ampiamente sviluppata in *Metaph.* M anche la polemica contro la possibilità di porre come esistenti dei numeri ideali, distinti da quelli matematici (Platone) e contro l'identificazione degli enti ideali con gli enti matematici (Senocrate). In questa polemica Aristotele parte dal presupposto che i numeri siano necessariamente formati di unità e prospetta tre ipotesi, mostrando che ciascuna conduce a conseguenze assurde. A) Se le unità che formano i numeri sono tutte combinabili tra di loro, da esse si generano soltanto i numeri matematici, cioè addizionabili gli uni con gli altri, di natura interamente quantitativa, e le idee, che sono invece diverse qualitativamente, non possono essere numeri⁽²⁹⁾. B) Se le unità che formano

⁽²⁸⁾ *Metaph.* M 3. Cf. anche N 3, 1090 a 25-30. Si potrebbe dire che non l'esistenza, ma la sostanzialità degli enti matematici è per Aristotele soltanto nel pensiero, cioè è frutto di un'astrazione operata dal pensiero. La loro esistenza, al contrario, è nella realtà, e precisamente in quella categoria dell'essere che è la quantità.

⁽²⁹⁾ *Metaph.* M 7, 1081 a 5-17.

i numeri sono tutte incombinabili tra loro, da esse non si generano né i numeri matematici, poiché le operazioni della matematica (per esempio l'addizione) si applicano solo a numeri formati da unità combinabili, né i numeri ideali, perché la prima tra le unità che li formano sarà sempre anteriore al numero che essa contribuisce a formare e in tal modo verrà meno l'ordine della successione (due, tre, quattro, ecc.), che pure è essenziale ai numeri ideali, e sorgerranno varie altre assurdità⁽³⁰⁾. C) Infine, se sono combinabili le unità che formano numeri diversi, si avranno altre assurdità, come ad esempio il fatto che le unità appartenenti ad un numero dovranno essere dello stesso tipo, in quanto appartengono a quel numero, e insieme di tipo diverso, in quanto quel numero contiene a sua volta altri numeri e dunque le sue unità appartengono a numeri diversi; oppure il fatto che due unità messe insieme non faranno più due, o che il tre non sarà più maggiore del due, o che non si potrà più contare addizionando sempre un'unità al numero precedente⁽³¹⁾. Tutto ciò, afferma Aristotele, va contro molte verità matematiche. È vero che per Platone i numeri ideali sono diversi dai numeri matematici e quindi si sottraggono alle operazioni della matematica. La stessa numerazione, secondo Platone, avviene non mediante l'addizione di un'unità al numero precedente, bensì mediante la considerazione successiva di numeri sempre distinti⁽³²⁾. Ma, secondo Aristotele, la distinzione fra un numero e l'altro non può dipendere da altro che dall'assenza o dalla presenza di una o di alcune unità, e quindi il problema della combinabilità delle unità si ripropone. Il fatto è che per Platone i numeri ideali differiscono tra loro per qualità, mentre per Aristotele non è concepibile una differenza tra numeri che non sia differenza di quantità⁽³³⁾, e la differenza di quantità consiste appunto nella presenza o nell'assenza di una o di alcune unità.

⁽³⁰⁾ *Ivi* 1081 a 17 - b 33.

⁽³¹⁾ *Ivi* 1081 b 33 - 1082 b 33.

⁽³²⁾ *Ivi* 1082 b 35-37.

⁽³³⁾ *Ivi* 8, 1083 a 4.

Del resto la stessa concezione platonica dei numeri ideali come entità distinte per qualità è nettamente incompatibile, osserva Aristotele, con la dottrina della derivazione dei numeri ideali dall'Uno e dalle diade indefinita. Infatti la differenza qualitativa non può derivare dall'Uno, che non è qualitativamente differenziato precisamente perché è uno, né può derivare dalla diade indefinita, che, in quanto causa della molteplicità, è produttrice semplicemente di quantità⁽³⁴⁾. Per evitare tutte queste difficoltà, bisognerebbe negare il presupposto di tutte le critiche aristoteliche, cioè negare che i numeri siano composti di unità, ma allora non si capirebbe più in che consista la loro natura di numeri, cioè non si saprebbe più dire che cosa è un numero e non si vedrebbe più quale senso abbia dire che le idee sono numeri.

Insomma il dissenso tra Platone e Aristotele sta nel fatto che per Platone le idee, che sono qualità, dovrebbero ridursi a numeri, pur senza perdere la loro natura qualitativa, mentre per Aristotele è giusto ammettere differenze qualitative, come quelle esistenti tra le idee, ma non si può pretendere che esse continuino ad esistere quando le idee vengono ridotte a numeri, sia pure ideali. Anche nei numeri ideali infatti, per ammissione degli stessi platonici, è la quantità che prevale sulla qualità, non viceversa⁽³⁵⁾.

In questo senso si può dire che Aristotele, nel criticare la dottrina delle idee-numeri, si mantiene fedele allo spirito originario del platonismo, il quale consisteva nell'affermare il carattere qualitativo, e quindi irriducibilmente differenziato, della realtà, e rifiuta la riduzione delle idee a numeri in quanto questa sacrifica quel carattere qualitativo e, risolvendo la qualità nella quantità, pone le premesse per l'annullamento delle differenze e la caduta nel monismo parmenideo⁽³⁶⁾.

⁽³⁴⁾ *Ivi* 1083 a 11-14.

⁽³⁵⁾ *Ivi* 1083 a 10-11.

⁽³⁶⁾ Cf. E. BERTI, *La qualità nel pensiero antico*, « Studium », 70, 1974, pp. 331-347 (rist. in *La qualità*, a cura di E. R. LORCH, Bologna 1976, pp. 25-50).

Analoga è l'intenzione con cui Aristotele critica i continuatori di Platone, cioè Speusippo e Senocrate, mostrando che essi peggiorano ulteriormente la situazione anche rispetto alla dottrina delle ideenumeri: il primo infatti, sostituendo ai numeri ideali i numeri matematici, distrugge ogni residuo, sia pure insufficiente, di realtà qualitativa, e il secondo, identificando i numeri ideali coi numeri matematici, pretende di far coincidere la qualità con la quantità.

La critica a Speusippo, esplicitamente sviluppata in *Metaph. M*, consiste infatti nel rilevare che, se si ammette l'esistenza solo dei numeri matematici, si dovrà negare che esistano principi diversi dalle semplici unità matematiche⁽³⁷⁾, e quella a Senocrate consiste anzitutto nel rilevare che la sua dottrina è la peggiore di tutte, perché essa assomma tutte le assurdità in cui incorre Platone con tutte quelle in cui incorre Speusippo⁽³⁸⁾, e poi, più particolarmente, nell'osservare che egli in sostanza finisce con l'eliminare i numeri matematici⁽³⁹⁾. Perciò, se si deve ammettere che i numeri siano sostanze, è meglio fare come Platone, cioè distinguere i numeri ideali da quelli matematici, anziché come Speusippo, che elimina i primi, e Senocrate, che elimina gli ultimi. Ma l'errore comune a tutti è di credere, appunto, che i numeri siano sostanze⁽⁴⁰⁾.

Anche la polemica contro il modo in cui, nelle dottrine accademiche, si spiegava la « generazione » dei numeri ideali, è sviluppata sostanzialmente secondo gli stessi moduli sia nel più antico libro N che nel più recente M. In *Metaph. N* Aristotele anzitutto critica il fatto che si parli di « generazione » a proposito di realtà eterne, quali dovrebbero essere i numeri⁽⁴¹⁾, ed osserva che, se qualcuno sostiene, come probabilmente faceva Senocrate, che il termine « generazione » non va preso alla lettera, cioè come indicante un processo

⁽³⁷⁾ *Metaph. M* 8, 1083 a 20 - b 1.

⁽³⁸⁾ *Ivi* 1083 b 1-8.

⁽³⁹⁾ *Ivi* 9, 1086 a 5-11.

⁽⁴⁰⁾ *Ivi* 1086 a 11-17.

⁽⁴¹⁾ *Metaph. N* 3, 1091 a 12-13.

temporale, bensì è solo un artificio didascalico, mirante a spiegare una derivazione logica, si contraddice quando afferma che tale generazione consiste nell'uguaglianza del grande e del piccolo, perché ciò significa che questi erano disuguali « prima » di essere ugualizzati, e che dunque esiste un tempo in cui i numeri ancora non esistono⁽⁴²⁾. Indi egli osserva che la generazione dei numeri dai principi non è spiegabile né in termini di mescolanza, perché i principi esistono separatamente dai numeri e quindi non sono mescolati ad essi; né in termini di composizione, perché i principi non hanno una posizione; né in termini di generazione biologica, cioè come da un seme, perché i principi, a differenza dal seme, sono indivisibili; né infine in termini di opposizione, perché dovunque c'è opposizione c'è corruttibilità, mentre i numeri dovrebbero essere incorruttibili⁽⁴³⁾.

Ma, venendo ad esaminare più accuratamente il modo in cui i platonici illustravano la generazione dei numeri dai principi, Aristotele osserva che la cosiddetta « uguaglianza » del grande e del piccolo non spiega come si generino le singole unità che compongono i numeri; e che il grande e il piccolo, in quanto formano una diade, possono al massimo svolgere una funzione duplicatrice, e quindi generare i numeri pari, mentre per spiegare la generazione dei numeri dispari sarà sempre necessario ricorrere all'addizione di un'unità. Insomma non è possibile far generare tutti i numeri al grande e al piccolo e, quando si cerca di farlo, « sembra che questi gridino, come se fossero tirati per i capelli »⁽⁴⁴⁾.

Per ragioni analoghe non è possibile spiegare la generazione delle grandezze geometriche ideali, sia che queste vengano fatte derivare dall'Uno e da vari tipi di principi materiali, come probabil-

⁽⁴²⁾ *Ivi* 4, 1091 a 23-29. È noto che Senocrate interpretava come artificio didascalico anche la generazione del mondo di cui Platone parla nel *Timeo* e che Aristotele ugualmente contestava questa interpretazione in nome di una più letterale (cf. *De caelo* I 10, 279 b 32 - 280 a 10 = XENOCR., fr. 54 Heinze).

⁽⁴³⁾ *Metaph. N* 5, 1092 a 9 - b 8. Cf. *M* 9, 1085 b 10-12.

⁽⁴⁴⁾ *Metaph. N* 3, 1091 a 5-12; *M* 8, 1083 b 23-36; 1084 a 4-6.

mente volevano Platone e Senocrate, sia che vengano fatte derivare dal punto e dal molteplice, come voleva Speusippo. Nel primo caso infatti si assumono come principio materiale quelle che sono semplici affezioni delle grandezze (lungo e corto, largo e stretto, ecc.), e nel secondo non si riesce a spiegare da che cosa derivino tutti gli altri punti necessari a generare le grandezze, oltre al punto che funge da loro principio⁽⁴⁵⁾.

Infine l'ultimo gruppo di critiche rivolte da Aristotele alle dottrine accademiche dei numeri riguarda la funzione di cause che questi dovrebbero svolgere nei confronti delle cose sensibili, cioè riproduce la terza delle grandi direttive polemiche indicate nel libro A. È significativo che questo tipo di critiche sia ampiamente sviluppato nel più antico libro N, mentre non compare più nel più recente M. Ciò dipende dal fatto che in quest'ultimo libro Aristotele non è più preoccupato di costruire una propria dottrina della realtà, consistente nella ricerca delle cause, ma, avendola già costruita, si limita a trattare dei vari possibili tipi di sostanze soprasensibili, criticandoli uno ad uno. Il libro N, invece, che appartiene agli inizi della speculazione aristotelica, costituisce uno dei primi — forse il primo — e più importanti documenti del nuovo interesse di Aristotele al problema della causalità. Ciò è dovuto alla sua appartenenza al momento in cui Aristotele stava passando da una fase nella quale la filosofia era da lui ancora concepita platonicamente come dialettica, cioè come mera analisi e classificazione dei concetti, ad una fase in cui essa cominciava ad essere concepita come scienza, cioè come conoscenza delle cause e dei principi⁽⁴⁶⁾. Mentre la prima fase l'aveva portato dalla critica alle idee alla dottrina della sostanza, la seconda lo porterà, come vedremo, dalla critica ai principi dei platonici alla formulazione della sua dottrina dei principi.

⁽⁴⁵⁾ *Metaph.* M 9, 1085 a 7 - b 34.

⁽⁴⁶⁾ Cf. C. A. VIANO, *Introduzione a ARISTOTELE, La Metafisica*, Torino 1974, pp. 48-59.

Anche a questo proposito Aristotele distingue le dottrine di Platone e Senocrate da quella di Speusippo. Platone e Senocrate infatti, identificando i numeri con le idee, attribuiscono ai numeri una certa forma di causalità nei confronti delle cose sensibili, ossia quella causalità che essi stessi attribuiscono alle idee. Speusippo invece, che nega l'esistenza delle idee e dei numeri ideali, e pone solo i numeri matematici, non attribuisce a questi alcuna causalità, né si vede come potrebbe farlo, poiché i teoremi matematici si applicano direttamente alle cose sensibili, senza che ci sia bisogno di porre degli enti matematici separati⁽⁴⁷⁾. Anzi, Speusippo non pone alcuna relazione di causalità né all'interno degli enti matematici, che egli distribuisce in vari piani (numeri e grandezze), né tra questi e gli altri piani di realtà (anima e corpi sensibili), sicché la realtà viene ad essere per lui una serie slegata di episodi, « come una cattiva tragedia ». Ma ciò, osserva Aristotele, è smentito dall'esperienza, la quale ci attesta l'esistenza di precisi nessi causali⁽⁴⁸⁾.

Qui si assiste al conflitto tra una concezione puramente dialettica, quale quella professata da Speusippo, e una concezione scientifica, cioè esplicativa, quale quella professata da Aristotele, che a questo proposito si dimostra più vicino di Speusippo alle intenzioni originarie di Platone⁽⁴⁹⁾: senza l'esistenza di nessi causali infatti non esisterebbe alcuna scienza.

Platone e Senocrate, invece, ammettono dei nessi causali tra i diversi piani di realtà, per esempio tra i numeri e le grandezze ideali, ma ugualmente non riescono a spiegare come queste realtà ideali siano causa delle realtà sensibili⁽⁵⁰⁾. Infatti i numeri, sia ideali che matematici, potrebbero essere cause o come limiti, al modo in cui, ad esempio, i punti sono limiti delle linee o il numero era per i pitagorici limite dell'uomo o del cavallo, nel senso che ne ripro-

⁽⁴⁷⁾ *Metaph.* N 2, 1090 a 2-15.

⁽⁴⁸⁾ *Metaph.* N 3, 1090 b 13-20.

⁽⁴⁹⁾ Cf. M. GENTILE, *op. cit.*, p. 100.

⁽⁵⁰⁾ *Metaph.* N 3, 1090 b 20-27.

duceva la forma; oppure potrebbero essere cause come lo sono nell'armonia, che è un rapporto tra numeri. Ma alla prima eventualità Aristotele obietta che essa potrebbe valere, semmai, per le sole sostanze, e non certo per le loro affezioni, come il bianco, il dolce e il caldo. E alla seconda obietta che la causa, nel senso di causa formale, non è il numero, ma il rapporto fra i numeri, il quale non è un numero, perché non è rapporto fra realtà omogenee; ad esempio, se la forma della carne consiste nella mescolanza fra tre parti di terra e due di fuoco, i numeri due e tre non sono questo rapporto, né questo è un numero, bensì è una forma, la forma della mescolanza dei numeri⁽⁵¹⁾. Come si vede, Aristotele fa valere anche a questo proposito le sue più ricorrenti istanze dialettiche, cioè la distinzione fra sostanza e accidenti e l'irriducibilità della qualità a quantità.

Analoghe a queste sono le altre obiezioni che Aristotele rivolge alla causalità dei numeri, cioè le seguenti. Anzitutto non è vero che il numero sia causa della bontà di certe cose, come sostengono i platonici, per il fatto che la giusta mescolanza tra i loro ingredienti corrisponde sempre ad un numero: vi sono, infatti, casi in cui tale mescolanza non corrisponde affatto ad un numero intero⁽⁵²⁾. Inoltre, come già si è rilevato, i rapporti di mescolanza che caratterizzano le cose sono il risultato di un'addizione di elementi eterogenei, non di una moltiplicazione tra elementi omogenei, dunque non hanno un carattere semplicemente numerico⁽⁵³⁾. Poi, se il numero fosse la causa formale delle cose, le cose aventi, ad esempio, lo stesso numero di movimenti, supponiamo il sole e la luna, dovrebbero essere in tutto e per tutto identiche, mentre è evidente che ciò non accade⁽⁵⁴⁾. Ciò significa che il numero esprime solo un aspetto, quello quantitativo, delle cose, il quale non è affatto sufficiente a determinarne l'essenza.

(51) *Metaph.* N 5, 1092 b 8-25.

(52) *Metaph.* N 6, 1092 b 26-30.

(53) *Ivi* 1092 b 30 - 1093 a 1.

(54) *Ivi* 1093 a 1-13.

Il fatto poi che certi numeri ricorrano in certe cose non significa affatto che essi siano la causa di tali cose: per esempio il fatto che sette siano le vocali, sette le note della scala musicale, e sette le stelle della Pleiade non significa che di ciò sia causa il numero sette, ma ad esempio le stelle della Pleiade sono sette perché noi ne contiamo tante, mentre altri ne contano di più. Si tratta, insomma, di semplici corrispondenze, del tutto irrilevanti in rapporto alla vera natura delle cose⁽⁵⁵⁾.

In un certo senso i platonici hanno ragione quando sostengono che i numeri o le figure geometriche sono causa, o espressione, del bene, inteso come bello, cioè come ordine, armonia, perché ad esempio il dispari, il retto, il quadrato rientrano indubbiamente nella serie di cose cui appartiene il bene, cioè quella che esprime ordine. Ma ciò non significa che tali cose siano causa del bene, bensì soltanto che svolgono, in diversi casi, per esempio il dispari nel numero, il retto nella linea, il quadrato nella superficie, la stessa funzione che in altri casi svolge il bene. Si tratta, cioè, di semplici accidenti, che tuttavia sono analoghi, perché in ciascuna delle categorie dell'essere, cioè dei casi in cui l'essere si predica, c'è analogia⁽⁵⁶⁾.

Infine non si può dire che i numeri ideali siano causa delle consonanze musicali, perché i numeri che sono causa di queste consonanze, quando sono uguali, sono identici anche nella specie, mentre i numeri ideali differiscono per specie⁽⁵⁷⁾. Con ciò Aristotele vuol dire che i numeri causa delle consonanze musicali sono numeri matematici, non ideali. In conclusione, pertanto, non si può dire che i numeri siano cause in nessuno dei sensi in cui si parla di cause, cioè né come cause efficienti, né come cause materiali, né come cause formali, né come cause finali⁽⁵⁸⁾.

In queste ultime obiezioni Aristotele fa intervenire due dot-

(55) *Ivi* 1093 a 13 - b 6.

(56) *Ivi* 1093 b 11-21.

(57) *Ivi* 1093 b 21-24.

(58) *Metaph.* N 5, 1092 b 23-25. Cf. anche N 6, 1093 b 7-11.

trine fondamentali per la sua concezione generale della realtà, quella dell'analogia dell'essere, desunta probabilmente da Speusippo, e quella delle quattro cause, che sarà più ampiamente teorizzata nella *Fisica*: ciò dimostra che sin dal tempo della prima polemica antiplatonica il suo pensiero era ormai completamente formato e che la genesi di esso ricostruibile attraverso i suoi scritti è più logica che cronologica.

Il senso generale della polemica contro le dottrine accademiche delle idee-numeri e in generale degli enti matematici è il rifiuto di una chiara tendenza alla matematizzazione della realtà e quindi della filosofia, presente nell'ultimo Platone, in contrasto con l'ispirazione dialettica originaria del suo pensiero, e nei suoi principali discepoli, cioè Speusippo e Senocrate. Tale rifiuto è icasticamente espresso dalla famosa dichiarazione probabilmente uscita di getto dalla bocca di Aristotele e registrata nel testo di *Metaph. A*: « neppure con quella che vediamo essere la causa per eccellenza nelle scienze, in vista della quale agisce ogni intelligenza e ogni natura, neppure con questa causa, che noi diciamo essere uno dei principi [cioè la causa finale], hanno nulla a che fare le idee, e invece per i filosofi di oggi la filosofia è diventata matematica, sebbene essi dicano che di questa bisogna occuparsi in vista di altro »⁽⁵⁹⁾. Qui assistiamo alla contrapposizione netta tra l'orientamento finalistico, e perciò qualitativo, della filosofia aristotelica, e l'orientamento matematistico, e quindi necessariamente quantitativo, della filosofia dell'ultimo Platone e degli Accademici. Di questi, si noti bene, Aristotele non misconosce l'intenzione di elaborare una filosofia che vada oltre la matematica (l'allusione tocca anche il Platone della *Repubblica*), ma al tempo stesso prende atto che tale intenzione non ha saputo realizzarsi ed è stata anzi smentita dai fatti. Ridurre le idee a numeri significa infatti, inevitabilmente, quantificarle, cioè matematizzarle, poiché, nonostante le dichiarazioni di Platone, non sono concepibili altri numeri che quelli matematici⁽⁶⁰⁾.

⁽⁵⁹⁾ *Metaph. A* 9, 992 a 29 - b 1.

⁽⁶⁰⁾ Il netto rifiuto della tendenza matematizzante dell'Accademia, e quindi una precisa opera di « dematematizzazione » (*Entmathematisierung*) della filosofia

2. La critica alle dottrine accademiche dei principi

Alla critica delle dottrine accademiche sui numeri segue immediatamente, in *Metaph. A*, la critica alle dottrine accademiche sui principi di tali numeri. Poiché, per comodità di esposizione, abbiamo adottato anche noi quest'ordine, continueremo a tenere come quadro generale di riferimento questo libro, pur sapendo che esso non costituisce né la prima né la più ampia trattazione svolta da Aristotele sul tema in questione.

Come, infatti, vedremo subito, alcune delle critiche svolte in *Metaph. A* non fanno che riprendere in forma estremamente concisa e riassuntiva argomenti svolti con molta ampiezza nel più antico *Metaph. N* e in libri ad esso collegati, cioè *Phys. I* e *Metaph. A*, mentre altre vengono riprese e sviluppate più ampiamente nel più recente *Metaph. M*.

La prima critica ai principi che si incontra in *Metaph. A* segue immediatamente la deplorazione del fatto che per i filosofi contemporanei la filosofia sia stata sostituita dalla matematica e consiste nell'osservare che uno dei due principi posti da Platone, cioè il grande e piccolo, il quale secondo la concezione di Aristotele dovrebbe avere la funzione di principio materiale, ha un carattere troppo matematico, cioè quantitativo, ed è quindi un predicato della sostanza e della materia (in quanto esprime una differenza tra due tipi di sostanze o materie, il grande, appunto, e il piccolo), piuttosto che una vera e propria materia, allo stesso modo in cui sono predicati il « raro » e il « denso » di cui parlano i filosofi presocratici (per esempio Anassimene), in quanto esprimono la differenza fondamentale che si

platonica, è riconosciuto ad Aristotele anche dagli studiosi che più insistono nel considerare la sua filosofia come una delle tante varianti del sistema accademico di deduzione o di derivazione (*Ableitungssystem* o *Derivationsystem*) di tutte le cose dagli stessi principi (cf. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962, pp. 317-320; H. J. KRÄMER, *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, « Kant-Studien », 58, 1967, pp. 313-354, specialmente 352-354, e *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles* cit., specialmente pp. 345-353).

produce nella sostanza originaria (per esempio l'aria) ⁽¹⁾.

Questa osservazione riassume tutto un primo blocco di critiche ai principi posti da Platone sviluppate in *Metaph. N*, tutte fondate, come vedremo subito, sulla distinzione fra soggetto, o sostanza, e predicato, cioè sulla dottrina delle categorie, e sulla tesi, ad essa conseguente, che un predicato, cioè un ente appartenente ad una categoria diversa dalla sostanza, non può essere principio di tutte le cose, e quindi anche delle sostanze. *Metaph. N* infatti esordisce dichiarando che gli Accademici, come del resto i filosofi precedenti, pongono quali principi i contrari, considerando come principio formale l'Uno e opponendo a questo, come principio materiale, o il « disuguale », inteso come grande e piccolo (Platone), o come molto e poco (altri Accademici non identificati), o come eccesso e difetto (idem), oppure il « diverso » (idem), o infine il molteplice (Speusippo) ⁽²⁾.

Ma, osserva Aristotele, intanto non è esatto considerare il disuguale e il diverso come contrari all'Uno, perché essi sono contrari rispettivamente all'« uguale » e all'« identico »; quanto al molteplice, esso può anche essere considerato il contrario dell'Uno, ma è più propriamente contrario al « poco numeroso » ⁽³⁾. Poi, e questa è la critica più importante, i contrari non possono in alcun modo essere principi: essi infatti sono necessariamente predicati di un soggetto diverso da essi, cioè non sono sostanze, perché la sostanza non ha contrario; e, se sono predicati di un soggetto diverso da essi, sono posteriori a questo, nel senso che non possono esistere senza questo, mentre i principi dovrebbero essere anteriori ad ogni altra cosa ⁽⁴⁾. Questa critica, che per Aristotele è decisiva e sgombra definitivamente il terreno da tutti i principi posti dalle diverse dottrine accademiche, è chiaramente basata sulla distinzione tra sostanza e acci-

(1) *Metaph. A* 9, 992 b 1-7.

(2) *Metaph. N* 1, 1087 a 29-31, b 4-27.

(3) *Ivi* 1087 b 27-33.

(4) *Ivi* 1087 a 31 - b 4.

dente, cioè sulla dottrina delle categorie, e persino sulla tesi particolare secondo cui la sostanza non ha contrario, esposta, come abbiamo visto, tanto nel trattato sulle *Categorie* quanto nel dialogo *Eudemo*, sicuramente composto durante il soggiorno di Aristotele nell'Accademia. Poiché questa dottrina, come si è notato, pur non essendo propriamente accademica, è tuttavia uno sviluppo coerente tratto da Aristotele delle dottrine accademiche, la critica che per mezzo di essa Aristotele muove ai principi finisce con l'essere una critica tipicamente « interna » e perciò ancor più efficace ⁽⁵⁾.

Ma, oltre che per la loro relazione reciproca di contrari, l'Uno e il disuguale, o grande e piccolo, o diade indefinita, sono dei predicati, e quindi non dei principi, per la loro stessa specifica natura. Prendiamo infatti l'Uno: questo, per Aristotele, è essenzialmente una misura, la misura di una molteplicità, cioè l'elemento indivisibile di una molteplicità di cose. Pertanto la sua natura varia secondo la natura della molteplicità di cose di cui è misura: per esempio la misura dei rapporti armonici sarà il diesis, quella delle lunghezze il pollice o il piede, quella dei ritmi il passo di danza e dei versi la sillaba; quella dei pesi un certo peso, e in generale quella delle qualità una certa qualità e delle quantità una certa quantità. In tal modo è evidente che l'Uno non è una sostanza, e quindi non può essere un principio ⁽⁶⁾.

Un'altra critica alla pretesa di porre l'Uno come principio formale di tutte le cose è contenuta in *Metaph. A* e consiste nell'osservare che il cosiddetto procedimento dell'« ectesi », consistente nel porre come esistente fuori da una molteplicità di cose il loro predicato comune, non dimostra che tutte le cose siano uno, cioè abbiano come propria forma l'Uno, ma dimostra tutt'al più, cioè se è valido, che esiste un Uno in sé, cioè un Uno che è sostanza, ed anzi non dimostra neppure questo, poiché l'Uno non è un genere ⁽⁷⁾.

(5) Ciò è stato rilevato con molta chiarezza da M. GENTILE, *op. cit.*, pp. 91-105.

(6) *Metaph. N* 1, 1087 b 33 - 1088 a 14. Sul medesimo tema cf. anche *Metaph. A* 6 e I 1-2.

(7) *Metaph. A* 9, 992 b 9-13. Ho analizzato più ampiamente questo passo in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 181-208.

Qui Aristotele non considera più l'Uno come misura, come faceva nella critica riportata precedentemente, bensì considera quell'uno che si predica di tutte le cose e che perciò è convertibile con l'ente, ossia il cosiddetto uno trascendentale⁽⁸⁾. Di questo uno, al quale i platonici applicarono il procedimento dell'ectesi, cioè l'argomento dell'uno sui molti, di cui si servivano in generale per porre l'esistenza di idee separate, Aristotele osserva che, se anche esistesse come separato, cioè come sostanza, esso non sarebbe certo la forma, cioè l'essenza di tutte le cose, e comunque non può nemmeno esistere come sostanza, non solo perché l'ectesi in generale non è un procedimento valido, ma perché, se anche lo fosse, sarebbe applicabile solo ai predicati forniti di un'autentica unità, cioè effettivamente costituenti l'uno sui molti, quali sono i generi, mentre l'uno, come del resto l'ente, non è un genere. Che l'uno e l'ente non siano generi è dottrina, come abbiamo visto, già assodata nei *Topici*, cioè sul terreno della dialettica accademica, perciò ancora una volta Aristotele non fa che ritorcere contro la dottrina accademica dei principi un'altra dottrina sorta nel seno stesso dell'Accademia⁽⁹⁾.

Quanto poi al principio opposto all'Uno, cioè la diade indefinita, sia che venga intesa come grande e piccolo, alla maniera di Platone, o come molto e poco, Aristotele osserva ugualmente che essa non costituisce il sostrato, cioè il soggetto, di cui si predicano i numeri e le grandezze; bensì al contrario non esprime che dei predicati, cioè delle affezioni, degli accidenti dei numeri e delle grandezze: il molto e il poco sono affezioni dei numeri, allo stesso modo del pari e del dispari, e il grande e il piccolo sono affezioni delle grandezze, allo stesso modo del retto e del curvo o del liscio e del ruvido. Inoltre la diade, in tutte le forme in cui è stata intesa, esprime una relazione, precisamente quella di disuguaglianza tra grande e piccolo, molto e

(8) La convertibilità dell'uno con l'ente è da lui stesso affermata in *Metaph.* Γ 2, 1003 b 22-33.

(9) Le ragioni per cui l'uno e l'ente non sono dei generi vengono indicate anche in *Metaph.* B 3, 998 b 22-28.

poco, ecc. Ma la relazione, osserva Aristotele, è quella fra le categorie che ha meno realtà di tutte ed è posteriore alla qualità e alla quantità. In particolare essa è affezione, cioè predicato, della quantità (grande, appunto, o piccolo) e perciò è posteriore ad essa. Del resto un segno, prosegue Aristotele, che la relazione ha meno realtà di tutte le altre categorie è il fatto che in essa non esiste nessun tipo di mutamento, mentre in molte altre categorie questo esiste (nella sostanza la generazione e la corruzione, nella quantità l'aumento e la diminuzione, nella qualità l'alterazione, nel luogo la traslazione): ciascuno dei due termini infatti può diventare più grande o più piccolo o uguale senza mutare intrinsecamente, ma soltanto perché muta l'altro⁽¹⁰⁾.

Insomma la diade, in quanto relazione, non è sostanza e dunque non può essere principio delle sostanze. Inoltre i principi, o elementi, non si predicano di ciò di cui sono elementi, mentre il molto e il poco, come abbiamo visto, si predicano del numero, il lungo e il corto della linea, il largo e lo stretto della superficie⁽¹¹⁾. Anche alla base di queste critiche, come si vede, c'è sempre la dottrina delle categorie. Riprendendo più avanti, sempre nel medesimo libro N, questo tipo di critiche, Aristotele osserva che gli Accademici, nel cercare un principio capace di rendere ragione della molteplicità, quale è appunto la diade indefinita, si sono limitati a considerare la molteplicità nell'ambito delle sostanze: i numeri, le figure e i corpi, che essi fanno derivare dai principi, sono infatti considerati da loro come sostanze. Nessuno di loro si è invece preoccupato di spiegare la molteplicità nell'ambito delle altre categorie: la diade indefinita non può infatti rendere ragione del fatto che esistono molteplici qualità, per esempio i colori o i sapori. Se ne rendesse ragione, anche questi sarebbero numeri⁽¹²⁾.

(10) *Metaph.* N 2, 1088 a 15-35.

(11) *Ivi* 1088 b 2-8.

(12) *Metaph.* N 2, 1089 a 31 - b 2.

Inoltre, ponendo come principio la diade indefinita, la quale, come abbiamo visto, è per Aristotele essenzialmente una relazione, gli Accademici non si sono preoccupati di spiegare come mai esistano molte relazioni, quali sono le diverse forme di tale diade, cioè il grande e il piccolo, il molto e il poco, il lungo e il corto, l'alto e il basso, ecc. (13).

Insomma gli Accademici, osserva Aristotele, hanno cercato di spiegare solo la molteplicità delle sostanze e hanno preteso di spiegarla per mezzo di una relazione, il che è assurdo. Essi avrebbero dovuto innanzitutto spiegare come mai vi siano molte categorie, per esempio la sostanza, la qualità, la relazione, ecc.; poi come mai vi siano molte cose nell'ambito delle categorie diverse dalla sostanza e infine come mai vi siano molte cose nell'ambito della sostanza. Ma la prima cosa non l'hanno fatta, né — osserviamo noi — avrebbero potuto farla, dato il carattere originario e non derivato della molteplicità delle categorie (14). Quanto alla molteplicità nell'ambito delle categorie diverse dalla sostanza, per esempio della qualità, essi avrebbero dovuto rendersi conto che essa è determinata in primo luogo dal fatto che il loro sostrato diviene ed è molteplice ed in secondo luogo dal fatto che nell'ambito di ciascuna categoria ci deve essere una materia, diversa da quella delle altre categorie, anche se non separata dal sostrato, cioè dalla sostanza, la quale è principio appunto della molteplicità esistente in essa (15). Quanto infine alla molteplicità nell'ambito della sostanza, gli Accademici avrebbero potuto spiegarla solo se si fossero resi conto che una cosa sono le sostanze individuali, cioè « un qualcosa che è questo » (τόδε τι), ed un'altra la loro natura specifica, cioè « una realtà che è tale » (φύσις τις τοιαύτη) (16). Con ciò, mi sembra, Ari-

(13) *Ivi* 1089 b 4-15.

(14) *Ivi* 1089 b 16-24.

(15) *Ivi* 1089 b 24-28.

(16) *Ivi* 1089 b 28-32. Seguo, a questo proposito, l'interpretazione del Ross, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, II, p. 477, più conforme alla lettera del testo, anziché quella di A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, IV, Tübingen 1848, p. 350;

stotele intende mettere in luce che la molteplicità è dovuta alla materia, la quale tuttavia non è unica, come vogliono gli Accademici, nemmeno per le sostanze della stessa specie, ma è essa stessa molteplice. Questo rilievo, del resto, è avvalorato da quanto Aristotele afferma in *Metaph.* A 6, subito dopo avere esposto la generazione dei numeri dall'Uno e dal grande e piccolo « come da una matrice (ἐκμαγεῖον) »: quivi infatti egli osserva che da una sola materia, quale è il grande e piccolo, non può derivare, mediante l'applicazione ad essa della forma, cioè dell'Uno, che una sola cosa, come ad esempio da un solo pezzo di legno deriva, mediante l'applicazione ad esso della forma, compiuta dal falegname, un solo tavolo, o da una sola femmina deriva, mediante un solo atto di fecondazione compiuto dal maschio, un solo figlio. Al contrario, per avere molti tavoli prodotti dallo stesso falegname occorrono molti pezzi di legno, o per avere molti figli generati dallo stesso maschio occorrono molte femmine (17).

La critica al principio della molteplicità infine si conclude con l'osservazione che la spiegazione fornita dagli Accademici vale tutt'al più per le quantità — i numeri, infatti, per Aristotele sono semplicemente delle quantità —, mentre essa non vale in alcun modo per le sostanze (18).

Un ulteriore gruppo di critiche, esposte sempre in *Metaph.* N, ha per tema i rapporti fra i principi posti dagli Accademici e il bene. Se, infatti, il bene viene identificato con uno dei due principi, e non può esserlo che col principio formale, cioè con l'Uno, come in effetti sosteneva Platone, nascono numerose difficoltà, dovute non al fatto che il bene non possa essere un principio, il che invece sarebbe giusto e necessario, ma al fatto che tale principio è l'Uno, il quale

BONITZ, in *ARISTOTELIS Metaphysica*, II, Bonn 1849, p. 578; e ROBIN, *La théorie platonicienne*, pp. 544 ss. Nella conclusione, tuttavia, mi sembrano tutte convergenti.

(17) *Metaph.* A 6, 988 a 1-6. Aristotele, come è noto, credeva che il contributo del maschio alla generazione fosse esclusivamente formale e quello della femmina esclusivamente materiale.

(18) *Metaph.* N 2, 1089 b 32 - 1090 a 2.

è principio nel senso che è elemento, vale a dire principio immanente alle cose⁽¹⁹⁾. Le difficoltà in questione sono le seguenti: anzitutto, se il bene è l'Uno, tutte le unità diverranno anch'esse il bene per essenza, e si avrà così una gran profusione non tanto di cose buone, il che non sarebbe per nulla strano, quanto di beni per essenza, il che sarebbe veramente assurdo. In secondo luogo, poiché per Platone le idee sono numeri, e i numeri hanno come essenza l'Uno, tutte le idee saranno beni per essenza e, poiché le idee costituiscono l'essenza delle sostanze, tutte le sostanze, per esempio tutti gli animali e le piante, saranno anch'esse beni per essenza, il che è ugualmente assurdo. Infine, se il bene è l'Uno, il principio opposto all'Uno, sia esso il molteplice, il disuguale o il grande e piccolo, sarà il male, e di conseguenza tutti gli esseri parteciperebbero del male, e i numeri ne parteciperebbero in misura maggiore rispetto alle grandezze, e il male sarebbe la materia del bene, e il male parteciperebbe ed aspirerebbe a ciò che lo distrugge⁽²⁰⁾.

Per evitare queste conseguenze assurde, Speusippo si rifiutò di identificare l'Uno col bene ed affermò che il bene non è un principio, ma qualcosa di posteriore al principio, che non è presente né nell'Uno né negli enti matematici, ma solo negli esseri viventi. Egli credette di rafforzare questa tesi osservando che negli animali e nelle piante il bene, cioè la perfezione, non si trova nel principio, cioè nel seme, ma in ciò che è posteriore ad essi, cioè nell'individuo adulto⁽²¹⁾. A ciò tuttavia Aristotele obietta anzitutto che negli animali e nelle piante il principio non è il seme, bensì proprio l'individuo adulto, ossia ciò in cui risiede il bene, il quale genera il seme⁽²²⁾, e poi che sarebbe inconcepibile che il principio, cioè l'essere primo, eterno ed autosufficiente in sommo grado, non fosse anche bene.

(19) *Metaph.* N 4, 1091 a 29 - b 2.

(20) *Ivi* 1091 b 20 - 1092 a 3.

(21) *Ivi* 1091 a 33 - b 1; 5, 1092 a 11-15; A 7, 1072 b 30-34.

(22) *Metaph.* N 5, 1092 a 15-17; A 7, 1072 b 35 - 1073 a 3. Questo argomento è tuttavia posteriore alla scoperta della causa efficiente, ovvero dell'antiorità dell'atto rispetto alla potenza.

L'eternità e l'autosufficienza infatti gli appartengono precisamente in quanto esso sta bene, cioè si trova nella condizione che compete al bene supremo⁽²³⁾. Aristotele insomma non nega che il bene debba appartenere al principio, ma nega solo che esso debba appartenere a un principio quale è l'Uno, che ha il difetto di essere un elemento, cioè un principio immanente, e per di più uno di due contrari⁽²⁴⁾. Per un verso, dunque, Aristotele è più fedele all'insegnamento di Platone di quanto lo sia Speusippo, in quanto mantiene l'identificazione del principio supremo col bene; ma per un altro egli tiene conto delle difficoltà rilevate da Speusippo nella dottrina platonica e le elimina correggendo quest'ultima.

Mediante questa critica all'Uno inteso come bene si chiariscono alcune importanti esigenze positive del pensiero aristotelico, cioè l'esigenza che il principio, in particolare il principio dell'unità, sia una sostanza e non un accidente, e quindi non abbia contrario; e poi l'esigenza che esso sia un principio trascendente e non un elemento⁽²⁵⁾. Servendosi di una dottrina sorta sul terreno della dialettica, quale la dottrina delle categorie, Aristotele critica il carattere puramente « dialettico », cioè concettuale, dei principi posti da Platone, in particolare del principio identico al bene, il quale nella versione di Platone viene ad essere più un aspetto comune alle varie cose che un principio reale distinto da esse, ossia più un concetto, un universale, che una realtà, un individuo. Secondo Aristotele, infatti, il bene non è un predicato universale, o trascendentale, come l'essere e l'uno, bensì è il predicato anzitutto della sostanza prima e separata, cioè di Dio⁽²⁶⁾.

(23) *Metaph.* N 4, 1091 b 15-20.

(24) *Ivi* 1092 a 5-8.

(25) La definizione dell'elemento come principio immanente è in *Metaph.* Δ 3, 1014 a 26-27. L'elemento, pertanto, è un principio, ma non ogni principio è elemento, poiché, come risulta da *Metaph.* Δ 1, 1013 a 7-10, esistono principi trascendenti.

(26) Cf. K. BÄRTHLEIN, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, I Teil: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin 1972, pp. 77-108.

Critiche analoghe ai principi posti dagli Accademici sono rivolte da Aristotele anche in *Metaph.* A, probabilmente non lontano, per composizione, da N⁽²⁷⁾. Ivi infatti egli rileva le difficoltà derivanti dal porre i principi come semplicemente contrari, dall'identificare il bene col principio, o elemento, formale, il che fa Platone, e dal negare che il bene sia un principio, il che fa Speusippo⁽²⁸⁾.

Un'altra serie di critiche, in gran parte nuove, è invece esposta in *Metaph.* A subito dopo quelle che abbiamo già richiamato e che riprendono le critiche di *Metaph.* N. Una di esse, infatti, consiste nell'osservare che, se la diade indefinita deve servire a spiegare, oltre alla molteplicità, anche il movimento, essa deve in qualche modo essere identificata con questo, come probabilmente gli Accademici sostenevano: ma se la diade, che è principio anche delle idee, è movimento, anche le idee saranno in movimento; se invece essa non lo è, non servirà più a spiegare il movimento e renderà quindi impossibile la scienza fisica, che ha per oggetto precisamente la realtà mobile⁽²⁹⁾. La difficoltà dunque nasce, come si vede, dall'ammettere principi comuni alle idee e alle cose sensibili, cioè dall'aver separato le idee dalle cose sensibili.

Un'altra invece ha un carattere più generale e consiste nel rilevare che, sia che si cerchino in generale gli elementi degli enti senza distinguere i molti sensi in cui questi si dicono, sia che si cerchi nel modo specifico che è proprio degli Accademici di quali elementi gli enti sono costituiti, in ogni caso è impossibile trovarli, perché

Secondo ROBIN, *op. cit.*, pp. 568-584, nel criticare la dottrina platonica del bene Aristotele non terrebbe conto che per Platone non tutto è bene nello stesso modo, ma c'è una gerarchia di beni, e il principio materiale è, sì, il principio del male, ma non è il male in se stesso. Si deve tuttavia osservare che Aristotele non critica dottrine che Platone può avere effettivamente professato malgrado la sua concezione dei principi, bensì critica le conseguenze necessarie della sua dottrina dei principi, tra le quali indubbiamente rientrano l'identificazione di tutte le cose col bene e del principio materiale col male (cf. GENTILE, *op. cit.*, pp. 91-105).

⁽²⁷⁾ Cf. JAEGER, *Aristotele*, pp. 299-305; GENTILE, *op. cit.*, pp. 85-90; VON IVANKA, *Die Polemik* cit., pp. 520-542.

⁽²⁸⁾ *Metaph.* A 10, 1075 a 32 - b 1.

⁽²⁹⁾ *Metaph.* A 9, 992 b 7-9.

non si può sapere di quali elementi siano costituiti enti quali il fare, il patire o il retto, cioè enti appartenenti a categorie diverse dalla sostanza, mentre ciò è possibile solo per la sostanza⁽³⁰⁾. Con ciò Aristotele non intende dire che ci siano elementi solo delle sostanze, ma che gli elementi delle sostanze sono diversi dagli elementi delle altre categorie, e non identici ad essi come volevano gli Accademici: anche le altre categorie infatti hanno una materia, ma questa non è la materia della sostanza, anche se è inseparabile dalla sostanza⁽³¹⁾.

Una critica analoga a questa si trova in *Metaph.* A, dove Aristotele osserva che non esistono elementi comuni alle sostanze e alle relazioni, né le sostanze sono elementi delle relazioni o le relazioni delle sostanze; in particolare non può essere elemento di tutte le cose l'Uno, o ciò che è convertibile con esso, cioè l'ente, perché, se così fosse, dovendo gli elementi essere diversi dalle cose di cui sono elementi, l'Uno e l'ente dovrebbero essere diversi da tutte le cose, sicché nessuna di queste potrebbe più essere né uno né ente, il che è manifestamente assurdo⁽³²⁾.

Vediamo come in tal modo Aristotele si opponga ai principi degli Accademici, nel caso specifico di Platone e di Senocrate, non semplicemente per il fatto che essi sono quei certi principi, ma anche perché essi pretendono di essere gli stessi per tutte le cose, dando così luogo a una concezione troppo omogenea e quindi tendenzialmente monistica della realtà, che trascura le innegabili varietà e articolazioni di questa, attestate dall'esperienza. D'altra parte egli non si associa nemmeno all'estremo opposto, sostenuto da Speusippo, per il quale non solo ogni piano di realtà ha principi diversi, ma tra i diversi principi non c'è nessuna connessione, perciò la realtà manca di qualsiasi unità e rischia di diventare del tutto inintelligibile. È nota infatti la sua accusa, rivolta a Speusippo, di ridurre l'universo

⁽³⁰⁾ Ivi 992 b 18-24.

⁽³¹⁾ Cf. *Metaph.* N 2, 1089 b 27-28; A 4, 1070 b 19-21. Perciò non concordo del tutto con REALE, in ARISTOTELE, *La Metafisica*, I, pp. 209-210.

⁽³²⁾ *Metaph.* A 4, 1070 a 35 - b 10.

a una serie slegata di episodi, quasi fosse una cattiva tragedia, e l'affermazione, ripresa dall'*Iliade*, che il governo di molti non è buono, ma deve essere uno solo colui che governa⁽³³⁾.

L'identità dei principi di tutte le cose, affermata da Platone e da Senocrate, comporta del resto gravi difficoltà anche dal punto di vista epistemologico, come Aristotele rileva nell'ultimo gruppo di critiche ai principi accademici esposte in *Metaph. A*. Se, infatti, egli osserva, ci fossero elementi identici per tutte le cose, ci sarebbe un'unica scienza comprendente in sé tutte le altre, la scienza appunto di tali elementi: ma questa, assorbendo in sé tutte le possibili conoscenze, non potrebbe mai essere appresa, poiché apprendere significa muovere da conoscenze precedenti, e quindi diverse, rispetto a quelle che si vogliono apprendere. Né, d'altra parte, una tale scienza potrebbe essere innata, poiché sarebbe ben strano che possedessimo senza saperlo la più grande tra tutte le scienze⁽³⁴⁾.

Inoltre, se gli elementi fossero identici per tutte le cose, essi dovrebbero essere noti a tutti, mentre a proposito di essi si registrano tra i filosofi numerosi dissensi, così come si registrano persino a proposito degli elementi che compongono le sillabe, cioè le lettere dell'alfabeto⁽³⁵⁾. Infine, se gli elementi di tutte le cose fossero identici, noi conosceremmo le stesse realtà sensibili senza avere alcun bisogno delle sensazioni, il che invece è smentito dall'esperienza di chi non possiede qualche senso⁽³⁶⁾.

Un analogo significato epistemologico hanno infine le critiche ai principi accademici mosse da Aristotele alla fine di *Metaph. M*⁽³⁷⁾.

(33) *Metaph.* N 3, 1090 b 19-20; A 10, 1075 b 37 - 1076 a 4.

(34) *Metaph.* A 9, 992 b 24 - 993 a 2.

(35) *Ivi* 993 a 2-7.

(36) *Ivi* 993 a 7-10.

(37) Il finale di *Metaph. M* (1086 a 21 - 1087 a 25) è stato considerato da alcuni commentatori (per esempio SYRIAN., *In Metaph.* 160, 6) un proemio al libro N e perciò certi studiosi moderni l'hanno ritenuto contemporaneo di quest'ultimo e quindi anteriore al resto di M (JAEGER, *Aristotele*, pp. 242-253). Ciò tuttavia è stato negato da altri (VON IVANKA, *art. cit.*).

Esse consistono essenzialmente nel porre l'alternativa tra individualità e universalità dei principi e nel mostrare le conseguenze assurde di entrambi i casi. Se, infatti, i principi, o elementi, fossero individuali, cioè diversi per ognuna delle cose di cui sono elementi, dovrebbero essere tanto numerosi quante sono le cose, anzi finirebbero con l'essere le stesse cose individuali, e pertanto non sarebbero conoscibili scientificamente, perché la scienza è sempre dell'universale⁽³⁸⁾. D'altra parte se i principi fossero universali, nel senso di predicati di molte cose, non sarebbero sostanze, e perciò non potrebbero essere principi delle sostanze⁽³⁹⁾. Queste difficoltà nascono, osserva Aristotele, dal fatto che gli elementi posti dai platonici dovrebbero essere elementi delle idee, intese come sostanze separate dalle realtà sensibili. Esse non sussistono più se gli elementi sono intesi come universali immanenti alle stesse sostanze sensibili.

Nel complesso dunque, come abbiamo visto, le critiche alle dottrine accademiche dei principi non presuppongono da parte di Aristotele un rifiuto dei principi in generale, ma un rifiuto del modo particolare in cui gli Accademici configurano i principi. Aristotele accetta che la filosofia debba consistere essenzialmente nella ricerca dei principi di tutte le cose, ma nega che tali principi possano essere ottenuti semplicemente mediante l'identificazione degli aspetti comuni alle cose o alle idee: egli insomma aderisce a una concezione della filosofia come discorso sulle cause, ma non ammette che si spacci come tale una semplice analisi logica della realtà.

Un'impostazione corretta della ricerca dei principi è, a suo avviso, possibile solo se preliminarmente si sgombra il terreno da presupposti fuorvianti quali la dottrina delle idee e delle idee-numeri. Inoltre essa deve tener conto dei risultati emersi nell'analisi della realtà compiuta dalla dialettica: in particolare, come vedremo subito, della distinzione tra i molteplici sensi dell'essere, cioè della dottrina delle categorie.

(38) *Metaph.* M 10, 1086 b 20-37.

(39) *Ivi* 1086 b 37 - 1087 a 4.

3. *La causa dell'errore degli Accademici e la vera natura del principio della molteplicità*

Ancor più interessante delle critiche che Aristotele rivolge alle dottrine accademiche dei principi è l'indicazione, da lui stesso fornita, del motivo che, a suo giudizio, avrebbe indotto gli Accademici a porre, erroneamente, come principi i contrari, cioè l'Uno e la diade indefinita, oppure l'Uno e il molteplice. Essa infatti mostra come, per Aristotele, l'errore compiuto da Platone e dagli altri suoi scolari sia di natura dialettica, o logica, prima ancora che di natura fisica, o filosofica, cioè riguardi la determinazione del significato dei concetti, o dei termini, prima ancora che la conoscenza della realtà, o delle cose. Il motivo dell'errore commesso dagli Accademici, come Aristotele dichiara in un noto passo di *Metaph. N*, che è probabilmente uno dei più antichi passi della *Metafisica* e in generale delle sue opere filosofiche, consiste nell'aver posto il problema dei principi in modo troppo arcaico (τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαῖκῶς), vale a dire alla maniera degli antichi eleati. Gli Accademici, infatti, ritennero, osserva Aristotele, che tutti gli enti si sarebbero ridotti ad uno solo, cioè all'essere stesso (αὐτὸ τὸ ὄν), se non si fosse affrontato e superato il discorso di Parmenide, il quale dice « non riuscirai mai a far sì che le cose che non sono siano », e che pertanto fosse necessario mostrare che il non-ente è; in tal caso infatti gli enti sarebbero derivati, dato che sono molti, dall'ente e da qualcosa di diverso da esso, cioè appunto il non-ente⁽¹⁾.

Il verso di Parmenide citato da Aristotele è il medesimo che viene citato da Platone nel *Sofista* ben due volte, insieme con l'affermazione della necessità di confutarlo, cioè di commettere una specie di parricidio (è lo straniero di Elea che parla), dimostrando che in qualche modo il non-ente è⁽²⁾. Non c'è dubbio pertanto che

(1) *Metaph. N* 2, 1088 b 35 - 1089 a 6.

(2) PLAT., *Soph.* 237 a, 258 d. Il verso di Parmenide è contenuto nel fr. B 7 Diels-Kranz. L'allusione al « parricidio » è in *Soph.* 241 d.

Aristotele ha di mira esattamente questo dialogo, nel quale, a suo avviso, Platone avrebbe ammesso l'esistenza del non-ente. Con l'ente e col non-ente si identificherebbero infatti, sempre secondo Aristotele, l'Uno e la diade, ovvero l'Uno e il molteplice, cioè i due principi opposti ammessi dagli Accademici⁽³⁾. Il ragionamento pertanto, che egli attribuisce a Platone e agli Accademici, è il seguente: finché si rimane fermi al discorso di Parmenide, secondo cui è impossibile che il non-ente sia, tutte le cose saranno necessariamente una sola, cioè appunto l'ente; se invece si vuole rendere possibile la molteplicità degli enti, è necessario porre, accanto all'ente, anche qualcosa di diverso, un principio che ne infranga l'unità e lo differenzii, e questo non potrà essere che il non-ente. Ecco perché, accanto all'Uno, equivalente all'ente e principio dell'unità, si dovrà ammettere la diade, o il molteplice, equivalente al non-ente, come principio della molteplicità.

A dire il vero nel *Sofista* Platone pone, sì, il non-ente come esistente accanto all'ente, ma lo concepisce non come il contrario (τὸ ἐναντίον) di questo, che sarebbe il non essere assoluto, il puro nulla, bensì come il « diverso » (τὸ ἕτερον) da questo, cioè come un genere distinto dall'ente, di cui l'ente partecipa, così come partecipa anche del genere dell'identico⁽⁴⁾. Ciò, tuttavia, dal punto di vista di Aristotele, non fa molta differenza: l'errore di Platone infatti, a suo avviso, è di avere comunque ritenuto necessario porre il non-ente, come alquanto di distinto dall'ente, per rendere possibile la molteplicità. Si tratta di un errore, perché, come vedremo, l'ente per Aristotele è differenziato, e quindi molteplice, di per se stesso, cioè originariamente, e non per causa del non-ente, comunque questo venga inteso. Il motivo di tale errore è di avere posto il problema in termini parmenidei, cioè esclusivamente in termini di ente e di

(3) Cf. *Metaph.* Γ 2, 1004 b 27 - 1005 a 5.

(4) PLAT., *Soph.* 255 d-e; 256 d-e; 257 b; 258 b-c. Perciò CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 92 ss., e AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 151 ss., sostengono che Aristotele non avrebbe, a questo proposito, compreso Platone.

non-ente, con la sola differenza, rispetto a Parmenide, che questi negava il non-ente, e quindi giungeva all'unità di tutte le cose, mentre Platone lo ammetteva, e quindi salvava la molteplicità delle cose. Platone dunque non avrebbe saputo liberarsi dal presupposto parmenideo, per cui i soli concetti possibili sono quelli del puro e semplice ente e del puro e semplice non-ente, e la sola differenza concepibile è quella, appunto, tra l'ente e il non-ente⁽⁵⁾.

A questo presupposto, caratteristica di una mentalità arcaica, che non riesce a distinguere i molteplici sensi di un concetto, sia esso quello di ente o quello di non-ente, Aristotele oppone, forte del tirocinio praticato nell'esercizio della dialettica già all'interno dell'Accademia, di cui sono testimonianza i *Topici*, la sua nota scoperta secondo cui l'ente si dice in molti sensi. È questa, infatti, la prima obiezione che egli rivolge alla tesi platonica della necessità del non-ente per spiegare il molteplice. Se anche il non-ente non esistesse, egli afferma, il solo fatto che l'ente abbia molti significati, cioè in un senso significhi la sostanza, in un altro la quantità, in un altro la qualità e così via per tutte le altre categorie, sarebbe di per sé sufficiente ad evitare che tutte le cose si riducano ad una sola. Le cose infatti potrebbero ridursi ad una sola nell'ambito della sostanza, o nell'ambito della quantità, ecc., ma in tal caso resterebbe la differenza tra la sostanza, la quantità e le altre categorie, per cui non si avrebbe più una cosa sola. Oppure le stesse categorie potrebbero ridursi tutte ad una sola; ma in tal caso nessun principio unico, e quindi nemmeno il non-ente, o la diade, o il molteplice, ammessi dagli Accademici, sarebbe più sufficiente a distinguerle, poiché è assurdo che un'unica e medesima realtà sia causa del fatto che l'essere sia cose tanto diverse e irriducibili tra loro come la sostanza, la qualità, la quantità, il luogo, ecc.⁽⁶⁾.

(5) Anche negli *Elenchi sofistici*, opera che, in quanto strettamente connessa ai *Topici*, risale sicuramente al periodo accademico, Aristotele rileva che Parmenide e Zenone intendevano l'ente e l'uno in un senso solo, mentre il modo per superare la loro posizione consiste nel mostrare che questi si dicono in molti sensi (*Soph. el.* 33, 182 b 25-27).

(6) *Metaph.* N 2, 1089 a 7-15.

Insomma per Aristotele o si ammette la molteplicità come originaria, cioè non derivata, non dedotta da alcun principio, e tale è a suo avviso la distinzione dei molti sensi dell'essere, cioè delle categorie; oppure nessun principio sarà mai in grado di fondarla, di giustificarla, talmente le categorie sono irriducibili ad un principio unico. La testimonianza di questa molteplicità originaria dei sensi dell'essere è il fatto, accertato nella dialettica, che l'ente non risulta essere un genere, perché, a differenza dai generi, si predica anche delle differenze tra le sue presunte specie, cioè ne esprime non solo i caratteri comuni, ma anche la diversità. Non essendo l'ente un genere, la molteplicità delle categorie è insuperabile e quindi irriducibile ad un unico principio, qualunque esso sia.

Inoltre, e questa è la seconda obiezione che Aristotele rivolge alla convinzione platonica della necessità del non-ente per spiegare il molteplice, quand'anche il non-ente fosse veramente necessario, il che, come abbiamo visto, non è vero, non basterebbe parlare semplicemente del non-ente, come se esso fosse una cosa sola, perché anche il non-ente, esattamente come l'ente, si dice in molti sensi, corrispondenti alle diverse categorie, cioè significa non essere una sostanza, non essere una qualità, non essere una quantità, ecc. Da quale, dunque, di questi significati, o generi, di non-ente, deriverebbe la molteplicità degli enti? (7).

Quasi per rispondere lui stesso a questa domanda, Aristotele prospetta la possibilità che il non-ente, dal quale si vuole derivare la molteplicità delle cose, sia il falso⁽⁸⁾. Tale possibilità gli è suggerita

(7) *Ivi* 15-19.

(8) *Ivi* 20-23. Traduco questo passo allo stesso modo di P. GOHLKE (*ARISTOTELES, Metaphysik*, Paderborn 1961, p. 428), il quale considera giustamente τὸ οὐκ ἔν σοφιστικῶς λέγειν, come ha convincentemente dimostrato W. LESZL, *Alcune osservazioni sulla critica aristotelica ai platonici in Metafisica N 2*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 101, 1973, pp. 70-87. Tutti gli altri traduttori ritengono invece, del tutto arbitrariamente, che il soggetto di βούλεται λέγειν sia Platone, il quale non è affatto menzionato nel testo. Sul significato di βούλεται λέγειν cf. K. VON FRITZ, Βούλεσθαι λέγειν = « implizieren » oder « etwas unter

non tanto dal fatto che Platone avesse identificato il non essere col falso — come hanno creduto alcuni interpreti, accusando contemporaneamente Aristotele di non avere compreso esattamente il *Sofista*, dove Platone non compie affatto tale identificazione, ma semplicemente considera il non-ente come condizione del discorso falso⁽⁹⁾ —, quanto dalla distinzione tra i vari possibili significati del non-ente, esposta da Aristotele subito dopo. In base a questa i significati del non-ente sono costituiti dal non-ente corrispondente alle varie categorie, di cui abbiamo parlato sopra, dal falso e dalla potenza⁽¹⁰⁾.

Ma Aristotele, dopo averla presa in considerazione come una eventuale risposta alla domanda « da quale genere di non-ente deriverebbe la molteplicità », la rifiuta immediatamente, affermando che non è da questo genere di non-ente, cioè dal falso, che le cose si generano e si corrompono⁽¹¹⁾. Qui egli introduce un nuovo problema: finora infatti aveva parlato del problema della molteplicità, osservando che questa non è dovuta al non-ente, ma all'originaria molteplicità dei sensi dell'ente. Ora, prendendo lo spunto dal rifiuto della possibilità di spiegare la molteplicità per mezzo del falso, egli osserva che il falso non spiega nemmeno un altro dato, ugualmente attestato dall'esperienza, cioè la generazione e la corruzione delle cose, il divenire. Per spiegare quest'ultimo, scegliendo nel quadro dei significati del non-ente da lui stesso esposto, Aristotele indica un altro significato, cioè la potenza. « È dal non-ente inteso in quest'ultimo senso, egli afferma, che ha luogo la generazione, per esempio da quel non-uomo che è uomo in potenza si genera l'uomo, o da quel non-bianco che è bianco in potenza si genera il bianco, e similmente sia che si generi una cosa, sia che se ne generino molte »⁽¹²⁾.

etwas verstehen » und das Verhältnis des Aristoteles zur Akademie, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 3-6.

⁽⁹⁾ BONITZ, in *ARISTOTELIS Metaphysica*, II, p. 576 n. 1; ROSS, in *ARISTOTLE'S Metaphysics*, II, p. 476; CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 97 ss.

⁽¹⁰⁾ *Metaph.* N 2, 1089 a 26-28. Per questa interpretazione si veda l'*art. cit.* di LESZL, che condivido interamente.

⁽¹¹⁾ *Ivi* 25-26.

⁽¹²⁾ *Ivi* 28-31.

Qui il problema della molteplicità si intreccia strettamente con quello del divenire, nel senso che, a causa della stretta implicazione della molteplicità da parte del divenire, il quale implica successione, e quindi molteplicità di momenti, un principio capace di rendere ragione del divenire renderà con ciò stesso ragione anche della molteplicità. Tale principio viene ora indicato da Aristotele come una forma di non-ente — ed in ciò, si può dire, egli concorda con gli Accademici —, ma di un non-ente che per un altro verso è anche ente, cioè la potenza⁽¹³⁾.

Al concetto di potenza, come già abbiamo visto, erano contenute allusioni già nei *Topici*, dove però la potenza, pur essendo in relazione con l'atto, indicava semplicemente una capacità, o possibilità di agire, non ancora uno dei significati dell'essere e del non essere⁽¹⁴⁾. Un'ampia trattazione del concetto di potenza come capacità di agire è contenuta nel libro Δ , nel capitolo interamente dedicato al significato del termine « potenza » ($\deltaύναμις$), dove però questo concetto non è ancora posto in correlazione con quello di atto⁽¹⁵⁾. Invece una precisa correlazione tra i due termini, sempre però a proposito dell'attività e non ancora dell'essere, è stabilita nel *Protreptico*, opera sicuramente composta nel periodo accademico⁽¹⁶⁾. Infatti la distinzione fra potenza, intesa come capacità di compiere una certa azione, e atto, inteso come esercizio effettivo di tale azione, si può considerare di origine platonica, nel senso che si trova già presente, sia pure con altri termini, nei dialoghi di Platone⁽¹⁷⁾.

Un ulteriore sviluppo di tale dottrina dovette essere compiuto nell'ambito della filosofia matematizzante dell'Accademia, dove la potenza venne a significare sia la radice quadrata che il quadrato di

⁽¹³⁾ Altri accenni alla potenza sono contenuti nello stesso libro N: cf. N 1, 1088 b 2; N 2, 1089 b 16; N 4, 1092 a 4.

⁽¹⁴⁾ Cf. cap. IV, § 4.

⁽¹⁵⁾ Cf. *Metaph.* Δ 17, che perciò può essere considerato una delle parti più antiche della *Metafisica*. Cf. anche *Cat.* 8, 9 a 14-27.

⁽¹⁶⁾ *Protr.* fr. 14 Ross.

⁽¹⁷⁾ Cf. J. SOUILHÉ, *Etude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*, Paris 1909.

un numero, cioè sia la realtà suscettibile di svilupparsi che il termine di tale sviluppo⁽¹⁸⁾.

L'innovazione specifica introdotta da Aristotele in questa distinzione consiste nella sua applicazione all'essere e al non essere, cioè nell'averla assunta come espressione di due significati fondamentali dell'essere e, rispettivamente, del non essere, allo scopo essenzialmente di spiegare la possibilità del divenire⁽¹⁹⁾.

In conclusione, pertanto, la soluzione che Aristotele offre in *Metaph. N* al problema della molteplicità e del divenire è la seguente: anzitutto egli spiega la molteplicità non mediante il ricorso al non-ente, come volevano gli Accademici, bensì mediante l'affermazione della molteplicità dello stesso ente, cioè mediante la dottrina delle categorie. Questa spiegazione non esclude l'esistenza del non-ente — che Aristotele peraltro ammette, anche se in senso diverso da quello in cui esso veniva ammesso dagli Accademici, cioè intendendo il non-ente come ugualmente multivoco —, ma semplicemente la sua necessità. La ragione per cui, secondo Aristotele, gli Accademici avrebbero ritenuto necessario ricorrere al non-ente, sarebbe stata la loro concezione dell'essere come univoco, cui Aristotele contrappone, come spiegazione sufficiente della molteplicità, la sua concezione dell'essere multivoco. Oltre alla molteplicità, attestata dall'esperienza, c'è tuttavia bisogno di spiegare anche il divenire, ugualmente attestato dall'esperienza. Il divenire implica la molteplicità, dunque la dottrina delle categorie, ma questa, benché necessaria, non è sufficiente a spiegarlo. Perciò Aristotele, precisamente per spiegare il

(18) Cf. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1968, pp. 430-431; K. BÄRTHLEIN, *Über das Verhältnis des Aristoteles zur Dynamislehre der griechischen Mathematiker*, « Rheinisches Museum », 108, 1965, pp. 35 ss.; M. ISNARDI PARENTE, *A proposito di κατ'αὐτό e δύναμις in Aristotele*, *Phys. A* 8-9, 191 a 23 - 193 a 34, « Rivista di filosofia e d'istruzione classica », 96, 1968, pp. 129-148.

(19) Cf. il mio articolo *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto*, « Studia Patavina », 5, 1958, pp. 477-505, e H. J. KRÄMER, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles* cit., pp. 342-343, il quale rileva un precedente del concetto aristotelico di potenza anche nella dottrina, formulata da Speusippo, del principio come « seme ».

divenire, fa a sua volta ricorso al non-ente, ma non al non-ente univoco degli Accademici, ossia il « diverso », la diade o il molteplice, bensì ad un non-ente multivoco come l'ente. I significati di questo multivoco non-ente sono, come abbiamo visto, le categorie, il falso e la potenza. È precisamente quest'ultimo significato quello che spiega il divenire⁽²⁰⁾.

La dottrina della potenza come principio del divenire non sostituisce la dottrina delle categorie, in quanto la potenza si divide a sua volta in una molteplicità di significati esattamente corrispondenti a quelli del non-ente nel senso delle categorie⁽²¹⁾, così come in una molteplicità di significati, corrispondenti a quelli dell'ente nel senso delle categorie, si divide l'atto. Inoltre essa non ripristina la dualità platonica dell'ente e del non-ente intesi come principi contrari, o perlomeno esistenti l'uno accanto all'altro, poiché, se per un verso la potenza esprime un non-ente, e precisamente ciò che non è in atto, per un altro verso essa esprime anche un ente, cioè appunto l'ente in potenza. Nel concetto di potenza pertanto ente e non-ente vengono unificati, essendo intesi non più come due principi opposti o separati, bensì come due aspetti di un medesimo principio⁽²²⁾.

Una trattazione parallela, e per certi aspetti una prosecuzione e un approfondimento, di quella appena esaminata in *Metaph. N*, è contenuta in *Phys. I*, libro ugualmente considerato tra i più antichi composti da Aristotele, cioè risalente al periodo accademico⁽²³⁾ e immediatamente successivo a *Metaph. N*⁽²⁴⁾. Anche in essa infatti Aristotele sottopone a critica la posizione assunta dagli eleati e dagli

(20) Cf. G. SILLITTI, *Il non ente per Platone e Aristotele*, « La Cultura », 6, 1968, pp. 474-488; LESZL, *art. cit.*, pp. 81-87.

(21) Cf. *Metaph. N* 2, 1089 b 16.

(22) Cf. P. MERLAN, *Τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαῖκῶς* (*Arist. Metaph. N* 2, 1089 a 1), « Philologus », 111, 1967, pp. 119-121.

(23) JAEGER, *Aristotele*, p. 400; ROSS, in *ARISTOTLE'S Physics*, Oxford 1936, pp. 1-19; A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945, c. I; I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., p. 220.

(24) M. GENTILE, *op. cit.*, pp. 105-109; KRÄMER, *Das Verhältnis* cit., pp. 331-332.

Accademici nei confronti della molteplicità e del divenire, con la differenza che, mentre in *Metaph.* N l'oggetto diretto della critica aristotelica era la dottrina accademica e solo indirettamente, cioè come antecedente di questa, veniva criticata la posizione degli eleati, in *Phys.* I è direttamente criticata quest'ultima e solo in conseguenza di essa è criticata anche la dottrina accademica.

La critica agli eleati (Parmenide e Melisso), contenuta nei cc. 2 e 3 di *Phys.* I, esordisce con un'interessante premessa, in cui Aristotele osserva che la discussione della dottrina eleatica non dovrebbe rientrare nella fisica, cioè nella ricerca dei principi del movimento, perché gli eleati, negando l'esistenza della molteplicità e quindi di ogni distinzione tra le cose e i loro principi, in sostanza negano l'esistenza dei principi in generale e, negando l'esistenza del divenire, negano qualcosa che costituisce per la fisica un principio, cioè una premessa indiscutibile, e quindi negano l'esistenza dei principi specifici della fisica. Ora, è una regola di logica che la discussione contro chi nega i principi di una certa scienza non rientra in tale scienza, ma appartiene o ad una scienza diversa, cioè superiore a quella in questione, oppure ad una disciplina comune a tutte le scienze⁽²⁵⁾.

Come ho avuto occasione di mostrare altrove, la scienza superiore alla fisica non può essere che la filosofia prima, detta poi anche metafisica, e la disciplina comune a tutte le scienze non può essere che la dialettica, ma in tal caso, cioè nella critica che Aristotele muove agli eleati, così come del resto anche in altri, metafisica e dialettica finiscono sostanzialmente col convergere⁽²⁶⁾. Ciò che qui interessa rilevare è che, ancora una volta, la base della filosofia aristotelica, intesa come ricerca delle cause, ovvero dei principi, è un'indagine di tipo dialettico, anche se di una dialettica che ormai ha cessato di essere pura analisi logica dei concetti ed ha messo le sue distin-

(25) *Phys.* I 2, 184 b 25 - 185 a 5.

(26) Cf. E. BERTI, *Physique et métaphysique selon Aristotele*, *Phys.* A 2, 184 b 25 - 185 a 5, in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969, pp. 18-31 (ora in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 47-59).

zioni logico-linguistiche al servizio dell'ontologia. Di ciò è prova il fatto che, nonostante la dichiarazione preliminare che tale indagine non rientra nella fisica intesa in senso stretto, Aristotele in definitiva la svolge proprio nella fisica, affermando che essa possiede un preciso interesse filosofico⁽²⁷⁾.

Nel negare l'esistenza sia della molteplicità che del divenire gli eleati commettono, secondo Aristotele, un errore duplice, cioè concernente sia le premesse del loro discorso sia le conseguenze che essi ne traggono⁽²⁸⁾. La premessa errata che, secondo Aristotele, sta alla base del discorso di Parmenide — tralasciamo quello di Melisso, che non influisce sulle dottrine accademiche —, cioè dell'affermazione che gli enti sono una cosa sola, è il presupposto che l'ente e l'uno abbiano un solo significato, siano cioè concetti univoci⁽²⁹⁾. A questa premessa infatti Aristotele obietta immediatamente che tanto l'ente quanto l'uno si dicono in molti sensi. L'ente si dice in molti sensi perché significa tanto la sostanza, quanto la qualità, la quantità, insomma le varie categorie. Perciò o l'affermazione di Parmenide, che tutte le cose sono una sola, cioè sono l'ente, significa che esse sono insieme sostanza, qualità, quantità, ecc., ed allora esse non saranno più una sola, ma molte; oppure tale affermazione significa che le cose rientrano tutte in una sola categoria, per esempio la qualità o la quantità, ma allora essa cadrà nell'assurdo di ammettere che una categoria possa esistere senza la sostanza, cioè possa essere separata, sussistere in se stessa, mentre questa prerogativa appartiene solo alla sostanza e tutte le altre categorie si dicono della sostanza come di un soggetto, cioè esistono in altro⁽³⁰⁾. Qui, come si vede, Aristotele critica Parmenide basandosi sulla propria dottrina della

(27) *Phys.* I 2, 185 a 19-20. Qui *φιλοσοφία* significa « scienza », nel senso per cui la fisica e la metafisica, cioè la filosofia, sono per Aristotele non semplici indagini logiche, ma vere e proprie scienze della realtà.

(28) *Ivi* 185 a 9-10.

(29) *Ivi* 185 a 22; 3, 186 a 24-25.

(30) *Ivi* 2, 185 a 27-32.

multivocità dell'essere e della differenza tra sostanza e categorie, esattamente come in *Metaph. N*, dando questa dottrina per scontata.

Quanto all'uno, Aristotele osserva che anch'esso, come l'ente, si dice in molti sensi, cioè significa sia il continuo, sia l'indivisibile, sia tutto ciò che è uno quanto alla nozione, ossia ha la stessa definizione. Ora, se per uno si intende il continuo, dicendo che tutto è uno si ammette la molteplicità, in quanto il continuo è divisibile all'infinito. Se invece per uno si intende l'indivisibile, dicendo che tutto è uno si escluderanno dall'ente qualità e quantità (aspetti in base ai quali esso sarebbe divisibile); inoltre si cadrà in contraddizione, perché l'uno non potrà essere né finito, come voleva Parmenide, né infinito, come voleva Melisso, in quanto sia il finito che l'infinito sono divisibili. Infine, se per uno si intende l'uno secondo la nozione, dicendo che tutto è uno si dovrà ammettere, come Eraclito, che sono la medesima cosa bene e non bene, uomo e non uomo, e conseguentemente si dovrà dire non che l'ente è l'uno, ma che l'ente è non-ente, ossia precisamente ciò che Parmenide aveva vietato come il più grande assurdo per il pensiero⁽³¹⁾. Dalla confutazione dell'univocità dell'uno Aristotele desume pertanto come risultato l'affermazione che gli enti sono molti sia quanto alla definizione sia a causa della divisibilità dell'intero nelle parti, ed aggiunge che non vi è alcuna contraddizione nel fatto che la stessa cosa sia insieme una e molteplice, poiché, in virtù della distinzione fra l'uno in potenza e l'uno in atto, essa può essere una in atto e molteplice in potenza, nel senso che può assumere determinazioni diverse, cioè diventare molte cose⁽³²⁾. Questa serie di argomenti intesi a mostrare il carattere autocontraddittorio delle conseguenze cui conduce il presupposto dell'univocità dell'uno, equivalente all'univocità dell'ente, cioè il carattere autocontraddittorio del monismo, costituisce quindi un'autentica dimostrazione, fornitaci da Aristotele, della multivocità

(31) *Ivi* 185 b 5-25.

(32) *Ivi* 185 b 32 - 186 a 3.

dell'ente e dell'uno, che pertanto non risulta essere un presupposto indimostrato, o indimostrabile, della critica aristotelica, come hanno sostenuto alcuni interpreti, ma viene dimostrata da Aristotele per via dialettica, cioè mediante la confutazione della sua negazione⁽³³⁾.

Ma anche le conseguenze che gli eleati traggono dalla loro, pur indebita, premessa, sono, secondo Aristotele, illegittime. Anche infatti ammettendo che l'ente si dicesse in un senso solo, il che, come abbiamo visto, è falso, non se ne potrebbe dedurre che tutte le cose si riducano ad una. Infatti, se l'ente avesse un solo significato, le cose bianche sarebbero ugualmente molte, dato che il « bianco » non è né alcunché di continuo, né alcunché di unico secondo la nozione — si chiama infatti « bianco » sia l'essere bianco, cioè la bianchezza, sia il soggetto che accoglie in sé il bianco, per esempio l'uomo bianco, e queste sono realtà, se non separate, almeno diverse nella nozione⁽³⁴⁾.

Per evitare questa diversità, Parmenide dovrebbe ammettere non solo che l'ente e l'uno abbiano un solo significato, ma che non significhino un predicato accidentale (τὸ συμβεβηχός), come bianco, bensì l'essenza stessa di ciò di cui vengono detti, cioè l'ente per essenza e l'uno per essenza (ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἓν), perché solo in tal caso non ci sarebbe differenza tra l'ente e l'uno e il soggetto che li ac-

(33) Che si tratti di un presupposto non dimostrato è sostenuto da S. MANSION nell'articolo, peraltro ottimo, su *Aristotele, critique des Eleates*, « Revue philosophique de Louvain », 51, 1953, pp. 165-186; invece G. REALE, *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la « tavola » dei significati di esso secondo Aristotele*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 54, 1964, pp. 289-326, sostiene che la multivocità dell'essere è indimostrabile perché originaria, cioè immediata, fornita di evidenza constatativa. Mentre convengo circa l'originarietà, infatti il molteplice non è deducibile dall'uno, non concordo circa l'immediatezza, in quanto il rilevamento della molteplicità è già una forma di mediazione, una mediazione, appunto, originaria. Anche Reale ammette che in *Phys. I* e *Metaph. N* Aristotele formuli delle prove della multivocità per via dialettico-confutativa, ma ritiene che in esse egli faccia uso, come premessa, della stessa multivocità. In realtà, a mio avviso, le prove aristoteliche non usano esse della multivocità, ma consistono nel mostrare come questa sia successivamente usata, contro ogni loro intenzione, da quelli stessi che la negano.

(34) *Phys. I* 3, 186 a 25-32.

coglie. Anche questa ipotesi tuttavia conduce a conseguenze assurde. Infatti, se le cose stessero così, l'ente e l'uno non potrebbero più essere predicati di nessun'altra cosa che non sia l'ente per essenza e l'uno per essenza, perché ogni altra cosa, non essendo l'ente per essenza, sarebbe non-ente, quindi non si potrebbe più dire, ad esempio, che l'uomo è o che il bianco è. Né, d'altra parte, alcuna altra cosa potrà essere predicata dell'ente per essenza e dell'uno per essenza, perché, essendo le altre cose non-ente, predicandole dell'ente per essenza si verrebbe a dire che esso è non-ente. Insomma l'ente per essenza non potrebbe essere né predicato né soggetto, e dunque non sarebbe più possibile alcun tipo di predicazione concernente l'ente⁽³⁵⁾.

Inoltre, se l'ente significasse solo l'ente per essenza, esso non potrebbe nemmeno avere grandezza, perché in tal caso dovrebbe avere parti, e ciascuna delle parti dovrebbe essere diversa dalle altre quanto all'essere⁽³⁶⁾.

Infine l'ente per essenza si divide in altri enti, che sono anch'essi enti per essenza: ad esempio, se l'uomo è un ente per essenza, saranno enti per essenza anche gli elementi costitutivi della sua essenza, vale a dire l'animale (genere) e il bipede (differenza specifica), dunque anche in tal caso le cose saranno molte. Se poi si nega che l'ente per essenza si divida in altri enti, si dovranno ammettere molti enti per essenza, tutti indivisibili, ma anche così si riconoscerà l'esistenza della molteplicità⁽³⁷⁾.

Come si vede, gli argomenti che Aristotele usa contro le conclusioni monistiche dell'eleatismo sono desunti tutti dalla dialettica, cioè dall'analisi del discorso in soggetto e predicato, dal rapporto fra il tutto e le parti, il genere e la specie. Di particolare interesse è l'argomento che riguarda la predicazione, poiché mostra che, se si accetta il monismo parmenideo, si rende impossibile la predicazione

(35) *Ivi* 186 a 32 - b 12.

(36) *Ivi* b 12-14.

(37) *Ivi* b 14-35.

e quindi, più in generale, il discorso. Non per nulla, infatti, alcuni sofisti, come Licofrone, e alcuni socratici, come Antistene, Stilpone di Megara e Menedemo di Eretria, essendosi lasciati influenzare dall'eleatismo, avevano cercato di evitare l'uso del verbo essere nel discorso predicativo⁽³⁸⁾. Qui assistiamo dunque all'applicazione, da parte di Aristotele, dei risultati della sua dialettica all'analisi stessa della realtà, applicazione che, secondo alcuni interpreti, si avrebbe qui per la prima volta⁽³⁹⁾.

A conclusione della sua polemica antieleatica Aristotele ricorda che alcuni, ossia gli Accademici, hanno ammesso entrambe le dottrine eleatiche sopra accennate, cioè sia quella che deduce dall'univocità dell'ente il monismo, per cui, volendo salvare la molteplicità, ritengono di dover ammettere accanto all'ente anche il non-ente, sia quella che costringe chi voglia salvare la molteplicità a porre delle grandezze indivisibili⁽⁴⁰⁾. Trascurando questo secondo aspetto della dottrina accademica, Aristotele anzitutto contesta la validità dell'esclusione eleatica del non-ente, basata sull'assunzione dell'univocità dell'ente, osservando che nulla impedisce che il non-ente sia,

(38) Cf. *Phys.* I 2, 185 b 25 - 186 a 3, e il commento di Ross, in *ARISTOTLE'S PHYSICS*, p. 469.

(39) S. MANSION, *art. cit.*; di questo avviso è anche P. AUBENQUE, *Réalité du mouvement et polysémie de l'être (à propos de la critique des Eléates au livre I de la Physique)*, Atti del III Coll. intern. sulla filosofia antica (Toledo, agosto 1974). In questo articolo Aubenque critica l'interpretazione troppo esclusivamente « linguistica » data ai passi in questione da W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, pp. 101-110. A mio avviso il punto di vista linguistico e quello ontologico sono qui strettamente intrecciati e non si può parlare di prevalenza dell'uno o dell'altro.

(40) *Phys.* I 3, 187 a 1-3. Probabilmente Aristotele si riferisce, per quanto concerne la prima dottrina, a Platone, e precisamente al *Sofista*, in quanto ripete in sintesi quanto ha già detto in *Metaph.* N 2 (cf. anche *Phys.* I 9, 191 b 35 - 192 a 1); e, per quanto concerne la seconda, a Platone e a Senocrate, che ammettevano le linee indivisibili. Secondo il Ross, invece, tutto il discorso è rivolto agli atomisti (*op. cit.*, pp. 480-481). La cosa per noi non fa molta differenza, poiché ciò che ci interessa è conoscere il pensiero di Aristotele, non individuare i pensatori da lui criticati.

purché naturalmente non sia il non-ente puro e semplice, ma sia un determinato non-ente, in quanto tale determinato non-ente, per esempio il non-bianco, è per un altro verso un ente, per esempio un altro colore⁽⁴¹⁾. Ma poi egli contesta anche la persuasione degli Accademici che sia necessario porre questo non-ente, sia pure come un determinato non-ente (il « diverso » del *Sofista*, la diade delle dottrine non scritte, il molteplice di Speusippo), per rendere possibile la molteplicità. « Chi infatti intende che l'ente stesso (αὐτὸ τὸ ὄν) sia qualcosa, se esso non è un determinato ente per essenza (τὸ ὅπερ ὄν τι)? ». Cioè, secondo Aristotele, anche se si ammette l'ente stesso, o ente in sé, di Parmenide e degli Accademici, esso deve pur sempre essere un ente determinato, pur essendo ente per essenza, e pertanto deve essere diverso da un altro ente per essenza, sicché gli enti per essenza saranno anche in questo modo una molteplicità, indipendentemente dal non-ente⁽⁴²⁾.

Insomma la causa della molteplicità è la determinatezza propria dell'ente, cioè la sua differenziazione intrinseca, non il non-ente, il quale pure esiste, ma anch'esso come intrinsecamente differenziato, e dunque come molteplice. Si tratta esattamente della stessa dottrina di *Metaph. N*, cioè della confutazione delle dottrine accademiche in nome della multivocità dell'ente e del non-ente, accertata e dimostrata per mezzo della dialettica.

I risultati conseguiti attraverso la critica al platonismo e all'eleatismo in *Metaph. N* e *Phys. I*, cioè l'applicazione della dottrina delle categorie per la determinazione della multivocità dell'essere e il conseguente ristabilimento della molteplicità e del divenire, sono codificati nella « tavola » dei significati dell'ente e dell'uno

(41) *Ivi* 187 a 3-6. Questo passo è diretto, a mio avviso, non contro Platone, che infatti ammetteva il non-ente, precisamente intendendolo come un determinato non-ente, bensì contro Parmenide. Non sussistono quindi le ragioni per affermare, come vogliono alcuni interpreti, che qui Aristotele fraintenda Platone (cf. SIMPL., *In Phys.* 137, 7-20; F. M. CORNFORD, in *ARISTOTLE'S Physics*, London 1963, ad. loc.; SILLITTI, *art. cit.*, p. 485).

(42) *Phys. I* 3, 187 a 6-10.

contenuta nel « dizionario dei termini filosofici » *Metaph. Δ*.

Quivi, per quanto riguarda l'ente, anzitutto si distingue il caso in cui esso è usato « per accidente » (κατὰ συμβεβηκός), cioè per significare l'« accadere », l'accompagnarsi non necessario di un certo predicato ad un soggetto, e il caso in cui esso è usato « per sé » (καθ'αὐτό), cioè per significare un ente per essenza (quello che in *Phys. I* viene chiamato τὸ ὅπερ ὄν), ossia un'essenza⁽⁴³⁾. Mentre nel primo caso dire che una cosa è qualcosa (per esempio l'uomo è musico) significa semplicemente dire che qualcosa (il musico) accade ad una cosa (l'uomo), nel secondo caso dire che una cosa è qualcosa (per esempio l'uomo è camminante) significa dire che essa (l'uomo) possiede come attributo qualcosa (l'essere camminante) che di per sé è un'essenza. Ora, in questo secondo caso, l'ente per sé non ha un solo significato, ma ne ha molti, cioè tanti quanti sono le figure, vale a dire i tipi più universali, della predicazione, le categorie. Ad esempio un ente per sé può essere o una sostanza (l'uomo), nel qual caso l'essenza in cui esso consiste è l'essenza per antonomasia, cioè quella che esprime il che cos'è della sostanza; oppure può essere una qualità (il bianco), nel qual caso l'essenza in cui esso consiste (la bianchezza) esprime una qualità della sostanza, ecc. La ragione di questa identificazione dell'ente per sé con i tipi più universali della predicazione è il fatto che ogni essenza (per esempio l'essere camminante) può costituire un predicato (per esempio « cammina »), infatti non c'è differenza tra il dire « uomo è camminante » e « uomo cammina », e dunque le essenze sono classificabili in tanti tipi in quanti lo sono i predicati⁽⁴⁴⁾. In questa prima distinzione tra i

(43) *Metaph. Δ* 7, 1017 a 7-22.

(44) *Ivi* 1017 a 22-30. Questa interpretazione dell'ente per sé, che si discosta da quelle tradizionali (per esempio ROSS e REALE, ad loc.), le quali del resto non riescono a spiegare gli esempi addotti da Aristotele, tiene conto delle osservazioni di L. M. DE RIJK, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Metaphysics*, Assen 1952, pp. 31-43, e di LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970, p. 220, ma non ha trovato prima d'ora una fondazione rigorosa e completa. Essa consente di spiegare l'identificazione dell'ente per sé, cioè dell'essenza, con i pre-

significati dell'ente vediamo messa a frutto la distinzione usata in *Phys. I* tra « per accidente » e « per sé », e assistiamo all'esplicita identificazione dei significati dell'ente per sé con la tavola delle categorie, cioè all'ultima fase di sviluppo della dottrina delle categorie, le quali non sono più soltanto i tipi più universali di predicato, come nei *Topici* e nel trattato sulle *Categorie*, bensì i significati fondamentali dell'essere, come in *Metaph. N e Phys. I* ⁽⁴⁵⁾.

Un terzo significato dell'ente è il vero, per cui dire che una cosa è, equivale a dire che essa è vera: a questo corrisponde un determinato significato del non-ente, cioè il falso, per cui dire che una cosa non è, equivale a dire che essa è falsa ⁽⁴⁶⁾. Ecco, dunque, perché in *Metaph. N* Aristotele aveva preso in esame, sia pure per escluderla, la possibilità che il non-ente necessario a spiegare il divenire fosse il falso.

Infine un ultimo significato, che a sua volta è duplice, dell'ente è determinato dalla distinzione tra la potenza e l'atto, per cui l'ente può significare o ciò che è in potenza, oppure ciò che è in atto. Poiché l'ente che si distingue in ente in potenza e ente in atto è lo stesso ente per sé, sia l'ente in potenza che quello in atto si distingueranno poi in tanti significati quante sono le categorie, e la distinzione fra la potenza e l'atto si applicherà a tutti i predicati in cui si risolve l'ente per sé: ad esempio, quando si dice che qualcuno è veggente, o vede, si dovrà distinguere il caso in cui veda in potenza, cioè possieda la vista, ma non la eserciti, perché ad esempio dorme, dal caso in cui veda in atto, cioè stia effettivamente vedendo, ecc. ⁽⁴⁷⁾. Assistiamo qui all'intreccio, per la determinazione dei diversi significati dell'ente, tra la dottrina delle categorie e quella della potenza e dell'atto, la cui applicazione all'ente abbiamo constatata in *Metaph.*

dicati di qualsiasi categoria, perché muove dalla presunzione che non solo le sostanze, ma anche gli enti appartenenti ad altre categorie abbiano un'essenza (cf. *Metaph. Z* 4, 1030 a 17-32).

⁽⁴⁵⁾ Cf. C. KAHN, *Questions and Categories: Aristotle's Doctrine of Categories in the Light of Modern Research* in *Questions* cit.

⁽⁴⁶⁾ *Metaph. Δ* 7, 1017 a 31-35.

⁽⁴⁷⁾ *Ivi* 1017 a 35 - b 8.

N e Phys. I. Se per mezzo dell'una Aristotele aveva spiegato la molteplicità, per mezzo dell'altra egli ha spiegato il divenire, e pertanto il complesso di entrambe gli è servito per ristabilire, contro la preclusione eleatica e il pregiudizio accademico della necessità di due principi opposti, il dato dell'esperienza nella sua integralità.

Per quanto concerne poi l'uno, *Metaph. Δ* fornisce ugualmente una tavola dei suoi significati, che comprende anzitutto la distinzione, analoga a quella fatta per l'ente, tra l'uno per accidente e l'uno per sé: il primo significa semplicemente l'unione fra un soggetto e un predicato accidentale, mentre il secondo esprime dei veri e propri casi di unità ⁽⁴⁸⁾. Questi ultimi possono essere l'unità per continuità, per genere, per specie (specie di forma, ovvero nozione, o specie di materia) e per numero. In ciascuno di questi casi, poi, l'unità si distingue in tanti significati quante sono le categorie ⁽⁴⁹⁾. Prescindendo dalla continuità, che riguarda il rapporto fra il tutto e la parte, Aristotele sottolinea che l'unità secondo il genere è meno intensa di quella secondo la specie, che la presuppone, e quella secondo la specie lo è meno di quella secondo il numero, che la presuppone: c'è poi un'unità estremamente tenue, che può unificare anche cose di genere diverso, ed è l'unità per analogia, consistente nella semplice identità di rapporto: ad esempio A sta a B come C sta a D ⁽⁵⁰⁾. Quest'ultimo tipo di unità, proprio per la sua capacità di trascendere i generi, e quindi anche le categorie, è l'unico, tra quelli sinora indicati da Aristotele, capace di abbracciare l'intero essere e di assicurare quindi una qualche unità, salva restando la multivocità dell'ente, alla realtà nel suo complesso. Si tratta tuttavia, come si è detto, del più tenue tra i sensi dell'unità ⁽⁵¹⁾.

⁽⁴⁸⁾ *Metaph. Δ* 6, 1015 b 16-36.

⁽⁴⁹⁾ *Ivi* 1015 b 36 - 1016 b 31.

⁽⁵⁰⁾ *Ivi* 1016 b 31 - 1017 a 2.

⁽⁵¹⁾ In *Metaph. Δ* 6, 1016 b 6-9, Aristotele accenna a un ordine di priorità tra le unità proprie delle diverse categorie, il quale può costituire a sua volta una forma di unificazione per tutte, nel senso che in altri luoghi verrà qualificato come relazione πρὸς ἓν. Ma esso non viene ancora presentato come una forma di unità.

I criteri in base ai quali vengono distinti i diversi significati dell'ente e dell'uno sono ricavati tutti, come si vede, dalla dialettica (rapporto tutto-parte, genere-specie); tuttavia questa dialettica ora viene usata non più come strumento per prevalere nella discussione, ma come metodo d'indagine della realtà: essa cioè è diventata il metodo della filosofia, che per Aristotele significa ogni scienza, e più precisamente della fisica, intesa ugualmente in senso aristotelico, cioè come ricerca dei principi del mondo dell'esperienza, ristabilito nella sua molteplicità e nel suo divenire.

La possibilità di un uso della dialettica nella « filosofia », intesa come il complesso delle scienze, cioè come conoscenza non di soli concetti, ma della stessa realtà, era del resto stata teorizzata da Aristotele già nei *Topici*, osservando non solo che la dialettica, insegnando a discutere a favore dell'una o dell'altra soluzione dei problemi, consente di vedere più facilmente il vero e il falso, ma anche che essa permette, partendo dall'esame delle opinioni più diffuse o più autorevoli, di scoprire i principi propri di tutte le scienze⁽⁵²⁾. Sempre nei *Topici*, inoltre, egli aveva distinto, tra i problemi cui applicare la dialettica, quelli logici, quelli fisici e quelli etici, ammettendo la possibilità di usare questa tecnica non solo per la classificazione dei concetti, ma anche per l'indagine sulla natura e sulle azioni umane⁽⁵³⁾. Problemi « fisici » qui significa in generale problemi riguardanti la realtà non prodotta dall'uomo, per cui la fisica viene ad essere non la scienza circoscritta alla sola natura sensibile, ma in generale la scienza che ricerca i principi⁽⁵⁴⁾.

A questa scienza, cui Aristotele dà inizio nei primi due libri della *Fisica*, la dialettica ha preparato il terreno, criticando la dottrina accademica dei principi e i suoi presupposti eleatici, e in seguito fornirà nuovi strumenti, precisamente nella determinazione positiva dei principi.

(52) *Top.* I 2, 101 a 34 - b 4.

(53) *Top.* I 14, 105 b 19-25.

(54) Cf. in questo senso *Protr.* fr. 5 Ross (JAMBL., *Protr.* 6, 37 Pistelli).

4. La determinazione positiva dei principi e la scoperta del sostrato

La più ampia, e probabilmente anche la più antica, trattazione dedicata da Aristotele al problema dei principi, col fine di darne una soluzione positiva, è il libro I della *Fisica*, che da numerosi interpreti è considerato un trattato a sé stante, relativamente indipendente dal resto dell'opera⁽¹⁾, ed è addirittura identificato con l'opera *Sui principi* (*Περὶ ἀρχῶν*), di cui è stato conservato il titolo nei cataloghi alessandrini⁽²⁾. A causa del carattere generale del suo argomento, costituito appunto dai principi dell'intero mondo dell'esperienza, esso è stato considerato espressione di un punto di vista più metafisico che fisico, sia nel senso di una metafisica, cioè di una ricerca delle cause prime, del mondo sensibile, sia nel senso di una metafisica dell'essere in generale, sia infine nel senso di una fisica più generale e più fondamentale della stessa metafisica⁽³⁾. Si tratta, in effetti, di una fisica in senso lato, cioè come ricerca dei principi di tutte le cose, la quale si colloca in un rapporto di diretta continuità con la « dottrina dei principi » elaborata nell'Accademia da Platone, Speusippo e Senocrate.

Il tema dei principi, o cause, o elementi, è assunto da Aristotele come condizione indispensabile a costituire un autentico sapere, cioè non una semplice conoscenza della realtà, ma una vera e propria scienza. Avere scienza di qualche cosa, infatti — ricorda Aristotele all'inizio del libro in questione —, significa conoscerne i principi e le cause⁽⁴⁾. Dal terreno della dialettica, che è innanzitutto analisi dei termini, delle proposizioni e delle argomentazioni, si passa dunque

(1) A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945 (1913), cap. II; sull'antichità del libro v. M. GENTILE, *op. cit.*, pp. 105-109.

(2) DÜRING, *Aristotele*, trad. it., p. 220.

(3) Le posizioni indicate sono sostenute rispettivamente da A. MANSION, *op. cit.*, c. II; AUBENQUE, *Le problème* cit., pp. 422-438; WIELAND, *op. cit.*, pp. 11-19. Per una messa a fuoco recente e penetrante dello statuto epistemologico della fisica aristotelica, si veda ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di A. CAPECCI, Padova 1972.

(4) *Phys.* I 1, 184 a 10-15.

al terreno della scienza, che ha per oggetto non più distinzioni o connessioni concettuali, ma connessioni causali.

Il metodo adottato nella ricerca dei principi è esplicitamente indicato da Aristotele sempre all'inizio del libro: esso consiste nel procedere da ciò che è più chiaro e più conoscibile per noi, vale a dire dal mondo dell'esperienza, caratterizzato dalla molteplicità e dal divenire, a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura, vale a dire alle condizioni della conoscibilità piena del mondo dell'esperienza, i principi, appunto, e le cause⁽⁵⁾. Poiché Aristotele, in questa fase della ricerca, concepisce i principi in questione essenzialmente come elementi, cioè come costitutivi interni, immanenti, del mondo dell'esperienza, tale metodo viene da lui presentato come una specie di scomposizione, o analisi, dell'intero nelle sue parti, che ricorda molto da vicino il metodo elementarizzante praticato nell'Accademia⁽⁶⁾, ma tuttavia non possiede il carattere matematico di questo. In ogni caso, si tratta di un'analisi dell'esperienza intesa nel senso più ampio, poiché include, come vedremo, la discussione delle dottrine dei filosofi precedenti e l'esame della struttura del linguaggio umano: per questo si è legittimamente riconosciuto a tale analisi un carattere, ancora una volta, dialettico⁽⁷⁾.

Dopo la critica agli eleati, che già abbiamo considerato e che ha la funzione di ristabilire la realtà della molteplicità e del divenire,

⁽⁵⁾ *Ivi* 15-21.

⁽⁶⁾ *Ivi* 184 a 21 - b 14. L'« universale » e il « particolare » menzionati in questo passo non sono proposizioni, per cui non si può parlare di « deduzione » dall'universale al particolare, bensì corrispondono effettivamente, come si desume chiaramente dal contesto, all'« intero » e alla « parte », o anche al « genere » e alla « specie », ovvero alla « specie » e all'« individuo ». L'affinità tra il procedimento descritto da Aristotele in *Phys.* I 1 e il metodo elementarizzante dell'Accademia, specialmente nella versione praticata da Senocrate, è stata sottolineata da S. PINES, *A New Fragment of Xenocrates and its implications*, « Transactions of the American Philosophical Society », N. S. 51, part 2, Philadelphia 1961; e KRÄMER, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 55, 1973, pp. 144-148.

⁽⁷⁾ WIELAND, *op. cit.*, passim, e L. LUGARINI, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961.

sgomberando il terreno da ogni preliminare ostacolo alla ricerca dei principi, Aristotele muove dall'osservazione che tutti i filosofi precedenti pongono come principi i contrari, sia ad esempio Anassimene, che considera i contrari, cioè il denso e il raro, come proprietà di un'unica materia, sia Platone, che oppone l'Uno come forma e il grande e piccolo come materia, sia Anassimandro, Empedocle e Anasagora, che ammettono una mescolanza originaria di tutte le cose, i cui i contrari sono compresenti⁽⁸⁾, sia Democrito, che pone il pieno e il vuoto rispettivamente come essere e non-essere⁽⁹⁾. Nei confronti di questa dottrina, cioè che i principi debbano essere contrari, Aristotele esprime piena approvazione. Egli rileva, infatti, che i principi sono ciò da cui tutto deriva, ma non debbono derivare essi da altro, né debbono derivare tra essi l'uno dall'altro. Ora, queste due condizioni sono soddisfatte se si assumono come principi i primi contrari, cioè i contrari fondamentali, perché essi non deriveranno da altro, in quanto sono primi, né deriveranno tra di loro l'uno dall'altro, perché sono contrari⁽¹⁰⁾.

Tuttavia è necessaria una precisazione: i contrari in questione non possono essere degli opposti qualsiasi, di cui uno sia semplicemente la negazione dell'altro, per esempio il bianco e il non-bianco, o l'armonico e il non-armonico. Ogni mutamento, infatti, avviene, sì, fra termini opposti, per esempio da non-bianco a bianco, ma non da qualsiasi non-bianco, bensì da un non-bianco che sia anch'esso un colore, per esempio il nero o un colore intermedio tra il bianco e il nero⁽¹¹⁾. Con ciò Aristotele ha impostato il problema dei principi essenzialmente come problema delle condizioni di intelligibilità del mutamento, del divenire, commisurando i principi che si ricercano alle caratteristiche precise di ciò di cui devono essere principi, ed è giunto ad un primo risultato, cioè che i principi devono essere sì

⁽⁸⁾ *Phys.* I 4, 187 a 12-23.

⁽⁹⁾ *Phys.* I 5, 188 a 19-26.

⁽¹⁰⁾ *Ivi* 26-30.

⁽¹¹⁾ *Ivi* 188 a 30 - b 8.

contrari, ma contrari nel senso più proprio del termine, cioè opposti all'interno del medesimo genere. Ciò gli consente di precisare che tra i principi non intercorre semplicemente un rapporto di negazione, cioè di opposizione indeterminata, bensì deve intercorrere un rapporto di privazione, cioè di opposizione determinata⁽¹²⁾. Ancora una volta vediamo che le distinzioni della dialettica svolgono un ruolo determinante nel discorso scientifico.

Ma la condizione indicata non è ancora sufficiente a rendere pienamente intelligibile il mutamento. Abbiamo visto che i contrari rientrano in uno stesso genere, e quindi in ogni genere vi è una coppia di contrari. Tuttavia non sono i contrari come tali che mutano l'uno nell'altro: non è la rarità, ad esempio, che diviene densità, né è l'amore che diviene odio. Ciò che muta, cioè passa da un contrario all'altro, è una terza cosa, cui i contrari successivamente ineriscono come suoi predicati, ossia quello che Aristotele chiama il soggetto, o sostrato (τὸ ὑποκείμενον). Ciò del resto è reso necessario dal fatto che i principi devono essere principi anche delle sostanze e quindi tra i principi ci deve essere una sostanza, poiché nient'altro, se non una sostanza, può essere anteriore alle sostanze. Ma i contrari non possono essere sostanze, poiché la sostanza non ha contrario, dunque ci dovrà essere un terzo principio, appunto il sostrato, il quale potrà essere sostanza e del quale i contrari saranno predicati⁽¹³⁾.

Il risultato così raggiunto è per Aristotele di importanza tale da indurlo a trascurare di precisare quali sono i contrari fondamentali da cui tutte le cose derivano e qual è il loro sostrato: egli lo farà in altre opere di fisica, anzi di cosmologia, il *De caelo* e il *De generatione et corruptione*, che hanno un carattere più particolare, e spiegherà che le coppie fondamentali di contrari sono due, il caldo e il freddo e il secco e l'umido, la cui quadruplicata combinazione (caldo-freddo, caldo-umido, freddo-umido e freddo-secco), inerendo

(12) *Ivi* b 8-21.

(13) *Ivi*, c. 6 per intero. Lo stesso discorso viene fatto in *Metaph.* N 1, 1087 a 29 - b 4, e viene riassunto in *Metaph.* A 2, 1069 b 3-9.

ad un comune sostrato originario (la cosiddetta « materia prima »), che tuttavia non esiste mai separato, cioè privo di determinazioni, dà luogo ai quattro elementi dei corpi terrestri, ossia rispettivamente fuoco, aria, acqua e terra⁽¹⁴⁾.

Qui, cioè nel I libro della *Fisica*, Aristotele ritiene conclusa la ricerca dei principi con la determinazione che essi devono essere due contrari e un sostrato: ciò significa che per principi egli non intende delle « cose » particolari, bensì delle funzioni universali, quelle appunto di contrario e di sostrato, che possono essere compiute di volta in volta, cioè nei singoli casi, sino al caso più fondamentale di tutti, da cose diverse. Ciò che interessa, dunque, non è determinare quale sia la cosa che funge da principio, ma determinare che cosa significhi essere principio⁽¹⁵⁾. Il problema infatti non è di trovare i principi di singoli casi di divenire, il che sarebbe proprio di una ricerca particolare, bensì di rendere intelligibile il divenire in generale.

Quest'ultima preoccupazione traspare anche dalla conferma che Aristotele cerca al risultato già raggiunto nell'analisi del linguaggio con cui esprimiamo il divenire: non è corretto infatti, ad esempio, dire che il non-musico diviene musico, ma si deve dire che l'uomo diviene musico, così come non è corretto dire che il musico viene dall'uomo, ma si deve dire che il musico viene dal non-musico. Questi diversi modi di dire dimostrano che una cosa è l'uomo, cioè il sostrato, che è ciò che propriamente diviene, cioè passa da un contrario all'altro, ed un'altra cosa è il non-musico, cioè la privazione, che è ciò da cui si inizia il divenire, ma che non diviene a sua volta. Il linguaggio ci aiuta così a distinguere due cose che nella realtà sono invece unite, ossia a comprendere la differenza di forma, cioè di essenza, tra due cose che sono una di numero: diversa è infatti l'essenza del non-musico dall'essenza dell'uomo, mentre il

(14) Cf., su questo argomento, G. SEECK, *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, München 1964.

(15) Cf. LUGARINI, *op. cit.*, pp. 179-191; WIELAND, *op. cit.*, pp. 202-230.

non-musico non esiste se non nell'uomo, o comunque in un sostrato⁽¹⁶⁾. Anche questo argomento, desunto dal linguaggio, come quello precedentemente desunto dalla discussione delle filosofie altrui, conferma il carattere dialettico del procedimento seguito da Aristotele.

Non c'è bisogno di rilevare come l'aspetto più importante, e più originale, della dottrina ora esposta, cioè la scoperta del sostrato, unico principio veramente nuovo rispetto a quelli già individuati dai filosofi precedenti, derivi interamente dalla distinzione tra la sostanza e le altre categorie, cioè dalla dottrina delle categorie. Con la scoperta del sostrato Aristotele ha indicato per la prima volta in modo chiaro la necessità che il divenire sia divenire di un soggetto: senza soggetto diveniente non è possibile divenire. Questa dottrina, di pretta marca anti-idealistica, in quanto mostra l'insufficienza, per spiegare il divenire, delle semplici determinazioni concettuali, fa della filosofia aristotelica l'emblema di ogni altra presa di posizione critica nei confronti dell'idealismo che sia poi stata attuata nella storia del pensiero⁽¹⁷⁾.

Ma il discorso non è finito. Gli esempi di divenire sinora presi in considerazione riguardano semplici mutamenti di qualità, cui del resto sono analoghi mutamenti che si verificano in relazione alla quantità e al luogo: alla base di tutti questi mutamenti c'è un sostrato che è una sostanza, e la sostanza dunque permane. Ora invece Aristotele passa ad esaminare il caso in cui si produca un divenire che coinvolge la stessa sostanza, cioè tale che al termine di esso venga ad esistere una sostanza diversa da quella che esisteva all'inizio: si tratta del cosiddetto « divenire sostanziale », cioè la generazione e la corruzione.

Anche nella generazione e corruzione delle sostanze, egli afferma, c'è un sostrato: per esempio il bronzo, o la pietra, sono il sostrato della statua, ed il seme è il sostrato degli animali e delle

⁽¹⁶⁾ *Phys.* I 7, 189 b 30 - 190 a 31.

⁽¹⁷⁾ Cf. K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. DELLA VOLPE, Roma 1969, pp. 34-35.

piante⁽¹⁸⁾. In tal caso il sostrato viene chiamato da Aristotele più propriamente materia (*ύλη*). Questa, come in generale ogni altro sostrato, è una quanto al numero, nel senso che, ad esempio, una certa quantità di oro, o un seme, o un uomo, costituiscono numericamente un'unità, mentre è duplice quanto alla forma, nel senso che possiede già una propria forma (*εἶδος*), o determinazione specifica positiva, per esempio l'oro possiede la forma dell'oro, il seme del seme, l'uomo dell'uomo, ma al tempo stesso possiede anche una determinazione negativa, o privazione (*στέρησις*), contraria a quella che assumerà al termine della generazione, ossia è priva di quest'ultima, per esempio l'oro non è statua, il seme non è pianta, l'uomo non è musico. L'opposto della privazione, quanto alla forma, e il correlativo della materia, quanto al numero, è appunto la forma propriamente detta, cioè la determinazione positiva che la materia assume al termine della generazione⁽¹⁹⁾. Abbiamo così la classificazione completa e definitiva dei principi, cioè delle condizioni di intelligibilità, del divenire: essi sono materia, forma e privazione; due quanto al numero, tre quanto alla forma⁽²⁰⁾. Come si può vedere, essi sono costitutivi della stessa realtà che diviene, cioè sono principi immanenti, elementi.

Quanto alla scoperta della forma e della materia, Aristotele non rivendica alcuna originalità nei confronti dei suoi predecessori: abbiamo anzi visto più volte come egli interpretasse nel senso della forma e della materia i principi posti da Platone, cioè l'Uno e le idee, da un lato, e la diade indefinita dall'altro. Tuttavia qui, nel I libro della *Fisica*, Aristotele rimprovera a Platone di avere concepito la materia in modo inadeguato, cioè di avere creduto che il sostrato, che è uno quanto al numero, fosse uno anche quanto alla forma, non comprendendo in questo modo che era necessario distinguere la materia dalla privazione⁽²¹⁾. L'omissione di questa neces-

⁽¹⁸⁾ *Phys.* I 7, 190 b 1-10.

⁽¹⁹⁾ *Ivi* 190 b 23-29. Cf. A. MANSION, *Introduction* cit., pp. 71-75.

⁽²⁰⁾ *Ivi* 190 b 29 - 191 a 7.

⁽²¹⁾ *Phys.* I 9, 192 a 1-12.

saria distinzione ha comportato la conseguenza assurda di considerare la materia come il contrario della forma, assurda perché, avendo la materia una disposizione, e quasi un desiderio, di accogliere in sé la forma, se essa fosse contraria alla forma, avrebbe la disposizione e il desiderio del proprio contrario, vale a dire della propria distruzione⁽²²⁾. Si può dire pertanto che la nozione di materia, intesa non come il contrario, bensì come il sostrato, della forma, è scoperta autenticamente aristotelica ed è notevolmente diversa da quella professata da Platone⁽²³⁾.

All'illustrazione di essa, del resto, Aristotele dedica ulteriori commenti, osservando come, considerata sotto l'aspetto della privazione, la materia si generi e si corrompa, nel senso che scompare ed è sostituita da altro, ma, considerata in se stessa, essa non si genera né si corrompe, perché per generarsi e corrompersi esigerebbe un sostrato della generazione e della corruzione, mentre l'esser sostrato è precisamente la sua natura, anzi si può dire che la definizione di materia sia proprio quella di « sostrato prossimo di ciascuna cosa », dal quale qualcosa si genera⁽²⁴⁾.

Essa inoltre, afferma infine Aristotele, è conoscibile in generale solo per analogia, vale a dire per mezzo di una identità di rapporto, o proporzione, con ciò che avviene nei casi di generazione particolari. Nello stesso rapporto, infatti, in cui sta il bronzo con la statua, o il

(22) *Ivi* 192 a 13-25. Secondo CHERNISS, *A.C.P.A.*, pp. 91-92, l'affermazione che il grande e piccolo sarebbe per Platone il contrario della forma è inesatta, poiché il ricettacolo del *Timeo*, da cui Aristotele ricava la nozione di grande e piccolo, non ha forma e quindi non è contrario a quella. Non bisogna però dimenticare che il grande e piccolo coincide con l'informe, cioè è presentato come contrario alla forma, così come l'indefinito o indeterminato, di cui si parlava, oltre che nel *Filebo*, nelle dottrine non scritte di Platone (cf. la testimonianza di ERMODORO), era presentato in queste precisamente come contrario all'Uno (T. P. 32 Gaiser).

(23) HAPP, *Hyle* cit., pp. 256-273, accentua eccessivamente, a mio avviso, la continuità tra il principio materiale di Aristotele e quello posto dagli Accademici, anche se poi riconosce che in *Phys. I* la funzione essenziale della materia è quella di sostrato, funzione che, a mio giudizio, non ha precedenti nell'Accademia.

(24) *Phys. I* 9, 192 a 25-34.

legno col letto, o in genere ciò che è informe con ciò che ha forma, sta anche la materia in generale con la sostanza, o la cosa determinata, o l'ente. « Essa — afferma testualmente Aristotele — è una come principio, ma non è una né ente nel modo in cui lo è qualcosa che è questo (τὸδε τι) », così come è un principio la forma ed un principio è inoltre la privazione⁽²⁵⁾.

Queste precisazioni dovrebbero chiarire ogni dubbio circa la consistenza della materia in generale o circa la natura di una cosiddetta « materia prima ». La materia, come abbiamo visto, non è un ente, una cosa, ma un principio, una condizione di intelligibilità, degli enti, che varia da ente ad ente in modo analogo, cioè conservando con ciascuno il medesimo rapporto. La cosiddetta materia prima, che Aristotele non nomina mai, ma che può essere individuata nella materia dei quattro elementi terrestri (terra, acqua, aria e fuoco), non esiste in sé, ma è solo e sempre un principio, cioè una condizione necessaria a spiegare la trasformazione reciproca di un elemento nell'altro⁽²⁶⁾.

DE Dopo avere in tal modo determinato positivamente quali sono i principi, Aristotele mostra che per mezzo della sua dottrina si possono superare le difficoltà che avevano impedito ai filosofi precedenti, in particolare agli eleati, di ammettere l'esistenza del divenire. Questi giustamente tenevano fermo il principio che una cosa o è o non è (nel senso che esiste o non esiste, o nel senso che è o non è

(25) *Phys. I* 7, 191 a 7-14. Sul carattere « analogico » della dimostrazione della materia, cf. J. OWENS, *The Aristotelian Argument of the Material Principle of Bodies*, in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* cit., pp. 193-209.

(26) Le principali allusioni a questo principio sono nel *De gen. et corr. II* 1, 329 a 24 - b 3. Sull'argomento v. la discussione fra H. R. KING, *Aristotle without Prima Materia*, « *The Journal of the History of Ideas* », 17, 1956, pp. 370-389, e F. SOLMSEN, *Aristotle and Prime Matter*, *ivi*, 19, 1958, pp. 243-322, ripresa più recentemente da V. BELMONTE, *Prima materia*, Roma 1972, e H. M. ROBINSON, *Prime Matter in Aristotle*, « *Phronesis* », 19, 1974, pp. 168-188; nonché quella tra HAPP, *Hyle* cit., pp. 298-309, e LESZL, *La materia in Aristotele*, « *Rivista critica di storia della filosofia* », 29, 1974, pp. 157-166.

una determinata cosa), cioè il principio di non contraddizione, per cui ciò che è (= esiste, o è una determinata cosa), non può contemporaneamente anche non essere (= non esistere, o non essere una determinata cosa). Da ciò quindi arguivano che ciò che diviene, si genera o dall'ente (= da ciò che esiste, o che è una determinata cosa), o dal non-ente (= da ciò che non esiste, o non è una determinata cosa). Ma non si può generare dall'ente, perché questo è già, e dunque non è diverso da ciò che si genera, né si può generare dal non-ente, perché questo non è ancora, e quindi da esso non può aversi generazione. In tal modo essi negavano l'esistenza del divenire, in quanto lo consideravano contrario al principio di non contraddizione, e, esagerandone le conseguenze, negavano anche l'esistenza della molteplicità, affermando che esiste solo l'ente stesso (αὐτὸ τὸ ὄν) (27).

Tale difficoltà tuttavia si supera — afferma Aristotele — osservando che ciò da cui una cosa si genera, può essere considerato o in ciò che esso è di per sé (καθ'αυτό), per esempio un medico in quanto è medico, o in ciò che esso è per accidente (κατὰ συμβεβηκός), cioè in ciò che gli accade accidentalmente di essere, per esempio un medico in quanto è nero. Ora la cosa che diviene, per esempio il bianco, si genera non da ciò che è, cioè dall'ente, considerato per sé, ad esempio dal medico in quanto medico, bensì da ciò che è, cioè dall'ente, considerato per accidente, ad esempio dal medico in quanto nero. Analogamente ciò che diviene, per esempio il bianco, si genera da ciò che non è, per esempio dal nero, non in quanto questo è considerato per sé, ad esempio dal puro e semplice nero, ma in quanto esso è considerato per accidente, ad esempio dal nero in quanto appartiene al medico. In tal modo si salva la realtà del divenire senza negare il principio di non contraddizione (28).

L'aporia è risolta, come si vede, distinguendo due significati

(27) *Phys.* I 8, 191 a 23-33.

(28) *Ivi* 191 a 33 - b 27.

dell'ente, e rispettivamente del non-ente, che gli eleati ignoravano, cioè il per sé e il per accidente, che sono poi rispettivamente equivalenti alla materia, o sostrato, e alla privazione, se riferiti all'ente, o, viceversa, alla privazione e alla materia, se riferiti al non-ente. Questa sembra essere una distinzione originale di Aristotele: se infatti è vero che già nell'Accademia si distinguevano gli enti in καθ'αὐτὰ e πρὸς τι, è anche vero che il senso di tale distinzione era analogo a quello della distinzione aristotelica fra la sostanza (ciò che è in sé) e gli accidenti (ciò che è in altro), mentre il καθ'αὐτό di Aristotele indica l'essenza, sia della sostanza che degli accidenti, e il κατὰ συμβεβηκός indica le determinazioni non essenziali, sia della sostanza che degli accidenti (29).

Ma non è questo il solo modo che Aristotele indica per superare l'aporia: egli ne indica anche un altro, che è la distinzione fra la potenza e l'atto, per cui si può dire che ciò che diviene, si genera dall'ente in potenza e dal non-ente in atto, ad esempio il bianco si genera da ciò che è, sì, bianco, ma solo in potenza, ossia il medico nero, oppure da ciò che non è bianco, ma solo in atto, ossia ancora il medico nero (30). Anche la distinzione tra potenza e atto, dunque, consente di « salvare » il divenire, cioè di affermarne l'esistenza, senza con ciò negare il principio di non contraddizione. Essa, così come le distinzioni precedenti, non risolve il vero e proprio « problema » che, come vedremo in seguito, il divenire costituisce, ma permette solo di porlo (31).

La determinazione positiva dei principi, offerta da *Phys.* I, è strettamente connessa, come si è visto, alla critica ai principi accademici formulata in *Metaph.* N ed anzi è già accennata in questo libro. Essa viene poi riassunta in *Metaph.* Λ, dove si dà anzi maggior rilievo alla dottrina della potenza e dell'atto, collegando esplicita-

(29) Cf. M. ISNARDI PARENTE, *A proposito di καθ'αὐτό e δύναμις in Aristotele* cit.

(30) *Phys.* I 8, 191 b 27-34. Cf. anche *Metaph.* Λ 2, 1069 b 15-20.

(31) AUBENQUE, *Le problème* cit., pp. 443-453.

mente la materia con la potenza⁽³²⁾, riaffermando che la potenza è quel non-ente da cui ha luogo la generazione⁽³³⁾, e precisando che, come è diversa la materia delle diverse cose, così cose diverse si generano da potenze diverse⁽³⁴⁾, il che conferma che anche potenza e atto, così come materia e forma, non sono « cose », ma funzioni che possono essere compiute di volta in volta da cose diverse⁽³⁵⁾.

Alla dottrina positiva dei principi-elementi si può infine collegare l'illustrazione del significato dei termini « principio » ed « elemento », contenuta nei cc. 1 e 3 di *Metaph. Δ*, dove, nell'ambito generale della definizione di principio come « il primo termine a partire dal quale una cosa è, o è generata, o è conosciuta » (principio rispettivamente dell'essere, del divenire e del conoscere), si precisa che alcuni principi sono interni alla cosa e altri invece sono esterni⁽³⁶⁾; si indica come principio interno l'elemento e si definisce quest'ultimo « il componente primo immanente di cui è costituita una cosa e che è indivisibile in altre specie »⁽³⁷⁾. È interessante il fatto che Aristotele consideri elementi in senso traslato quelli posti dai platonici, cioè l'Uno e il principio ad esso opposto, in quanto, a causa della loro universalità, sono presenti, sia pure come predicati e non come parti costitutive, in tutte le cose⁽³⁸⁾.

Ma la distinzione tra principi esterni ed interni, o elementi, introduce già un nuovo tipo di principio, che non è più elemento, cioè la causa efficiente, la cui scoperta viene a completare la dottrina aristotelica dei principi-elementi, trasformandola, come ora vedremo, in quella delle quattro cause.

⁽³²⁾ Cf. *Metaph. A* 2, 1069 b 14-15, dove si dice che la materia è in potenza entrambi i contrari.

⁽³³⁾ *Ivi* 26-28.

⁽³⁴⁾ *Ivi* 24-25 e 28-29.

⁽³⁵⁾ Su ciò conviene anche HAPP, *Hyle* cit., pp. 290-291, il quale tuttavia, in polemica con WIELAND, *op. cit.*, pp. 110-140, insiste sul carattere non vuoto, cioè puramente logico, bensì reale, di tali funzioni.

⁽³⁶⁾ *Metaph. Δ* 1, 1013 a 17-20.

⁽³⁷⁾ *Metaph. Δ* 3 1014 a 26-27.

⁽³⁸⁾ *Ivi* 1014 b 3-9.

5. La dottrina delle quattro cause e il loro carattere analogico

Dopo avere determinato positivamente, a partire dalle cose che si presentano alla nostra esperienza come caratterizzate dal divenire, quali ne sono i principi, intendendo questi come elementi, cioè come condizioni immanenti alle cose stesse che divengono, delle quali rendono possibile, appunto, il divenire, Aristotele si pone un nuovo problema, quello delle cause del divenire, cioè delle condizioni non più soltanto necessarie ad assicurarne la possibilità, bensì anche sufficienti a spiegarne la realtà.

Il sostrato e i due contrari, cioè la materia, la privazione e la forma, erano infatti necessari, come abbiamo visto, a giustificare la possibilità del divenire, nel senso che, per poter ammettere un divenire, è necessario ammettere due opposti, che costituiscano i termini estremi entro cui esso si svolge, e un sostrato che passi da un opposto all'altro. Se tuttavia questi elementi sono necessari, non è detto che siano sufficienti: per spiegare la realtà, cioè l'esistenza effettiva, non solo la possibilità del divenire, è necessario infatti vedere che cosa fa sì che il divenire ci sia, che cosa lo produce, in virtù di che cosa, insomma, il divenire esiste. È questo il problema della causa, cioè del « perché », del divenire, che bisogna porsi, se si vuole avere non semplicemente esperienza, ma anche vera e propria scienza⁽¹⁾. Osserviamo, a questo proposito, che per Aristotele il divenire, e cioè il mondo dell'esperienza, si presenta, dal punto di vista della scienza, ossia di un sapere che non si accontenti di essere mera constatazione dei fatti, ma aspiri ad esserne spiegazione, giustificazione, come essenzialmente problematico, cioè come qualche cosa che domanda una causa, un perché, una spiegazione. Questo non è un presupposto ingiustificato, ma è il punto di vista stesso della scienza: negare tale problematicità significa infatti rinunciare ad avere scienza.

⁽¹⁾ Sulla differenza tra l'esperienza, intesa come conoscenza del « che » (τὸ ὄν), e la scienza, intesa come conoscenza del « perché » (τὸ διότι), cf. *Metaph. A* 1, 981 a 28-30.

L'opera in cui Aristotele pone il problema delle cause del divenire è il libro II della *Fisica*, che sotto questo riguardo costituisce una trattazione autonoma, ma insieme appare immediatamente successivo, sia dal punto di vista logico che, presumibilmente, dal punto di vista cronologico, al I libro della stessa *Fisica*. La connessione, e la successione, tra i due è infatti attestata anche dal riassunto che di essi, disposti esattamente in quest'ordine, si trova nei cc. 2 e 3 di *Metaph. A*, che perciò molti considerano contemporaneo ad essi (2). Proprio in *Phys. II* del resto Aristotele ricorda che la trattazione ha per fine il sapere (τὸ εἰδέναι), che il sapere consiste nel conoscere il « perché » (τὸ διὰ τί) dell'oggetto su cui verte, che tale « perché » non è altro che la causa prossima (ἡ πρώτη αἰτία), e che pertanto è necessario, anche a proposito del divenire, ricercarne le cause (3). È appunto in tale ricerca delle cause del divenire che vanno inquadrati i primi due capitoli del libro, aventi per oggetto la cosiddetta « natura » (φύσις). La natura infatti non costituisce in essi ciò di cui si cercano le cause, bensì è una delle possibili cause degli enti in divenire (4). Anche a questo proposito Aristotele non fa un discorso del tutto nuovo, ma si riallaccia alla tradizione di pensiero precedente, secondo cui le cause del divenire erano essenzialmente la natura e l'arte (τέχνη), a cui ora egli aggiunge, come rispettive privazioni, la spontaneità (αὐτόματον), o caso, e la fortuna (τύχη) (5). Prescindendo per il momento dall'esame della spontaneità e della fortuna, che secondo Aristotele si definiscono solo in rapporto alla

(2) Cf. M. GENTILE, *op. cit.*, pp. 115-123. Sulla connessione tra *Phys. I* e *Phys. II*, nonché sulla loro antichità, concordano anche JAEGER, *op. cit.*, pp. 400-401; W. D. ROSS, in *ARISTOTLE'S Physics* cit., p. 7; A. MANSION, *Introduction* cit., fine c. I; DÜRING, *Aristotele*, trad. it., p. 220; KRÄMER, *Das Verhältnis* cit., p. 332; HAPP, *Hyle* cit., p. 416 n. 522, p. 723 n. 213.

(3) *Phys. II* 3, 194 b 16-23.

(4) Ciò è mostrato molto bene da WIELAND, *op. cit.*, pp. 232-233.

(5) Cf. *Metaph. A* 3, 1070 a 6-9, e *Z* 7, 1032 a 12-13. Per l'individuazione della natura, dell'arte e del caso quali possibili cause del divenire, v. PLATO, *Leges* X, 888 e, che già riferisce questa dottrina come professata da altri. Cf. A. MANSION, *Introduction* cit., c. IV, § 3.

natura e all'arte, osserviamo come queste siano considerate da Aristotele, allo stesso modo che dai suoi predecessori, essenzialmente come cause di moto o di quiete, cioè come cause che oggi chiameremmo efficienti, nel senso che producono movimento o quiete, cioè fanno passare un corpo dallo stato di quiete allo stato di movimento, o viceversa, insomma producono un mutamento di stato, intendendosi ovviamente il mutamento in tutte le sue forme. Egli dichiara infatti che sono « per natura » (φύσει) tutte le cose che hanno in se stesse un principio di moto e di quiete o nel senso del moto locale, o nel senso dell'aumento e della diminuzione, o nel senso dell'alterazione (6), o, bisogna aggiungere, nel senso della generazione e della corruzione. Invece dichiara che sono « per arte » (τέχνη) tutte quelle cose che hanno il principio della loro produzione in altro, cioè in qualche cosa al di fuori di esse (7). Come esempi di enti per natura Aristotele cita gli animali (e le loro parti), le piante e i corpi elementari (terra, acqua, aria e fuoco), ossia, possiamo dire, tutto ciò che non è prodotto, né volutamente né casualmente, dall'uomo, mentre come esempi di enti per arte cita il letto, la casa e le altre cose prodotte dall'uomo. Che queste ultime abbiano il principio della loro produzione, cioè la loro causa efficiente, in altro, significa precisamente che ce l'hanno nell'uomo; perciò l'arte è causa efficiente esistente in una cosa diversa ed esterna rispetto alla cosa di cui è causa. Quanto invece alle prime, Aristotele precisa che esse hanno una « tendenza innata » (ὁρμή ἐμφυτος) al mutamento in tutte le sue forme (8), ad esempio i corpi elementari hanno la tendenza innata a muoversi localmente verso il basso (terra e acqua) o verso l'alto (aria e fuoco), le piante hanno la tendenza innata a nutrirsi, a crescere ed a riprodursi, mentre gli animali hanno la tendenza innata oltre che a crescere e a riprodursi, anche a muoversi nello spazio: tutte tendenze che le cose prodotte dall'uomo non hanno.

(6) *Phys. II* 1, 192 b 13-16. Cf. anche *Metaph. A* 4, 1014 b 18-26.

(7) *Phys. II* 1, 192 b 29-30.

(8) *Ivi* 18-19.

Circa la natura, tuttavia, sono necessarie due precisazioni: la prima è che essa non è un ente, una sostanza, un principio sussistente in se stesso e operante nelle varie cose, ma è semplicemente una caratteristica, una disposizione, una capacità posseduta da determinati enti, gli enti cosiddetti « naturali »⁽⁹⁾; la seconda è che la natura non è principio autonomo, cioè autosufficiente, del mutamento, ma è capacità intrinseca di muoversi secondo determinate forme di movimento, le quali tuttavia per prodursi hanno bisogno anche di cause esterne⁽¹⁰⁾. Ad esempio, è vero che i corpi elementari hanno una tendenza innata a muoversi verso l'alto o verso il basso, ma tale tendenza si esplica solo se essi vengono rimossi dal loro luogo naturale e se si toglie qualsiasi impedimento al loro ritorno in tale luogo; oppure è vero che le piante e gli animali hanno la tendenza innata a crescere e a riprodursi, ma tale tendenza si esplica solo se si realizzano determinate condizioni ambientali come la luce, il calore, la presenza del nutrimento o, nel caso del movimento degli animali, di qualcosa su cui muoversi. La natura, insomma, non è principio di automovimento, poiché, come vedremo, Aristotele non ammette alcuna forma di automovimento e ritiene che il movimento sia sempre prodotto, in ultima analisi, da qualcosa di diverso da ciò che si muove; essa è principio interno di eteromovimento, cioè capacità di attuare una potenzialità di mutamento che tuttavia viene posta in essere, come potenzialità, da un fattore o da un complesso di fattori esterni alla cosa stessa che si muove.

Questo è importante per caratterizzare la concezione prettamente aristotelica della natura in rapporto a quelle ad essa anteriori, in particolare in rapporto alla concezione platonica dell'anima come principio di automovimento, che ne costituisce l'immediato precedente storico. Aristotele stesso indica la differenza tra la sua concezione della natura e quella dei suoi predecessori, osservando che

⁽⁹⁾ Questo è stato chiarito molto bene da WIELAND, *op. cit.*, pp. 237 e 239.

⁽¹⁰⁾ Anche questo è stato chiarito bene da WIELAND, *op. cit.*, pp. 234-236, 253, ecc.

per costoro la natura non è altro che la materia che fa da sostrato alle cose aventi in se stesse un principio di movimento e di mutamento, mentre a suo giudizio la natura comprende, sì, anche la materia, perciò sotto questo aspetto egli è d'accordo con i pensatori precedenti, ma più che dalla materia essa è costituita dalla forma⁽¹¹⁾. Come infatti a proposito degli oggetti prodotti dall'arte, per esempio del letto, diciamo che essi sono tali non in virtù della materia di cui sono costituiti, cioè il legno, ma in virtù della forma che possiedono, cioè la forma di letto trasmessa dall'artigiano; così a proposito degli enti naturali, per esempio l'uomo, dobbiamo dire che essi sono tali non in virtù della materia, cioè la carne e le ossa, ma in virtù della forma, cioè la forma di uomo trasmessa da un altro uomo, che è il padre. Questo perché sia i prodotti dell'arte che gli enti naturali sono tali non in quanto sono in potenza, cioè come materia, ma in quanto sono in atto, cioè in quanto hanno una determinata forma⁽¹²⁾. Ora la forma, secondo Aristotele, è sempre trasmessa alla materia da qualcosa di altro che già la possiede: nel caso degli oggetti prodotti dall'arte, essa è trasmessa alla materia dall'artigiano, che in qualche modo, cioè nella sua mente, la possiede già, e nel caso degli enti naturali essa è trasmessa alla materia dall'individuo della stessa specie che funge da genitore, anzi da padre: nel caso dell'uomo, un altro uomo⁽¹³⁾.

Tanto gli oggetti prodotti dall'arte quanto gli enti naturali hanno dunque la causa del proprio mutamento, più precisamente della propria generazione, che è la condizione per esercitare qualsiasi altra forma di mutamento, in altro da sé: l'unica differenza tra essi è che per gli oggetti prodotti dall'arte la causa della loro generazione è una sostanza avente una forma diversa da essi, cioè l'artigiano — il quale possiede la forma da trasmettere non come forma propria, ma come forma acquisita, cioè l'arte, che è appunto la capacità di

⁽¹¹⁾ *Phys.* II 1, 193 a 9-31. Cf. *Metaph.* Δ 4, 1014 b 26 - 1015 a 19.

⁽¹²⁾ *Phys.* II 1, 193 a 31 - b 12.

⁽¹³⁾ Cf. *Metaph.* Δ 3, 1070 a 4-9, 13-20.

trasmettere una certa forma —, mentre per gli enti naturali la causa della loro generazione è una sostanza avente la loro stessa forma, cioè il genitore. Questa differenza fa sì che gli oggetti prodotti dall'arte, in quanto non ricevono una forma innata nella loro causa, non possiedano alcuna capacità innata di muoversi, mentre gli enti naturali, in quanto ricevono una forma innata nella loro causa, possiedono una capacità innata di muoversi e di mutare: perciò Aristotele dice che l'arte è principio estrinseco di mutamento, mentre la natura è principio intrinseco di mutamento. In entrambi i casi, tuttavia, si tratta di un mutamento prodotto, in ultima analisi, da altro.

Ben diversa era la concezione della natura professata dai fisici preplatonici e da Platone. Tanto i primi quanto il secondo identificavano la natura con la sola materia, gli uni considerandola capace di muoversi da sé, l'altro considerandola invece incapace di muoversi da sé e bisognosa, per essere mossa, di un principio di movimento da essa diverso, ma tuttavia ad essa intrinseco, cioè l'anima. È noto infatti che per i fisici la natura era una sostanza come l'acqua, l'aria, il fuoco, o tutte queste sostanze insieme con l'aggiunta della terra, e che per alcuni di essi queste sostanze erano dotate della capacità intrinseca di muoversi⁽¹⁴⁾. Così come è noto che per Platone la natura si identificava con i corpi elementari, acqua aria fuoco e terra, al modo dei preplatonici, ma tuttavia non i corpi elementari erano la causa originaria del movimento, bensì l'anima, e che l'anima era essenzialmente qualcosa che muove se stesso⁽¹⁵⁾. Aristotele, come abbiamo visto, oppone alla concezione materialistica della natura, propria dei fisici e di Platone, la sua concezione della natura come forma, la quale è, sì, principio intrinseco di mutamento, come la materia dei fisici o l'anima di Platone, ma, a differenza da queste,

(14) La fonte principale di queste dottrine, come è noto, è il libro A della *Metafisica* di Aristotele. Ma esse sono già esposte da Platone nelle *Leggi* (X, 888 e - 890 b).

(15) Cf. PLAT., *Leg. X*, 891 e - 892 c, 894 b, 895 c, 896 a-c. Aristotele riporta questa dottrina in *Metaph. A 6*, 1071 b 37 - 1072 a 2.

è principio non di automovimento, bensì di eteromovimento⁽¹⁶⁾.

Attraverso l'analisi della natura e dell'arte Aristotele ha così individuato un tipo di causa completamente diverso dai principi-elementi messi in luce nel libro I della *Fisica*, una causa, cioè, che pur essendo principio del mutamento, è esterna alla cosa che muta, cioè non è elemento: si tratta della causa detta in seguito efficiente, ma che più propriamente andrebbe detta motrice, intendendo il movimento, ovviamente, in tutti i suoi sensi. Egli non pretende di esserne lo scopritore, così come non aveva preteso di esserlo a proposito di principi-elementi quali la materia e la forma; più volte infatti rileva come di tale causa fossero già venuti in chiaro, secondo quanto abbiamo visto, sia i fisici che Platone. Solamente egli precisa che tale causa non deve essere identificata con gli elementi intrinseci alla cosa che muta, come in sensi diversi facevano i fisici e Platone, ma sia invece anteriore a questa⁽¹⁷⁾.

Ma l'analisi della natura e dell'arte conduce Aristotele a mettere in luce anche un altro tipo di causa, quella che poi sarà chiamata causa finale. Egli esamina, infatti, il significato che il termine « natura » (φύσις) possiede dal punto di vista etimologico. Sotto questo aspetto esso equivale a « generazione » (γένεσις), poiché « natura » deriva dal verbo « nascere » (φύεσθαι), che è sinonimo di « gene-

(16) Sulla differenza tra la concezione della natura in Platone e in Aristotele, cf. W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925; A. MANSION, *Introduction cit.*, c. IV, §§ 1-3; WIELAND, *op. cit.*, pp. 240-245.

(17) *Metaph. A 3*, 1070 a 21-24. Quanto a Platone, si deve tener presente che, oltre all'anima, la quale, per il fatto di essere semovente, è un principio di movimento intrinseco alla cosa stessa che muta, egli ammette anche cause motrici estrinseche, ad esempio il famoso « demiurgo », di cui parla nel *Timeo* (28 c ss.), o la cosiddetta « causa della mescolanza », cioè della generazione, di cui parla nel *Filebo* (23 d, 26 e - 27 b). Tanto quello, quanto questa, sono tuttavia da lui intesi come una « mente », un'intelligenza, e perciò rientrano, dal punto di vista di Aristotele, nel dominio dell'arte, umana o divina, piuttosto che in quello della natura. Sulla dottrina del movimento in Platone si veda J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's later Dialogues*, Cambridge 1942 (rist. Amsterdam 1967).

rarsi » (γενεσθαι). Ora, mettendo in relazione la natura nel senso di forma, che è stata illustrata in precedenza, con questa natura intesa etimologicamente come generazione, si nota come la prima venga a costituire il termine a cui la seconda approda, cioè appunto il fine cui la seconda tende. Altrettanto non si può dire invece dell'arte, poiché il processo cui essa dà luogo, per esempio la medicazione, non tende verso l'arte stessa, per esempio verso la medicina, bensì verso una forma intrinseca alla cosa che subisce il processo, in tal caso verso la salute: solo la natura, dunque, è propriamente fine, anche se si può dire che l'arte, in quanto attività guidata dall'intelligenza, ha un fine⁽¹⁸⁾.

Il fine (τέλος), ovvero « ciò in vista di cui » (τὸ οὗ ἕνεκα) si svolge un processo, è precisamente il termine, ossia il momento ultimo (τὸ ἔσχατον) del processo, anzi non un termine qualsiasi, bensì il migliore⁽¹⁹⁾. Con ciò Aristotele identifica il concetto di fine con quello di bene, che non deve essere necessariamente inteso nel senso morale, ma significa in generale la perfezione, la compiutezza, la realizzazione completa di qualche cosa.

Ma a proposito del fine egli aggiunge che questo può essere inteso in due sensi diversi, come risulta, ancora una volta, dal confronto tra la natura e l'arte. Noi vediamo infatti che l'arte, per esempio l'architettura, ha un fine, cioè la casa, ma noi ci serviamo dell'arte per il nostro vantaggio, cioè per abitare la casa, come se il fine dell'arte fossimo noi. Dobbiamo dire pertanto che in un senso il fine dell'arte è il termine cui approda il processo cui essa dà origine, cioè la casa, e in un altro senso il suo fine è ciò che trae vantaggio dallo svolgersi del processo⁽²⁰⁾. Lo stesso, ovviamente, si

⁽¹⁸⁾ *Phys.* II 1, 193 b 11-18; *Metaph.* A 3, 1070 a 11-12; A 4, 1014 b 16-18, 1015 a 11.

⁽¹⁹⁾ *Phys.* II 2, 194 a 28-33.

⁽²⁰⁾ *Ivi* 194 a 33-36. Qui Aristotele dichiara che la distinzione è stata esposta per la prima volta nel dialogo *Sulla filosofia*, il quale dunque è presupposto dalla *Fisica* e del quale purtroppo il testo è andato perduto. La stessa distinzione è richiamata in *Metaph.* A 7, 1072 b 1-3, dove il fine nel primo senso si ha quando

può dire a proposito di un processo naturale, con la sola differenza che nell'arte la materia che subisce il processo è scelta dall'artigiano, mentre nella natura essa è già data⁽²¹⁾.

Anche la scoperta della causa finale risale a pensatori precedenti ad Aristotele, in particolare a Platone, il quale parla di un bene, in vista del quale avviene la generazione, ovvero di un fine in vista del quale il demiurgo del mondo agisce⁽²²⁾. Nessuno tuttavia ha esposto sistematicamente tutti i tipi di causa in modo da fornire una spiegazione completa ed esauriente del divenire. Questo invece è il merito precipuo di Aristotele⁽²³⁾.

Infatti l'evidenziazione della causa motrice e della causa finale gli permette di darci la tavola completa dei diversi tipi di causa, includenti sia gli elementi necessari a spiegare la possibilità del divenire, cioè la materia e la forma, sia i principi sufficienti a spiegarne la realtà. Si tratta delle famose quattro cause, da lui illustrate nel modo seguente: 1) « in un senso si dice causa ciò da cui qualcosa si genera e che è ad esso immanente, per esempio il bronzo si dice causa in questo senso della statua o l'argento della coppa, ed inoltre si dicono causa in questo senso i loro generi », ossia la materia; 2) « in un altro senso si dicono causa la forma e il modello, ossia la definizione dell'essenza, e i loro generi (per esempio si dice causa in questo senso del diapason il rapporto di due a uno, e in generale il numero),

un processo si svolge in vista di qualcosa (τινός), mentre il fine nel secondo senso si ha quando un processo si svolge per, o a vantaggio di, qualcosa (τινί), e si precisa che il primo non muta, in quanto è il termine a cui tende il mutamento, mentre il secondo muta, in quanto è ciò che ricava un vantaggio dal mutamento. Su questa distinzione cf. K. GAISER, *Das zweifache Telos bei Aristoteles* (*Physik* II 2, 194 a 35-36), in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* cit., pp. 97-113, e A. GRAESER, *Aristoteles' Schrift «Über die Philosophie» und die zweifache Bedeutung der «causa finalis»*, «Museum Helveticum», 29, 1972, pp. 44-61.

⁽²¹⁾ *Phys.* II 2, 194 b 7-8.

⁽²²⁾ PLAT., *Phil.* 20 d, 53 e; *Tim.* 29 d ss.; *Leg.* X, 903 c.

⁽²³⁾ Cf. quanto osserva a questo proposito W. D. ROSS, *Introduction a ARISTOTLE'S Physics* cit., pp. 37-38.

nonché le parti delle definizioni»; 3) « inoltre si dice causa ciò da cui proviene il principio primo del mutamento o della quiete, per esempio si dice causa in questo senso colui che ha deliberato di far qualcosa, e il padre si dice causa del figlio, e in generale chi fa si dice causa di ciò che viene fatto e ciò che fa mutare si dice causa di ciò che viene mutato », ossia la causa motrice; 4) « inoltre si dice causa il fine, ossia ciò in vista di cui avviene il mutamento, per esempio la salute si dice causa del camminare; se infatti si chiede perché uno cammina, rispondiamo che cammina per essere in buona salute, e dicendo questo pensiamo di avere indicato la causa »⁽²⁴⁾.

Con questa dottrina, da lui considerata la più importante di tutta la sua filosofia — è alla luce di essa, infatti, che in *Metaph.* A egli espone e valuta tutte le filosofie precedenti —, Aristotele non intende affermare che in ogni processo siano sempre presenti esattamente queste quattro cause, ma piuttosto intende da un lato indicare la necessità di distinguere, dicendosi il termine causa in molti sensi, questi sensi l'uno dall'altro, il che è di importanza fondamentale per la sua filosofia e non sempre era stato fatto dai suoi predecessori — è proprio in virtù di questa distinzione, infatti, che egli approderà ad un principio supremo, che non è né materia di tutte le cose, come era la natura per i fisici, né loro forma, come era l'Uno-bene per Platone —; dall'altro lato egli intende dire che, per quanti sensi, o tipi di cause, si distinguano, si finisce più o meno per ricadere sempre in questi quattro tipi fondamentali⁽²⁵⁾.

Così si chiarisce anche che le cosiddette quattro cause non sono quattro entità determinate, ma quattro accezioni, o tipi (τρόποι), o specie (εἶδη) di cause, in cui rientrano di volta in volta le entità determinate che fungono da causa materiale, formale, motrice e fina-

(24) *Phys.* II 3, 194 b 23-35; cf. *Metaph.* Δ 2, 1013 a 24-35, che riproduce quasi letteralmente *Phys.* II 3 e probabilmente gli è contemporaneo, e *Metaph.* A 3, 983 a 24-34, dove si rinvia precisamente alla *Fisica* come al luogo in cui questa dottrina è stata precedentemente esposta.

(25) *Phys.* II 3, 195 a 3-8.

le⁽²⁶⁾. Aristotele infatti ammette che in ciascuna delle specie indicate vi siano molte cause, disposte secondo un ordine di anteriorità e posteriorità⁽²⁷⁾. Gli esempi di cause anteriori e posteriori, che egli ci fornisce in *Phys.* II, si riferiscono tutti al rapporto tra cause più particolari e cause più generali, come, a proposito della salute, il medico e più in generale il possessore di un'arte, ovvero, a proposito del diapason, il doppio e più in generale il numero⁽²⁸⁾.

Questo perché egli vuole sottolineare, probabilmente in polemica con Platone, che, se si considera una cosa in generale, si può indicare per essa una causa generale, mentre se si considera una cosa individuale, si deve indicare per essa una causa individuale; per esempio si può dire che la causa della statua in generale è lo scultore, ma si deve dire che la causa di questa statua qui è questo scultore qui⁽²⁹⁾; oppure si può dire che la causa dell'uomo in generale è l'uomo in generale, ma si deve dire che « la causa di Achille è Peleo e di te tuo padre »⁽³⁰⁾. Per spiegare realtà individuali, insomma, quali quelle di cui è costituito il mondo del quale noi abbiamo esperienza, non si deve ricorrere a principi generali, che non esistono concretamente, ma sono soltanto astrazioni logiche, concetti, come sono per Aristotele le idee di Platone, ma si devono indicare realtà altrettanto individuali e concrete⁽³¹⁾.

(26) *Ivi* 15-16, 26-27. In questo senso si può essere d'accordo con WIELAND, *op. cit.*, p. 262, il quale afferma che la dottrina delle quattro cause non indica cause determinate, ma solo punti di vista per una divisione delle cause (*Einteilungsgesichtspunkte*), ed è dunque uno strumento per la ricerca di nessi causali concreti.

(27) *Ivi* 29-30.

(28) *Ivi* 30-32.

(29) *Ivi* 195 b 25-28.

(30) *Metaph.* A 5, 1071 a 17-24.

(31) Questa celeberrima critica di Aristotele a Platone è stata ripresa, come è noto, da Carlo Marx nella sua critica all'idealismo hegeliano (cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. DELLA VOLPE, Roma 1969, p. 234). Da questo punto di vista ha ragione K. OEHLER, *Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen*, in *Einsichten. Gerhard Kruger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am M. 1962, pp. 230-288, quando afferma che i principi di cui parla Aristotele non sono semplici punti di vista di classificazioni formali senza contenuto, ma sono entità reali.

Prima di concludere la sua trattazione sui vari tipi di causa, Aristotele osserva che tra le cause motrici, oltre all'arte e alla natura, bisogna annoverare anche la fortuna (τύχη) e la spontaneità (αὐτόματον). La natura di queste due ultime cause si chiarisce precisamente se esse vengono poste in rapporto rispettivamente con l'arte e la natura. La fortuna infatti è causa in quanto è un accidente di una causa che rientra nel genere della scelta intelligente, cioè dell'arte, mentre la spontaneità è causa in quanto è un accidente di una causa che rientra nel genere della natura⁽³²⁾. Ciò che distingue la fortuna e la spontaneità rispettivamente dall'arte e dalla natura è la mancanza, in quelle, di una finalità, che invece è presente in queste. L'analisi della fortuna e della spontaneità rivela pertanto la presenza, nell'arte e nella natura, di una finalità. Nell'arte questa presenza è evidente, essendo l'arte un'attività intelligente che ha esplicitamente come suo fine la produzione di un determinato risultato; ma essa, secondo Aristotele, si lascia scorgere anche nella natura, come è mostrato da vari segni, quali la costanza degli eventi naturali (che accadono « sempre o per lo più »), la stessa presenza della finalità nell'arte, la quale non è altro che imitazione della natura, l'osservazione del comportamento di certi animali (ragni e formiche) o di certe parti delle piante (foglie, frutti), e persino l'esistenza in natura di fenomeni analoghi a quelli che nell'arte sono considerati errori (i mostri)⁽³³⁾.

Sul significato di questa dottrina finalistica si è molto discusso e non è questa la sede per occuparsene a fondo⁽³⁴⁾: qui basta rilevare che essa non implica la concezione della natura come un complesso organico di cose e di processi tendenti tutti ad un medesimo fine. Il fine, infatti, cui ciascuno dei processi naturali tende, non è altro, come Aristotele più volte chiarisce, che la forma stessa della

(32) *Phys.* II 4-6.

(33) *Phys.* II 8.

(34) Uno status quaestionis è riferito da A. CAPECCI, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1977, c. I.

cosa che subisce o compie il processo⁽³⁵⁾, e quindi ogni cosa ha un suo fine intrinseco, la realizzazione della sua propria forma, diverso da quello delle altre⁽³⁶⁾. In nessun caso si può affermare che il cosiddetto primo motore immobile, di cui Aristotele dimostra altrove l'esistenza, sia il fine di tutti gli enti naturali: esso, come vedremo, è il fine soltanto del primo cielo, e anche di questo lo è soltanto in un senso ben determinato, cioè non come la forma che il cielo attua, ma come ciò in vista di cui il cielo attua la propria forma⁽³⁷⁾. Certo, tra i diversi processi naturali, aventi ciascuno un fine proprio, esiste un certo coordinamento, il quale suppone una certa unità, come, per seguire un esempio celeberrimo addotto dallo stesso Aristotele, l'ordine di un esercito suppone l'esistenza di un comandante supremo: ma tale unità non consiste nel tendere uniforme di tutte le cose al medesimo fine, bensì in una specie di coordinamento unitario dei diversi fini, nei quali consiste la natura, cioè la forma, di ciascuna cosa⁽³⁸⁾.

Sulla essenziale diversità delle cause, non solo finali, ma anche motrici, materiali e formali, delle diverse cose, e quindi sulla molteplicità irriducibile delle cause e dei principi, Aristotele insiste esplicitamente nei cc. 4 e 5 di *Metaph.* A, che costituiscono il seguito immediato dei capitoli in cui viene riassunta la dottrina dei principi e delle cause esposta nei primi due libri della *Fisica*. Quivi infatti, in esplicita polemica con le dottrine accademiche dei principi, che consideravano l'Uno, detto anche ente, come un elemento comune a tutte le cose, e dunque ponevano per tutte le cose gli stessi principi (l'Uno e la diade indefinita), Aristotele afferma ripetutamente che ciò è assurdo, sia perché non esiste elemento comune alla sostanza

(35) Cf. *Phys.* II 7, 198 a 25-26; 198 b 3-4; 9, 200 a 14-15, 34-35.

(36) Cf. *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 30-33.

(37) *Metaph.* A 7, 1072 b 1-4.

(38) Cf. *Metaph.* A 10, 1075 a 11-25, su cui peraltro dovremo ritornare. Si veda, circa questo passo, la nota di G. SILVANO, *A proposito di τὸ ἄριστον in Aristotele*, *Metafisica A 2 e A 10*, « Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti », 88, 1975-1976, parte III: classe di Scienze morali, pp. 167-174.

e alle altre categorie — infatti un elemento dovrebbe essere diverso da ciò di cui è elemento, e dunque un elemento comune alla sostanza e alle altre categorie non potrebbe essere né una sostanza né un'altra categoria, il che è impossibile, ed inoltre, se tale elemento diverso fosse l'Uno o l'ente, nessuna delle altre cose potrebbe essere né una né ente —, sia perché la sostanza non è elemento delle altre categorie, né alcuna delle altre categorie lo è della sostanza⁽³⁹⁾.

Per contro, si deve risolutamente affermare che i principi delle diverse cose sono diversi, sia a proposito degli elementi, cioè dei principi intrinseci, quali la materia, la forma e la privazione, sia a proposito dei principi estrinseci, quali la causa motrice. Gli esempi che Aristotele dà sono estremamente chiari: il colore ha come principi-elementi il bianco, il nero e la superficie, mentre il giorno (e la notte) ha come principi-elementi la luce, la tenebra e l'aria; oppure, includendo la considerazione della causa motrice, il corpo sano ha come principi-elementi la salute, la malattia e il corpo, e come causa motrice la medicina, mentre la casa ha come elementi la forma di casa, il disordine del materiale e i mattoni, e come causa motrice l'architettura⁽⁴⁰⁾. Solo in un senso — afferma Aristotele — si può dire che i principi e le cause delle cose sono gli stessi, e cioè per analogia. L'analogia era per gli antichi l'uguaglianza di rapporti tra cose diverse (*ισότης τῶν λόγων*)⁽⁴¹⁾; perciò dire che i principi delle diverse cose sono identici per analogia significa dire che essi sono diversi, ma ciascuno di essi sta con la cosa di cui è principio sempre nello stesso rapporto. Usando gli esempi sopra riportati, si può dire che la forma del colore e quella del giorno sono diverse, l'una infatti è il bianco e l'altra è la luce, ma il rapporto in cui il bianco sta col colore e la luce sta col giorno è identico, cioè è precisamente il rapporto tra la forma e ciò di cui

⁽³⁹⁾ *Metaph.* A 4, 1070 a 31 - b 10.

⁽⁴⁰⁾ *Ivi* 1070 b 15-35.

⁽⁴¹⁾ *Phys.* IV 8, 215 b 29; *Eth. Nich.* V 6, 1131 a 31 ss.; 7, 1131 b 12; 1132 a 1, 30; II 6, 1106 a 36.

essa è forma; oppure si può dire che la causa motrice del corpo sano e quella della casa sono diverse, l'una infatti è la medicina e l'altra è l'architettura, ma il rapporto in cui la medicina sta col corpo sano e l'architettura sta con la casa è identico, cioè è precisamente il rapporto tra la causa motrice e ciò di cui essa è causa⁽⁴²⁾. Il concetto dell'analogia, come abbiamo visto in precedenza, deriva quasi sicuramente da Eudosso⁽⁴³⁾, e dovette essere applicato ai principi già da Speusippo⁽⁴⁴⁾. Ma solo Aristotele, per quanto ci risulta, seppe sfruttarlo a fondo, servendosene per determinare il significato di quella che egli stesso considera la più importante delle sue dottrine, cioè la dottrina delle quattro cause. L'identità per analogia non implica né identità specifica né identità numerica tra i diversi principi, ma solo identità di funzione: perciò in base ad essa non si può dire che i principi di tutte le cose siano gli stessi, ma solo che i principi di tutte le cose sono diversi e tuttavia svolgono sempre la medesima funzione: così si chiarisce ulteriormente che la causa motrice, la causa formale, quella materiale e quella finale non sono quattro cose, ma quattro funzioni, svolte di volta in volta da cose diverse. Sapere che questi sono i tipi di cause non significa conoscere quali sono concretamente le cause delle diverse cose, ma conoscere quali tipi di cause si devono cercare per le diverse cose. La dottrina delle quattro cause, pertanto, non è una conoscenza effettiva delle cause di tutte le cose, bensì uno strumento per mezzo del quale si devono ricercare le cause effettive. Usando un linguaggio kantiano, si potrebbe dire che le quattro cause di Aristotele non sono principi costitutivi, ma principi regolativi dell'esperienza, dei quali tuttavia ci si deve servire per giungere alla conoscenza dei principi costi-

⁽⁴²⁾ *Metaph.* A 4, 1070 a 31-33; 1070 b 17-18, 25-26; 5, 1071 a 3-4, 26-27, 31-34.

⁽⁴³⁾ Cf. EUCL., *Elem.* V e XII (*Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, ed. LASSERRE, pp. 166-175).

⁽⁴⁴⁾ Cf. JAMBL., *Theol. arith.* 61, 8 ss. Ast (SPEUSIPPO, fr. 4 Lang). Sulla probabile derivazione, a questo proposito, di Aristotele da Speusippo, v. KRÄMER, *Das Verhältnis* cit., pp. 232-233.

tutivi. Nelle altre opere di fisica, successive alla *Fisica* propriamente detta, cioè le opere di cosmologia e di biologia, così come nella *Metafisica*, è esposta la ricerca effettiva delle cause indicate nel libro secondo della *Fisica*, ossia il vero e proprio sistema di Aristotele.

CAPITOLO SESTO

LE CAUSE PRIME DEL DIVENIRE

1. *Dalle quattro cause alle cause prime*

La critica di Aristotele alla dottrina accademica dei principi è approdata, come abbiamo visto, anzitutto all'affermazione della necessità di sostituire ai due principi opposti una terna di principi-elementi, comprendente accanto agli opposti anche il sostrato, e successivamente alla trasformazione di questa terna in un complesso di quattro cause, prima mediante l'aggiunta di un quarto principio, non più definibile come elemento, ma più correttamente come causa, capace di spiegare il movimento, poi mediante la riduzione della coppia privazione-forma ad un solo tipo di causa effettiva, la forma, e l'individuazione della sua funzione di causa anche finale. Caratteristica precipua sia della dottrina dei tre principi-elementi che di quella delle quattro cause è l'affermazione del carattere analogico sia degli uni che delle altre, cioè dell'esistenza di una pluralità di principi e di cause, diversi per le diverse cose, ma tutti accomunati, secondo il diverso tipo di causalità da essi esercitato, da un'identità di funzione o di rapporto nei confronti di ciò di cui sono principi.

Questo carattere analogico delle cause determina, in Aristotele, la possibilità di una molteplicità di scienze particolari, diverse e perfettamente autonome le une nei confronti delle altre, di contro alla persuasione platonico-accademica della riducibilità di tutte le scienze ad un'unica scienza universale, capace di dedurre, cioè di spiegare,

tutte le cose a partire dai medesimi principi. Per Aristotele, infatti, avere scienza di una cosa significa precisamente conoscere le cause di essa, cioè le cause per cui essa è quello che è, il perché del suo essere, o del suo divenire, o di qualche sua determinata proprietà. Su questa definizione concordano tutte le più celebri trattazioni della scienza lasciateci da Aristotele, da quella contenuta negli *Analitici posteriori*, l'opera esplicitamente dedicata alla teoria della scienza ⁽¹⁾, a quella, già considerata, della *Fisica* ⁽²⁾ ed a quella, che vedremo, esposta nella *Metafisica* ⁽³⁾. Ora, essendo diverse le cause dei diversi oggetti, saranno diverse anche le conoscenze di esse, cioè le scienze dei rispettivi oggetti.

Di tale diversità tra le varie scienze, contrapposta con chiaro intento polemico all'unità indifferenziata della scienza universale degli Accademici, Aristotele fornisce una giustificazione più ampia e tecnicamente approfondita negli *Analitici posteriori*, opera unanimemente considerata tra le più antiche di quelle conservate, cioè anteriore, se non alle *Categorie*, ai *Topici* ed agli *Analitici priori*, certamente alle parti più antiche della *Fisica* e della *Metafisica*, il che significa probabilmente risalente al periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia ⁽⁴⁾. Vale la pena di accennare sommariamente a questa dottrina,

⁽¹⁾ *An. post.* I 2, 71 b 9-12: « riteniamo di avere scienza (ἐπιστάσθαι) di ciascuna cosa... quando riteniamo di conoscere la causa in virtù di cui la cosa è, e che essa è causa di quella cosa ».

⁽²⁾ *Phys.* I 1, 184 a 10-16: « poiché il sapere e l'aver scienza (τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπιστάσθαι) derivano, in tutte le trattazioni di cui esistono principi o cause o elementi, dalla conoscenza di questi (allora infatti riteniamo di conoscere [scientificamente] qualcosa, quando conosciamo le cause prime e i principi primi e fino agli elementi), è chiaro che anche della scienza riguardante la natura bisogna cercare di definire anzitutto ciò che concerne i principi ».

⁽³⁾ *Metaph.* A 1, 981 a 24-30: « tuttavia riteniamo che il sapere e il capire appartengano più all'arte [qui equivalente alla scienza] che all'esperienza, e consideriamo più sapienti coloro che hanno l'arte rispetto a coloro che hanno l'esperienza... perché gli uni sanno la causa e gli altri no. Infatti coloro che hanno l'esperienza sanno il che, ma non sanno il perché; gli altri invece conoscono il perché e la causa ».

⁽⁴⁾ Cf. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 71-73, e i suoi rimandi a SOLMSEN, ROSS, KAPP e VON FRITZ.

per il fatto che essa è presupposta da tutte le ulteriori trattazioni compiute da Aristotele. Essa muove dalla definizione della scienza come conoscenza delle cause e la precisa ulteriormente mediante l'identificazione della scienza con la dimostrazione (ἀπόδειξις) (5), dove la dimostrazione è precisamente il procedimento discorsivo che va dalla conoscenza delle cause alla conoscenza delle cose che dalle cause dipendono e di cui propriamente si possiede scienza. Dimostrare significa infatti mostrare (δείκνυσθαι) una cosa a partire da (ἀπό) un'altra, cioè precisamente a partire dalla sua causa. Ora, poiché la dimostrazione non è altro che un tipo di sillogismo, cioè di discorso in cui, come si apprende dalla specifica trattazione dedicata al sillogismo e costituita dagli *Analitici priori*, « poste alcune cose [cioè le premesse], dal fatto che esse sono deriva di necessità qualcosa di diverso da esse [cioè la conclusione] » (6), ed è precisamente il sillogismo le cui premesse sono vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa e cause di essa (7), nella dimostrazione le premesse esprimono la conoscenza della causa di ciò di cui si ha scienza e la conclusione esprime la conoscenza della cosa di cui si ha scienza. Insomma il rapporto che si stabilisce nella scienza tra la conoscenza della causa e la conoscenza della cosa è espresso in qualche modo dal nesso che si stabilisce nella dimostrazione tra le premesse e la conclusione.

Più precisamente ancora, poiché ciò che fa sì che due proposizioni siano premesse di un sillogismo è il fatto che esse hanno in comune un termine, il quale è detto termine medio perché occupa nell'una la posizione di predicato e nell'altra la posizione di soggetto, in modo da trovarsi appunto in posizione intermedia fra il soggetto della prima e il predicato della seconda (8), la vera causa della con-

(5) *An. post.* I 2, 71 b 16-17.

(6) *An. pr.* I 1, 24 b 18-20.

(7) *An. post.* I 2, 71 b 20-22.

(8) *An. pr.* I 23, 41 a 2-13. Ciò accade, a rigore, soltanto nella prima figura del sillogismo, alla quale tuttavia sono riducibili le altre.

clusione è proprio il termine medio, come Aristotele ripetutamente afferma (9), e questo termine medio può essere uno qualsiasi dei quattro tipi di causa distinti nella *Fisica* (10). Ciò conferma la perfetta corrispondenza, almeno nell'intenzione di Aristotele, fra la teoria della scienza come dimostrazione e la teoria delle quattro cause.

Tuttavia la struttura dimostrativa della scienza comporta, riguardo al rapporto tra le cause e i loro effetti, una restrizione, cioè il carattere di rigorosa necessità con cui, date certe cause, conseguono certi effetti (11). Ciò non significa, ovviamente, che tutto ciò di cui si ha scienza sia necessario nel senso che esista necessariamente, non possa non esistere e dunque sia eterno, ma che è necessario il nesso stabilito scientificamente fra cause ed effetti, cioè che, se esistono certe cause, ne derivano necessariamente certi effetti. In tal modo la scienza viene ad essere un discorso non arbitrario o incontrollabile, dove si possa affermare qualsiasi cosa, ma rigoroso e controllabile, dotato di consistenza e quindi di stabilità, nel senso che, una volta effettivamente stabilito, non può più essere rovesciato o demolito (questo carattere di stabilità è espresso dalla stessa etimologia di ἐπιστήμη, che è στήναι, « stare saldo »).

Ma la necessità del discorso scientifico, dovuta alla natura sillogistica della dimostrazione, se da un lato costituisce indubbiamente un pregio di esso, perché lo rende stabile e non arbitrario, dall'altro limita notevolmente, come vedremo subito, l'ambito di applicazione della scienza, cioè fa sì che il discorso scientifico resti necessariamente circoscritto alle relazioni interne ai singoli generi e pertanto

(9) *An. post.* II 2, 90 a 5-11.

(10) *An. post.* II 11, 94 a 20-24. Le quattro cause indicate in questo passo non coincidono perfettamente con quelle esposte nella *Fisica*, poiché al posto della causa materiale viene indicato un diverso tipo di causa, costituito dalle premesse del sillogismo, che sono causa della conclusione. Tuttavia è possibile dimostrare che le premesse del sillogismo stanno per la causa materiale (cf. M. MIGNUCCI, *Di un passo controverso degli « Analitici secondi » di Aristotele*, in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova 1972, pp. 63-86).

(11) Cf. *An. post.* I 4, 73 a 21-23.

si moltiplichino in tante scienze particolari quanti sono i diversi generi delle cose. Infatti la necessità della conclusione è assicurata dalla connessione intrinseca di ciascuno dei suoi termini con il termine che funge da medio, connessione che Aristotele chiama « per sé » (*καθ'αυτό*) e che ha luogo quando il predicato è contenuto nella definizione del soggetto o il soggetto è contenuto nella definizione del predicato⁽¹²⁾. Ma ciò accade solo quando il soggetto è una specie di cui il predicato è il genere, per esempio quando si afferma che l'uomo è un animale, o quando il soggetto è un genere di cui il predicato è una proprietà o una differenza specifica, per esempio quando si afferma che un numero è pari o dispari: perciò tutti i termini della dimostrazione devono appartenere sempre al medesimo genere⁽¹³⁾. Se, infatti, il predicato non fosse del medesimo genere del soggetto, potrebbe appartenere anche ad altri soggetti di genere diverso, dunque non apparterebbe più al soggetto « in quanto tale », cioè per sé, ma avrebbe con esso una connessione accidentale (*κατὰ συμβεβηκός*), cioè non necessaria, e quindi non sufficiente a produrre conclusioni scientifiche⁽¹⁴⁾.

Richiamandoci alla distinzione fatta nelle *Categorie* fra il « dirsi di un soggetto » (*καθ'ὑποκειμένου λέγεσθαι*) e l'« essere in un soggetto » (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*), cioè fra predicazione vera e propria, o interna al genere, o verticale, ed inerenza, o predicazione intergenerica, o orizzontale, possiamo affermare che le predicazioni della dimostrazione, per essere necessarie, devono essere sempre di tipo verticale, e quindi la dimostrazione deve svolgersi sempre all'interno del medesimo genere, senza poter mai passare da un genere all'altro⁽¹⁵⁾.

(12) *An. post.* I 4, 72 b 34 - 73 a 25.

(13) *An. post.* I 7, 75 b 10-11.

(14) *Ivi* 9, 75 b 37 - 76 a 3.

(15) Questa è una conclusione che Aristotele afferma ripetutamente, cf. ad esempio *An. post.* I 7, 75 a 38, ed alla quale ammette una sola eccezione, cioè il passaggio dal genere di cui si occupa una certa scienza, ad esempio la geometria o l'aritmetica, a quello di cui si occupa una scienza subordinata alla prima, ad esempio rispettivamente l'ottica e l'armonica: eccezione resa possibile dal fatto che tali generi

Ciò comporta che ciascuna scienza verta esclusivamente su un determinato genere di enti, cioè sia sempre particolare, circoscritta, e, poiché i generi degli enti sono molti, che vi sia una molteplicità di scienze particolari, diverse l'una dall'altra e irriducibili fra di loro⁽¹⁶⁾.

Ciascuna di queste scienze avrà dei principi, cioè delle premesse prime da cui muovono tutte le sue dimostrazioni, i quali saranno propri esclusivamente ad essa, poiché verteranno esclusivamente sul genere entro il quale essa si muove, e consisteranno, come afferma Aristotele, nell'assunzione dell'esistenza di tale genere e degli enti che in esso rientrano, nonché nella definizione di essi⁽¹⁷⁾. Questi principi propri delle singole scienze saranno indimostrabili, perché, se fossero dimostrabili, lo sarebbero a partire da principi comuni a tutte le cose, cioè a tutti i generi, ma in tal caso la dimostrazione non sarebbe più circoscritta ad un singolo genere, ossia non sarebbe più costituita da predicazioni per sé, il che, come abbiamo visto, è impossibile⁽¹⁸⁾.

È vero che, oltre ai principi propri delle singole scienze, esistono anche dei principi comuni a più scienze, o addirittura a tutte, detti assiomi: quali esempi di principi comuni a più scienze Aristotele cita l'assioma per cui, sottraendo da grandezze uguali grandezze uguali, si ottengono grandezze uguali⁽¹⁹⁾, il quale vale per tutte le scienze che hanno a che fare con la quantità, ossia l'aritmetica, la geometria e le scienze ad esse subordinate; e quali esempi di principi comuni

hanno qualcosa in comune tra di loro e dunque non sono completamente diversi (cf. *An. post.* I 7, 75 b 14-17; I 9, 76 a 9-15).

(16) Cf. *An. post.* I 28, 87 a 37 - b 4.

(17) *An. post.* I 9, 75 b 37-40; 10, 76 a 31-36.

(18) *Ivi* 76 a 16-25. Qui Aristotele afferma anche che, se esistesse una scienza capace di dimostrare i principi delle scienze particolari a partire da principi comuni a tutte le cose, essa sarebbe superiore (*χυπλά*) a tutte le altre e sarebbe scienza in misura maggiore di esse, anzi nella misura massima. Ma esclude chiaramente che tale scienza possa esistere, precisamente a causa dell'impossibilità, per la dimostrazione, di passare da un genere all'altro.

(19) *An. post.* I 10, 76 a 41.

o) a tutte le scienze egli cita il principio di non contraddizione, per cui è impossibile affermare e negare la stessa cosa della stessa cosa contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto⁽²⁰⁾, e il principio del terzo escluso, per cui di una cosa si può o affermare o negare un'altra cosa, senza che vi sia una terza possibilità⁽²¹⁾. Tuttavia questi principi comuni, se sono assunti in tutta la loro estensione, in virtù della quale sono comuni a tutti i generi, non possono fungere da vere e proprie premesse della dimostrazione, perché assumono significati diversi per i diversi generi e dunque sono omonimi, mentre è necessario che i predicati inclusi nella dimostrazione siano per sé, e dunque appartenenti a un solo genere, cioè non omonimi⁽²²⁾. Se invece essi sono assunti con estensione limitata ad un singolo genere, assumono un significato univoco, cioè sono sinonimi, e consentono predicazioni per sé, ma solo nell'ambito di quel genere. In ogni caso, pertanto, non è possibile dimostrare, a partire da essi, i principi propri di tutte le scienze. Essi servono solo a stabilire una comunicazione tra tutte le scienze⁽²³⁾, ma si tratta di una comunicazione non fondata su una derivazione comune dei principi di ciascuna dai principi comuni, bensì su una semplice analogia, nel senso che in ciascun genere certi rapporti tra i termini in esso contenuti sono identici a quelli vigenti tra i termini contenuti in altri generi⁽²⁴⁾. È dunque una comunicazione dello stesso tipo di quella stabilita, come abbiamo visto, dai tre principi-elementi o dalle quattro cause, che pure sono comuni a tutte le cose per analogia⁽²⁵⁾.

(20) *An. post.* I 11, 77 a 10.

(21) *Ivi* 77 a 22.

(22) *Ivi* 77 a 5-23. Qui veramente Aristotele ammette che il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso siano assunti come premessa quando si vuole escludere la proposizione contraddittoria a quella che si è già dimostrata, il che è evidentemente superfluo, o quando si vuole dimostrare una proposizione attraverso l'esclusione del suo contraddittorio (dimostrazione per assurdo); ma poiché ogni dimostrazione per assurdo è riducibile a una dimostrazione diretta, anche questo uso dei principi comuni è superfluo.

(23) *An. post.* I 11, 77 a 26-27.

(24) *An. post.* I 10, 76 a 38-39.

(25) In *An. post.* I 11, 77 a 29-35, Aristotele afferma che una scienza, la quale

La conclusione che deriva da tutto ciò è l'impossibilità di ammettere un'unica scienza universale, capace di dimostrare i principi, comuni o propri, di tutte le altre scienze e quindi di dedurre tutte le cose dagli stessi principi⁽²⁶⁾. È chiara, in questo rifiuto di una scienza dimostrativa universale, una presa di posizione polemica di Aristotele nei confronti dei sistemi accademici, cioè quello esposto nel *Περὶ τὰ γὰδοῦ* da Platone e soprattutto quello di Senocrate, che pretendevano appunto di dedurre tutte le cose dagli stessi principi e di costituire in tal modo un'unica scienza di tutte le cose, la *mathesis universalis*⁽²⁷⁾.

La dottrina delle quattro cause e del loro carattere analogico, congiunta alla concezione della scienza come dimostrazione a partire dalle cause, ha condotto dunque Aristotele a rifiutare la dottrina accademica della scienza universale, che realizza praticamente l'identità tra filosofia e scienza, e ad affermare l'esistenza di una molteplicità irriducibile di scienze autonome, le scienze particolari, nessuna delle quali, come vedremo subito, può coincidere con la filosofia. Si apre così il problema di quale sia l'oggetto e il metodo della filosofia, nonché il suo rapporto con le scienze particolari. Anche questo problema viene affrontato, e risolto, da Aristotele sulla base della dottrina delle quattro cause.

tentasse di dimostrare i principi comuni, comunicherebbe con tutte le scienze, e che di fatto comunica con tutte le scienze la dialettica, la quale si applica a tutti i generi. Ma la dialettica — aggiunge subito dopo — non è una scienza, come appare chiaro dal fatto che essa non assume una determinata premessa, ma chiede all'interlocutore quale tra due premesse opposte voglia assumere, e dunque non può fare alcuna dimostrazione. Ciò significa, mi sembra, che Aristotele esclude la possibilità di una dimostrazione che si applichi a tutti i generi, cioè di una scienza universale dimostrativa. In *Metaph.* Γ 4, come vedremo, egli ammetterà la possibilità di dimostrare il principio di non contraddizione, ma si tratterà di una dimostrazione *sui generis*, che non ha nulla a che vedere con quella teorizzata negli *Analitici posteriori*.

(26) *An. post.* I 32, 88 a 30 - b 2.

(27) Secondo CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, p. 73 n. 55, e ROSS, in *ARISTOTLE'S Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1957, p. 605, in *An. post.* I 32, 88 b 21-29, Aristotele rifiuterebbe anche la posizione di Speusippo, che faceva derivare tutte le cose da principi simili (*συγγενεῖς*).

L'idea della filosofia intesa come scienza, o arte, suprema, cioè che possiede in misura maggiore di qualunque altra scienza il carattere specifico del sapere e, dal punto di vista pratico, dirige e comanda in qualche modo tutte le altre forme di sapere, risale, come è noto, a Platone e trova la sua attuazione nella « scienza dei principi » cui aspirano i vari sistemi accademici. Di essa Aristotele si fece banditore sin dagli anni trascorsi nell'Accademia con il *Protreptico* e di essa probabilmente fornì egli stesso una propria attuazione nel dialogo intitolato appunto *Sulla filosofia*, risalente anch'esso al periodo accademico e probabilmente anteriore al *Protreptico*. Ma l'opera di Aristotele in cui tale scienza suprema, o filosofia, viene più ampiamente esposta, almeno tra quelle a noi conservate, è quella nota col nome di *Metafisica*, di cui il primo libro, quello che ci interessa a questo proposito, è quasi unanimemente considerato uno dei più antichi dell'opera e fatto risalire da alcuni al periodo immediatamente posteriore alla morte di Platone e da altri addirittura ad un periodo anteriore a questa e contemporaneo al *Protreptico* (28). Appunto nel primo libro della *Metafisica*, e precisamente nei primi due capitoli, è contenuta un'esposizione, e una giustificazione, della scienza in questione, indicata col nome, non tecnico, ma desunto dall'uso popolare, di « sapienza » (σοφία).

La prima giustificazione della sapienza, ossia il primo motivo che induce l'uomo a ricercarla, è costituita dal naturale desiderio di sapere. « Tutti gli uomini — afferma infatti Aristotele nel celeberrimo esordio della *Metafisica* — desiderano per natura di sapere ». Il segno di tale desiderio è l'amore per le percezioni (αἰσθήσεις), anche indipendentemente dalla loro utilità pratica, e in particolare per quelle percezioni che più delle altre ci fanno conoscere, quali quelle visive (29).

Nel *Protreptico* Aristotele illustra ampiamente questa tesi, mostrando che l'uomo desidera il conoscere per il fatto che in esso

(28) JAEGER, *Aristotele*, pp. 227-235; DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 301-302.

(29) *Metaph.* A 1, 980 a 21-27.

realizza ciò che vi è di più peculiare nella sua natura: conoscere pertanto significa per l'uomo essere, o vivere, in misura maggiore ed amare il conoscere significa amare l'essere o la vita stessa, il che è evidentemente conforme alla natura di ogni ente e di ogni vivente (30).

Per questo motivo, tra le varie forme di conoscere, l'uomo amerà quelle che sono tali in misura maggiore: se ama le percezioni, ancora di più amerà l'esperienza (ἐμπειρία), che è un grado di sapere superiore alla percezione, in quanto è costituita da molte percezioni, anzi da molti ricordi — il ricordo è la conservazione di ciò che si è percepito — dello stesso oggetto (31). Come appare da un famoso passo degli *Analitici posteriori* sul medesimo tema, l'espressione « molti ricordi dello stesso oggetto », con cui Aristotele indica l'esperienza, non significa molti ricordi dello stesso individuo, ma molti ricordi di una stessa caratteristica (διαφορά) presente in individui diversi (32). È evidente il diverso significato che Aristotele attribuisce all'esperienza rispetto a quello che le sarà attribuito dal pensiero moderno, in particolare dall'empirismo. Per Aristotele l'esperienza è più che una semplice percezione, o un insieme di percezioni sensibili: essa è già una forma di organizzazione, e precisamente di unificazione, delle percezioni sensibili, cioè quell'esperienza di cui parla il senso comune per indicare la condizione di chi è « esperto », vale a dire esercitato, provetto, buon conoscitore di qualche cosa. Per questo gli esperti riescono molto bene nelle attività pratiche, cioè nel mettere in pratica le proprie conoscenze (33). Ma c'è una forma di conoscere che ci fa conoscere in misura superiore alla stessa esperienza, ed è l'arte (τέχνη), nel senso di conoscenza tecnica, o la scienza (ἐπιστήμη). Dal punto di vista del grado di sapere che realizzano, arte e scienza sono per Aristotele equivalenti, mentre esse si diffe-

(30) *Protreptico* fr. 6, 7, 11, 14 Ross.

(31) *Metaph.* A 1, 980 b 27 - 981 a 1.

(32) *An. post.* II 19, 100 a 1-6.

(33) *Metaph.* A 1, 981 a 25. Sul valore dell'esperienza in Aristotele cf. E. RIONDATO, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961, pp. 94-98.

renziano nel fine che le caratterizza, che è produttivo per l'arte e conoscitivo per la scienza⁽³⁴⁾. La differenza tra l'arte e la scienza, da un lato, e l'esperienza dall'altro è — afferma Aristotele — che l'arte, o la scienza, si generano quando da molte esperienze si forma un'unica conoscenza universale (*καθόλου*) riguardante tutti gli aspetti che sono simili tra loro, cioè che appartengono al medesimo genere, o alla medesima specie⁽³⁵⁾.

Ciò significa che, mentre l'esperienza, pur conoscendo una medesima caratteristica comune a molti individui, non sa che essa è dovuta alla comune appartenenza di tali individui alla medesima specie, e dunque conosce i molti individui senza conoscere la specie; l'arte o la scienza, al contrario, colgono precisamente il nesso tra la caratteristica comune e la specie, cioè conoscono proprio quest'ultima. Perciò Aristotele può dire che l'esperienza rimane tutto sommato una conoscenza dell'individuale, mentre l'arte e la scienza sono conoscenza dell'universale⁽³⁶⁾, senza contraddire quanto aveva affermato negli *Analitici posteriori*, cioè che l'esperienza, anzi addirittura la percezione, contiene già in sé l'universale⁽³⁷⁾. La caratteristica comune che costituisce l'universale è già presente nei singoli individui, perciò nella percezione, che ha per oggetto un solo individuo, tale caratteristica viene colta come appartenente solo a questo, cioè come individuale; nell'esperienza, che ha per oggetto molti individui, ma non la specie, essa viene colta come appartenente a molti individui e non ancora alla specie, perciò ancora come individuale; nell'arte, o nella scienza, infine, che hanno per oggetto la specie, essa viene colta come appartenente a tutti gli individui compresi nella specie, cioè come caratteristica della specie stessa, vale a dire come universale. Ma da ciò appare chiaro che conoscere l'universale significa anche conoscere la causa per cui tutti gli individui

(34) Cf. *Metaph.* A 1, 981 b 25-27, che rinvia a *Eth. Nic.* VI 3, 1139 b 14 ss.

(35) *Metaph.* A 1, 981 a 5-7.

(36) *Ivi* 15-16.

(37) *An. post.* II 19, 100 a 6-9; 100 a 16 - b 1.

di una certa specie hanno una certa caratteristica; infatti la causa è qualche cosa che riguarda necessariamente l'intera specie e dunque, per conoscerla, bisogna conoscere quest'ultima. Pertanto Aristotele può dire che, mentre l'esperienza è conoscenza del che, l'arte, o la scienza, sono conoscenza del perché, cioè della causa⁽³⁸⁾.

Si ritrova così la definizione della scienza come conoscenza della causa, già illustrata negli *Analitici posteriori*, e soprattutto l'affermazione che la conoscenza della causa è la condizione per ottenere un grado maggiore di sapere: coloro che possiedono l'arte, o la scienza, sono infatti considerati « più sapienti » di coloro che possiedono solo l'esperienza⁽³⁹⁾.

Ma ci sono numerose arti e scienze, e non tutte realizzano lo stesso grado di sapere: già nel *Protreptico* Aristotele aveva mostrato, attraverso l'analisi della natura umana e delle sue tendenze, che l'uomo tende soprattutto a quelle scienze che hanno come fine unicamente la conoscenza, cioè alle scienze puramente teoretiche, e che queste realizzano pertanto il grado supremo di sapere: con ciò egli aveva implicitamente dimostrato che la sapienza è una scienza teoretica⁽⁴⁰⁾. Ora, in *Metaph.* A, egli adduce in favore della medesima tesi un argomento diverso, desunto dall'analisi della storia della cultura. Egli cioè osserva come gli uomini abbiano apprezzato in un primo tempo le arti utili, volte cioè a provvedere alle necessità della vita;

(38) *Metaph.* A 1, 981 a 24-30. La ragione per cui conoscere l'universale equivale a conoscere la causa è illustrata dall'esempio recato da Aristotele in 981 a 7-12: « l'essere consapevoli che un certo rimedio ha giovato a Callia, sofferente di una certa malattia, e che questo rimedio ha giovato anche a Socrate, e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza; invece l'essere consapevoli che un certo rimedio ha giovato a tutti questi individui sofferenti di una certa malattia, definiti in base ad un'unica specie (*κατ'εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι*), cioè per esempio ai flemmatici, o ai biliosi, o agli affetti da ardore febbrile, è proprio dell'arte ». Qui la causa per cui il rimedio giova è il fatto di appartenere ad una determinata specie (nel senso medico, cioè ippocratico, del termine), cioè di avere un temperamento flemmatico o bilioso. Cf. anche *An. post.* I 32, 88 a 5-6: « l'universale rivela la causa ».

(39) *Metaph.* A 1, 981 a 30 - b 6.

(40) *Protreptico* fr. 6.

come in un secondo tempo, cioè dopo che le prime erano già state inventate, essi abbiano apprezzato in misura maggiore delle arti utili le arti belle, volte esclusivamente a procurare piacere; e come infine essi abbiano apprezzato più di tutte le precedenti le scienze puramente teoretiche, volte cioè esclusivamente a conoscere⁽⁴¹⁾. Anche da questa considerazione consegue che le scienze teoretiche costituiscono un grado di sapere superiore a tutte le altre e che la scienza di cui si ricercano le caratteristiche, cioè la sapienza, è una scienza teoretica.

Tuttavia, oltre che per questa conclusione, il brano è interessante per alcune implicazioni di carattere sociologico che esso contiene. Aristotele infatti osserva che le scienze teoretiche sono state coltivate per la prima volta nei luoghi in cui gli uomini erano liberi da preoccupazioni materiali, e precisamente in Egitto, dove c'era una casta, quella dei sacerdoti, a cui era concessa questa libertà (σχολάζειν). Il medesimo concetto è ribadito anche nel cap. 2 dello stesso *Metaph. A*, dove Aristotele afferma che si incominciò a coltivare la sapienza, intesa come scienza puramente teoretica, dopo avere provveduto a tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza e al piacere; perciò questa scienza è ricercata non per ottenere qualche vantaggio diverso da essa, ma come fine a se stessa, e, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le scienze, è libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa⁽⁴²⁾. Da tutto ciò risulta che, secondo Aristotele, condizione imprescindibile per l'esercizio della sapienza è la libertà dalle necessità materiali. Questa dottrina viene oggi interpretata come espressione di una forma di discriminazione di classe,

⁽⁴¹⁾ *Metaph. A* 1, 981 b 13 - 25. Una storia della cultura analoga a questa è delineata anche in un passo di FILOPONO, *In Nicomachi Isagogen* I 1, incluso da alcuni editori tra i frammenti del dialogo *Sulla filosofia* (fr. 8 Ross, fr. 1 Untersteiner), ma rifiutato da altri studiosi (cf. W. HAASE, *Ein vermeintliches Aristotelesfragment bei Johannes Philoponos*, in *Synousia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, pp. 323-343).

⁽⁴²⁾ *Metaph. A* 2, 982 b 19-28.

nel senso che Aristotele escluderebbe dall'accesso alla filosofia coloro che sono gravati da preoccupazioni materiali, cioè i lavoratori, e riserverebbe l'esercizio di essa esclusivamente a quanti non lavorano e possono permettersi la libertà di speculare, grazie al fatto che altri lavorano per essi e dunque sono sfruttati da essi. È evidente che, se questo è il senso della dottrina aristotelica, la filosofia vi assume un significato che marxianamente si dovrebbe definire « ideologico », cioè di teoria apparentemente fondata su ragioni scientifiche, ma in realtà tendente a difendere interessi materiali non confessati, quali la conservazione della divisione della società in classi e lo sfruttamento della classe dei lavoratori, o degli schiavi, da parte di coloro che si dedicano alle attività speculative.

È possibile tuttavia anche una diversa interpretazione delle affermazioni aristoteliche: il riconoscimento implicito della necessità di provvedere prima alla soddisfazione dei bisogni materiali esclude qualunque intenzione di nascondere, o mascherare, le condizioni reali dell'esercizio della filosofia e dimostra invece che Aristotele, con la sua dottrina della filosofia come scienza libera, o destinata all'uomo libero, intende mostrare a quale tipo di attività può ed anzi deve dedicarsi l'uomo in una società finalmente liberata dal bisogno: egli vuole insomma proporre un ideale di vita che non è alternativo alla liberazione dal bisogno e quindi favorevole alla conservazione della divisione della società in classi, ma è piuttosto successivo a tale liberazione e tale da costituire il fine, la stessa giustificazione dunque, della liberazione. In base a tale interpretazione è necessario liberare l'uomo dal bisogno, affinché egli possa dedicarsi a quelle attività teoretiche in cui consiste la realizzazione più piena della sua natura di uomo.

Anche le scienze teoretiche, tuttavia, sono molte, perciò si ripropone ancora una volta il problema di quale sia, tra esse, quella che costituisce il grado maggiore di sapere, cioè quale sia la sapienza. Tale problema è formulato da Aristotele in maniera molto tecnica: tra le diverse forme di conoscenza, considerate finora, la più alta che si sia individuata, cioè quella più degna del titolo di sapienza, è la scienza, intesa come conoscenza delle cause. Da ciò consegue dunque

che la sapienza è anzitutto conoscenza di certe cause e, aggiunge Aristotele, di certi principi, dove « principio », come già sappiamo, è sinonimo di « causa », cioè include sia elementi immanenti che principi esterni⁽⁴³⁾. Ma, poiché ciò vale per tutte le scienze, resta da vedere di quali cause e di quali principi sia conoscenza la sapienza⁽⁴⁴⁾.

La risposta a questo problema è data nel cap. 2 di *Metaph.* A ed è ottenuta attraverso l'analisi delle opinioni popolari riguardanti la sapienza. È, questo, un metodo caratteristico di Aristotele, il metodo della dialettica, consistente nel partire da opinioni particolarmente autorevoli, o particolarmente diffuse, allo scopo di giungere a conclusioni accettabili da tutti⁽⁴⁵⁾. La conclusione a cui egli giunge è che le cause conosciute dalla sapienza devono essere: ① le più universali, perché l'opinione popolare ritiene che il sapiente debba sapere in qualche modo tutto e, conoscendo le cause più universali, cioè le cause di tutte le cose, egli conosce, almeno nelle loro cause, tutte le cose; ② le più lontane dai sensi, perché l'opinione popolare ritiene che il sapiente debba conoscere le cose più difficili a conoscersi; ③ quelle che sono in numero minore, perché l'opinione popolare ritiene che il sapiente debba possedere la scienza più esatta, e la scienza più esatta è quella che ha a che fare con il minor numero di principi; ④ quelle che sono cause in misura maggiore, perché secondo l'opinione popolare il sapiente è il più capace di insegnare, e il più capace di insegnare è colui che conosce ciò che più è causa; 5) quelle che sono condizione della conoscenza di tutte le altre, poiché secondo l'opinione popolare la sapienza deve essere coltivata come fine a se stessa, e la scienza che più è fine a se stessa è quella che conosce in massimo grado, ossia che conosce le cose che sono con-

⁽⁴³⁾ *Metaph.* A 1, 982 a 1-3.

⁽⁴⁴⁾ *Metaph.* A 2, 982 a 4-6.

⁽⁴⁵⁾ *Top.* I 1, 100 a 18 - b 23. Sull'uso delle concezioni prefilosofiche in Aristotele, cf. G. VERBEKE, *Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristotele*, « Rev. philos. de Louvain », 59, 1961, pp. 405-430.

dizioni per conoscere tutte le altre; ⑥ infine quelle che includono fra loro il fine ultimo, perché secondo l'opinione popolare il sapiente deve saper comandare, e per saper comandare bisogna conoscere, in ciascuna cosa, qual è il suo fine ultimo⁽⁴⁶⁾.

Ora, le cause che rispondono a tutti questi requisiti sono quelle che Aristotele chiama le « cause prime », o i « principi primi », perciò la scienza in questione, quella cioè che egli ricerca come la più degna del nome di « sapienza », perché costituisce il grado supremo del sapere, si definisce come la « scienza delle cause prime »⁽⁴⁷⁾. Vedremo tra poco che cosa si debba intendere esattamente con l'espressione « cause prime »: per ora prendiamo atto che esse sono le cause più universali, le più lontane dai sensi, quelle che sono in numero minore, che sono cause in misura maggiore, che sono condizioni della conoscenza delle altre e che includono tra loro il fine. Da queste indicazioni si ricava l'impressione che Aristotele concepisca le cause come una molteplicità ordinata in serie ascendenti e culminanti in poche cause universali, da cui dipendono tutte le altre.

Nell'identificazione della sapienza, tra le varie scienze teoretiche, con la scienza delle cause prime, Aristotele si fonda però, oltre che sull'opinione popolare, anche su un altro argomento, che si presenta come continuazione dei precedenti, desunti sia dall'analisi della natura umana che dalla storia della cultura. Egli infatti osserva che gli uomini hanno cominciato per la prima volta a filosofare, nel senso di coltivare le varie scienze, e continuano tutt'ora a farlo, a causa della meraviglia (*θαυμάζειν*), cioè del desiderio di trovare una spiegazione a fenomeni a prima vista incomprensibili. Di questa meraviglia distingue tre stadi successivi: la meraviglia che si prova di fronte alle stranezze più a portata di mano, cioè, si potrebbe pensare, ai fenomeni terrestri; la meraviglia, o le discussioni, concernenti i fenomeni celesti (luna, sole e altri astri); e infine quelle concernenti

⁽⁴⁶⁾ *Metaph.* A 2, 982 a 21 - b 7.

⁽⁴⁷⁾ *Ivi* 982 b 7-10.

l'origine del tutto (περὶ τοῦ παντός γενέσεως) ⁽⁴⁸⁾. Ma cercare l'origine del tutto, cioè dell'universo, equivale a cercare le cause prime, cioè a coltivare la sapienza, la quale pertanto nasce dal bisogno connaturato all'uomo di conoscere, espresso dalla meraviglia, intesa nel suo grado più intenso, cioè quella concernente non più una parte della realtà (terra o cielo), bensì la realtà nella sua totalità. La sapienza, o filosofia vera e propria, viene così a distinguersi da tutte le altre scienze non solo per il tipo di cause che ricerca, ossia le cause prime, ma anche per il grado di problematizzazione che essa attua: non più una problematizzazione parziale, come quella propria delle scienze particolari, bensì una problematizzazione totale, cioè, come è stato detto, « un domandare tutto che è tutto domandare », un atteggiamento di pura problematicità ⁽⁴⁹⁾.

Osserviamo che, sempre in base a *Metaph. A 2*, Aristotele considera evidentemente incluso tra le cause prime, e quindi oggetto della sapienza, anche Dio: egli afferma infatti che, secondo l'opinione comune, Dio è una delle cause e un principio ⁽⁵⁰⁾. Ciò non implica né una presa di posizione pregiudiziale circa l'esistenza di un Dio quale viene concepito dall'opinione popolare, né una riduzione della filosofia a teologia. È chiaro infatti che il senso del discorso aristotelico è: se esiste Dio, non c'è altro motivo per ammetterlo, se non quello di considerarlo come una causa del mondo, perciò in tal caso esso rientrerà nell'ambito di indagine della sapienza, che è scienza delle cause prime del mondo. Il fatto poi che Dio sia una tra le cause, e non l'unica causa, significa che la sapienza, o filosofia, include in sé la teologia — intesa non come discorso intorno a Dio, ma come ricerca di Dio in quanto causa del mondo —, ma tuttavia non si

⁽⁴⁸⁾ Ivi 982 b 12-17. È noto che questa concezione della filosofia come derivante dalla meraviglia era già stata esposta da Platone (cf. *Theaet.* 155 d) e risale addirittura a Socrate, il quale, come fa appunto chi si meraviglia, dichiarava di « non sapere » (982 b 18).

⁽⁴⁹⁾ M. GENTILE, *Il valore classico della metafisica antica*, in *Filosofia e Umanesimo*, Brescia 1947, pp. 155-156.

⁽⁵⁰⁾ *Metaph. A 2*, 983 a 8-9.

riduce ad essa: oltre a Dio ci sono infatti altri tipi di cause, che la filosofia deve ugualmente ricercare. Vedremo infatti che, per Aristotele, Dio sarà semplicemente una causa motrice del mondo, ma non svolgerà affatto il ruolo di causa formale, né quello di causa materiale, e nemmeno, se non limitatamente al primo cielo, quello di causa finale ⁽⁵¹⁾.

La determinazione delle cause prime viene comunemente ravvisata dagli studiosi nell'inizio del cap. 3 di *Metaph. A*, dove Aristotele, dopo aver ripetuto che occorre acquistare la scienza delle cause prime, afferma che ci sono quattro tipi di cause, formale, materiale, motrice e finale, rinviando per lo studio di essi alla *Fisica* e dando inizio, alla luce di tale dottrina, alla famosa esposizione critica della filosofia precedente ⁽⁵²⁾. Ma non c'è nessun motivo per credere che egli identifichi le cause prime con le quattro cause distinte nella *Fisica*, le quali, come già abbiamo visto, non sono quattro cause individuali, bensì quattro tipi, o generi di cause, comprendenti ciascuno una molteplicità di cause, identiche per tutte le cose solo in senso analogico. È appunto tra questa molteplicità di cause, comprese in ciascuno dei quattro generi sopra indicati, che vanno ricercate le cause prime. Ciò risulta chiaro dal libro II, o α, della stessa *Metafisica*, comunemente considerato un'introduzione alla *Fisica* e dunque estraneo all'opera di cui fa parte, ma in realtà del tutto pertinente al tema delle cause prime, la ricerca delle quali, come vedremo, compete tanto alla fisica quanto alla filosofia propriamente detta, o filosofia prima.

⁽⁵¹⁾ A questo proposito debbo rettificare quanto ho affermato in *L'unità del sapere in Aristotele*, p. 111, dove intendevo unificare in Dio la causa motrice, quella finale e quella formale. Una riduzione della scienza delle cause prime a teologia è sostenuta da G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica aristotelica*, Milano 1968³, ed è invece fieramente avversata da W. LESZL, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova 1975, il quale esclude la teologia dall'ambito della scienza delle cause prime. Come risulta da quanto ho detto, non concordo con nessuna di queste due interpretazioni, in quanto ritengo che Aristotele includa anche la teologia nella scienza delle cause prime, senza tuttavia ridurre questa interamente a teologia.

⁽⁵²⁾ *Metaph. A 3*, 983 a 24 - b 6.

Un primo accenno alle cause prime è contenuto alla fine del cap. 1 di *Metaph. α*, dove Aristotele dice che le cause degli enti eterni sono cause che non hanno una causa ulteriore del loro essere, ma sono esse causa dell'essere alle altre cose⁽⁵³⁾. Poiché è evidente che le cause che non hanno altre cause sono cause prime, ed è noto che per Aristotele gli enti eterni sono i corpi celesti, si può affermare che le cause dei corpi celesti rientrano tra le cause prime. Perciò la ricerca delle cause prime dovrà in certi casi risalire dall'ambito terrestre a quello celeste e andare anche oltre, alla ricerca cioè delle eventuali cause delle realtà comprese in questo.

Ma la delineazione più chiara delle cause prime è contenuta nel cap. 2 dello stesso libro, dove Aristotele dimostra che, nell'ambito di ciascuno dei quattro generi di cause precedentemente distinti, non ci può essere una serie infinita di cause e dunque ci devono essere delle cause prime. Per quanto riguarda la causa materiale, si può risalire sino ai cosiddetti elementi, cioè acqua, aria, terra, fuoco e, come vedremo in seguito, etere, e si può ammettere che questi derivano l'uno dall'altro, non nel senso che uno di essi sia prima degli altri, ma nel senso che, almeno i primi quattro, si trasformano continuamente l'uno nell'altro: in ogni caso, giunti agli elementi, è necessario fermarsi nella ricerca delle cause, e dunque affermare che, nell'ambito delle cause materiali, le cause prime sono gli elementi⁽⁵⁴⁾.

Per quanto riguarda la causa motrice, si può risalire dalle cause terrestri (per esempio l'aria) a quelle celesti (per esempio il sole) e poi alle cause di queste (che, per esempio, Empedocle ravvisava nell'Amore e nell'Odio), ma a questo punto bisognerà fermarsi⁽⁵⁵⁾. Per quanto riguarda la causa finale, si può risalire, per esempio nel caso dell'uomo, alla salute, e da questa alla felicità, ma qui bisogna fermarsi, perché, se non ci si ferma, si sopprime l'esistenza stessa del fine e, se non c'è più un fine, nessuno intraprende più nessuna

(53) *Metaph. α* 1, 993 b 29-30.

(54) *Metaph. α* 2, 994 a 3-5, a 19 - b 9.

(55) *Ivi* 994 a 5-8.

azione⁽⁵⁶⁾. Riguardo infine alla causa formale, cioè alla definizione, si dà il caso che quella che è tale a titolo maggiore, cioè è prima, sia non la più lontana, cioè la più generale, ma la più vicina, cioè la più specifica, perciò non v'è dubbio che vi sia una causa prima, la quale è irriducibile ad altre, e questa è la definizione prossima⁽⁵⁷⁾.

In tutti i casi, insomma, dovunque vi sia una serie di cause, la prima è causa di tutte le altre, perciò, se non vi fosse la prima, non vi sarebbe nessuna causa: ciò dimostra che il processo all'infinito, nella serie delle cause, è impossibile, perché si risolve nella soppressione della serie stessa⁽⁵⁸⁾. Analogamente, poiché la scienza è conoscenza delle cause, il processo all'infinito nella serie delle cause sopprime qualunque possibilità di avere scienza⁽⁵⁹⁾.

Dimostrata in tal modo la necessità che, in ogni genere di cause, vi siano delle cause prime, rimane da cercare quali esse siano e in tal modo si giungerà a costituire la sapienza, o filosofia propriamente detta. Ma non è chiaro ancora di quali realtà si debba incominciare a cercare le cause prime e se sia possibile ricercarle per tutte le realtà nell'ambito di una medesima scienza. Riguardo al primo problema Aristotele dà già una prima indicazione al termine di *Metaph. α*: si deve cominciare dalla natura, cioè dalla realtà materiale che è a noi più vicina; perciò il compito di cercare le cause prime spetta anzitutto alla scienza della natura, cioè alla fisica⁽⁶⁰⁾.

Il secondo problema si articola in tutta una serie di problemi più particolari, ai quali Aristotele dedica un intero libro, il III, o B,

(56) *Ivi* 994 a 8-10, b 9-16.

(57) *Ivi* 994 a 10-11, b 16-20.

(58) *Ivi* 994 a 11-19.

(59) *Ivi* 994 b 20-23. A questa dottrina ha mosso obiezioni, dal punto di vista della logica attuale, J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967, pp. 126-146, su cui peraltro si vedano J. BRUNSCHWIG, *Le Dieu d'Aristote au tribunal de la logique*, « L'âge de la Science », 3, 1967, pp. 323-343, e E. BERTI, *Logica aristotelica e logica matematica*, « Bollettino filosofico », 1, 1968, pp. 145-154.

(60) *Metaph. α* 3, 995 a 17-20.

della *Metafisica*, noto appunto come illustrazione delle aporie concernenti l'unità e l'oggetto della filosofia. Infatti, oltre al problema se spetti a una sola scienza indagare tutti i tipi di cause precedentemente distinti, c'è il problema se spetti alla stessa scienza cercare tanto le cause della sostanza quanto quelle delle altre categorie, e indagare le proprietà di cui si occupano i dialettici (identico-diverso, simile-dissimile, contrario, anteriore-posteriore, ecc.), e discutere i principi delle dimostrazioni, quali il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso⁽⁶¹⁾. Aristotele cioè si ricorda della classificazione dell'essere in sostanza e categorie e delle altre questioni trattate nella dialettica (v. le *Categorie* e i *Topici*), e si chiede se debbano essere risolte tutte dalla scienza delle cause prime, e quale struttura deve darsi questa per poterle trattare tutte, cioè se possa avere la struttura dimostrativa, propria delle scienze particolari, illustrata negli *Analitici posteriori*, o debba avere una struttura diversa.

Inoltre egli si chiede se spetti alla stessa scienza cercare le cause di tutti i tipi di sostanza, cioè di quelle sensibili e di quelle sovransensibili, di quelle corruttibili e di quelle incorruttibili, e se esistano effettivamente sostanze diverse da quelle sensibili, e quali siano; se i principi delle sostanze siano materiali o immateriali, gli stessi o diversi per i diversi tipi di sostanza; universali o particolari, in potenza o in atto; se includano l'ente e l'uno, e i numeri e le grandezze, come nelle dottrine accademiche, o no⁽⁶²⁾.

Egli insomma si fa carico di tutti i problemi posti dalle dottrine accademiche dei principi e non è pregiudizialmente orientato verso una soluzione piuttosto che verso un'altra: in particolare non sa ancora se la scienza delle cause prime, che deve essere costituita, sarà limitata al mondo sensibile, e quindi sarà una fisica, o sarà invece estesa anche ad un ambito che trascende il mondo sensibile, e quindi sarà quella che in seguito venne detta una « metafisica ».

(61) Si vedano le aporie I, II, V elencate in *Metaph.* B 1.

(62) Aporie nn. III, IV, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XIII, XI, XV.

2. Le cause prime del divenire in generale

Il primo tentativo compiuto da Aristotele per individuare le cause prime è costituito dalla fisica. All'inizio dell'opera omonima infatti, come abbiamo visto, egli dichiara che il compito della scienza della natura è di ricercare le cause prime e i principi primi⁽¹⁾. Ma di che cosa si devono cercare tali cause e principi? Il metodo costantemente praticato da Aristotele consiste, come sappiamo, nel procedere da ciò che è più conoscibile e chiaro per noi a ciò che è più conoscibile e chiaro per natura⁽²⁾. Ora, ciò che è più conoscibile per noi è ciò che è contenuto nell'esperienza, ossia ciò che è immediatamente a contatto con i nostri sensi, la realtà sensibile, ed in questa in primo luogo la sostanza, le sostanze naturali, fisiche (animali, piante, elementi).

Abbiamo visto in precedenza quale sia, per Aristotele, la caratteristica comune e fondamentale delle sostanze naturali, cioè della cosiddetta « natura »: quella di possedere in sé un principio di mutamento, attivo o passivo, ossia la tendenza innata a produrre o a subire un mutamento⁽³⁾. Di questa « natura », osserva Aristotele, non c'è bisogno di dimostrare l'esistenza, tanto essa è evidente: la sua evidenza infatti è costituita dall'esperienza sensibile⁽⁴⁾.

Il punto di partenza, dunque, per la ricerca delle cause prime, vale a dire della filosofia, è la « natura », intesa come realtà in mutamento, in divenire. In questo senso è giusto dire che la filosofia aristotelica è anzitutto un'indagine sul divenire, ma che questo è costituito fondamentalmente dal divenire naturale, cioè fisico. Questa sua origine costituisce da un lato il suo pregio, perché la radica nell'esperienza, cioè nella realtà concreta, sensibile, e dall'altro anche

(1) *Phys.* I 1, 184 a 10-15.

(2) *Ivi* 16-21.

(3) *Phys.* II 1, 192 b 8 - 193 a 2.

(4) *Ivi* 193 a 2-9. Cf. anche *Phys.* I 2, 185 a 12-14, dove si afferma esplicitamente che l'esistenza della natura è attestata dall'induzione (*ἐπαγωγή*), cioè dall'esperienza.

il suo limite, perché, anche se di diritto il divenire da cui Aristotele prende le mosse abbraccia qualunque forma di mutamento, comprese l'attività umana e la storia, di fatto esso è considerato da Aristotele soprattutto nel suo aspetto naturale, cioè fisico.

La filosofia aristotelica si costituisce dunque anzitutto come una fisica, anche se, come vedremo, non è destinata a rimanere sempre tale, e la fisica si definisce, per Aristotele, come scienza delle sostanze mobili, cioè divenienti, e delle loro proprietà. Poiché, però, tra le proprietà delle sostanze mobili ci sono anche degli aspetti quantitativi, quali il volume, la superficie, le linee, i punti, che tradizionalmente sono studiati dalla matematica, Aristotele si preoccupa di distinguere la fisica dalla matematica, ed afferma che entrambe studiano questi aspetti, ma l'una, cioè la fisica, li studia considerandoli come limiti di un corpo fisico, cioè come strettamente connessi con la materia e il movimento, mentre l'altra, cioè la matematica, li studia prescindendo dalla materia e dal movimento, vale a dire separandoli per mezzo del pensiero — o, come diremmo noi, astraendoli — dalla materia e dal movimento⁽⁵⁾. Ciò vale sia per i corpi fisici terrestri, animali, piante ed elementi, sia per i corpi fisici celesti, quali il sole, la luna e gli astri: esistono dunque una fisica terrestre ed una fisica celeste, che studiano rispettivamente i corpi terrestri e celesti, considerandoli senza fare astrazione dalla materia e dal movimento, ed entrambe sono distinte dalla matematica, che studia le proprietà quantitative dei corpi sia terrestri che celesti astraendo dalla materia e dal movimento⁽⁶⁾. Si può parlare pertanto di un'astronomia fisica, che è lo studio degli astri compiuto dalla fisica, e di un'astronomia matematica, che è lo studio di essi compiuto dalla matematica⁽⁷⁾.

Delle sostanze mobili — afferma Aristotele — la fisica deve

(5) *Phys.* II 2, 193 b 22-35.

(6) *Ivi*, specialmente 193 b 25-30.

(7) Cf. C. NATALI, *Astronomia aristotelica e rivoluzione scientifica*, in *Atti del XXIV congresso nazionale di filosofia*, vol. II, tomo II, Roma 1974, pp. 350-356.

ricercare tutte le cause, sia quella materiale che quella formale, sia quella motrice che quella finale. Non si deve credere pertanto che la fisica si occupi esclusivamente della materia, trascurando la forma: al contrario, essa deve occuparsi anche della forma delle sostanze mobili, anzi della forma più ancora che della materia⁽⁸⁾.

Oltre alla forma e alla materia la fisica deve ricercare il fine delle sostanze mobili, il quale, come già abbiamo visto, è costituito dall'attuazione perfetta della loro forma⁽⁹⁾. In tutti questi casi però si tratta sempre della forma, o del fine, di sostanze materiali, la cui definizione pertanto deve includere anche il riferimento alla materia. L'eventuale esistenza di forme separate, cioè esistenti senza materia, ovviamente immateriali, spetterà invece ad una scienza diversa dalla fisica, che Aristotele indica col nome di « filosofia prima »⁽¹⁰⁾.

Per quanto riguarda la causa motrice, finché si tratta di una causa motrice che è essa stessa in movimento, come ad esempio l'uomo o il sole, lo studio di essa spetta alla fisica; ma qualora si scopra una causa motrice che sia completamente immobile, lo studio di essa spetterà ad una scienza diversa dalla fisica, che è ancora una volta la « filosofia prima »⁽¹¹⁾. È evidente infatti che una realtà immobile, che sia anche sostanza, non potrà essere che una forma separata, cioè una sostanza immateriale. Si possono così distinguere tre livelli di sostanze: quelle mobili terrestri, o corruttibili, oggetto della fisica terrestre; quelle mobili celesti, o incorruttibili, oggetto della fisica celeste o astronomia fisica; e quelle del tutto immobili, oggetto della filosofia prima.

La duplice distinzione della fisica dalla matematica e dalla filosofia prima è ripresa da Aristotele anche nel libro VI della *Metafisica*, dove egli, enumerando le scienze « teoretiche », cioè aventi per fine non l'azione o la produzione, ma la conoscenza, afferma che la fisica

(8) *Phys.* II 2, 194 a 12-18.

(9) *Ivi* 194 a 27 - b 13.

(10) *Ivi* 194 b 13-15.

(11) *Phys.* II 7, 198 a 21 - b 9.

si distingue dalla matematica per il fatto che studia realtà separate, cioè vere e proprie sostanze, ma mobili, cioè materiali, mentre la matematica studia, sì, realtà immobili e immateriali, ma che non sono separate, cioè non sono sostanze, bensì accidenti della sostanza, proprietà di essa, « limiti » di essa⁽¹²⁾; e aggiunge che la fisica si distingue anche dalla eventuale scienza che studi, qualora esistano, realtà ugualmente separate, cioè sostanze, ma immobili, cioè immateriali, e poiché tali sostanze, se esistono, includono necessariamente il divino, la scienza di esse, precedentemente indicata col nome di « filosofia prima », ha diritto anche al nome di « teologia »⁽¹³⁾.

Questa triplice classificazione delle scienze teoretiche è stata spesso fraintesa e identificata con la teoria dei tre gradi di astrazione, elaborata dalla tarda Scolastica (Tommaso de Vio, detto il Gaetano), mentre in realtà essa non si basa su un criterio di progressiva astrazione: se, infatti, è vero che la distinzione tra fisica e matematica è dovuta al maggior grado di astrazione proprio della matematica, la quale, come abbiamo visto, *astrae*, cioè prescinde col pensiero, dalla materia e dal movimento, senza tuttavia occuparsi di vere e proprie sostanze, non si può dire altrettanto della distinzione tra fisica e « filosofia prima » o teologia, perché quest'ultima non opera nessuna astrazione, ma si occupa di sostanze che sono realmente, e non solo nel pensiero, separate dalla materia e dal movimento, e non sono affatto entità astratte. Il criterio di distinzione tra fisica e filosofia prima non è dunque il grado di astrazione, ma il tipo di sostanza concreta con cui tali scienze hanno effettivamente a che fare, e se in base a questo criterio si deve fare una classificazione tripartita, bisognerà distinguere, come già abbiamo visto, la fisica terrestre, la fisica celeste e la filosofia prima, senza che questa classificazione abbia nulla a che vedere con quella di fisica, matematica e metafisica.

Prima di affrontare la ricerca delle cause delle sostanze mobili, Aristotele dà una definizione generale del movimento, preso in senso

(12) *Metaph.* E 1, 1025 b 18 - 1026 a 10.

(13) *Ivi* 1026 a 10-22.

generale, cioè includente qualunque forma di mutamento, e determina alcuni concetti ugualmente generali che sono connessi con quello del movimento, cioè i concetti di infinito, luogo, vuoto e tempo. Alla determinazione di questi concetti è dedicata la maggior parte della *Fisica*, in quanto essi interessano tutte le sostanze mobili, quale che sia il loro genere. Per la definizione del movimento egli ricorre ai due concetti di potenza e di atto, elaborati, come abbiamo visto, nell'ambito delle discussioni dialettiche del periodo accademico e già impiegati nella critica alla dottrina platonica dei principi e all'eleatismo. Il movimento in generale infatti è da lui definito come l'atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza⁽¹⁴⁾. Da questa definizione risulta che il movimento non è semplice potenzialità, cioè mera possibilità di mutare, né completa attualità, cioè realizzazione già avvenuta di una potenzialità, bensì attuazione già iniziata e non ancora conclusa di una determinata potenzialità, passaggio insomma dalla potenza all'atto. Aristotele insiste particolarmente nel sottolineare che ciò che si attua nel movimento non è l'aspetto dell'ente in potenza per il quale esso è già un certo ente in atto, ma è precisamente quell'aspetto dell'ente in potenza per cui esso è appunto in potenza. Ad esempio il bronzo per un certo aspetto, cioè come bronzo, è già in atto, mentre per un altro aspetto, cioè come statua, esso è in potenza, ossia è suscettibile di diventare una statua. Ora il movimento, nel caso particolare il sorgere della statua, si ha quando viene attuato quell'aspetto del bronzo per cui esso è in potenza, cioè il suo essere potenzialmente statua⁽¹⁵⁾.

L'interesse di questo discorso, altrimenti ovvio, sta nell'ammettere che la stessa cosa possa essere in potenza e in atto, ma non simultaneamente, se la si considera sotto un solo determinato aspetto, o non sotto lo stesso aspetto, se la si considera in un solo determinato momento. La definizione del movimento in termini di potenza ed atto dimostra pertanto che nella cosa che si muove deve esistere una

(14) *Phys.* III 1, 201 a 10-11.

(15) *Ivi* 201 a 19 - b 15.

qualche forma di molteplicità, o nel senso della successione temporale o in quello della diversità di aspetti coesistenti.

Accenniamo molto brevemente all'analisi aristotelica dei concetti di infinito, luogo, vuoto e tempo, perché essa non riguarda direttamente la ricerca delle cause prime, cioè quella che per Aristotele è la vera filosofia. Quanto all'infinito (*ἄπειρον*), egli nega che esso esista in atto, cioè sia una sostanza o un qualsiasi altro ente già compiuto, ed afferma che l'infinito è una potenza non mai interamente attuata, vale a dire un processo, di divisione o di aggiunzione, che non giunge mai al suo termine⁽¹⁶⁾. È evidente, pertanto, che per infinito Aristotele intende l'incompiuto, l'inconcluso, il non ancora finito, e quindi non una determinazione positiva, una perfezione, bensì una determinazione negativa, una mancanza. Il luogo (*τόπος*) è per Aristotele un concetto relativo a quello di corpo mobile e si definisce come il limite primo, partendo dal corpo mobile, interno al corpo che lo contiene, purché però questo non sia mosso⁽¹⁷⁾: si tratta, come si vede, di un concetto eminentemente fisico e perciò diverso dal concetto di spazio, che per Aristotele è un concetto geometrico, e quindi matematico, cioè astratto. Il luogo tuttavia non va confuso col vuoto, che per Aristotele non esiste, in quanto ogni movimento è compiuto da un corpo pieno all'interno di altri corpi pieni, quali l'aria, l'acqua, ecc.⁽¹⁸⁾. Infine il tempo, l'altro grande concetto relativo al movimento, è definito da Aristotele come numero, cioè misura, del movimento secondo il prima e il poi⁽¹⁹⁾. Come si vede, si tratta sempre di definizioni tipicamente fisiche nel senso aristotelico del termine, cioè includenti una relazione alla materia e al movimento.

Un'altra importante dottrina della fisica è la distinzione tra le diverse forme di movimento in generale, o mutamento, basata sulla

⁽¹⁶⁾ *Phys.* III 5-6.

⁽¹⁷⁾ *Phys.* IV 4.

⁽¹⁸⁾ *Phys.* IV 7-8.

⁽¹⁹⁾ *Phys.* IV 11.

distinzione delle categorie. Secondo Aristotele il mutamento è possibile solo in quattro categorie, cioè la sostanza, la quantità, la qualità e il luogo: si danno perciò quattro diverse forme di mutamento, cioè il mutamento di sostanza, che può essere o generazione (il formarsi di una sostanza che prima non c'era) o corruzione (il dissolversi di una sostanza che prima c'era); il mutamento di quantità, che può essere accrescimento o diminuzione; il mutamento di qualità, detto anche alterazione; e infine il mutamento di luogo, o movimento in senso stretto, detto anche traslazione⁽²⁰⁾.

Ma la parte della *Fisica* che interessa maggiormente la filosofia, cioè la determinazione delle cause prime, è costituita dagli ultimi due libri, in cui Aristotele passa dalla considerazione generale del movimento, delle sue forme e dei concetti ad esso connessi, alla determinazione delle sue cause, a cominciare precisamente dalla causa motrice: il tema di questi due libri è infatti la ricerca della prima tra le cause motrici, ossia il primo motore.

3. La prima causa motrice

Un primo tentativo di determinare la prima tra le cause motrici è costituito dal libro VII, oggi unanimemente considerato anteriore al libro VIII e successivamente sostituito da questo a causa del suo insuccesso nella dimostrazione della tesi assunta⁽¹⁾. L'argomenta-

⁽²⁰⁾ *Phys.* V 1-2.

⁽¹⁾ L'antiorità di *Phys.* VII rispetto a *Phys.* VIII, dimostrata per la prima volta nell'esegesi moderna da E. HOFFMANN, *De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate*, Diss. Berlin 1905, è stata ribadita e inquadrata nell'ipotesi evolutiva da JAEGER, *Aristotele*, pp. 402-403, ed è stata poi accettata, per esempio, da ROSS, in *ARISTOTLE'S PHYSICS*, Oxford 1936, pp. 15-19; DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 335-336; G. VERBEKE, *L'argument du livre VII de la Physique*, in *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. v. I. DÜRING, Heidelberg 1969, pp. 250-267, il quale l'ha convalidata con nuove e, a mio avviso, definitive argomentazioni concernenti il contenuto dottrinale.

zione generale contenuta in questo libro può essere riassunta in tre proposizioni, di cui due fungono da premesse e una da conclusione: la prima premessa è che tutto ciò che si muove è mosso da altro; la seconda è che non si può risalire all'infinito nella serie dei motori mossi da altro; la conclusione è che deve esistere un primo motore, il quale sia immobile. L'affermazione che tutto ciò che si muove è mosso da altro, pur fungendo da premessa, non è tuttavia data da Aristotele per scontata, ma viene in qualche modo dimostrata mediante l'osservazione che, se anche vi sono casi di enti che sono mossi da sé, come ad esempio gli esseri viventi, è sempre possibile distinguere in essi la parte che è mossa da quella che muove, per cui si può dire che quella mossa è mossa da altro⁽²⁾.

Anche l'affermazione che non si può risalire all'infinito nella serie dei motori mossi da altro dovrebbe, secondo l'intenzione di Aristotele, essere dimostrata e l'argomento con cui egli tenta di dimostrarla è il seguente: se si risalisse all'infinito nella serie dei motori mossi, tutti i movimenti di questi, sommati insieme, darebbero luogo ad un movimento infinito; poiché però essi dovrebbero avvenire tutti simultaneamente, cioè nello stesso tempo in cui avviene il movimento di ciascuno, che è un tempo finito, si avrebbe un movimento infinito che si produce in un tempo finito, il che è manifestamente assurdo⁽³⁾.

A questo punto Aristotele, prima di concludere alla necessità di un primo motore immobile, si rende conto che la precedente dimostrazione dell'impossibilità di risalire all'infinito regge solo a condizione che i movimenti dei motori mossi formino un unico movimento infinito, cioè siano tutti integrabili fra loro⁽⁴⁾. All'accertamento di questa condizione è dedicato il resto del libro, ma la conclusione a cui si giunge è negativa, per il fatto che i movimenti, come abbiamo

(2) *Phys.* VII 1, 241 b 34 - 242 a 49.

(3) *Ivi* 242 a 49 - b 53. Seguo, nella ricostruzione dell'argomento, la numerazione delle linee adottata da Ross, nonché l'interpretazione di VERBEKE, *art. cit.*

(4) *Ivi* 242 b 53 - 243 a 1.

visto in precedenza, risultano essere di vario genere e per nulla integrabili l'uno nell'altro⁽⁵⁾. Il rispetto dell'irriducibile eterogeneità dell'esperienza, in questo caso del mutamento, impedisce così ad Aristotele, almeno per il momento, di escludere il processo all'infinito e di considerare dimostrata l'esistenza di un primo motore immobile. Pertanto egli si accinge a cercare una nuova e definitiva dimostrazione, che viene raggiunta ed esposta nel libro VIII. Qui il punto di partenza è diverso: Aristotele cioè parte da una considerazione globale del movimento esistente nell'universo e successivamente considera se esso possa dipendere da un motore mosso, od esiga invece un motore immobile. Tale considerazione globale è espressa, a mio giudizio, dalla dottrina dell'eternità del movimento.

In *Phys.* VIII 1 Aristotele dimostra che il movimento, inteso in senso ampio, cioè includente tutte le forme di mutamento, è eterno, cioè è sempre esistito e sempre esisterà, in base ai seguenti argomenti. Anzitutto egli dimostra che il movimento non può aver avuto un inizio. Poiché, infatti, come abbiamo visto, il movimento è l'attuazione di ciò che è in potenza in quanto è in potenza, esso presuppone l'esistenza di ciò che è in potenza, ossia del mobile. Ora, affermare che il movimento ha avuto inizio significa o che il mobile, prima dell'inizio del movimento, non esisteva e si è generato ad un certo punto, ma allora, poiché la generazione è una forma di movimento, si deve ammettere un movimento prima dell'inizio del movimento; oppure che il mobile, prima dell'inizio del movimento, esisteva già ed era in quiete, ma allora si deve ammettere che ad un certo punto esso è passato dalla quiete al movimento, il che è ugualmente una forma di movimento, la quale precede l'inizio del movimento. In ogni caso insomma si deve ammettere un movimento prima dell'inizio del movimento, il che equivale a negare un vero e proprio inizio⁽⁶⁾. Analogamente si può dimostrare che il movimento non può

(5) *Phys.* VII 3-4.

(6) *Phys.* VIII 1, 251 a 8-28.

avere una fine. Affermare che esso ha una fine significa infatti o ammettere che il mobile, dopo la fine del movimento, cessa di esistere, cioè si corrompe, ma allora si ammette una forma di movimento, cioè appunto la corruzione, dopo la fine del movimento; oppure che il mobile, dopo la fine del movimento, rimane in quiete, ma allora si ammette che esso passi dal movimento alla quiete, il che è ugualmente una forma di movimento, la quale segue la fine del movimento. In ogni caso si ammette un movimento dopo la fine del movimento, il che equivale a negare la fine del movimento⁽⁷⁾.

Un altro argomento a favore dell'eternità del movimento è desunto dall'eternità del tempo. Per Aristotele, infatti, il tempo è eterno, perché, se si affermasse che esso ha un inizio e una fine, si dovrebbe ammettere un prima e un dopo del tempo, cioè un tempo prima del tempo e un tempo dopo del tempo, il che equivale ad ammettere che il tempo ci sia sempre. Ma, poiché, come abbiamo visto, il tempo è misura del movimento, se il tempo è eterno, dovrà essere eterno anche ciò di cui esso è eternamente la misura, cioè il movimento⁽⁸⁾.

Un ultimo argomento infine è desunto dal concetto di natura come ordine, cioè come costanza. Ora, il fatto che ci sia quiete per un tempo infinito e poi tutto d'un tratto si generi il movimento, come afferma Anassagora, non è conforme alla natura, poiché tutte le cose naturali si comportano sempre allo stesso modo. Né si evita la difficoltà affermando, come Empedocle, che a periodi di quiete si alternano periodi di moto secondo un andamento ciclico, perché in tal modo non si indica la causa del passaggio dal moto alla quiete e viceversa, cioè la causa del movimento, che invece ci dovrebbe essere e dovrebbe agire sempre allo stesso modo, producendo cioè un movimento costante⁽⁹⁾. In realtà i più rigorosi fra tali argomenti,

(7) *Ivi* 251 b 28 - 252 a 5.

(8) *Ivi* 251 b 10-13.

(9) *Ivi* 252 a 5 - b 5. Questo argomento è stato sottoposto a critica da G. VERBEKE, *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*, « Rev.

cioè quelli consistenti nell'osservare che l'inizio e la fine del movimento presuppongono un movimento rispettivamente prima o dopo del movimento stesso, approdano all'ammissione di un movimento eterno che include in sé diverse forme di mutamento, ivi comprese la generazione e la corruzione, e non di un movimento eterno di un unico tipo, ad esempio il solo moto locale. Solo in tal modo infatti si tiene conto dell'obiezione formulata in *Phys.* VII e si assume un nuovo punto di partenza. Ma questo punto di partenza nuovo e più corretto, consistente nell'ammissione dell'eternità del movimento come considerazione globale di tutte le forme di mutamento, viene sostituito, nel seguito del libro VIII, da una prospettiva diversa, per cui l'ammissione dell'eternità del movimento si traduce nell'ammissione di un unico movimento eterno, il movimento locale delle sfere celesti che girano continuamente su se stesse.

Ciò appare chiaro dal cap. 3, dove Aristotele sostiene da un lato l'impossibilità che tutte le cose siano sempre in quiete, dall'altro l'impossibilità che tutte le cose siano sempre in moto, e infine l'impossibilità che una parte di esse sia sempre in moto e una parte sempre in quiete, senza che nulla sia ora in quiete e ora in moto. La prima tesi, che è poi una confutazione dell'eleatismo, è dimostrata sia per mezzo di un richiamo all'esperienza sensibile, la quale ci attesta che almeno alcune cose sono in moto, sia per mezzo di un argomento dialettico, consistente nell'osservare che, se l'esperienza del movimento fosse solo una rappresentazione fantastica (*φαντασία*), poiché la rappresentazione fantastica è essa stessa un movimento, il movimento esisterebbe ugualmente⁽¹⁰⁾.

philos. de Louvain», 46, 1948, pp. 137-160, il quale ha rilevato come esso presupponga una concezione deterministica della realtà, secondo la quale tutto deve svolgersi sempre allo stesso modo. Anche il precedente è stato criticato dallo stesso autore, il quale ha osservato come il «prima» del tempo può essere solo una nostra rappresentazione soggettiva e come il tempo, per il suo carattere soggettivo (il misurare), non possa dare una vera dimostrazione dell'eternità.

(10) *Phys.* VIII 3, 253 a 32 - b 6; 254 a 23-30.

La seconda tesi, che è una confutazione dell'eraclitismo, è dimostrata mediante l'osservazione che molti movimenti, come quello quantitativo, quello qualitativo e quello locale rettilineo, si svolgono in direzioni contrarie, perciò non possono essere infiniti, ma devono di tanto in tanto ritornare su se stessi, dando luogo a delle fermate⁽¹¹⁾. Ciò significa, come vedremo poi, che solo certi movimenti, ad esempio quello locale circolare, proprio delle sfere celesti, possono essere incessanti.

La terza tesi è fondata in generale sull'esperienza, la quale ci attesta che alcune cose ora sono in moto e ora in quiete, e più in particolare sull'osservazione che, se si escludesse tale possibilità, si negherebbero la generazione e la corruzione, che invece sono state ammesse come forme di mutamento⁽¹²⁾.

Le sole possibilità che rimangono sono allora che alcune cose siano ora in quiete e ora in moto e che altre siano sempre in moto: a ciò si deve aggiungere — e Aristotele si sforzerà di dimostrarlo nel seguito del libro — che ci sono alcune cose sempre in quiete, cioè immobili⁽¹³⁾. Prescindendo per un momento da tale dimostrazione ulteriore, osserviamo come al termine del cap. 3 di *Phys.* VIII la dottrina dell'eternità del movimento si sia tradotta nell'ammissione da un lato di movimenti non eterni, ma continuamente alternantisi con stati di quiete, cioè le diverse forme di movimento proprie delle realtà terrestri, e dall'altro di movimenti eterni, cioè i movimenti circolari delle realtà celesti.

Dimostrata, nel modo che abbiamo visto, l'eternità del movimento, Aristotele passa a dimostrare, nei capp. 4-5 di *Phys.* VIII, la necessità di un motore primo. Questa seconda dimostrazione si articola in due fasi: nella prima Aristotele dimostra che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa. Anzitutto egli distingue le cose mosse per sé da quelle mosse per accidente, concentrando la sua attenzione

(11) *Ivi* 253 b 6 - 254 a 3.

(12) *Ivi* 254 a 33 - b 4; 254 a 3-22.

(13) *Ivi* 254 b 4-6.

sulle prime, poiché le seconde sono mosse solo in quanto sono mosse le prime⁽¹⁴⁾. Riguardo alle cose mosse per sé, egli distingue quelle mosse secondo natura da quelle mosse contro natura, concentrando ancora una volta la sua attenzione sulle prime, perché è chiaro che quelle mosse contro natura sono mosse da altro⁽¹⁵⁾. Ora, le cose mosse secondo natura possono essere o corpi viventi, cioè animali e piante, o corpi inerti, composti dagli elementi semplici, cioè terra, aria, acqua e fuoco. Quanto ai corpi viventi, si può dire che essi sono mossi secondo natura da sé, ma si deve distinguere in essi una parte che muove e una che è mossa⁽¹⁶⁾; inoltre si deve ammettere che essi sono mossi da sé solo per quanto concerne il moto locale, perché per quanto concerne gli altri movimenti, quali generazione, accrescimento, ecc., la causa va ricercata in altro, cioè nel genitore o nell'ambiente in cui vivono⁽¹⁷⁾. Quanto invece ai corpi inerti che si muovono secondo natura, per esempio una pietra che cade verso il basso o il fuoco che sale verso l'alto, sembra che essi si muovano da sé, perché compiono da soli il movimento consistente nell'attuarsi della loro potenzialità, ma in realtà la causa prima del loro movimento è quella che ha prodotto in essi tale potenzialità, ad esempio collocandoli in un luogo diverso da quello che è loro naturale e mettendoli così nella condizione di muoversi verso quello naturale, e togliendo di mezzo gli eventuali impedimenti a compiere tale movimento⁽¹⁸⁾. In conclusione quindi si può dire che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa, e cioè o da sé o da altro, intendendo che sono mossi da sé gli esseri viventi per quanto concerne il moto locale, cioè gli animali, mentre sono mosse da altro tutte le altre cose.

Dimostrato che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa, ossia che è necessario un motore, Aristotele osserva che una cosa

(14) *Phys.* VIII 4, 254 b 7-12.

(15) *Ivi* 254 b 12-27.

(16) *Ivi* 254 b 27-33.

(17) *Phys.* VIII 2, 253 a 11-20.

(18) *Phys.* VIII 4, 254 b 33 - 256 a 3.

può essere mossa dal motore o direttamente, e in questo caso essa avrà un unico motore, o indirettamente, cioè attraverso una serie di altre cose mosse dal motore, e in questo caso essa avrà molti motori. Questi motori tuttavia non potranno costituire una serie infinita, ma dovranno approdare a un motore primo, il quale non dovrà essere mosso da altro, ma potrà o essere mosso da sé o essere immobile⁽¹⁹⁾. L'impossibilità di procedere all'infinito nella serie dei motori mossi da altro è dovuta al fatto che nella serie infinita manca un termine primo, cioè un motore che sia fonte del movimento dell'intera serie. Ma ciò contraddice alla tesi stabilita in precedenza, secondo cui tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa, cioè ogni movimento deve avere sempre una fonte⁽²⁰⁾. La differenza tra questa dimostrazione dell'impossibilità del regresso all'infinito e quella svolta in *Phys.* VII sta nel fatto che questa ammette la possibilità che il primo motore sia mosso da sé, mentre quella svolta in *Phys.* VII pretendeva di approdare direttamente alla necessità di un motore immobile. In questa nuova dimostrazione Aristotele ammette che nella serie dei motori mossi si possano dare diverse forme di movimento, anzi afferma che ciò è necessario, perché il motore primo, se si muove da sé, non può muoversi secondo la medesima forma di movimento che esso comunica agli altri; dunque, per escludere il processo all'infinito, Aristotele non ha bisogno di affermare che una serie infinita dei motori mossi darebbe origine ad un unico movimento infinito. Egli può ugualmente escludere il processo all'infinito mediante l'osservazione che il numero delle specie di movimento è finito⁽²¹⁾.

Resta da dimostrare solo che un motore primo, il quale si muova da sé, non può muoversi secondo la medesima forma di movimento che esso comunica agli altri motori, ma questa dimostrazione rientra nell'analisi del primo dei due corni dell'alternativa a cui siamo

(19) *Phys.* VIII 5, 256 a 4-21.

(20) *Ivi* 256 a 21 - b 3.

(21) *Ivi* 256 b 25 - 257 a 27.

giunti, cioè che il motore primo sia mosso da sé o sia immobile.

Aristotele esamina questa alternativa allo scopo di dimostrare che essa non conduce, nell'un caso o nell'altro, a conclusioni opposte, ma anzi alla medesima conclusione. Se, infatti, il primo motore si muove, cioè è mosso da sé, è impossibile che esso muova se stesso interamente, ma dovrà essere divisibile in una parte mossa e in una parte immobile. La ragione di ciò è che, se esso si muovesse interamente, produrrebbe e subirebbe tutto intero il medesimo tipo di movimento: ma ciò è impossibile, perché ciò che subisce un certo movimento è in potenza rispetto ad esso, cioè non possiede già ciò a cui il movimento conduce, mentre ciò che produce un movimento è in atto rispetto ad esso, e cioè possiede già ciò a cui il movimento conduce. Ad esempio ciò che subisce un riscaldamento non può essere già caldo, mentre ciò che produce un riscaldamento deve essere già caldo. Ora, abbiamo visto in precedenza che è impossibile che una stessa cosa sia contemporaneamente in potenza e in atto sotto lo stesso aspetto, ad esempio è impossibile che una stessa cosa sia contemporaneamente calda e non calda dallo stesso punto di vista; perciò si deve concludere che una cosa non può produrre e subire il medesimo tipo di movimento⁽²²⁾. Dunque in ciò che si muove da sé ci deve essere una parte che muove senza essere mossa e una parte che è mossa. Se consideriamo come primo motore la parte che muove senza essere mossa, realizziamo l'altro corno dell'alternativa, cioè che il primo motore è immobile. Sia dunque che ammettiamo un primo motore mosso da sé, sia che ammettiamo un primo motore immobile, in ogni caso c'è qualcosa che muove restando immobile. L'unica differenza tra le due eventualità dipende dal modo in cui si intende il rapporto tra il mosso e l'immobile: cioè, se si ammette che questi siano a contatto tra loro, essi saranno due parti di un unico intero, il quale sarà il primo motore mosso da sé; se invece si ammette che non siano a contatto tra loro, uno di essi,

(22) *Ivi* 257 a 27 - b 13.

cioè l'immobile, sarà il primo motore immobile, mentre il secondo, cioè il mosso, non sarà più il primo motore, ma il primo mosso⁽²³⁾. Aristotele non sceglie, in *Phys.* VIII, tra l'una e l'altra eventualità, cioè non decide se tra l'immobile e il mosso vi sia o non vi sia contatto. La decisione, come vedremo in seguito, sarà presa in *Metaph.* A 7, e sarà per l'esclusione di qualsiasi contatto tra l'immobile e il mosso. Tale esclusione sarà resa possibile dalla scoperta di un modo di muovere senza contatto, cioè il modo in cui muove l'oggetto dell'intelligenza e del desiderio: ma di questa scoperta in *Phys.* VIII non c'è ancora traccia⁽²⁴⁾.

Mediante la dimostrazione che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa, e che il primo motore implica almeno una parte immobile, Aristotele ha così dimostrato l'esistenza di una realtà immobile. Osserviamo come in questa dimostrazione non abbia svolto alcun ruolo la tesi dell'eternità del movimento, stabilita in precedenza, la quale interviene invece, ma nella forma dell'eternità di un movimento unico e sempre identico a se stesso, nel momento di applicare la distinzione tra parte immobile e parte mossa del primo motore, o tra primo motore immobile e primo mosso, all'universo nel suo complesso, cosa che Aristotele fa nel cap. 6 di *Phys.* VIII. Quivi egli ricorda anzitutto che c'è un movimento eterno, e per movimento eterno intende il ciclo incessante della generazione e corruzione, ossia il fatto che alcune cose — vale a dire le realtà terrestri — nascono e periscono continuamente: da ciò egli trae la conseguenza che ci deve essere un primo motore eterno, causa di questo eterno movimento, cioè del nascere e del perire, e quindi dell'essere e del non essere delle realtà terrestri, il quale, in base agli argomenti svolti in precedenza, sarà immobile⁽²⁵⁾.

(23) *Ivi* 257 b 13 - 258 b 9.

(24) Sul carattere incompleto della dottrina formulata in *Phys.* VIII 5, cf. C. NATALI, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974, pp. 121-122.

(25) *Phys.* VIII 6, 258 b 10 - 259 a 6.

A questo punto Aristotele prospetta la possibilità che ci siano molti movimenti eterni, cioè prende in considerazione, oltre al ciclo eterno della generazione e della corruzione delle realtà terrestri, anche il moto circolare dei corpi celesti, cioè degli astri (stelle fisse e pianeti), traendone la conseguenza che ci dovranno essere anche molti motori immobili, oppure che potrà essercene uno solo, il quale sarà causa di tutti i movimenti eterni, ma non direttamente, bensì indirettamente, perché un motore immobile unico, essendo immobile, non può produrre direttamente se non un unico movimento⁽²⁶⁾.

Vediamo in quale senso il primo motore immobile, per Aristotele, è causa diretta di un movimento unico e causa indiretta di una molteplicità di altri movimenti. Il movimento unico di cui esso è causa è, come risulterà più chiaramente dai cc. 7-9 del medesimo libro VIII, il movimento circolare del primo cielo, cioè del cielo delle stelle fisse, la più esterna tra le sfere che, secondo la cosmologia aristotelica, circondano la terra formando l'universo. Gli altri movimenti eterni sono quelli compiuti dai pianeti, ciascuno dei quali è la risultante, come vedremo meglio in seguito, di una molteplicità di moti circolari effettuati da sfere aventi il medesimo centro ma assi diversi. Ora, leggendo *Phys.* VIII 6, si ha l'impressione che ciascuno di questi pianeti venga concepito da Aristotele come un essere vivente, fornito cioè di un principio interno di automovimento, che si può identificare senz'altro con l'anima, la quale è immobile rispetto al movimento che essa produce, ma è mossa per accidente da altro in quanto, essendo interna al corpo celeste, viene coinvolta in tutti i movimenti che questo subisce⁽²⁷⁾.

(26) *Ivi* 259 a 6-20.

(27) *Ivi* 259 a 20 - b 31. Che Aristotele alluda alle anime dei pianeti mi sembra chiaramente attestato dall'espressione: «l'essere mossi accidentalmente da altro appartiene anche ad alcuni principi dei corpi celesti, i quali sono trasportati secondo una pluralità di traslazioni» (*ivi* 259 b 29-31). È chiaro infatti che i principi in questione non possono essere che delle anime. Non condivido pertanto l'interpretazione di H. A. WOLFSON, *The Plurality of the Immobile Movers in Aristotle and Averroës*, «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, pp. 233-253,

In corrispondenza con questi diversi movimenti eterni si hanno pertanto diversi motori di per sé immobili. Il motore del primo cielo è il primo motore immobile, che è immobile sia per sé che per accidente. Non è chiaro se questo sia immanente, cioè a contatto, col primo cielo, a mo' di anima, o se sia ad esso trascendente, dato che in entrambi i casi resterebbe immobile anche per accidente, non essendo il primo cielo soggetto ad altri moti oltre a quello circolare di rotazione su se stesso. I motori dei pianeti sono invece anzitutto le loro anime, che sono immobili di per sé, ma mosse per accidente, in quanto ogni pianeta possiede più movimenti e dunque la sua anima è accidentalmente coinvolta in questi. È chiaro che uno dei movimenti in cui sono coinvolti i pianeti è la rotazione del cielo delle stelle fisse, prodotta dal primo motore immobile, per cui si può dire che le anime dei pianeti sono mosse accidentalmente, e indirettamente, dal primo motore immobile.

Ma, se il primo motore immobile è causa di un unico movimento, ossia la rotazione del primo cielo, altrettanto non si può dire dei pianeti, i quali, essendo mossi da più movimenti, sono causa a loro volta di movimenti più complessi e molteplici, ed anzi, venendosi a trovare essi stessi in luoghi contrari, sono causa di movimenti tra loro contrari, quali la generazione e la corruzione, e addirittura di passaggi alternati dal moto alla quiete e dalla quiete al moto⁽²⁸⁾. Qui Aristotele allude evidentemente ai moti di quel pianeta che per lui è il sole (pianeta nel senso di soggetto a più di un movimento), il quale, in seguito al movimento trasmessogli dal cosiddetto « cerchio obliquo », ossia il cerchio dell'eclittica, inclinato rispetto a quello dell'equatore, che lo porta ad essere più vicino ora a certe regioni della terra ed ora ad altre, è causa dell'alternarsi delle stagioni e

il quale pensa che Aristotele alluda ai motori immobili delle sfere, di cui parlerà in *Metaph.* A 8. Non vedo infatti come questi motori immobili, se sono trascendenti, possano essere detti mossi per accidente. Sono invece d'accordo con quanto afferma NATALI, *op. cit.*, pp. 122-127.

⁽²⁸⁾ *Ivi* 259 b 32 - 260 a 19.

quindi del ciclo della generazione e della corruzione di elementi, piante e animali terrestri, che alle stagioni è connesso⁽²⁹⁾. Si è così delineata completamente la concezione aristotelica della realtà nel suo complesso dal punto di vista del mutamento: esiste una zona comprendente cose che sono ora in quiete ed ora in moto, ed è la zona terrestre, in cui esistono tutti i tipi di movimento; una seconda zona comprendente cose che sono sempre in moto, ed è la zona celeste, in cui i movimenti sono tutti circolari; ed infine una terza zona comprendente il primo motore, che è immobile. Il primo motore muove direttamente il primo cielo, imprimendogli un unico movimento, la rotazione su se stesso. Questo muove a sua volta i pianeti, trascinandoli nel suo moto circolare, il quale viene così ad aggiungersi al moto circolare impresso a ciascun pianeta dalla sua propria anima. Infine il moto complesso dei pianeti è causa della varietà dei moti, specialmente della generazione e della corruzione, esistenti sulla terra.

I capitoli 7-9 non fanno che confermare ulteriormente questa concezione, mostrando, con argomenti alquanto discutibili, anzitutto che il primo tra tutti i movimenti, cioè quello presupposto da tutti gli altri come condizione necessaria per la loro effettuazione, è il moto locale; indi che solo il moto locale circolare può essere continuo, cioè non solo incessante, ma anche sempre identico a se stesso; infine che il primo tra tutti i movimenti locali è quello circolare, a causa precisamente della sua continuità: in tal modo Aristotele giustifica sia la dipendenza di tutti gli altri movimenti da quello del primo cielo, sia l'esistenza di un movimento circolare continuo ed eterno. La dottrina dell'eternità del movimento, stabilita all'inizio del libro, si trasforma così, a causa della dipendenza di tutti i movimenti da quello circolare, nella dottrina della continuità del moto circolare

⁽²⁹⁾ L'illustrazione più ampia di questa dottrina è contenuta in *De gen. et corr.* II 10-11, dove si spiega anche che la continuità dei movimenti celesti è causa della ciclicità della generazione e della corruzione, e che questa imita la circolarità di quelli (cf. specialmente 336 b 26 - 337 a 7).

del cielo. Questa trasformazione è dettata, apparentemente, dalla persuasione che un motore immobile possa produrre un solo movimento; in realtà, essa resterà immutata anche dopo che, in *Metaph.* Λ, Aristotele avrà scoperto un rapporto tra il primo motore e le altre cose, che gli consentirà di abbandonare quella persuasione: segno che la dottrina della continuità del moto circolare del cielo era dovuta a convinzioni di altro genere, cioè di genere prevalentemente cosmologico⁽³⁰⁾.

Come, infatti, è stato più volte rilevato, la teoria aristotelica del movimento del cosmo è in gran parte dipendente dalla cosmologia elaborata da Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*. A Platone risale infatti la distinzione tra moti terrestri, estremamente differenziati e complessi, e moti celesti, perfettamente circolari, e la riconduzione dei moti celesti all'azione di un'anima, intesa come principio motore che è al tempo stesso mosso da sé. Le sole differenze tra la cosmologia platonica e quella aristotelica sono l'affermazione, da parte di Aristotele, dell'eternità del movimento e quindi del cosmo che lo possiede — sia nella parte celeste che in quella terrestre —, e la distinzione, nell'ambito del principio motore, tra una parte mossa e una parte immobile⁽³¹⁾. Entrambe queste differenze, oltre che da *Phys.* VIII, sono testimoniate anche dal dialogo *Sulla filosofia*, risalente probabilmente al periodo accademico, e dunque dovettero manifestarsi in Aristotele già durante la vita di Platone, senza indurlo a considerarsi fuori dal platonismo⁽³²⁾.

⁽³⁰⁾ Si veda, per questa interpretazione, il mio saggio su *La supremazia del movimento locale secondo Aristotele: conseguenze ed aporie*, in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 275-296.

⁽³¹⁾ Cf. F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca (New York) 1960, pp. 222-249.

⁽³²⁾ Per l'eternità del mondo, cf. *Περὶ φιλοσοφίας* fr. 18, 19, 20 Ross; per l'esistenza di un motore immobile, cf. il fr. 26 Ross e l'interpretazione che di esso ho dato in *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 375-386, nonché il fr. 16 Ross. Nel medesimo dialogo è contenuta, come è noto, anche la dottrina secondo cui gli astri sono animati (cf. fr. 21-24).

Oltre che dalla cosmologia platonica, la dottrina aristotelica del movimento dell'universo dipende anche dall'astronomia di Eudosso, in particolare dalla famosa spiegazione dei moti apparentemente irregolari dei pianeti come risultante da una pluralità di moti regolari, compiuti da diverse sfere concentriche, di diversa grandezza e di diverso asse, collegate in modo tale che i poli di ciascuna risultino come infissi sulla superficie di quella immediatamente esterna ad essa. Si tratta, dunque, di una dottrina in gran parte condizionata, come è naturale, dallo stato delle conoscenze scientifiche dell'epoca e perciò in gran parte caduca. L'aspetto più originale di essa è anche il più filosofico, cioè quello che interessa la ricerca delle cause prime: esso, come abbiamo visto, è l'identificazione della prima tra le cause motrici con un motore immobile⁽³³⁾.

A questo motore immobile Aristotele dedica l'ultimo capitolo della *Fisica*, mostrando che esso non ha alcuna grandezza, cioè è incorporeo. La ragione per cui non ha grandezza è il fatto che esso possiede una potenza infinita, in quanto è capace di muovere per un tempo infinito, cioè per tutta l'eternità. Ora, non è possibile che una potenza infinita sia posseduta da una grandezza finita, né d'altra parte è possibile che esista una grandezza infinita, perché questa non

⁽³³⁾ Secondo JAEGER, *Aristotele*, pp. 186-187, la dottrina del motore immobile sarebbe di origine platonica e risalirebbe alle *Leggi* (X, 898 e - 899 a). È noto tuttavia che Platone le preferì quella dell'anima semovente come origine del movimento, mentre essa fu adottata da Aristotele proprio in polemica con la dottrina platonica dell'anima semovente (cf. SOLMSEN, *Plato's First Mover in the eighth Book of Aristotle's Physics*, in *Philomathes. Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, pp. 171-182). Secondo W. SCHADEWALDT, *Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Bewegten*, in *Satura O. Weinreich dargebracht*, Baden-Baden 1952, rist. in *Hellas und Hesperien*, Zürich-Stuttgart 1960, pp. 451 ss., essa risalirebbe a Eudosso, il quale concepiva il bene, cioè Dio, come ciò a cui tutti gli esseri, e quindi anche i cieli, tendono. Osserviamo però che in Aristotele la dottrina nasce sul terreno della fisica, quando egli non ha ancora formulato la teoria che Dio muove come oggetto di desiderio, tant'è vero che né in *Phys.* VIII né nel dialogo *Sulla filosofia* questa è presente. La sua origine pertanto sembra genuinamente aristotelica.

sarebbe più una grandezza. Dunque si deve concludere che, in virtù della sua potenza infinita, il motore immobile non è una grandezza⁽³⁴⁾. In tal modo però esso si rivela essere un principio immateriale e come tale eccedente l'ambito della fisica: pertanto la fisica, cioè la ricerca delle cause prime del divenire, ovvero del movimento, ha condotto ad un risultato che eccede la fisica stessa e con ciò dimostra, sulla base di considerazioni fisiche, che la fisica non è la più alta forma di sapere. Di qui la necessità di costruire un'altra scienza, che vada oltre i limiti della fisica, e di realizzare per mezzo di essa la filosofia vera e propria; non prima, però, di avere esaurito la ricerca delle cause prime del divenire prendendo in considerazione anche la causa materiale, quella formale e quella finale.

4. La prima causa materiale

La dottrina di Aristotele circa la prima, o le prime, tra le cause materiali del divenire è desumibile dai due trattati che, nella serie delle opere di fisica, seguono immediatamente la *Fisica* propriamente detta, cioè il *De caelo* e il *De generatione et corruptione*, opere tra loro strettamente connesse e risalenti ad un'epoca relativamente antica della produzione aristotelica, anche se successiva al dialogo *Sulla filosofia*⁽¹⁾. Tema di questi trattati sono infatti gli elementi, anzitutto quello dei corpi celesti (*De caelo* I-II) e quindi quelli dei corpi terrestri (*De caelo* III-IV, *De gen. et corr.* I-II), ossia quelle realtà a cui Aristotele attribuisce precisamente la funzione di prime tra le cause materiali di tutto ciò che è soggetto a movimento.

L'esistenza e la definizione degli elementi sono illustrate sia all'inizio della trattazione sull'elemento celeste sia all'inizio di quella

⁽³⁴⁾ *Phys.* VIII 10, 266 a 10 - b 24.

⁽¹⁾ Cf. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 395-398, il quale li attribuisce, insieme con *Phys.* I-VII, all'ultima fase del periodo accademico.

sugli elementi terrestri: quivi Aristotele ricorda che i corpi soggetti a movimento sono composti o semplici, e che quelli composti si dividono in quelli semplici, i quali non sono a loro volta divisibili in altri corpi specificamente diversi e perciò hanno diritto ad essere detti elementi. Gli elementi sono dunque i primi costitutivi intrinseci dei corpi, ai quali si approda nella scomposizione di questi⁽²⁾. Che essi svolgano la funzione di causa materiale ultima, o prima, è detto esplicitamente da Aristotele a proposito degli elementi della generazione e della corruzione⁽³⁾, ma il rilievo vale per tutti.

Il primo elemento di cui Aristotele tratta è quello che funge da materia dei corpi celesti, del quale egli anzitutto dimostra l'esistenza, cioè la differenza dagli altri elementi ammessi dalla tradizione. Abbiamo visto che i corpi sono composti o semplici e sappiamo che tutti sono soggetti al movimento locale; anche i movimenti locali, di conseguenza, saranno composti o semplici, composti quelli dei corpi composti e semplici quelli dei corpi semplici, anzi i corpi semplici, o elementi, si possono definire come quei corpi a cui i movimenti semplici ineriscono per natura. Ma i movimenti locali semplici sono quello rettilineo, che può essere verso l'alto o verso il basso, e quello circolare. Ora, poiché i movimenti rettilinei verso l'alto e verso il basso ineriscono per natura agli elementi ammessi dalla tradizione (Empedocle), cioè il moto verso il basso alla terra e all'acqua, e il moto verso l'alto al fuoco e all'aria, ci dovrà essere anche un elemento a cui inerisce per natura il movimento circolare, e questo sarà anteriore a tutti gli altri, cioè sarà il primo elemento, per il fatto che il movimento circolare è il primo dei movimenti locali⁽⁴⁾. Questo primo elemento, prosegue Aristotele, non è né pesante né leggero, né generabile né corruttibile, né soggetto ad accrescimento e diminuzione né alterabile, dunque è eterno e perfetto,

⁽²⁾ *De caelo* I 2, 268 b 26 - 269 a 2; III 3, 302 a 10-19.

⁽³⁾ *De gen. et corr.* I 3, 318 a 9-10.

⁽⁴⁾ *De caelo* I 2.

ossia possiede tutti quei caratteri che tradizionalmente sono attribuiti alla divinità; perciò il cielo, che è costituito da esso, è tradizionalmente considerato sede degli dèi e questo stesso elemento può essere considerato « divino »⁽⁵⁾. I caratteri del primo elemento del resto sono confermati dalle osservazioni compiute dagli uomini, i quali, stando alle testimonianze trasmesse di generazione in generazione, non hanno mai notato nel cielo, che da esso è costituito, mutamento alcuno che non fosse il continuo movimento circolare. Essi sono confermati infine dal nome stesso che sin dall'antichità è stato dato al primo elemento, cioè « etere » (*αἰθήρ*), il quale, secondo Aristotele, deriverebbe da *ἀεὶ θεῖν* (correre sempre) e starebbe ad indicare precisamente il suo incessante movimento circolare⁽⁶⁾.

Con questa dottrina, risalente già alla fase più antica del suo pensiero, come è attestato dalla sua presenza nel dialogo *Sulla filosofia*⁽⁷⁾, Aristotele sancisce definitivamente la contrapposizione radicale di cielo e terra destinata a durare quasi due millenni, cioè sino a Galilei, in base alla quale le leggi che governano la regione celeste sono totalmente diverse da quelle che governano la regione terrestre. Anche la dottrina dell'etere, tuttavia, come quella, ad essa strettamente connessa, secondo cui i cieli si muovono circolarmente, non è interamente di origine aristotelica, anzi si può dire che Aristotele con essa ha soltanto interpretato una convinzione risalente almeno all'Accademia platonica: è noto infatti che Platone, nel *Timeo*, stabilisce una corrispondenza tra gli elementi e i cinque poliedri regolari, ammettendo in tal modo l'esistenza di un elemento diverso dai quattro tradizionali, e che tutti i suoi diretti discepoli riprendono questa dottrina, alcuni (Senocrate) attribuendo direttamente a Platone la scoperta dell'etere, altri (Speusippo) facendola risalire, come si soleva fare con tutte le più importanti dottrine platoniche, ai pitagorici,

(5) *De caelo* I 3, 269 b 20 - 270 b 11.

(6) *Ivi* 270 b 11-25.

(7) Cf. fr. 21, 26 e 27 Ross.

altri ancora (l'autore dell'*Epinomis*) infine modificandola, cioè ponendo l'etere al di sotto del fuoco o (Eraclide Pontico) identificandolo con l'anima degli astri⁽⁸⁾. Nella versione aristotelica non c'è dubbio che l'etere è il primo, e non il secondo o il quinto elemento, e che esso è un corpo, cioè è materiale, percepibile dai sensi, visibile, mobile di per se stesso, e dunque non è un'anima⁽⁹⁾.

Operata la distinzione radicale tra cielo e terra, attraverso la dottrina dell'etere, Aristotele elabora, nei primi due libri del *De caelo*, tutta una fisica celeste, destinata anch'essa a sfidare i secoli e ad essere poi completamente soppiantata dalla nuova fisica di Galilei e Newton. Di essa ci limitiamo ad accennare le linee fondamentali: l'universo è finito e unico, ed è costituito da un sistema di sfere concentriche, che sono i cieli, le quali ruotano tutte intorno a un centro immobile, che è la terra. La parte più esterna dell'universo, cioè il cielo, è fatta, come abbiamo visto, di etere, mentre la parte più interna, cioè quella che sta dentro il cielo più basso, che è il cielo della luna, è fatta degli altri quattro elementi, disposti in un ordine tale per cui la zona più alta è occupata dal fuoco, quella immediatamente sottostante dall'aria, quella successiva dall'acqua e infine la più bassa dalla terra. Ogni elemento ha così un suo « luogo naturale », costituito dalla zona che gli è propria e alla quale tende, per natura, a ritornare, qualora ne sia stato rimosso. Perciò il fuoco e l'aria si muovono naturalmente verso l'alto, la terra e l'acqua verso il basso⁽¹⁰⁾.

(8) Per le origini e le variazioni della dottrina dell'etere, cf. P. MORAUX, *Introduction a ARISTOTE, Du ciel*, Paris 1965, e *Quinta essentia*, in *Realencyclopädie für Altertumswissenschaft*, hrsg. v. PAULY-WISSOWA-KROLL-MITTELHAUS, XXIV, 47. Halbbd., coll. 1171-1263 (Stuttgart 1963).

(9) Condivido, a questo proposito, l'interpretazione di MORAUX, che del resto riprende quella di JAEGER, e non quella di coloro che identificano l'etere con l'anima degli astri (VON ARNIM, MOREAU, BIDEZ, MONDOLFO, FESTUGIÈRE, VERBEKE, ALFONSI). Sulle posizioni di MORAUX sono anche CHERNISS, REINHARDT, LUCK, A. MANSION, THEILER.

(10) *De caelo* I, cc. 4-8.

Al di fuori dell'universo, secondo Aristotele, non c'è alcun corpo, né, quindi, materia, né tempo, ma nemmeno propriamente luogo, né vuoto, per cui non ha molto senso parlare di un « fuori ». Ma, se si vuole usare questa metafora, si può dire che fuori dall'universo, ossia al di là del cielo estremo, che è il cielo delle stelle fisse, ci sono degli enti immobili e immutabili, i quali vivono eternamente una vita beata e divina e dai quali dipendono l'essere e il vivere di tutti gli altri enti⁽¹¹⁾. Non c'è dubbio, a mio avviso, che Aristotele alluda qui al motore immobile (o ai motori immobili), come è confermato dal rinvio che egli fa, a questo proposito, al dialogo *Sulla filosofia*; che egli lo concepisca come una divinità superiore anche al più alto dei cieli, cioè al cielo delle stelle fisse, a causa della sua totale immutabilità (sia rispetto al moto locale che rispetto alle altre forme di mutamento); e che infine egli lo consideri come il principio dello stesso movimento circolare incessante del cielo. Dal motore immobile pertanto egli fa dipendere sia il moto delle realtà celesti, sia il ciclo della generazione e della corruzione delle realtà terrestri, ossia tutto ciò che, per le diverse realtà, costituisce l'essere e il vivere⁽¹²⁾.

Il modo in cui il motore immobile muove il cielo nel *De caelo* non è ancora chiaro: lo sarà solo in *Metaph. A*. Tuttavia è possibile stabilire già alcuni punti fermi, cioè che il cielo ha un'anima, intesa come principio interno di movimento⁽¹³⁾, così come hanno un'anima gli astri che sono infissi nelle sfere celesti, anche se queste anime non muovono il cielo e gli astri in modo contrario alla loro natura, cioè con la forza, bensì li muovono di quel moto circolare che per natura inerisce all'etere⁽¹⁴⁾. Ciò non contrasta con la dipendenza dei moti celesti da un principio eterno e immobile, chiaramente affermata da Ari-

(11) *De caelo* I 9, 279 a 11 - b 3.

(12) Concorro, a questo proposito, con ZELLER, JAEGER, ROSS, NOLTE, CHERNISS, SOLMSEN, THEILER, mentre non concordo con VON ARNIM, GUTHRIE, MUGNIER, MOREAU e MORAUX.

(13) *De caelo* II 2, 285 a 29-30.

(14) *De caelo* II 1, 284 a 27-35; II 9, 291 a 23-24.

stotele⁽¹⁵⁾, anche se, ripetiamo, non è ancora detto con chiarezza, come sarà invece in *Metaph. A*, che il motore immobile produce il movimento del cielo in quanto è oggetto di intelligenza e di desiderio da parte dell'anima di questo. Nel *De caelo* si dice, sì, che le anime degli astri desiderano attingere un fine e producono i movimenti degli astri proprio in vista di questo fine, tant'è vero che alcune, meno perfette, lo raggiungono attraverso un numero maggiore di movimenti (quelle dei pianeti), e altre, più perfette, lo raggiungono attraverso un numero minore, o addirittura un solo movimento (quella del primo cielo); ma è chiaro che questo fine non è esterno ad esse, come dovrebbe essere il motore immobile, bensì è l'attuazione del movimento in cui consiste la loro stessa perfezione⁽¹⁶⁾.

A questa fisica celeste, del tutto in armonia con la dottrina della prima causa motrice elaborata nella *Fisica*, Aristotele fa seguire una fisica terrestre, in cui tratta delle proprietà degli elementi delle realtà terrestri. Questi per Aristotele sono, come è noto, quelli già individuati da Empedocle e mantenuti da Platone, cioè la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. In questi infatti si risolvono, come nei loro ultimi componenti materiali, i corpi cosiddetti « omeomeri », cioè composti di parti simili, omogenei, quali la carne, l'osso, il legno, la pietra, dai quali risultano poi formati i corpi « anomeomeri », cioè composti di parti dissimili, quali gli organi degli animali e delle piante⁽¹⁷⁾.

Gli elementi terrestri, a differenza dall'etere, sono soggetti a tutte le forme di mutamento: in primo luogo al movimento locale, che, nella sua forma più semplice, cioè rettilinea, appartiene ad essi per natura (movimento verso il basso per la terra e l'acqua, verso l'alto per l'aria e il fuoco), conferendo loro in tal modo le proprietà del peso e della leggerezza⁽¹⁸⁾; ma inoltre essi sono soggetti ad accrescimento e diminuzione, ad alterazione e soprattutto a generazione

(15) *De caelo* II 6, 288 a 27 - b 7.

(16) *De caelo* II 12, 292 a 14 - b 25.

(17) *De caelo* III 3, 302 a 19-28.

(18) Cf. *De caelo* III 2, e l'intero libro IV.

e corruzione, per cui si può dire che la generazione e la corruzione sono forme di mutamento caratteristiche degli elementi terrestri e di tutti i corpi che da essi sono costituiti⁽¹⁹⁾.

Alla generazione e corruzione degli elementi Aristotele dedica un'attenzione particolare, mostrando che si tratta di generazione e corruzione reciproca, cioè che ciascun elemento si genera da un altro e si corrompe in un altro⁽²⁰⁾. Questa teoria gli consente di mettere a fuoco il problema dell'esistenza di una materia prima, comune ai quattro elementi terrestri. A tale riguardo anzitutto egli confuta recisamente l'opinione secondo cui tutti gli elementi sarebbero riducibili ad uno, per esempio all'acqua, o all'aria, che in tal modo fungerebbe da materia di tutte le cose; come pure confuta l'opinione secondo cui gli elementi sarebbero riducibili a due⁽²¹⁾. Ma poi, soprattutto nel *De generatione et corruptione*, che è il trattato interamente dedicato a questo tema, afferma esplicitamente che, poiché il ciclo della generazione e della corruzione è ininterrotto, cioè continuo, ci deve essere una causa materiale, cioè una materia, unica, che assicura tale continuità, analogamente alla causa motrice unica, cioè il motore immobile, il quale, come abbiamo visto, assicura la continuità del movimento celeste⁽²²⁾. Questa materia unica, prosegue Aristotele, è il sostrato (*ὑποκείμενον*) dei quattro elementi terrestri, ossia è ciò che permane al di sotto delle trasformazioni reciproche tra essi e le rende possibili⁽²³⁾. Tuttavia, se in un senso, cioè considerandola appunto come sostrato, si può dire che essa è unica e identica per tutti gli elementi, in un altro senso, cioè considerando il modo in cui essa effettivamente esiste, si deve dire che è diversa per ciascun elemento, cioè che è terra nel caso della terra, acqua nel caso dell'acqua, ecc.⁽²⁴⁾. Ciò significa che questa materia unica,

(19) *De caelo* III 1.

(20) *De caelo* III 6-7.

(21) *De caelo* IV 5.

(22) *De gen. et corr.* I 3, 318 a 1-10.

(23) *Ivi* 319 a 19-20.

(24) *Ivi* 319 b 2-4.

la quale nella tradizione dell'aristotelismo scolastico sarà chiamata « materia prima », non possiede un proprio modo di essere, distinto da quello degli elementi, ma esiste solo come sostrato di questi, cioè non è elemento essa stessa. Sarebbe dunque errato dire che, per Aristotele, tutte le cause materiali si riducono ad una, poiché di riduzione è possibile parlare solo in riferimento agli elementi, e gli elementi dei corpi terrestri sono quattro, irriducibili tra di loro e irriducibili ad un elemento comune.

La stessa dottrina è ribadita da Aristotele anche più oltre, dove egli dichiara errata l'opinione di coloro che ammettono un'unica materia distinta dai quattro elementi e la considerano corporea e separata; è impossibile infatti che esista un corpo privo di una qualunque tra le opposte determinazioni sensibili, cioè un corpo che non sia né pesante né leggero, né caldo né freddo, ecc., come invece dovrebbe essere una materia che si distinguesse dai quattro elementi corporei⁽²⁵⁾. Perciò si può dire che la prima tra le cause materiali è, sì, la materia, ma intendendola come inseparabile (*ἀχώριστος*) e fungente da sostrato (*ὑποκειμένη*) alle opposte determinazioni sensibili⁽²⁶⁾.

Queste opposte determinazioni sensibili, secondo Aristotele, si riducono a due coppie fondamentali di opposti, cioè il caldo e il freddo da un lato e il secco e l'umido dall'altro. A seconda che la materia-sostrato degli elementi assuma l'una o l'altra di queste determinazioni opposte, diversamente combinate tra loro, si generano i quattro elementi: cioè la terra, quando il sostrato diviene secco e freddo, l'acqua, quando esso diviene freddo e umido, l'aria, quando diviene umido e caldo, e il fuoco, quando diviene caldo e secco⁽²⁷⁾. Ciascuno di questi elementi, come abbiamo visto, si può trasformare in qualsiasi altro⁽²⁸⁾; inoltre ciascuno si può mescolare con qualsiasi

(25) *De gen. et corr.* II 1, 329 a 8-13.

(26) *Ivi* 329 a 28-32.

(27) *De gen. et corr.* II 2-3.

(28) *De gen. et corr.* II 4.

altro, dando origine ai corpi omeomeri, da cui sono poi composti gli anomeomeri⁽²⁹⁾, perciò si può affermare che tutti i corpi terrestri sono formati, in ultima analisi, dai quattro elementi⁽³⁰⁾. Questa è dunque la dottrina aristotelica della prima causa materiale⁽³¹⁾.

5) La prima causa formale e finale

La ricerca della causa formale e quella della causa finale procedono, in Aristotele, di pari passo, a motivo della coincidenza, più volte affermata, tra questi due tipi di causa. Qualche accenno ad esse si trova, a proposito dei corpi celesti e dei corpi terrestri inanimati, nei due trattati che abbiamo considerato a proposito della causa materiale, cioè il *De caelo* e il *De generatione et corruptione*. Per quanto concerne i corpi celesti, cioè gli astri, soggetti unicamente al movimento locale circolare, Aristotele, come abbiamo visto, tratta del loro fine (τὸ οὐ ἐνεκα), che è poi il loro bene supremo (τὸ ἀριστον), cercando di spiegare perché essi compiano una pluralità di movimenti. La risposta che egli dà a questo problema — cioè che alcuni realizzano il proprio fine per mezzo di un gran numero di movimenti, altri lo realizzano per mezzo di un numero minore, e alcuni infine (le stelle fisse) per mezzo di un movimento solo — mostra chiaramente che il fine ultimo (τὸ ἔσχατον), ovvero la prima causa finale, degli astri consiste precisamente nel compiere quel movimento che essi effettivamente compiono e che è più o meno complesso, o addirittura semplice, secondo il diverso grado di perfezione che essi possiedono⁽¹⁾. Si può dire pertanto che il fine ultimo degli astri consiste nel fare ciò che essi effettivamente fanno, nell'essere ciò che

(29) *De gen. et corr.* II 7.

(30) *De gen. et corr.* II 8, 334 b 30-31.

(31) Il riferimento esplicito alla dottrina delle quattro cause è contenuto negli ultimi tre capitoli del *De generatione et corruptione* (II 9-11).

(1) *De caelo* II 12, 292 a 22 - b 25.

effettivamente sono, nell'attuare pienamente la propria perfezione, cioè la propria forma. Si tratta, come si vede, di un fine che è diverso per ciascuno, come è diverso il movimento di ciascuno, e che è identico per tutti solo in senso analogico.

Per quanto riguarda i corpi terrestri, cioè in primo luogo i quattro elementi, Aristotele afferma che, dal punto di vista del loro moto locale, il loro fine ultimo non è altro che il loro « luogo naturale », cioè il luogo verso cui per natura tendono: il centro dell'universo per la terra, la zona immediatamente superiore per l'acqua, quella ancora superiore per l'aria e infine quella suprema, nell'ambito sublunare, per il fuoco⁽²⁾; invece, dal punto di vista degli altri mutamenti, cioè accrescimento e diminuzione, alterazione, generazione e corruzione, il loro fine ultimo, e quindi la loro forma, è il complesso delle proprietà che essi assumono quando sono un determinato elemento, cioè quelle del secco e freddo per la terra, del freddo e umido per l'acqua, dell'umido e caldo per l'aria e del caldo e secco per il fuoco⁽³⁾. In ogni caso, insomma, il fine ultimo è la realizzazione delle condizioni che l'elemento deve avere per essere ciò che effettivamente è, ossia la realizzazione del suo essere, della sua forma. Anche in questo caso si tratta di un fine diverso per ciascun elemento e identico solo in senso analogico.

Più in generale, per quanto riguarda tutti i corpi che si generano e si corrompono, cioè non solo gli elementi, ma anche i corpi composti, Aristotele afferma che il loro fine è costituito sempre dalla loro forma e dalla loro specie (ἡ μορφή και τὸ εἶδος), la quale poi è quella espressa dalla definizione di ciascuno (ὁ λόγος ὁ τῆς ἐκάστου οὐσίας)⁽⁴⁾. Ciascun ente poi tende per natura a conservare il proprio essere il più a lungo possibile — la natura infatti, afferma Aristotele, tende sempre al meglio, e l'essere è migliore del non-essere — ma, poiché gli esseri corruttibili non possono conservare il proprio essere

(2) *De caelo* IV 3, 310 a 32 - b 24.

(3) *De gen. et corr.* I 7, 324 a 13-22.

(4) *De gen. et corr.* II 9, 335 b 6-7.

eternamente, essi cercano di avvicinarsi il più possibile all'eternità rigenerandosi continuamente e realizzando così, con la riproduzione continuamente ripetuta, se non l'eternità dell'individuo, almeno l'eternità della specie⁽⁵⁾. Gli stessi elementi, trasformandosi continuamente l'uno nell'altro, realizzano un processo ciclico continuo ed eterno, che è come un'imitazione del movimento circolare eterno dei corpi celesti⁽⁶⁾.

Ma della causa finale e formale dei corpi in generale Aristotele non si interessa più di tanto: c'è invece un tipo particolare di corpi sui quali egli concentra il proprio interesse al fine di studiarne la causa formale e finale, cioè i corpi viventi, piante e animali. Per questo la parte più interessante e impegnata della fisica aristotelica è la sua biologia. Ora, come Aristotele afferma all'inizio del *De anima*, che è il trattato introduttivo alla sua biologia, il principio degli esseri viventi in generale, sia piante che animali, è l'anima⁽⁷⁾; cioè l'anima, come egli stesso afferma all'inizio del *De partibus animalium*, uno dei suoi più importanti trattati di biologia, è la causa finale degli esseri viventi, che poi coincide con la loro causa formale, o essenza, ed è la più importante tra le cause che devono essere ricercate dalla fisica⁽⁸⁾.

Perciò, almeno per quanto concerne quella parte della natura, cioè del mondo del divenire, che è costituita dagli esseri viventi e che per Aristotele è, ripetiamo, la più interessante, la ricerca della prima causa formale e finale è essenzialmente un'indagine intorno all'anima e il *De anima*, cioè l'opera in cui Aristotele espone questa indagine, non è soltanto un'opera di psicologia, nel senso moderno del termine, ma è un'opera generale di biologia e prima ancora di fisica⁽⁹⁾. Solo se esiste — afferma Aristotele — un'anima che non

(5) *De gen. et corr.* II 10, 336 b 25-34.

(6) *Ivi* 336 b 34 - 337 a 7.

(7) *De an.* I 1, 402 a 6-7.

(8) *De part. an.* I 1, 641 a 10-28.

(9) *De an.* I 1, 402 a 4-7; *De part. an.* I 1, 641 a 20-27.

sia causa formale di un essere vivente, ma sia separata da qualsiasi realtà sottoposta al divenire fisico, lo studio di essa spetterà, come quello delle eventuali altre forme separate, alla filosofia prima⁽¹⁰⁾. Ricerca la prima causa formale degli esseri viventi significa dunque stabilire che cos'è l'anima, cioè a quale categoria essa appartiene (sostanza, quantità, qualità, ecc.), se è potenza o atto, se vi sono varie specie di anima⁽¹¹⁾. Inoltre, per fare questo — afferma Aristotele —, bisogna esaminare le proprietà, o funzioni, dell'anima, le quali sono tutte, o almeno quelle che interessano il fisico, congiunte al corpo, cioè sono le diverse funzioni vitali⁽¹²⁾.

A questa trattazione sono dedicati, come è noto, i libri II e III del *De anima*, mentre il I contiene l'esposizione e la discussione delle dottrine sull'anima formulate dai filosofi precedenti. Al quesito che cos'è l'anima, Aristotele risponde anzitutto indicando la categoria alla quale essa appartiene, cioè quella della sostanza. La ragione per cui l'anima è sostanza, è il fatto che sono sostanza i corpi viventi, di cui essa è principio. Mentre però questi sono sostanze composte di forma e materia, l'anima è sostanza come forma di un composto, cioè forma del vivente, di cui invece il corpo è la materia. Una prima definizione dell'anima è dunque quella di « forma di un corpo naturale avente la vita in potenza », cioè forma di un corpo capace di vivere⁽¹³⁾. Un'ulteriore e più precisa definizione si ottiene per mezzo della distinzione fra potenza e atto, cioè mostrando che l'anima è atto (*ἐντελέχεια*), ma non atto consistente nell'esercizio attuale di una facoltà, cioè atto secondo, bensì atto consistente nel possesso di una facoltà, nella capacità di esercitarla, cioè atto primo. Questo perché l'anima è presente anche quando il vivente non esercita attualmente le sue attività vitali, ma tuttavia ne possiede la capacità, come, ad esempio, quando dorme. Dunque si potrà definire l'anima come

(10) *De an.* I 1, 403 a 3 - b 16.

(11) *Ivi* 402 a 23 - b 9.

(12) *Ivi* 402 b 16 - 403 a 28.

(13) *De an.* II 1, 412 a 3-21.

« l'atto primo di un corpo naturale avente la vita in potenza »⁽¹⁴⁾.

Per corpo avente la vita in potenza si intende — precisa poi Aristotele — non il corpo privo di anima, cioè il corpo morto, il cadavere, bensì il corpo che la possiede. Il cadavere infatti non è un vivente, se non per omonimia, come un occhio privo della vista, ad esempio un occhio di pietra, o un occhio dipinto, non sarebbe un occhio, se non per omonimia⁽¹⁵⁾. Dunque l'anima non è un qualcosa che si aggiunga alla capacità di vivere, ma è la stessa capacità di vivere, posseduta attualmente da un corpo. Perciò non ha senso chiedersi se l'anima e il corpo siano una cosa sola, tanto stretta è la loro unione⁽¹⁶⁾, e non è possibile che l'anima, almeno quella che è principio delle funzioni vitali di un corpo, sia separata da tale corpo⁽¹⁷⁾. Con questa dottrina Aristotele ha genialmente superato tutte le aporie in cui restava impigliata la concezione tradizionale dell'anima propria del pensiero greco, dai pitagorici a Platone, caratterizzata da un insanabile dualismo tra anima e corpo. Per Aristotele non vi può essere alcun dualismo, in quanto l'anima non è una sostanza, un qualcosa che si aggiunga al corpo, ma è la vita stessa del corpo, il suo funzionamento, il suo movimento, visto non come esercizio effettivo, ma come possesso di una capacità, di una potenza attiva.

Stabilita questa definizione generale, Aristotele passa a determinare quali e quante siano le specie di anima, muovendo da un'analisi delle funzioni vitali. Egli osserva che comune a tutti i viventi, piante e animali, è il vivere, e che questo consiste essenzialmente nel nutrirsi, nel crescere e nel deperire. Alcuni esseri viventi, poi, cioè gli animali propriamente detti, oltre ad esercitare le funzioni suddette, ne esercitano anche altre, che si compendiano nel sentire, dalle quali sono invece escluse le piante. Altri viventi infine, cioè gli uomini, oltre alle funzioni del vivere e del sentire, ne svolgono anche un'altra,

⁽¹⁴⁾ *Ivi* 412 a 21-28.

⁽¹⁵⁾ *Ivi* 412 b 17 - 413 a 3.

⁽¹⁶⁾ *Ivi* 412 b 6-9.

⁽¹⁷⁾ *Ivi* 413 a 3-10.

che è il pensare e che sembra essere proprietà esclusiva di essi. Ora, poiché il principio di tutte le funzioni vitali è l'anima, si dovrà concludere che c'è un tipo di anima che rende capaci di svolgere solo le funzioni vitali minime, cioè il nutrirsi e quelle ad esso connesse, la quale si chiamerà pertanto anima nutritiva, o vegetativa, e sarà propria delle piante; c'è poi un secondo tipo di anima che rende capaci, oltre che di svolgere le funzioni vitali minime, anche di sentire, la quale si chiamerà anima sensitiva e sarà propria degli animali; e infine c'è un terzo tipo di anima, che rende capaci, oltre che di svolgere tutte le altre funzioni, anche di pensare, la quale si chiamerà anima intellettiva e sarà propria degli uomini⁽¹⁸⁾.

Se si esamina il rapporto tra questi tre tipi di anima, si vede che essi sono disposti in un ordine di successione, secondo il quale il termine che precede è sempre contenuto in potenza in quello che segue, cioè l'anima vegetativa è contenuta in quella sensitiva, perché la sensitiva, oltre ad essere capace di svolgere le funzioni che le sono proprie, è capace di svolgere anche quelle della vegetativa, e l'anima sensitiva è a sua volta contenuta in quella intellettiva, perché questa, oltre alle funzioni proprie, è capace di svolgere anche le funzioni di quella⁽¹⁹⁾. Ciò comporta due conseguenze importanti, cioè in primo luogo che in ogni essere vivente, quali che siano le funzioni che svolge, c'è sempre una sola anima: la sola anima vegetativa, se si tratta di una pianta, la sola anima sensitiva, se si tratta di un animale, e la sola anima intellettiva, se si tratta di un uomo. Che l'anima presente in un vivente sia soltanto una è richiesto necessariamente dal fatto che l'anima è forma del corpo e un corpo vivente non può avere più di una forma, cioè non può essere determinato in più di un modo, non può essere contemporaneamente pianta, animale e uomo, ma deve essere l'uno o l'altro di questi enti. Una sola anima del resto è sufficiente a consentire di svolgere tutte le funzioni del vivente, per quanto numerose e complesse queste siano, dato

⁽¹⁸⁾ *De an.* II 2.

⁽¹⁹⁾ *De an.* II 3.

che il tipo superiore di anima include sempre, come abbiamo visto, la capacità di svolgere le funzioni inferiori. È così superata la posizione platonica che attribuiva all'uomo tre diverse anime, o divideva l'anima dell'uomo in tre parti.

In secondo luogo questa dottrina mostra come non esista un'unica nozione di anima, applicabile a tutti i suoi tipi come la nozione di un genere è applicabile a tutte le sue specie. Infatti i tre tipi di anima distinti da Aristotele non sono tre specie di un medesimo genere, perché, mentre nel rapporto tra genere e specie l'elemento comune a tutte le specie, cioè il genere, contiene in potenza le specie, ossia viene ulteriormente specificato, o determinato, da queste, nel rapporto fra i tre tipi di anima l'elemento comune a tutti, cioè la funzione vegetativa, non contiene in potenza gli altri, ma anzi è contenuto in essi, ossia non viene ulteriormente specificato da questi, ma viene assorbito in essi come in un principio superiore e più ampio, che contiene anche altre funzioni. Perciò non si può dire che tutti i viventi abbiano lo stesso tipo di anima, il quale si specifica poi in specie diverse e più determinate, ma si deve dire che i diversi tipi di viventi, piante, animali e uomini, hanno diversi tipi di anime, irriducibili tra loro. Ciò conferisce al mondo dei viventi un carattere di eterogeneità che lo rende irriducibile ad un principio omogeneo. Insomma anche dal punto di vista della causa formale la realtà risulta irriducibile ad un principio unico, secondo la più volte constatata tendenza di Aristotele ad affermare la pluralità e la diversità del reale in luogo dell'unità e dell'uniformità.

Successivamente Aristotele passa a descrivere ciascuno dei tre tipi di anima, esaminando dettagliatamente le funzioni di cui essi sono principi. Per quanto riguarda l'anima vegetativa, egli individua le sue funzioni essenzialmente nella nutrizione e nella generazione, le quali hanno per fine rispettivamente il conservare al vivente il proprio essere e il produrre un altro essere della medesima specie. Ciò conferma quanto si era detto a proposito dei corpi terrestri in generale, cioè che il loro fine è il loro stesso essere, visto o come essere dell'individuo o come essere della specie. Anche il *De anima* afferma infatti che la partecipazione, nei limiti del possibile, all'eterno

e al divino è il fine di tutte le attività naturali e che questo fine, negli esseri corruttibili, viene raggiunto mediante la generazione, o riproduzione, che assicura l'eternità almeno alla specie⁽²⁰⁾. Osserviamo come con questa dottrina Aristotele finisca col consacrare l'eternità delle specie viventi e quindi la loro fissità, la loro immobilità, escludendo qualunque possibilità di trasformazione, o di evoluzione, della specie.

Ma questa dottrina non è che una parte della sua concezione del fine dei viventi: nello stesso capitolo del *De anima*, in cui afferma che il fine degli individui è di contribuire all'eternità della specie, egli afferma anche che la causa finale di ciascun vivente, considerato individualmente, è l'anima. Questa anzitutto è causa motrice del vivente, in quanto è principio delle varie forme di mutamento (generazione, accrescimento, alterazione e, ove sia possibile, movimento locale); indi è causa formale, cioè dell'essere, in quanto è causa del vivere, e il vivere per i viventi è lo stesso essere; infine è causa finale, poiché il corpo non è altro che uno strumento dell'anima ed esiste in vista di questa⁽²¹⁾. Già il fatto di indicare nell'anima la causa dell'essere e di identificare l'essere con lo stesso vivere mostra che il fine principale del vivente è il suo vivere, cioè l'esercizio attuale delle funzioni e delle attività che più gli sono proprie. Ma soprattutto l'affermazione che l'anima è il fine di cui il corpo è lo strumento rivela che per Aristotele il fine più proprio del vivente, ciò a cui tutte le sue parti, cioè i suoi diversi organi e le sue diverse capacità, sono orientate, è l'attività della sua anima, e poiché, come abbiamo visto, il tipo di anima posseduto da un vivente è determinato dalle più alte tra le sue attività, cioè da quelle che gli sono peculiari, si può dire che il fine più proprio del vivente è l'esercizio delle attività supreme e a lui peculiari. Nel caso dell'uomo ciò significa che, se da un lato egli partecipa del fine comune a tutti i viventi, cioè la

(20) *De an.* II 4, 415 a 14 - b 8.

(21) *Ivi* 415 b 8-21.

conservazione della specie mediante la riproduzione, dall'altro egli possiede un fine suo proprio, cioè l'esercizio del tipo di anima che gli è proprio, l'anima intellettiva, e quindi il pensare e il ricercare la verità⁽²²⁾.

È interessante il risvolto più propriamente biologico di questo concetto: come appare infatti da quanto Aristotele afferma nel *De partibus animalium*, se è vero che tutto il corpo ha come fine l'anima, cioè la vita, il complesso delle diverse funzioni vitali ordinate tra loro in vista di quella suprema, è anche vero che ciascuno degli organi del corpo ha come fine una funzione determinata ed è ordinato ad essa e strutturato in vista di essa. Ora, poiché il fine precede sempre i mezzi, anche nel tempo, in quanto esso è già realizzato nel genitore, si deve dire che la funzione precede l'organo e, attraverso la generazione, contribuisce a strutturarlo in un certo modo⁽²³⁾. Si tratta, come si vede, di uno spunto che precorre in qualche misura le tesi di Lamarck secondo cui la funzione modifica l'organo e le modifiche degli organi si trasmettono per ereditarietà.

In ogni caso l'aspetto più caratteristico della dottrina aristotelica della causa prima formale e finale è l'affermazione che ogni specie, anzi ogni individuo, ha un fine che gli è proprio e che consiste nella realizzazione completa di sé, e che pertanto i fini sono diversi e irriducibili ad un fine unico.

Nel seguito del *De anima* Aristotele prosegue la sua analisi dei diversi tipi di anima e delle funzioni ad essi corrispondenti. Di per sé questa indagine non ha molto a che fare con la ricerca delle cause prime, perciò non concerne lo scopo della nostra esposizione. Tuttavia, data la grande e meritata celebrità delle sue conclusioni, non si può fare a meno di accennarvi, sia pure sommariamente.

Anzitutto Aristotele tratta dell'anima sensitiva e della sua fun-

(22) Questa dottrina è ampiamente illustrata nel *Protreptico* (fr. 11) e nelle *Etiche* (*Eth. Nic.* X 2-8, *Eth. Eud.* VII 3). Essa fa parte dell'etica di Aristotele, di cui non ci possiamo occupare nel presente lavoro.

(23) *De part. an.* I 5, 645 b 14-20; I 6, 646 a 30 - b 28.

zione principale, cioè la sensazione, mostrando come il sentire sia un assumere, da parte dell'organo senziente, o sensorio, la forma dell'oggetto sensibile, senza la sua materia⁽²⁴⁾. Egli poi distingue vari tipi di oggetti sensibili, quali i sensibili per accidente e i sensibili per sé, e tra questi i sensibili propri a singoli organi di senso e i sensibili comuni a più organi di senso⁽²⁵⁾; mostra che certi sensi abbisognano di un mezzo interposto tra il sensorio e il sensibile, per esempio l'aria nel caso della vista e dell'udito, mentre altri non ne hanno bisogno, e che, quando c'è il mezzo, è necessario un principio in atto che lo renda attualmente mezzo, cioè che gli faccia effettivamente trasmettere la forma del sensibile al sensorio, per esempio, nel caso della vista, la luce⁽²⁶⁾. Indi analizza i singoli sensi, cioè vista, udito, olfatto, gusto e tatto, e mostra che non ve ne possono essere altri oltre a questi cinque⁽²⁷⁾.

Prima di passare ad esaminare l'anima intellettiva Aristotele considera poi una facoltà intermedia tra il senso e l'intelletto, cioè l'immaginazione (*φαντασία*), che presuppone il senso, in quanto consiste nel potere di rappresentarsi l'oggetto sensibile anche in sua assenza, ed è a sua volta presupposta dall'intelletto, in quanto l'intelletto attinge il suo oggetto nelle immagini⁽²⁸⁾. Infine egli passa a considerare l'anima intellettiva, o intelletto, e la funzione che le è propria, cioè il pensiero. Questo da un lato è affine alla sensazione, perché consiste anch'esso nell'assumere la forma di un oggetto, da parte dell'anima, senza la materia. Tuttavia tra la sensazione e il pensiero ci sono anche delle importanti differenze, cioè mentre l'oggetto della sensazione, ossia la forma sensibile, è la cosa considerata nella sua materialità e individualità, l'oggetto del pensiero, ossia la forma intelligibile, non è la cosa, ma la sua essenza, la

(24) *De an.* II 5 e 12.

(25) *De an.* II 6.

(26) *De an.* II 7.

(27) *De an.* II 8 - III 2.

(28) *De an.* III 3.

quale è di per sé immateriale e universale, anche se è sempre l'essenza di una realtà materiale e individuale. Di conseguenza la facoltà del pensiero, cioè l'intelletto, che è poi la stessa anima intellettiva, per assumere delle forme immateriali, deve essere immateriale esso stesso. Esso, pertanto, non viene alterato dalle forme che assume, perciò ha la possibilità di assumere qualsiasi forma; in altre parole, prima di conoscerle, l'intelletto non possiede in atto nessuna forma (è *tabula rasa*) e, dopo averle conosciute, esso si identifica con tutte le forme che ha conosciuto⁽²⁹⁾. Tuttavia questo medesimo intelletto, che è pur sempre l'anima intellettiva, cioè l'anima dell'uomo, per poter assumere tutte le forme, oltre ad essere in potenza, quasi come una specie di materia, rispetto ad esse, ed essere in questo senso passivo (*παθητικός*), deve anche essere già in atto, anzi deve essere un principio attivo, efficiente (*ποιητικός*), cioè capace di rendere attualmente intelligibili le essenze, così come la luce rende attualmente visibili i colori. C'è dunque nell'intelletto umano un aspetto per cui esso è già in atto prima ancora di conoscere, ossia è indipendente dalle forme che deve conoscere, e, poiché queste forme gli vengono fornite attraverso la sensazione e l'immaginazione, cioè attraverso il corpo, esso è indipendente anche dal corpo, vale a dire è separabile dal corpo e capace di continuare ad esistere anche dopo la corruzione del corpo; l'altro aspetto dell'intelletto, cioè quello passivo, non è indipendente dal conoscere, cioè dal corpo, e dunque si corrompe con la corruzione del corpo⁽³⁰⁾.

Questa dottrina, cioè la distinzione tra i due intelletti e l'affermazione dell'incorruttibilità dell'uno e della corruttibilità dell'altro, è stata oggetto, sin dal tempo dei primi scolari di Aristotele, di innumerevoli discussioni, che hanno portato a interpretazioni diverse. Essa si è poi complicata col problema dell'immortalità dell'anima umana, dando origine, in ultima analisi, a due interpretazioni tra loro opposte: quella di Averroè, che separa l'intelletto immortale

(29) *De an.* III 4.

(30) *De an.* III 5.

dall'anima umana, facendone un intelletto unico e comune a tutti gli uomini e considerando l'anima umana individuale unicamente forma del corpo e quindi destinata a morire con la morte del corpo; e quella di Tommaso d'Aquino, che tiene unito l'intelletto immortale all'anima umana, considerandolo perciò moltiplicato per quanti sono gli uomini e individuale, e affermando l'immortalità dell'anima umana individuale, la quale pertanto cessa di essere soltanto forma del corpo e diviene anche forma separata, cioè vera e propria sostanza immateriale. Probabilmente Aristotele, identificando l'anima umana con il principio della più alta tra le funzioni dell'uomo, cioè con l'intelletto attivo, dovette considerarla immortale, ma non chiarì come essa potesse essere al tempo stesso separabile dal corpo e forma di questo⁽³¹⁾. In ogni caso non v'è dubbio che, affermando la separabilità dell'intelletto attivo, e facendone così una vera e propria sostanza immateriale, Aristotele viene ad ammettere l'esistenza di un nuovo tipo di sostanze immateriali, diverse dalle sostanze materiali e mobili di cui si occupa la fisica. Anche per questa via, dunque, come attraverso la determinazione della prima tra le cause motrici, la fisica approda alla scoperta di un tipo di sostanze che eccedono il suo ambito e rientrano, per esplicita affermazione di Aristotele, nella competenza di un'altra scienza, la quale sarà essa la vera filosofia prima⁽³²⁾. Questo però non significa che la sostanza immateriale sia la prima tra le cause formali, ovvero la forma di tutte le forme, come spesso si crede: la sostanza immateriale, cioè, nel caso specifico, l'intelletto, se pure è causa formale di qualcosa — ma ciò, come abbiamo visto, è appunto dubbio, o comunque non chiaro —, è causa formale di certe attività dell'uomo, quali il pensare, che sono interamente immateriali, o al massimo è causa dell'uomo nella sua totalità, cioè di una specie del tutto particolare di sostanze fisiche. Nemmeno a questo proposito dunque, come già non si poteva

(31) Un tentativo di chiarire il pensiero di Aristotele su questo punto è stato da me compiuto in *Studi aristotelici*, pp. 250-260.

(32) Cf. *Phys.* II 2, 194 a 14-15; *De an.* I 1, 403 b 15-16.

a proposito delle cause motrici, si può parlare di riduzione delle cause fisiche a cause metafisiche.

Dopo aver trattato di questo problema, Aristotele prosegue nella sua trattazione dell'anima intellettiva, mostrando che essa compie due operazioni, l'intellezione vera e propria delle essenze, prese isolatamente l'una dall'altra, e il giudizio, cioè la congiunzione o la divisione di due o più essenze⁽³³⁾. Egli poi ribadisce che l'anima non pensa mai senza immagini, cioè ricava dalle immagini sensibili le essenze intelligibili⁽³⁴⁾. Infine spiega che l'anima intellettiva e quella sensitiva possiedono una facoltà, chiamata desiderio, in base alla quale sono principi di movimento, cioè danno inizio ad azioni compiute al fine di impossessarsi di un oggetto che è giudicato buono rispettivamente dall'intelletto (pratico) e dall'immaginazione. In virtù del desiderio, dunque, l'anima viene ad essere anche causa motrice del corpo, anche se la causa motrice ultima, quella cioè che muove lo stesso desiderio, è l'oggetto conosciuto dall'intelletto (o dall'immaginazione) e desiderato dal desiderio⁽³⁵⁾.

Quest'ultima dottrina, come vedremo, è di particolare importanza nell'economia del pensiero di Aristotele, perché gli permetterà di risolvere il problema del modo in cui il motore immobile muove il cielo.

⁽³³⁾ *De an.* III 6. Su questo argomento si veda la mia comunicazione dal titolo *The intellection of « indivisibles » according to Aristotle, De anima III 6*, presentata al VII Symposium Aristotelicum (Cambridge, agosto-settembre 1975).

⁽³⁴⁾ *De an.* III 7-8.

⁽³⁵⁾ *De an.* III 9-11.

CAPITOLO SETTIMO

LE CAUSE PRIME DELL'ESSERE

1. *Le cause prime dell'ente in quanto ente*

L'esito a cui è pervenuta la fisica, cioè la ricerca delle cause prime del divenire, induce Aristotele ad un riesame dell'intero problema. Ricordiamo, infatti, che egli si era accinto a ricercare le cause prime del divenire in obbedienza al principio generale per cui bisogna partire dallo studio di ciò che è più chiaro a noi, per passare successivamente allo studio di ciò che è più chiaro per sé: più chiaro a noi è indubbiamente il mondo del divenire, cioè dell'esperienza, del sensibile; perciò la ricerca delle cause prime deve essere intrapresa in primo luogo dalla fisica, che è appunto la scienza delle realtà in divenire. Ma la stessa fisica ci ha condotti ad ammettere l'esistenza di almeno due tipi di sostanze che esulano dal suo ambito, perché immateriali e dunque indivenienti: il motore immobile, o i motori immobili, dei cieli, e l'intelletto attivo, o gli intelletti attivi. Dunque la fisica è apparsa non essere affatto quella scienza totale che sarebbe dovuta essere per meritare il titolo di scienza suprema, o sapienza, e per avere il diritto di indagare essa sola le cause prime. Questa precedenza della fisica nel diritto a ricercare le cause prime e insieme questa necessità che la fisica ceda il suddetto compito ad un'altra scienza, qualora risulti l'esistenza di realtà diverse da quelle mobili e materiali, è affermata da Aristotele esplicitamente più volte: anzitutto al termine di *Metaph. α*,

dove egli dichiara che bisogna « prima » esaminare che cos'è la natura, il che è compito della fisica, e da ciò risulterà chiaro se spetti a una sola scienza, cioè alla sola fisica, o a più, cioè anche ad altre, la ricerca delle cause prime⁽¹⁾. Indi, nel discutere a quale scienza spetti indagare sui principi di tutte le dimostrazioni, cioè il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso, che abbracciano l'intera realtà, Aristotele afferma che di tali principi si occuparono alcuni fisici, cioè alcuni presocratici, e lo fecero a ragione, in quanto essi ritenevano di indagare la realtà nella sua totalità; ma ora è risultato chiaro che c'è una scienza superiore alla fisica, perché la natura non è tutta la realtà, bensì solo una parte di essa; perciò lo studio di quei principi spetterà a questa scienza. La scienza superiore alla fisica è chiamata da Aristotele scienza dell'universale (*καθόλου*), nel senso che studia la totalità del reale, e scienza della realtà prima (*πρώτη οὐσία*); perciò viene ad essere precisamente quella « sapienza » a cui era stata affidata la ricerca delle cause prime. Quanto alla fisica, prosegue Aristotele, avrà anch'essa il diritto di essere considerata una sapienza (*σοφία*), perché si occupa anch'essa delle cause prime, ma non sarà la « sapienza prima », titolo che spetterà invece alla scienza superiore, in quanto le cause prime studiate da questa saranno tali in senso più completo, cioè saranno cause della totalità del reale⁽²⁾. Infine, nello stabilire quale, tra le scienze teoretiche, sia la prima, Aristotele afferma che, se non esistessero altre sostanze oltre a quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore alle altre scienze e sarà quindi la scienza prima, e, per il fatto di essere prima, cioè di studiare le cause prime di tutto, sarà anche la scienza universale (*καθόλου*), cioè la scienza della totalità del reale⁽³⁾.

(1) *Metaph. α* 3, 995 a 17-20.

(2) *Metaph. Γ* 3, 1005 a 29 - b 2.

(3) *Metaph. E* 1, 1026 a 23-31.

Di qui la necessità, per costituire la scienza delle cause prime, di assumere come punto di partenza un ambito più vasto di quello della fisica, cioè del mondo del divenire; un ambito che abbracci veramente la totalità del reale, ma al tempo stesso possieda l'unità sufficiente per essere suscettibile di conoscenza propriamente scientifica, conforme cioè ai requisiti della scienza stabiliti negli *Analitici posteriori*. Questo ambito viene determinato da Aristotele nel celebre capitolo 1 di *Metaph. Γ* ed è costituito dal cosiddetto « ente in quanto ente ». Quivi infatti egli afferma che « esiste una scienza, la quale studia l'ente in quanto ente (τὸ ὄν ἢ ὅν) e le proprietà che gli appartengono per sé (καθ'αὐτό) »⁽⁴⁾. Per intendere esattamente il significato dell'espressione « ente in quanto ente », bisogna aver presente da un lato l'ambito della fisica, e di qualsiasi altra scienza particolare, a cui esso viene contrapposto, e dall'altro i requisiti prescritti all'oggetto della scienza in generale dagli *Analitici posteriori*. L'ente in quanto ente si oppone infatti all'oggetto della fisica, e di qualunque altra scienza, perché non è, come questi, una parte della realtà, cioè il mondo del divenire, o il mondo della quantità⁽⁵⁾. Dunque esso è la totalità del reale, cioè comprende qualunque ente, sia sostanza che accidente, sia mobile che immobile. Si può dire pertanto che alla ricerca delle cause prime del divenire, costituita dalla fisica, Aristotele sostituisce la ricerca delle cause prime dell'essere, intendendo con essere appunto tutto ciò che è, in qualunque modo esso sia, cioè la totalità del reale. Ma d'altra parte, per essere oggetto di vera e propria scienza, l'essere, o l'ente, deve venire studiato in un certo modo, cioè appunto « in quanto ente », vale a dire cercando di stabilire quali proprietà gli appartengono per sé (καθ'αὐτό), e di stabilirle a partire da cause prime che siano cause dell'ente considerato ugualmente per sé⁽⁶⁾.

(4) *Metaph. Γ* 1, 1003 a 21-22.

(5) *Ivi* 22-26.

(6) *Ivi* 26-32.

Le proprietà che appartengono ad un soggetto in quanto tale, ovvero, il che è lo stesso, per sé, sono, come abbiamo visto negli *Analitici posteriori*, o quelle comprese nella definizione stessa del soggetto, cioè quelle che gli appartengono necessariamente e lo abbracciano in tutta la sua estensione, ad esempio il predicato « animale » rispetto all'uomo, o quelle che comprendono il soggetto nella propria definizione, cioè quelle che non possono appartenere ad altro soggetto e, pur non abbracciandolo in tutta la sua estensione, vengono esaurite in tutta la loro estensione da esso, ad esempio il predicato « pari » rispetto al numero⁽⁷⁾. Questa situazione normalmente si verifica quando il soggetto e il predicato sono inclusi nella stessa colonna di generi e specie, cioè quando il predicato è il genere di cui il soggetto è la specie, o la differenza specifica di cui il soggetto è il genere⁽⁸⁾, nel qual caso la predicazione è, come abbiamo visto, di tipo « verticale »; mentre, se il predicato appartiene anche ad altri generi, cioè la predicazione è di tipo transgenerico, o « orizzontale », non si ha vera scienza⁽⁹⁾.

Ora, considerare l'essere, o l'ente, in quanto ente, cioè per sé, significa considerarlo praticamente come un genere, anche se, come vedremo, esso non è un genere; cioè significa riconoscergli l'unità di una « colonna », entro la quale sia possibile fare predicazioni di tipo « verticale ». Ciò comporta che, per avere veramente scienza dell'essere, bisognerà stabilire quali sono le proprietà, e le cause, che gli appartengono per sé, cioè o quelle che appartengono all'essere in tutta la sua estensione, senza lasciar fuori nessun tipo di ente, o quelle che non possono appartenere ad altro che all'essere, perché solo l'essere è in grado di comprenderle. In altri termini, avere scienza dell'essere significa considerare da un lato quelli che dalla scolastica vennero chiamati i « trascendentali », cioè le proprietà che

(7) *An. post.* I 4, 73 a 34 - b 3. L'equivalenza di « in quanto tale » e « per sé » è affermata in 73 b 25-32.

(8) *An. post.* I 7, 75 b 15-20.

(9) *An. post.* I 9, 75 b 35-40. Cf. sopra, pp. 325-326.

trascendono le singole categorie e abbracciano tutto l'essere, e dall'altro le categorie, cioè quei generi in cui l'essere, e solo l'essere, immediatamente si divide. Le cause prime dell'essere in quanto essere saranno pertanto le cause dei « trascendentali » e delle categorie, cioè quelle che potranno fungere da termine medio di premesse, ovvero di principi propri dell'essere, a partire dai quali si possa avere scienza delle sue proprietà trascendentali e delle sue categorie. Naturalmente, come nel caso del divenire e di qualunque altro oggetto, anche nel caso dell'essere tale termine medio può essere costituito da tutti e quattro i tipi di causa, motrice, formale, materiale e finale, come era stato stabilito negli *Analitici posteriori* ⁽¹⁰⁾.

In tal modo, grazie al concetto di ente in quanto ente, formulato in *Metaph. Γ 1*, Aristotele risolve la prima delle aporie poste in *Metaph. B*, quella cioè se spetti ad una o a più scienze lo studio di tutti e quattro i tipi di cause. La risposta è che ciò spetta ad una sola scienza, la scienza appunto dell'essere in quanto essere, perché i quattro tipi di cause che si cercano non sono cause di proprietà o di realtà completamente prive di unità, cioè prive di un legame che le unisca, ma sono cause di proprietà o di realtà che appartengono tutte per sé all'essere, ossia di proprietà o di realtà che rientrano tutte, per così dire, nella stessa « colonna », cioè sono collegate da predicazioni di tipo « verticale ».

Tuttavia l'essere, come sappiamo, non è un genere e l'averlo assunto a oggetto di scienza, come se fosse un genere, non significa che Aristotele lo consideri tale. Perciò egli si affretta, nel capitolo 2 di *Metaph. Γ*, a ribadire che l'essere si dice in molti sensi, cioè ha molti significati, significa molti modi di essere irriducibili ad uno, e precisamente tanti modi di essere quante sono le categorie. Questo tuttavia non gli impedisce di essere oggetto di scienza, perché i suoi molti significati non sono semplicemente omonimi, ossia tali da avere in comune solo il nome di essere e nient'altro, ma hanno in

⁽¹⁰⁾ *An. post.* II 11, 94 a 20-24.

comune anche un'altra cosa, cioè sono tutti relativi ad uno (πρὸς ἓν), e precisamente al primo di essi, che è la sostanza (οὐσία). Gli enti, infatti, si dicono tali o perché sono sostanze, o perché sono affezioni della sostanza, o vie che portano ad essa, o corruzioni o privazioni o qualità o produttori o generatori della sostanza, ovvero di cose che si dicono in relazione alla sostanza, o sono negazioni di queste o della sostanza ⁽¹¹⁾.

È questa la famosa dottrina aristotelica dell'omonimia πρὸς ἓν, che, applicata all'essere, consente di farne l'oggetto di una scienza unica, senza tuttavia negarne l'eterogeneità. Come infatti Aristotele esplicitamente afferma, spetta ad una scienza unica occuparsi non solo delle cose che si dicono secondo un'unica nozione (καθ'ἓν), cioè nell'ambito di un unico significato generale, ma anche di quelle che si dicono in relazione ad un'unica realtà (πρὸς μίαν ... φύσιν), cioè con significati diversi, ma collegati tutti ad un significato unico ⁽¹²⁾. La differenza precisa fra predicazione καθ'ἓν e predicazione πρὸς ἓν si desume da un passo dell'*Etica Eudemea*, dove Aristotele applica l'omonimia πρὸς ἓν al concetto di amicizia. Quivi egli afferma che le forme di amicizia non si dicono καθ'ἓν, cioè come specie di un unico genere (ὡς εἶδη ἑνὸς γένους), dal che si desume che la predicazione καθ'ἓν è quella del genere nei confronti della specie. Ma le forme di amicizia non si dicono nemmeno in modo del tutto omonimo (πάμπαν ὁμωνύμως), cioè, come sappiamo dalle *Categorie*, in modo da avere in comune solo il nome e nient'altro. Esse si dicono tutte in relazione ad un'unica forma di amicizia, che è la prima (πρὸς μίαν καὶ πρώτην), e la prima è quella la cui nozione è contenuta nella nozione di tutte le altre (πρῶτον δ'οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει). Ma, poiché ciò vale anche per il genere, la cui nozione è contenuta nella definizione delle sue specie, e che pertanto è anch'esso un primo, Aristotele precisa ulteriormente che, se è vero che l'universale,

⁽¹¹⁾ *Metaph. Γ 2*, 1003 a 33 - b 10.

⁽¹²⁾ *Ivi* 12-15.

cioè il genere, è sempre anche primo nei confronti delle cose di cui è appunto il predicato universale, cioè delle specie, perché è contenuto nella loro definizione, non è sempre vero che il primo, ossia ciò che è contenuto nella definizione degli altri, è anche un predicato universale, cioè si predica delle cose rispetto a cui è il primo⁽¹³⁾. Ciò significa che nel caso della predicazione πρὸς ἓν il primo, ossia ciò che è contenuto nella definizione degli altri, non è anche universale, cioè non si predica degli altri, ma è semplicemente ciò da cui gli altri dipendono.

Come si vede, dunque, la predicazione πρὸς ἓν è espressione di una situazione, sia logica che reale, ben diversa dalla dipendenza di molte specie da uno stesso genere, quindi non è certamente un caso di sinonimia, vale a dire di omogeneità. Essa esprime, al contrario, una pluralità di generi diversi, irriducibili ad un genere unico, e dunque un caso ben chiaro di eterogeneità, o omonimia, dove però, oltre che dal puro e semplice nome, i diversi generi sono tenuti insieme da una connessione interna, di tipo, se così si può dire, non verticale, ma orizzontale, che li fa dipendere non da qualcosa che sta al di sopra di essi, ma da uno di essi, e questa connessione è sufficiente, secondo Aristotele, a far sì che essi siano oggetto di una medesima scienza.

La differenza tra questa eterogeneità connessa e l'omogeneità fa sì che la scienza dell'essere non diventi, in Aristotele, un'unica scienza universale, risolvente in sé tutte le altre e capace di dimostrare tutte le cose. Ciò appare chiaro dal paragone che Aristotele fa tra essa e un'altra scienza, il cui oggetto è una molteplicità di realtà eterogenee e tuttavia connesse fra loro: la medicina. Questa si occupa infatti di tutto ciò che viene detto « sano » e le cose sane sono di genere diverso: è sano, ad esempio, un clima, è sano un cibo, è sano un colorito ed è sano un organismo. Tutte queste cose sono

⁽¹³⁾ *Eth. Eud.* VII 2, 1236 a 15-30. Per un'analisi più dettagliata di questa dottrina mi permetto di rinviare al mio studio su *Molteplicità e unità del bene secondo Etica Eudemea I 8*, in *Studi aristotelici*, pp. 159-180.

dette sane perché contengono, nella loro nozione, un riferimento alla salute: il clima è sano perché conserva la salute, il cibo perché la produce, il colorito perché la manifesta, l'organismo perché la riceve. Ora, la medicina studia tutte queste realtà di genere diverso in quanto sane, cioè in quanto relative alla salute, disinteressandosi di ciò che esse sono sotto altri aspetti⁽¹⁴⁾. Essa così non assorbe in sé la scienza del clima, che è, poniamo, la climatologia, o del cibo, che è la culinaria, o del colorito, che è la cosmetica. Analogamente la scienza dell'ente in quanto ente si occuperà di tutti gli enti, ma considerati in quanto enti, cioè in quanto relativi alla sostanza, disinteressandosi di ciò che essi sono sotto altri aspetti e rispettando in tal modo l'autonomia di tutte le altre scienze, che li studieranno invece sotto gli altri loro aspetti.

Naturalmente, studiare, cioè cercare le cause prime di tutti gli enti considerati nella loro relazione con la sostanza, significa studiare, cioè cercare le cause prime in primo luogo della sostanza, anzi di tutti gli eventuali generi di sostanze⁽¹⁵⁾. Ciò non significa che la scienza dell'ente in quanto ente si riduca alla scienza della sostanza, ovvero che si esaurisca nella ricerca delle cause prime della sostanza, ma che la ricerca delle cause prime delle altre categorie non può prescindere dalla ricerca delle cause prime della sostanza, ossia che la ricerca delle cause prime delle altre categorie e la ricerca delle cause prime della sostanza appartengono ad un'unica e medesima scienza. Con ciò Aristotele ha risolto altre due delle aporie esposte in *Metaph.* B, ossia se la scienza della sostanza e quella delle altre categorie debba essere una stessa scienza, e se una stessa scienza debba studiare tutti i generi di sostanze.

Ma non è questo l'unico compito della scienza dell'ente in quanto ente: la sostanza e le altre categorie sono infatti, sì, predicati per sé dell'essere, nel senso che ciò che in esse si divide e di cui esse sono

⁽¹⁴⁾ *Metaph.* Γ 2, 1003 a 36 - b 1, b 11-12.

⁽¹⁵⁾ *Ivi* 1003 b 16-19.

i significati fondamentali non può essere altro che lo stesso essere (un discorso analogo si dovrebbe fare per l'essere in potenza e l'essere in atto, che, come Aristotele mostra altrove, sono presenti in tutte le categorie) ⁽¹⁶⁾; tuttavia, come si era visto, la scienza dell'ente in quanto ente deve studiare anche quei predicati dell'essere che sono per sé nel senso che sono coestensivi all'essere, cioè i trascendentali. Il primo tra questi è l'uno, il quale, come dice Aristotele, è convertibile con l'essere, nel senso che — anche se le due nozioni sono diverse, perché uno significa propriamente « indiviso » — tutto ciò che è ente è anche uno e tutto ciò che è uno è anche ente: perciò alla scienza che studia l'ente in quanto ente spetterà anche studiare l'uno ⁽¹⁷⁾.

Ma, come l'essere ha dei predicati per sé, così ne ha anche l'uno, e alcuni di questi sono per sé nel senso che sono coestensivi all'uno, quali ad esempio l'« identico » e il diverso », che sono coestensivi all'uno — e all'essere — in quanto tutto ciò che è uno è anche identico (a se stesso) e diverso (da altro) ⁽¹⁸⁾; altri invece non sono coestensivi all'uno, ma sono per sé nel senso che sono i diversi significati che l'uno assume nelle diverse categorie, quali ad esempio l'« identico », inteso come l'unità nella sostanza, l'« uguale », inteso come l'unità nella quantità, e il « simile », inteso come l'unità nella qualità ⁽¹⁹⁾. Perciò spetterà alla scienza dell'ente in quanto ente studiare queste cose, cioè l'uno, i suoi predicati e i significati che esso assume nelle categorie ⁽²⁰⁾.

Inoltre, poiché spetta ad una stessa scienza lo studio dei con-

⁽¹⁶⁾ *Metaph.* Δ 7, 1017 a 34 - b 9. In questo stesso capitolo le categorie vengono presentate, come è noto, come i significati dell'essere per sé (τὸ ἓν καθ'αὐτό) (cf. 1017 a 22-30).

⁽¹⁷⁾ *Metaph.* Γ 2, 1003 b 22-23.

⁽¹⁸⁾ Cf. *Metaph.* I 3, 1054 b 18-22.

⁽¹⁹⁾ Cf. *Metaph.* Δ 15, 1021 a 10-12. Su questo punto ho leggermente modificato quanto sostenevo nello studio su *La « riduzione dei contrari » in Aristotele*, in *Studi aristotelici*, pp. 209-232.

⁽²⁰⁾ *Metaph.* Γ 2, 1003 b 33 - 1004 a 2.

trari — i quali sono l'uno negazione, o privazione, dell'altro e dunque tali che la nozione dell'uno presuppone quella dell'altro —, spetterà alla scienza che studia l'essere, l'uno, i predicati coestensivi all'uno e i significati fondamentali dell'uno, studiare anche i contrari di tutti questi termini, cioè il non essere, che è il contrario dell'essere, il molteplice, che è il contrario dell'uno, il diverso, che è il contrario dell'identico, il disuguale, che è il contrario dell'uguale, e il dissimile, che è il contrario del simile ⁽²¹⁾.

In tal modo la scienza dell'ente in quanto ente viene ad avere lo stesso oggetto che era proprio della dialettica, sia platonica — come appare da dialoghi quali il *Sofista* e il *Parmenide*, che trattano appunto di essere e non essere, uno e molteplice, identico e diverso —, sia accademica — come appare, ad esempio, da un'opera quale le *Divisiones aristoteleae* —, sia aristotelica — come abbiamo visto a proposito dei *Topici* —. Aristotele stesso lo dichiara, rispondendo così ad un'altra delle aporie sollevate in *Metaph.* B, quella se la scienza della sostanza si debba occupare anche di ciò di cui si occupano i dialettici, e rilevando che la scienza dell'ente in quanto ente e la dialettica hanno in comune l'oggetto, il quale è costituito, appunto, dalla totalità del reale, mentre è diverso il tipo di facoltà che esse impiegano, in quanto la dialettica si limita a discutere, a criticare, a mettere alla prova, dato che il suo intento è unicamente di prevalere nella discussione, mentre la scienza dell'ente in quanto ente, o filosofia, riesce effettivamente a conoscere, ossia a essere appunto scienza ⁽²²⁾.

Infine la scienza dell'ente in quanto ente ha anche il compito di studiare i cosiddetti assiomi, ossia il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso, poiché questi riguardano tutti gli enti: di ciascun ente infatti non è possibile affermare e contemporaneamente negare sotto uno stesso aspetto un medesimo predicato,

⁽²¹⁾ *Ivi* 1004 a 9-20.

⁽²²⁾ *Ivi* 1004 a 17-26.

come pure di ciascun ente non si può che affermare o negare un certo predicato, senza che si dia una terza possibilità oltre a queste. Ora, se è naturale che questi assiomi vengano usati da tutte le scienze, anche dalle più particolari, in quanto essi si applicano appunto a tutti gli enti, anche ai più particolari, nessuna scienza particolare avrà il diritto di indagare (ἐπισκεψασθαι) su di essi, cioè di stabilire se essi siano veri o falsi (εἰ ἀληθῆ ἢ μὴ), perché ciò esulerebbe dal suo ambito, che è sempre circoscritto a un genere particolare dell'essere; ma questo compito spetterà unicamente alla scienza dell'ente in quanto ente, perché essa non è circoscritta a nessun genere particolare e dunque abbraccia i suddetti assiomi in tutta la loro estensione⁽²³⁾. In tal modo Aristotele risolve positivamente un'altra delle aporie esposte in *Metaph. B*, quella che chiedeva appunto se spettasse alla scienza della sostanza studiare anche gli assiomi. Ma soprattutto egli mette in luce una caratteristica fondamentale della scienza dell'ente in quanto ente, quella cioè di essere non solo un'indagine sulla totalità in senso estensivo, nel senso che nessun oggetto resta escluso da essa, ma anche un'indagine totale in senso intensivo, nel senso che non si basa su nessun presupposto, non muove da nessun principio precedentemente accertato e considerato pertanto immune da discussione; essa, al contrario, mette in discussione qualunque presupposto, qualunque principio, cioè problematizza tutto. Mentre, insomma, tutte le altre scienze, cioè le scienze particolari, compresa la fisica, sono tali non solo perché indagano su una parte della realtà, ma anche perché muovono da principi che non vengono sottoposti a discussione, e perciò attuano una forma parziale, non integrale, di problematizzazione⁽²⁴⁾, la filosofia indaga su tutta la realtà e mette in discussione tutti i principi, compresi quelli più fondamentali, su cui tutti gli altri si fondano, e che sono propri

⁽²³⁾ *Metaph. Γ 3*.

⁽²⁴⁾ Cf. *Phys. I 2*, 184 b 25 - 185 a 5, dove Aristotele afferma che non spetta al fisico discutere con chi nega i principi della fisica, cioè l'esistenza del movimento, così come non spetta al matematico discutere con chi nega i principi della matematica.

dell'intero essere, ossia sono, in un certo senso, i principi propri della scienza dell'essere in quanto essere.

Questa medesima caratteristica della filosofia, o « sapienza », viene affermata da Aristotele anche nell'*Etica Nicomachea*, dove, illustrando le diverse virtù dianoetiche, egli dichiara che la « sapienza » (σοφία) deve non solo sapere le cose che derivano dai principi, come fa in generale la scienza, ma anche stabilire la verità a proposito dei principi, come fa quella particolare facoltà che è l'intelletto (νοῦς); perciò essa è scienza e intelletto insieme⁽²⁵⁾.

L'attuazione di tutti questi compiti, assegnati da Aristotele alla scienza dell'ente in quanto ente in *Metaph. Γ*, costituisce la maggior parte dei libri restanti della *Metafisica*. Lo studio dei significati fondamentali dell'essere per sé, ossia della relazione che essi hanno con la sostanza e quindi della sostanza stessa, è contenuto nei libri Z e H, mentre quello dei diversi tipi di sostanza è contenuto nel libro Λ. A questo si connette lo studio della potenza e dell'atto, i quali, come abbiamo visto, sono presenti in ogni categoria e a cui è dedicata la maggiore parte del libro Θ. Rinviamo pertanto l'esposizione di questa parte al momento in cui ci occuperemo specificamente delle cause prime della sostanza. Per il momento ci limitiamo ad accennare a ciò che Aristotele dice degli attributi coestensivi all'essere, cioè dei cosiddetti trascendentali. In questa parte rientra, oltre allo studio dell'uno e delle sue proprietà, o significati, e dei loro contrari, anche quello del principio di non contraddizione, che, pur non essendo propriamente un predicato dell'ente in quanto ente, è tuttavia coestensivo ad esso, cioè è un principio trascendentale. Ma in essa si può far rientrare anche ciò che Aristotele dice, in *Metaph. E 4* e Θ 10, circa l'essere inteso come vero e il non essere inteso come falso, poiché questi sono significati che l'essere e il non essere assumono in tutta la loro estensione e dunque hanno anch'essi un certo carattere trascendentale.

⁽²⁵⁾ *Eth. Nic. VI 7*, 1141 a 17-19.

Cominciando proprio da questo argomento, ricordiamo anzitutto che in *Metaph.* Δ 7, distinguendo i diversi significati dell'essere e del non essere, Aristotele aveva rilevato come a volte l'espressione « è » significhi che una cosa è vera (ad esempio, quando si dice « Socrate è musico », si intende dire che è vero che Socrate è musico) e l'espressione « non è » significhi che una cosa è falsa (ad esempio, quando si dice « la diagonale non è commensurabile », si intende dire che è falso che essa sia commensurabile)⁽²⁶⁾. A proposito del vero e del falso in *Metaph.* E 4 Aristotele afferma che essi riguardano la connessione e la divisione delle nozioni, perciò non sono nelle cose, ma solo nel pensiero. In particolare il vero è la connessione, nel pensiero, di cose che sono connesse anche nella realtà, o la divisione, nel pensiero, di cose che sono divise nella realtà, ossia, in altre parole, è un atteggiamento del pensiero conforme alla realtà; il falso, corrispondentemente, è la connessione, nel pensiero, di cose che non sono connesse nella realtà, o la divisione, nel pensiero, di cose che non sono divise nella realtà, ossia è un atteggiamento del pensiero non conforme alla realtà⁽²⁷⁾.

In *Metaph.* Θ 10, ritornando sul tema del vero e del falso, Aristotele aggiungerà che, quando non si considera l'unione o la divisione fra le varie cose, ma si considera ciascuna cosa presa singolarmente, cioè indipendentemente dalla sua relazione con le altre, i soli atteggiamenti che il pensiero può assumere nei confronti di essa sono la conoscenza e l'ignoranza, per cui, se c'è conoscenza, questa sarà senz'altro vera, ossia conforme alla realtà, mentre se c'è ignoranza, non si può nemmeno dire che c'è conoscenza falsa, ma si dovrà dire che non c'è nessuna conoscenza⁽²⁸⁾.

Allo studio dell'uno e delle sue proprietà o significati, come pure allo studio dei loro contrari, cioè il molteplice e le sue proprietà o significati, è dedicato il libro I della *Metafisica*, il quale,

(26) *Metaph.* Δ 7, 1017 a 31-35.

(27) *Metaph.* E 4, 1027 b 18-28.

(28) *Metaph.* Θ 10, 1051 b 16 - 1052 a 4.

oltre ad una serie di distinzioni lessicali analoghe a quelle contenute in *Metaph.* Δ, anche se più mature e approfondite, le quali confermano l'affinità tra questa parte della filosofia e la dialettica, contiene alcune importanti dottrine. La più importante di queste è quella secondo cui l'uno, e quindi anche l'essere, con cui l'uno è convertibile, non sono una sostanza, ma sono predicati, anzi i più universali tra tutti i predicati⁽²⁹⁾. Ciò significa che non esiste una sostanza la cui essenza consista esclusivamente nell'essere uno o addirittura semplicemente nell'essere; col che vengono nettamente respinte le dottrine accademiche che ponevano come principio di tutte le cose l'Uno, considerandolo come una realtà trascendente rispetto a tutte le altre, cioè come sostanza. Ma viene anche respinta *ante litteram* una dottrina come quella che sarebbe stata elaborata in seguito dalla filosofia cristiana, secondo cui Dio, cioè il principio di tutte le cose, è una sostanza avente come sua essenza lo stesso essere⁽³⁰⁾.

Una certa importanza ha anche la dottrina secondo cui l'identico e il diverso si predicano di tutto ciò che è e perciò non sono generi di enti, come afferma Platone nel *Sofista*, ma predicati trascendentali dell'ente, i quali ne rivelano l'unità e insieme la molteplicità⁽³¹⁾.

Di notevole interesse, specialmente in rapporto ai problemi suscitati dal moderno concetto di dialettica come logica della contraddizione, è la « tavola » degli opposti contenuta in *Metaph.* I 4, dove si elencano in ordine di estensione decrescente i seguenti tipi di opposizione: 1) la contraddizione, in cui un opposto è semplicemente la negazione dell'altro e perciò l'alternativa che i due opposti formano abbraccia l'intera realtà e non ammette intermedi (es.: bianco-non bianco); 2) l'opposizione tra possesso e privazione as-

(29) *Metaph.* I 2.

(30) Per una trattazione più ampia di questo tema, si veda il mio studio dal titolo *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, in *Studi aristotelici*, pp. 181-208.

(31) *Metaph.* I 3, 1054 b 18-22.

solata, o impropria, la quale è un caso particolare di contraddizione, nel senso che è una contraddizione riferita ad un soggetto determinato e concernente un predicato che questo soggetto non può in alcun modo avere; 3) l'opposizione tra possesso e privazione propriamente detta, la quale non solo si riferisce ad un soggetto determinato, ma anche concerne un predicato che questo soggetto dovrebbe per natura possedere; 4) l'opposizione tra possesso e privazione perfetta, la quale si chiama precisamente contrarietà ed è costituita dalla differenza massima tra predicati appartenenti al medesimo genere (es.: bianco-nero). A differenza dalla contraddizione, che abbraccia l'intera realtà e dunque si pone tra cose che non hanno in comune nulla e non sono paragonabili tra loro, la contrarietà ha luogo tra cose che hanno in comune il genere, e pertanto ammettono passaggio dall'una all'altra e quindi intermedi tra l'una e l'altra⁽³²⁾. Un caso particolarmente interessante di contrarietà è costituito dalla differenza specifica, la quale, oltre a collocarsi, come tutte le contrarietà, nell'ambito del medesimo genere, riguarda non un predicato qualsiasi, ma un predicato appartenente all'essenza stessa del soggetto⁽³³⁾. Non è invece una differenza specifica, e quindi nemmeno una vera e propria contrarietà, la differenza tra corruttibile e incorruttibile, benché essa riguardi un predicato appartenente all'essenza stessa del soggetto. Infatti tra corruttibile e incorruttibile, per Aristotele, c'è differenza di genere, in quanto il corruttibile e l'incorruttibile non hanno in comune nulla, nemmeno la materia, nel senso che l'incorruttibile o non ha nessuna materia, o ha una materia come l'etere, che è un elemento completamente diverso dai quattro elementi che costituiscono la materia delle realtà corruttibili⁽³⁴⁾.

Per quanto riguarda infine lo studio degli assiomi, a cui è dedicata la maggior parte del libro Γ, è interessante soprattutto il procedimento seguito da Aristotele per mostrare la verità del principio

⁽³²⁾ *Metaph.* I 4, 1055 a 38 - b 25.

⁽³³⁾ *Metaph.* I 9.

⁽³⁴⁾ *Metaph.* I 10.

di non contraddizione. Di questo non è possibile, infatti, dare una dimostrazione nel senso proprio del termine, perché esso è la condizione di tutte le altre dimostrazioni, cioè le precede tutte; perciò, se si dovesse dare dimostrazione di esso, si dovrebbe ricercare un principio anteriore ad esso, e così si risalirebbe all'infinito nella ricerca dei principi, senza approdare mai a nessuno e cioè senza fare mai nessuna dimostrazione⁽³⁵⁾. Tuttavia è possibile dimostrare, se non il principio di non contraddizione, almeno l'impossibilità di negarlo, il che rivela, sia pure indirettamente, la necessità del principio stesso, e dunque ne costituisce, in un certo senso, una dimostrazione, e precisamente quella che Aristotele chiama una dimostrazione per via di confutazione (*ἐλεγκτικῶς*). Per fare questa dimostrazione è necessario che ci sia qualcuno che intende negare il principio di non contraddizione, cioè un avversario con cui discutere, ed è sufficiente che questi dica qualcosa di significativo per lui e per gli altri. Se egli non dicesse nulla, non ci sarebbe bisogno di confutarlo, perché sarebbe come una pianta. Ma non è difficile ottenere che l'avversario dica qualcosa, dato che egli intende negare il principio di non contraddizione e, per poterlo negare, deve appunto dire qualcosa. Né è difficile ottenere che egli dia un significato a quel che dice, perché, se non vi desse alcun significato, sarebbe come se non dicesse nulla, e di nuovo non ci sarebbe bisogno di confutarlo.

Ora, se l'avversario dice qualcosa di significativo, cioè dà un significato determinato a quel che dice, egli implicitamente esclude — come vedremo tra poco — che quel che dice significhi anche l'opposto, dunque in tal modo ammette egli stesso il principio di non contraddizione. Pertanto se, per tentare di negare il principio di non contraddizione, bisogna necessariamente ammetterlo, si deve concludere che è impossibile negarlo, cioè che il principio di non contraddizione è innegabile e in questo senso è vero. In questo procedimento — osserva Aristotele — viene commessa una petizione di

⁽³⁵⁾ *Metaph.* Γ 4, 1006 a 5-11.

principio, perché per poter discutere si deve ammettere proprio ciò che è in discussione; ma il responsabile di questa petizione di principio è colui che vuole negare il principio, perché accetta la discussione pur negando la condizione di ogni discussione, perciò essa non infirma la posizione di chi invece lo difende⁽³⁶⁾.

Che il dare un significato determinato a quel che si dice escluda, almeno implicitamente, il significato opposto e dunque si risolva nell'ammettere il principio di non contraddizione, è evidente: tuttavia Aristotele illustra questa tesi con numerosi esempi e precisazioni. Anzitutto, se il termine « essere » o il termine « non essere » significano qualcosa di determinato, quando si dice « essere » non si intende contemporaneamente anche « non essere », perciò non è vero che ciascuna cosa possa contemporaneamente essere e anche non essere, e dunque è vero il principio di non contraddizione. Oppure, se il termine « uomo » ha un significato determinato, esso indica una certa essenza, e non indica contemporaneamente anche l'essenza di tutto ciò che non è uomo, per esempio della trireme; perciò chi dà al termine uomo un significato determinato ammette che l'uomo non sia contemporaneamente anche non uomo, ossia ammette il principio di non contraddizione. Del resto anche dal punto di vista pratico si ammette che, ad esempio, l'andare a Megara sia diverso dal non andarci, o il gettarsi in un pozzo sia diverso dal non gettarvisi; se, infatti, fossero la stessa cosa, colui che vuole andare a Megara se ne starebbe tranquillo a casa sua, e colui che vuole evitare di cadere nel pozzo andrebbe difilato a gettarvisi⁽³⁷⁾. Con argomenti di questo genere, sempre volti a confutare un possibile avversario, e dunque di carattere chiaramente dialettico, prosegue la difesa del principio di non contraddizione, che perciò costituisce un chiaro esempio di discussione condotta con metodo dialettico e

⁽³⁶⁾ *Metaph.* Γ 4, 1005 b 35 - 1006 a 26.

⁽³⁷⁾ *Metaph.* Γ 4. Per un'analisi più dettagliata di questo argomento debbo rinviare al mio studio su *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella Metafisica aristotelica*, in *Studi aristotelici*, pp. 61-88.

tuttavia approdante a conclusioni inoppugnabili, cioè necessarie, e quindi scientifiche. Tutta la scienza dell'ente in quanto ente, ossia la trattazione dell'essere, dei suoi significati fondamentali, dei suoi predicati trascendentali, dei loro contrari, dei diversi tipi di opposizione, ecc., ha questo carattere di discussione insieme dialettica, per l'oggetto e il metodo, e scientifica, per i risultati. Se, infatti, nel caso del principio di non contraddizione la scientificità era data dalla necessità della conclusione, negli altri casi la scientificità è data dall'uso di definizioni chiare, precise, efficaci ed esaurienti, che colgono veramente l'essenza degli oggetti trattati. Ora, sappiamo che dare una definizione appropriata significa conoscere una causa dell'oggetto, precisamente la causa formale, e se la definizione è quella prossima, la causa formale che si conosce è la prima causa formale. In questo senso si può dire che la trattazione dell'essere contenuta in *Metaph.* Γ e I è conoscenza delle cause prime dell'essere in quanto essere.

Ma la parte più importante della scienza dell'essere in quanto essere è quella concernente la sostanza, anche se sarebbe errato risolvere l'intera scienza dell'essere nella scienza della sostanza. La ragione per cui questa è la parte più importante, è che la sostanza è principio delle altre categorie, e quindi dell'intero essere⁽³⁸⁾, e tutto ciò che si dice dell'essere, anche ciò che riguarda gli argomenti della dialettica, deve sempre essere visto alla luce del primato della sostanza⁽³⁹⁾.

Ora, è vero che la funzione di principio, che la sostanza esercita nei confronti delle altre categorie, può essere ricondotta a uno dei quattro tipi fondamentali di causalità distinti da Aristotele. Infatti in un passo di *Metaph.* H egli afferma che le realtà diverse dalle

⁽³⁸⁾ Che la sostanza sia principio (*ἀρχή*) delle altre categorie è detto in 1003 b 6. Poco dopo Aristotele dice anche che in ogni campo di cui si ha scienza, questa concerne principalmente (*κυρίως*) ciò che in quel campo è primo, ossia ciò da cui il resto dipende e in virtù di cui il resto viene denominato (1003 b 16-17).

⁽³⁹⁾ Cf. *Metaph.* Γ 2, 1004 b 8-10, da cui appare chiaro che ciò che Aristotele denuncia nei dialettici è il non aver tenuto conto della sostanza.

sostanze non hanno una materia propria, ma ciò che in esse funge da sostrato, e dunque da materia, è la sostanza⁽⁴⁰⁾. La sostanza sarebbe dunque causa materiale delle altre categorie. Queste però, come risulta dallo stesso passo, hanno una propria causa motrice che è diversa dalle sostanze a cui ineriscono, ed una propria causa formale, anche se non sempre hanno una vera e propria causa finale⁽⁴¹⁾. Perciò la sostanza è solo una delle cause delle altre categorie, non l'unica; quindi le cause prime della sostanza non esauriscono tutte le cause delle altre categorie, le quali continuano ad avere delle cause prime diverse da quelle della sostanza.

Tuttavia è indubbio che le cause prime della sostanza sono, a causa della dipendenza delle altre categorie da essa, cause anche delle altre categorie, perciò sono le sole cause prime che abbraccino l'intero essere, anche se non sono tutte le cause dell'intero essere⁽⁴²⁾.

2. Le cause prime della sostanza

La ricerca delle cause prime della sostanza è contenuta nei libri Z H e A M N della *Metafisica*. I primi due la svolgono relativamente alle sostanze sensibili e gli altri tre relativamente a quelle sovransensibili. Tale ricerca tuttavia si articola in un complesso di ricerche più particolari e cioè tratta di tre problemi: che cosa sia la sostanza in generale, quanti e quali tipi di sostanza esistano, quali siano le cause dei singoli tipi di sostanza. Nel libro Z Aristotele stabilisce che cosa sia la sostanza, avendo presenti soprattutto le sostanze sensibili, ma con l'intento esplicito di applicare in seguito i risultati di tale indagine anche ad altri eventuali tipi di sostanza. Nel libro H egli indica le cause della sostanza, avendo ugualmente presenti le sostanze sensibili. Nel libro A dimostra che esistono, oltre alle

⁽⁴⁰⁾ *Metaph.* H 4, 1044 b 8-9.

⁽⁴¹⁾ *Ivi* 9-15.

⁽⁴²⁾ Cf. *Metaph.* A 5, 1070 b 36 - 1071 a 2; 1071 a 24-29.

sostanze sensibili, anche sostanze sovransensibili, e mostra che esse sono necessarie come cause di quelle sensibili, contribuendo con ciò ulteriormente alla determinazione delle cause delle sostanze sensibili. Nei libri M e N, infine, Aristotele dimostra, come abbiamo visto in precedenza, che le sostanze sovransensibili ammesse dagli Accademici non esistono, tra l'altro perché non servono come cause delle sostanze sensibili. In questi ultimi tre libri, pertanto, il problema dell'esistenza o meno di sostanze sovransensibili viene a coincidere con il problema della determinazione delle cause prime delle sostanze sensibili. Nel complesso l'indagine si distingue da quella svolta nella fisica, perché ricerca le cause delle sostanze sensibili, cioè mobili, non in quanto mobili, cioè al fine di spiegarne il movimento, ma in quanto sostanze, cioè al fine di spiegarne l'appartenenza alla prima tra le categorie dell'essere: per questo si tratta di una ricerca delle cause prime non del movimento, ma dell'essere in quanto essere.

Questo intento, di indagare le cause dell'essere, viene esplicitamente affermato all'inizio del libro Z, in cui si richiama la dottrina dei molti significati dell'essere, già esposta in Γ, e si ribadisce la priorità su tutti della sostanza. « Il primo dei significati dell'essere — afferma infatti Aristotele — è quell'essenza che significa la sostanza (οὐσία)... Tutte le altre cose sono dette enti per il fatto che alcune sono quantità di ciò che è in questo modo [cioè della sostanza], altre sono qualità di esso, altre affezioni, altre infine qualche altra determinazione di questo tipo »⁽¹⁾. La sostanza pertanto è detta essere a maggior ragione (μᾶλλον) di tutti gli altri enti, essere nel senso primario (πρώτως) ed anzi essere senza ulteriori precisazioni (ἀπλῶς)⁽²⁾. La sua priorità nei confronti delle altre categorie è sia logica, in quanto la nozione della sostanza è inclusa in quella delle altre categorie; sia conoscitiva, in quanto la conoscenza della sostanza

⁽¹⁾ *Metaph.* Z 1, 1028 a 14-20.

⁽²⁾ *Ivi* 25-31.

è presupposta da quella delle altre categorie; sia cronologica — ovvero ontologica —, in quanto la sostanza è l'unica categoria separabile (*χωριστόν*), cioè capace di esistere in sé, mentre tutte le altre esistono solo in altro, e precisamente nella sostanza⁽³⁾.

« Del resto — osserva Aristotele — ciò che sia nella filosofia precedente sia in quella odierna sempre si cerca e sempre si discute, ovvero che cos'è l'essere, non è altro che questo, ossia che cos'è la sostanza (questo infatti alcuni dicono che è una cosa sola, altri più di una, e alcuni in numero limitato ed altri in numero illimitato), perciò anche noi dobbiamo indagare soprattutto, principalmente e, per così dire, soltanto su ciò che è in questo modo, per stabilire che cos'è »⁽⁴⁾. Osserviamo come in questa affermazione Aristotele indichi due cose, cioè che l'indagine sull'essere è sempre stata e sempre dovrà essere un'indagine sulla sostanza, e inoltre che l'indagine sulla sostanza consiste sia nello stabilire che cosa essa sia, cioè nell'individuare i caratteri generali, sia nello stabilire quante e quali sostanze esistano, cioè quante e quali realtà abbiano i caratteri generali attribuiti alla sostanza. Questa indagine è chiaramente preliminare a quella intesa a stabilire quali sono le cause prime della sostanza, ma serve precisamente a rendere possibile quest'ultima.

La ricerca di quanti e quali siano i tipi di sostanza è nuovamente accennata in *Metaph. Z 2*, dove Aristotele richiama le diverse teorie formulate al riguardo dai suoi predecessori presocratici e accademici. Quivi, inoltre, egli afferma che tale ricerca dovrà servire anche a stabilire se esistano o no altre sostanze oltre a quelle sensibili⁽⁵⁾. Ma alla fine del capitolo egli ribadisce che a tutto questo si deve premettere un'indagine su che cosa sia, in generale, la sostanza⁽⁶⁾: il che è appunto il contenuto del libro Z.

⁽³⁾ *Ivi* 1028 a 31 - b 2.

⁽⁴⁾ *Ivi* 1028 b 2-7.

⁽⁵⁾ *Metaph. Z 2*, 1028 b 27-31. La stessa affermazione ricorre continuamente nel libro Z (cf. anche Z 11, 1037 a 10-16; Z 17, 1041 a 6-9).

⁽⁶⁾ *Metaph. Z 2*, 1028 b 31-32.

Le possibili risposte che Aristotele prospetta a questo problema sono tre, cioè che la sostanza sia l'essenza (*τὸ τί ἦν εἶναι*), che la sostanza sia l'universale ovvero il genere, e che la sostanza sia il sostrato⁽⁷⁾.

Il primo candidato al titolo di sostanza che viene preso in esame è, appunto, il sostrato. A proposito di questo Aristotele osserva che esso è, in un certo senso, sostanza, per il fatto che possiede uno dei due requisiti fondamentali della sostanza, vale a dire la separabilità. Se si deve dare infatti una prima e approssimativa (*τύπω*) definizione della sostanza, si deve dire che essa è ciò che non si predica di un sostrato, ma di cui le altre cose si predicano come di un sostrato⁽⁸⁾. Dunque la sostanza è anzitutto sostrato, o soggetto, e non predicato, perciò si può dire che in qualche misura il sostrato è sostanza. Ma questo primo requisito, che è appunto quello della separabilità, non è sufficiente a definire interamente la sostanza: la sostanza infatti, oltre ad essere separabile (*χωριστόν*), deve essere anche « un questo » (*τόδε τι*), ossia qualche cosa di determinato⁽⁹⁾. Ora, il sostrato possiede di per sé la separabilità, ma non la determinatezza; e, poiché riceve quest'ultima da altro, ossia dalla forma, si deve dire, sì, che esso è sostanza, ma anche che non lo è in senso primario, bensì in senso derivato, e precisamente in senso posteriore a quello per cui è sostanza il composto (*τὸ σύνολον*) di forma e materia, il quale possiede di per sé, oltre alla separabilità, anche la determinatezza, e posteriore a maggior ragione a quello per cui è sostanza la forma (*μορφή*, o *εἶδος*), la quale, oltre a possedere, per il fatto di essere unita alla materia, la separabilità, è fonte essa stessa della determinatezza⁽¹⁰⁾.

⁽⁷⁾ *Metaph. Z 3*, 1028 b 33-36. A dire il vero qui Aristotele indica quattro possibilità, ma è chiaro che per l'universale e il genere valgono le medesime considerazioni.

⁽⁸⁾ *Metaph. Z 3*, 1029 a 7-9. Qui per separabilità si intende, ovviamente, non separabilità dalla materia, cioè immaterialità, ma separabilità da altri tipi di enti, cioè capacità di sussistere in sé e non in altro.

⁽⁹⁾ *Ivi* 27-28.

⁽¹⁰⁾ Questo è quanto si può desumere dalla trattazione compresa in 1029 a 9-30.

Da questo discorso si desume già che cosa sia la sostanza, cioè quali cose e in quale senso siano sostanze. Poiché, per essere sostanza, sono necessari due requisiti, cioè la separabilità e la determinatezza, sarà sostanza in primo luogo la forma — non, ovviamente, la forma di qualsiasi ente, compresi gli enti non separabili, cioè esistenti in altro, ma la forma degli enti separabili, cioè esistenti in sé —, perché essa, oltre a possedere la separabilità (non dalla sua materia, ma dagli altri enti), è fonte di determinatezza; sarà poi sostanza in secondo luogo il composto di forma e materia, che possiede di per sé entrambi i requisiti; ed infine sarà sostanza, in terzo luogo, il sostrato — purché ovviamente determinato da una forma —, in quanto esso è separabile (non dalla sua forma, ma dagli altri enti) e riceve la sua determinatezza dalla forma⁽¹¹⁾.

Ciò non deve far pensare che, per Aristotele, forma, composto e sostrato siano tre sostanze diverse: dal punto di vista del numero, la sostanza di cui egli parla è sempre e soltanto una. Cioè l'unica sostanza a cui egli pensa in questo libro è il composto di materia e forma, vale a dire la sostanza sensibile. Tuttavia, proprio perché si tratta di una sostanza composta, è possibile distinguere i suoi componenti e stabilire in quale misura ciascuno di essi concorra a produrre il carattere della sostanzialità. Ebbene, per Aristotele, la vera fonte della sostanzialità è la forma, in quanto causa di determinatezza e quindi di tutte le determinazioni della sostanza, compresa la sua separabilità dagli altri enti: si tratta, ovviamente, della forma del composto sensibile, non di una forma separata dal composto. Questa forma possiede il carattere della separabilità (non nel senso di separabilità dalla materia, ma di separabilità dagli enti appartenenti ad altre categorie, cioè di capacità di esistere in sé e non in altro),

Quivi Aristotele afferma inoltre che, se il sostrato fosse sostanza in senso primario, cioè di per sé, senza bisogno della forma, allora sarebbe sostanza la materia, poiché questa è l'indeterminato; ma ciò è impossibile, perché requisito della sostanza è la determinatezza.

(11) Cf. *Metaph. Z* 3, 1029 a 5-7.

in quanto è forma di un composto. Perciò la forma (del composto) si dice sostanza a maggior ragione del composto, cioè in senso primario rispetto al composto. Quanto al sostrato, cioè alla materia, è anch'esso sostanza, perché è separabile, cioè esiste in sé e non in altro, ma lo è in quanto è determinato dalla forma, e perciò lo è in senso derivato, o posteriore, sia rispetto al composto sia rispetto alla forma. Si deve dunque escludere che Aristotele attribuisca il carattere della sostanzialità a forme separate dalla materia, a mo' delle idee platoniche. L'unica forma di cui egli parla in *Metaph. Z* è la forma del composto materiale.

Ora, poiché sulla sostanzialità del composto non ci sono dubbi, nel senso che le ragioni per cui esso è sostanza — separabilità e determinatezza — sono chiare, resta da esaminare essenzialmente la sostanzialità della forma, al fine di comprenderne le ragioni. Questa infatti è quella che presenta più problemi (*ἀπορωτάτη*). A questa perciò è dedicato il resto del libro Z. Che la forma di cui si esamina la sostanzialità in questo libro sia la forma delle sostanze sensibili, cioè appunto dei composti, è affermato esplicitamente da Aristotele alla fine del c. 3, dove egli invoca il solito criterio di partire da ciò che è più chiaro a noi per salire verso ciò che è più chiaro per sé⁽¹²⁾. In seguito, cioè nei libri M N, i risultati conseguiti in Z attraverso l'esame della sostanza sensibile saranno adoperati per chiarire la natura della sostanza sovransensibile.

Nel resto del libro Z, infatti, Aristotele esamina il secondo e il terzo candidato al titolo di sostanza, cioè l'essenza e l'universale (o genere) e dimostra che l'essenza è sostanza quando effettivamente è forma, cioè oggetto della definizione completa, portata sino all'ultima differenza, di un composto; invece l'universale non è sostanza perché è troppo generico e quindi non giunge mai a identificarsi con il soggetto di cui è predicato, resta sempre soltanto un predicato e dunque è privo del requisito della separabilità. Il fatto

(12) *Metaph. Z* 3, 1029 a 30 - b 12.

che Aristotele distingue la forma, di cui afferma la sostanzialità, dall'universale, di cui invece nega la sostanzialità, non significa che per lui la prima non sia universale, cioè sia individuale. Essa infatti — come vedremo — è l'infima specie nel genere delle cose che sono sostanze, e perciò è anch'essa universale; ma il fatto di essere la specie infima la porta ad essere strettamente unita al sostrato, sì da formare un tutt'uno con esso ed essere quindi sostanza, il che invece non si può dire degli altri universali, cioè dei generi, che non sono mai sostanza.

A questa chiarificazione del modo in cui la forma può essere sostanza, Aristotele perviene discutendo del secondo candidato al titolo di sostanza, cioè dell'essenza. A proposito di questa egli anzitutto rileva che l'essenza di ciascuna cosa è ciò che di essa si dice per sé (*καθ'αυτό*), ossia ciò che le appartiene in virtù di una predicazione « verticale », interna al suo genere⁽¹³⁾. Questa prima definizione serve a escludere che siano essenze realtà dette per accidente, ossia risultanti da una predicazione « orizzontale », collegante generi diversi, come ad esempio « uomo-bianco ». Saranno invece essenze realtà come « uomo » o anche « bianco », le quali, ciascuna nell'ambito del proprio genere, si dicono per sé del proprio soggetto (« uomo », ad esempio, di Socrate, e « bianco » di questa bianchezza)⁽¹⁴⁾.

Stabilito così che ci possono essere essenze solo all'interno di ciascun genere (i sommi generi, cioè le categorie, sono infatti i significati dell'essere per sé) e non a cavallo tra l'uno e l'altro (come è l'essere per accidente), restano da chiarire altri due punti, cioè: 1) non tutti i termini contenuti in ciascun genere sono un'essenza, bensì lo sono solo quelle cose la cui nozione è una definizione, cioè quelle che, nel loro genere, sono prime, o — il che è lo stesso — ultime, ossia le specie infime di ogni genere, quelle che non sono ulteriormente predicabili se non della materia, mentre tutto il resto

⁽¹³⁾ *Metaph.* Z 4, 1029 b 13-14.

⁽¹⁴⁾ *Metaph.* Z 4, 1029 b 14 - 1030 a 6.

è predicabile di esse⁽¹⁵⁾; 2) non tutte le infime specie sono essenze nello stesso modo, ma quelle rientranti nella categoria della sostanza lo sono in senso primario e quelle rientranti nelle altre categorie lo sono in senso derivato, poiché, dato che le essenze altro non sono che i sensi dell'essere per sé, esse avranno tra loro la stessa relazione che esiste tra i sensi dell'essere per sé, cioè dovranno sottostare anch'esse alla priorità della sostanza⁽¹⁶⁾.

Chiarito che cosa si deve intendere per essenze, è evidente che, per le cose che stanno nelle categorie, cioè che sono per sé e non per accidente, e che sono infime specie, l'essenza e la cosa di cui essa è essenza, cioè la forma, coincidono: per esempio l'essenza dell'uomo e l'uomo coincidono, o l'essenza del bianco e il bianco coincidono⁽¹⁷⁾. Questo discorso non afferma, si badi bene, la coincidenza tra l'essenza e la realtà individuale, quale si avrebbe nel caso di sostanze immateriali. Come appare dagli esempi, Aristotele sta parlando di realtà materiali e afferma la coincidenza tra l'essenza e la specie ultima, ossia la forma. Il suo scopo è unicamente di confutare la dottrina platonica, che separava le essenze dalle cose di cui erano essenze, facendone delle idee; ad esempio separava l'essenza del bene dal bene e l'essenza del bello dal bello (si tratta, come si vede, di forme, non di individui).

Una volta stabilita l'identificazione tra l'essenza e la forma, Aristotele rileva una caratteristica di questa, ossia la sua ingenerabilità: in ogni caso di generazione, infatti, sia per opera della natura che per opera dell'arte, ciò che propriamente si genera è il composto,

⁽¹⁵⁾ *Ivi* 1030 a 6-17.

⁽¹⁶⁾ *Ivi* 1030 a 17 - b 13.

⁽¹⁷⁾ *Metaph.* Z 6. Il termine *ἕκαστον*, usato in questo capitolo per indicare le cose, non significa « individuo », per cui si dovrebbe usare *τὸ καθ'ἑκάστου*, ma « ciascuna cosa », ossia ciascuna infima specie. Così le « realtà prime e dette per sé » (*τὰ πρῶτα καὶ καθ'αὐτὰ λεγόμενα*, cf. ad esempio 1032 a 5), in cui si realizza la coincidenza tra essenza e cosa, non sono le sostanze immateriali, ma le forme delle sostanze materiali, che sono prime perché specie infime, non ulteriormente predicabili, e sono per sé perché essenze.

mentre la forma preesiste⁽¹⁸⁾. Questo vale non solo nella categoria della sostanza, ma in tutte le categorie: tuttavia nella generazione della sostanza è necessario che preesista sempre un'altra sostanza già in atto — per esempio una sostanza della stessa specie di quella che si genera, cioè un genitore, se la generazione è opera della natura, o una sostanza di specie diversa, che però abbia nella sua mente la forma di ciò che si genera, cioè sia un artefice, se la generazione è opera dell'arte —, mentre nella generazione delle altre categorie è sufficiente che la forma preesista in potenza⁽¹⁹⁾.

Infine, concludendo l'esame dell'essenza, o forma, Aristotele mostra che solo di questa c'è propriamente definizione, perché solo la forma è universale, mentre del composto, in quanto è reso individuale dalla materia, non c'è definizione, ma solo intellesione o percezione⁽²⁰⁾. Tuttavia la definizione della forma si può considerare anche definizione del composto, perché è dalla forma, la quale, negli enti che appartengono alla categoria della sostanza, è sostanza in senso primario, che prende il nome la sostanza composta; anche se resta vero che l'essenza coincide solo con la sostanza prima, cioè con la forma, e non con il composto⁽²¹⁾. E per forma, ribadisce Ari-

(18) *Metaph.* Z 7-9. Il fatto che in *Metaph.* Z 7, 1032 b 1-2, Aristotele dichiara che l'essenza, cioè la forma, è « la sostanza prima » (ἡ πρώτη οὐσία), non significa che egli rinneghi la dottrina delle *Categorie*, secondo cui la « sostanza prima » è l'individuo, cioè il composto di materia e forma. È chiaro infatti che il termine « primo » è usato, nelle due opere, in sensi diversi: nelle *Categorie* l'individuo è sostanza « prima » perché è sostanza a maggior ragione degli universali, cioè dei generi e delle specie, che non sono forme, ma predicati appartenenti alla categoria della sostanza; in *Metaph.* Z 7 la forma è sostanza « prima » perché è sostanza a maggior ragione del composto, in quanto è causa della sua sostanzialità. Anche in *Metaph.* Z 7 tuttavia la forma, e insieme con essa il composto, sono sostanze a maggior ragione dei generi e delle specie.

(19) *Metaph.* Z 9, 1034 b 7-19.

(20) *Metaph.* Z 10, 1035 b 33 - 1036 a 8; cf. anche Z 11, 1036 a 21-29. Questa affermazione chiarisce bene che per Aristotele la forma non è individuale, ma universale, anche se non va confusa con gli universali più generali, che, in quanto non direttamente a contatto con la materia, non possono essere sostanze.

(21) *Metaph.* Z 11, 1037 a 27 - b 7. Sul significato dell'espressione « sostanza prima », con cui qui viene designata la forma, cf. quanto detto nella nota 18.

stotele, si deve intendere non il genere unito a una differenza qualunque, ma solo la differenza ultima, cioè l'infima specie⁽²²⁾. Nel caso dell'uomo, ad esempio, la sua forma è l'anima, che, come sappiamo, è un'anima intellettiva, ossia è la razionalità, la quale è la differenza specifica tra l'uomo e tutti gli altri animali. Questa è sostanza in senso primario, perché è essa che conferisce la sostanzialità al composto⁽²³⁾.

L'ultimo candidato al titolo di sostanza, che rimane da esaminare, è l'universale. Si tratta di una candidatura derivante unicamente dal fatto che, nella dottrina platonica, proprio gli universali erano considerati sostanze, cioè idee. La posizione di Aristotele al riguardo invece è opposta: l'universale non può in alcun modo essere sostanza, perché gli mancano entrambi i requisiti della sostanzialità. Esso infatti non è separabile, cioè non può esistere in sé, perché non è soggetto, ma predicato⁽²⁴⁾; inoltre esso non è sufficientemente determinato, perché esprime una caratteristica generale, cioè comune a varie specie, e non propria ad una singola specie, come fa invece la forma, che per questo è sostanza⁽²⁵⁾. In altre parole, l'universale non è abbastanza determinato perché non indica un « questo » (τόδε τι), cioè una specie ultima, ma un « tale » (τοιοῦδε), cioè un certo tipo di specie, ovvero un genere, o una specie non ultima⁽²⁶⁾. Di conseguenza non possono essere sostanze le idee dei platonici⁽²⁷⁾. Queste, per poter essere considerate come sostanze, cioè come separabili, devono essere considerate non più come universali, bensì come individuali: ma allora non sono più definibili, perché dell'individuale, come abbiamo visto, non si dà definizione⁽²⁸⁾. Infine non sono sostanze neppure gli elementi materiali, cioè terra, acqua, aria e fuoco,

(22) *Metaph.* Z 12.

(23) *Metaph.* Z 11, 1037 a 5-10.

(24) *Metaph.* Z 13, 1039 b 15-16.

(25) *Metaph.* Z 13, 1039 b 9-13. Anche qui il termine ἕκαστον non indica un individuo, ma una specie.

(26) *Ivi* 1038 b 34 - 1039 a 2.

(27) *Metaph.* Z 14.

(28) *Metaph.* Z 15.

i quali sono universali nel senso che sono presenti in tutti i corpi terrestri: essi non hanno infatti sufficiente unità e determinatezza⁽²⁹⁾; così come non sono sostanza gli universali supremi, cioè l'essere e l'uno, contro quanto sostengono invece Platone e gli Accademici: in quanto universali, infatti, anch'essi sono predicati, precisamente predicati di tutto, e perciò non sono separabili, cioè non esistono in sé⁽³⁰⁾.

In conclusione, quindi, la sostanza, nel caso delle realtà sensibili, è costituita dal composto di forma e materia, ma prima ancora dalla forma, perché la forma è la causa dell'essere del composto (causa, appunto, formale), cioè del suo essere una certa cosa, per esempio un uomo, e quindi, se questa cosa è una sostanza, la forma è la causa della sua sostanzialità⁽³¹⁾. Ripetiamo, a scanso di equivoci, che non si tratta di una forma separata, cioè di una sostanza immateriale, ma della forma di un composto, cioè di una sostanza materiale, e precisamente della sua essenza, che è l'infima specie⁽³²⁾.

Questa dottrina, chiarendo che la forma delle sostanze materiali è sostanza a maggior ragione della materia e dello stesso composto, non fa che confermare quanto Aristotele aveva già dichiarato nella *Fisica*, dove aveva affermato che la forma è natura (φύσις) a maggior ragione della materia, perché la forma è ciò che la cosa è in atto e la cosa si dice essere quello che è quando è in atto⁽³³⁾.

Essa non contrasta affatto, come molti invece credono, con la dottrina enunciata nelle *Categorie*, secondo cui la sostanza prima è l'individuo, mentre generi e specie sono sostanze seconde. Infatti la forma di cui parla *Metaph. Z* non ha nulla a che vedere con le sostanze seconde delle *Categorie*, che sono generi e specie presi non

(29) *Metaph. Z* 16, 1040 b 5-16.

(30) *Ivi* 16-27.

(31) *Metaph. Z* 17.

(32) Tali sono anche le « realtà semplici » di *Metaph. Z* 17, 1041 b 9, che non hanno nulla a che vedere con le sostanze immateriali, ma sono le infime specie delle sostanze materiali, non ulteriormente divisibili.

(33) Cf. *Phys.* II 1, 193 b 6-8.

come forme di un individuo, ma come predicati universali dell'individuo. La forma di *Metaph. Z* è invece parte del composto e cioè, pur essendo universale, non è predicato, ma soggetto, perciò è sostanza, anzi è sostanza in senso primario, in quanto è causa della sostanzialità del composto. Per esempio, le sostanze seconde delle *Categorie* sono la specie « uomo » e il genere « animale », che sono soggetto di predicati come « bianco » e « bipede », ma sono predicati di « Socrate ». Un esempio di sostanza prima nel senso di *Metaph. Z* è invece, come vedremo tra poco, l'anima, che, in quanto unita al corpo, è sempre soggetto e mai predicato⁽³⁴⁾.

Dopo avere stabilito, nel libro *Z*, che cos'è la sostanza, cioè che cosa significa, per le sostanze sensibili, essere sostanze, Aristotele passa ad esaminare, nel libro *H*, quelli che egli chiama « le cause, i principi e gli elementi », ossia le cause prime, della sostanza. Queste rientrano, come è naturale, nel solito schema dei quattro tipi di causa, cioè causa materiale, formale, motrice e finale.

Per quanto riguarda la causa materiale, o materia delle sostanze, Aristotele osserva che essa è necessaria per rendere ragione del mutamento, cioè per fare da sostrato al mutamento. Ora, poiché ci sono sostanze soggette a generazione e corruzione e sostanze soggette soltanto a movimento locale, ci sarà una materia della generazione e corruzione e una materia, del solo movimento locale⁽³⁵⁾. Dalla fisica abbiamo appreso che la materia della generazione e corruzione sono i quattro elementi terrestri, cioè terra, acqua, aria e fuoco, e quella del solo movimento locale è l'elemento celeste, o etere. Qui, nella *Metafisica*, Aristotele aggiunge che, oltre a questa materia comune, c'è anche una materia che è propria di ciascuna

(34) Ci sono, è vero, alcuni passi di *Metaph. Z* in cui Aristotele afferma che la forma è predicato della materia (1029 a 23-34; 1038 b 4-6); ma in essi « predicato » significa « fattore determinante », come ha mostrato J. BRUNSCHWIG, *La forme, prédicat de la matière?*, in *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, in corso di stampa (atti del VI Symposium Aristotelicum, Cérisy-la-Salle 1972).

(35) *Metaph. H* 1, 1042 a 32 - b 8.

sostanza, cioè la sua materia prossima, la quale deve essere ricercata non meno di quella comune ed anzi è quella che risponde più direttamente e appropriatamente alla domanda qual è la materia di una determinata cosa⁽³⁶⁾. Come si vede, dunque, egli insiste ancora una volta sulla differenziazione delle cause più che sulla loro unità.

Per quanto riguarda la causa formale, o forma, delle sostanze, essa è costituita dalle « differenze », cioè, come abbiamo visto, da ciò che caratterizza l'infima specie. Di queste differenze — osserva Aristotele — non ve ne sono poche, alle quali ridurre tutte le altre, come voleva ad esempio Democrito, ma al contrario ve ne sono moltissime, cioè tante quante sono le specie di sostanze⁽³⁷⁾. Esse rientrano in alcuni generi, quali ad esempio l'eccesso e il difetto, o il retto e il curvo, che pertanto potranno essere detti i « principi dell'essere », che significa le prime tra le cause formali⁽³⁸⁾. Ma non sono queste le cause formali che più interessano, perché esse non sono le differenze ultime, cioè le infime specie, e dunque non sono nemmeno sostanze, perciò non possono essere considerate propriamente come cause della sostanza. La vera causa delle sostanze è la forma, cioè la specie ultima, la quale è diversa per le diverse materie⁽³⁹⁾. Ad esempio, nel caso dell'uomo la vera causa formale è l'anima, che è anima intellettuale, cioè la razionalità⁽⁴⁰⁾.

Insomma, come per quanto riguarda la materia la vera causa della sostanza è la sua materia prossima, così per quanto riguarda la forma la vera causa della sostanza è la sua differenza ultima: ovvero, nel caso della materia, la causa della sostanza è quella materia che è in potenza la sostanza stessa, e, nel caso della forma, la causa della sostanza è ciò che la sostanza stessa è in atto⁽⁴¹⁾. Perciò si può dire

(36) *Metaph.* H 4, 1044 a 15 - b 3.

(37) *Metaph.* H 2, 1042 b 9-31.

(38) *Ivi* 1042 b 31 - 1043 a 1.

(39) *Ivi* 1043 a 2-14.

(40) *Metaph.* H 3, 1043 a 29 - b 14.

(41) *Metaph.* H 2, 1042 b 9-10; H 3, 1044 a 9.

che la materia e la forma di una sostanza altro non sono che la sostanza stessa, considerata rispettivamente in potenza e in atto. Oltre a queste cause, naturalmente, ci sono poi quella finale, che però, come abbiamo visto anche in precedenza, coincide con quella formale⁽⁴²⁾, e quella motrice, la quale è ciò che fa passare una sostanza dalla potenza all'atto⁽⁴³⁾.

A questo punto Aristotele introduce nella trattazione delle cause prime delle sostanze un'indagine sui concetti di potenza e atto, che forma il contenuto del libro Θ della *Metafisica*. La ragione da lui indicata è il fatto che la potenza e l'atto costituiscono, accanto alle categorie, l'altra grande distinzione fra i sensi dell'essere⁽⁴⁴⁾. In realtà la trattazione della potenza e dell'atto è strettamente pertinente alla ricerca delle cause prime delle sostanze, perché, introducendo nella considerazione di queste un punto di vista dinamico, permette più agevolmente di passare dalla determinazione delle cause delle sostanze in senso statico, cioè della causa materiale e di quella formale, alla determinazione della causa del movimento, cioè della causa motrice.

Riguardo alla potenza Aristotele ricorda che, in relazione all'indagine sull'essere e sulla sostanza, non interessa tanto il significato tradizionale del concetto di potenza, quello cioè per cui essa è principio di mutamento in altro o nella cosa considerata in quanto altra, cioè può essere capacità di produrre mutamento in altro (potenza attiva) o capacità di subire mutamento da parte di altro (potenza passiva)⁽⁴⁵⁾. Il significato di potenza che più interessa è quello per cui si parla di « essere in potenza », ossia la potenza come significato fondamentale dell'essere, presente in tutte le categorie. Ora, poiché l'essere in potenza è correlativo all'essere in atto, per comprendere che cosa esso sia, bisogna prima chiarire che cosa sia l'atto⁽⁴⁶⁾.

(42) *Metaph.* H 4, 1044 b 1.

(43) *Metaph.* H 6, 1045 b 21-22.

(44) *Metaph.* Θ 1, 1045 b 32-35.

(45) *Metaph.* Θ 1, 1045 b 35 - 1046 a 29.

(46) *Metaph.* Θ 6, 1048 a 25-30.

Per chiarire che cosa sia l'atto, Aristotele afferma che esso è « l'esistere della cosa non nel modo in cui diciamo che essa è in potenza », e porta i seguenti esempi: diciamo che è in potenza la statua di Ermete nel legno, perché può essere costruita col legno, o la semiretta nella retta intera, perché può essere ricavata dalla retta intera, o diciamo che sa in potenza colui che non sta esercitando la scienza, perché è capace di esercitarla; mentre diciamo che è in atto la statua già costruita, o la semiretta già ricavata, o colui che sa quando sta esercitando la scienza⁽⁴⁷⁾.

Come si vede, Aristotele non ci dà una vera e propria definizione né di potenza né di atto, né pretende di darla, anzi afferma che non bisogna chiedere una definizione di tutto. In realtà potenza e atto non sono definibili, perché sono concetti coestensivi all'intero essere, cioè non circoscrivibili in un ambito determinato, mentre definire vuol dire circoscrivere. Per comprenderli, bisogna ricorrere ad esempi, quali quelli portati da Aristotele, e cogliere l'analogia, cioè l'identità di rapporto, esistente, in ciascuno di essi, tra il termine detto potenza e il termine detto atto. Ad esempio, come chi costruisce sta a chi può costruire, così chi è desto sta a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi, ecc.: il primo termine di queste coppie è l'atto, l'altro la potenza⁽⁴⁸⁾. Si comprende così come l'atto è non solo il movimento rispetto a una qualche potenza intesa nel senso tradizionale, ma anche la sostanza rispetto a una qualche materia: anzi si può distinguere un atto imperfetto, che è il movimento, il quale non ha in sé il proprio fine, da un atto perfetto, o attività, che invece ha in sé il proprio fine⁽⁴⁹⁾.

Per indicare l'atto perfetto, Aristotele ha coniato un termine nuovo, ἐντελέχεια, che significa « stato perfetto » (ἐντελὲς ἔχειν) e allude all'avvenuto raggiungimento della perfezione, cioè del fine (τέλος). Ma anche il termine tradizionalmente usato per indicare

⁽⁴⁷⁾ *Ivi* 30-35.

⁽⁴⁸⁾ *Ivi* 1048 a 35 - b 6.

⁽⁴⁹⁾ *Ivi* 1048 b 6-36.

l'attività, cioè ἐνέργεια, può essere usato per esprimere l'atto, in quanto contiene un riferimento all'ἔργον, cioè all'opera, che costituisce appunto il fine dell'azione⁽⁵⁰⁾. Il significato di potenza che interessa la presente indagine sarà dunque quello correlativo all'atto come perfezione, come fine, come forma, cioè la materia, ciò di cui una cosa è fatta⁽⁵¹⁾.

Ma il coronamento della dottrina della potenza e dell'atto è costituito, dopo la chiarificazione del significato dei due termini, dalla dimostrazione dell'antiorità dell'atto rispetto alla potenza. L'atto, secondo Aristotele, è anteriore alla potenza in primo luogo quanto alla nozione, poiché, per chiarire la nozione di una cosa in potenza, bisogna dire che essa è ciò che ha la capacità di diventare una certa cosa in atto, cioè bisogna avere prima la nozione della cosa in atto⁽⁵²⁾. In secondo luogo l'atto è anteriore alla potenza quanto al tempo, o nel senso che nella specie l'individuo già in atto (il genitore) è anteriore all'individuo in potenza (il generato), o nel senso che nell'individuo il passaggio dalla potenza all'atto è sempre causato da una causa motrice che deve già essere in atto⁽⁵³⁾. In terzo luogo l'atto è anteriore alla potenza quanto alla sostanza per due ordini di motivi. Anzitutto l'atto è anteriore perché è forma ed è fine, e la forma e il fine sono anteriori rispettivamente alla materia e ai mezzi: infatti la materia è in potenza perché può giungere alla forma e il mezzo è mezzo perché consente di raggiungere il fine⁽⁵⁴⁾. Inoltre l'atto è

⁽⁵⁰⁾ *Metaph.* Θ 8, 1050 b 21-23.

⁽⁵¹⁾ *Metaph.* Θ 7, 1049 a 18-27. L'allusione ad una « materia prima », contenuta in questo passo, non deve far pensare all'ammissione, da parte di Aristotele, di una sostanza materiale più fondamentale degli stessi elementi. Egli chiarisce infatti che la funzione di materia prima potrebbe essere, semmai, svolta da uno degli stessi elementi, per esempio il fuoco, ma in ogni caso essa non sarebbe un ente determinato (τόδε τι), cioè una sostanza; insomma esisterebbe, appunto, solo in potenza e non in atto.

⁽⁵²⁾ *Metaph.* Θ 8, 1049 b 4-17.

⁽⁵³⁾ *Ivi* 1049 b 17 - 1050 a 3.

⁽⁵⁴⁾ *Ivi* 1050 a 3 - b 6.

anteriore perché vi sono delle sostanze in atto che sono manifestamente anteriori a quelle che rispetto ad esse sono in potenza. Ciò vale intanto per le sostanze eterne, le quali rispetto alla generazione e corruzione sono interamente in atto, nel senso che non hanno nessuna potenzialità, e sono anteriori a quelle corruttibili, cioè a quelle in potenza, in quanto sono causa della loro generazione e corruzione. Altrettanto si può dire delle sostanze necessarie, che sono interamente in atto, perché non hanno la potenzialità di non essere, e sono anteriori a quelle contingenti, perché, se esse non esistessero, non esisterebbe nulla. La stessa cosa infine si può dire per il movimento eterno, cioè quello delle sostanze eterne (gli astri), che è atto più dei movimenti non eterni, cioè di quelli delle sostanze non eterne (i corpi terrestri), perché non ha la potenza dei contrari, che hanno invece questi ultimi, cioè non può svolgersi in direzioni opposte, ed è anteriore a questi ultimi in quanto è causa di essi ed in un certo senso è oggetto di imitazione da parte di essi⁽⁵⁵⁾.

L'importanza di questa dottrina è duplice: da un lato infatti essa mostra che esistono diversi generi di sostanza, disposti tra loro secondo un preciso ordine di priorità; dall'altro lato essa non si limita solo a ribadire la dipendenza del divenire, in tutte le sue forme, da una causa motrice, ma mostra come la causa motrice sia una sostanza in atto rispetto a ciò di cui è causa motrice, ed anzi sia interamente in atto, cioè immune da potenzialità, e quindi immutabile, rispetto al tipo di mutamento che essa produce. In particolare essa mostra che la causa della generazione e della corruzione può essere, sì, una sostanza soggetta ad altri mutamenti, quali il movimento locale, ma è immutabile rispetto alla generazione e corruzione; il che implica che la causa del movimento locale eterno sarà a sua volta immutabile anche rispetto a questo tipo di mutamento, cioè sarà immune da qualsiasi forma di mutamento, sarà puro atto.

La dottrina della potenza e dell'atto offre così, al di là delle

⁽⁵⁵⁾ *Ivi* 1050 b 6-34.

categorie puramente fisiche desunte dall'analisi del movimento, quali mosso e motore, mobile e immobile, altri concetti, di dimensione più ampia dello stesso divenire, quali il concetto di sostanza totalmente in atto (non dimentichiamo che l'atto è anteriore « quanto alla sostanza »), che consentono di fare un discorso anche positivo sulla prima causa motrice, senza uscire dall'ambito della scienza in questione, cioè illustrandone la natura mediante la terminologia dell'essere. In questo senso la dottrina della potenza e dell'atto, intesi come significati fondamentali dell'essere, permette di giungere al culmine della scienza dell'essere, determinando in termini di sostanza totalmente in atto una delle cause prime dell'essere. Ma questo è ciò che Aristotele farà nel libro *A* della *Metafisica*.

3. *La sostanza immobile come causa prima*

Prima di affrontare l'esposizione della teoria aristotelica della sostanza sovrasensibile, contenuta in *Metaph. A*, è necessario un cenno sulla posizione di questo libro nei confronti dell'intera *Metafisica* e del complesso delle opere di Aristotele. Al riguardo esiste infatti una controversia, aperta dalla tesi dello Jaeger, secondo cui *Metaph. A* non avrebbe fatto parte originariamente della *Metafisica* e sarebbe stato un riassunto dell'intera filosofia aristotelica (fisica e metafisica intese in senso teologico), composto in un periodo relativamente antico e in ogni caso anteriore a quello dei libri centrali della *Metafisica*. Solo il c. 8 di *Metaph. A*, contenente la teoria dei molti motori immobili, elaborata sotto l'influenza di Eudosso e soprattutto di Callippo, sarebbe stato composto nell'ultimo periodo dell'attività di Aristotele, cioè quello dell'insegnamento nel Liceo, e inserito posteriormente nel complesso del libro. L'antica composizione di *Metaph. A* confermerebbe la tesi più generale dello Jaeger, secondo cui il periodo iniziale dell'evoluzione spirituale di Aristotele sarebbe caratterizzato da un interesse prevalente per la teologia, conforme ad un'ispirazione ancora in gran parte platonizzante, mentre il periodo finale sarebbe dominato da un interesse quasi esclusivo

per le scienze positive, specialmente biologiche⁽¹⁾.

Questa tesi di Jaeger sull'evoluzione generale di Aristotele è stata spesso fraintesa, cioè è stata considerata come implicante un progressivo abbandono, da parte di Aristotele, delle sue convinzioni metafisiche e teologiche e come una sua adesione a posizioni di tipo empiristico e positivisticò⁽²⁾. Che si tratti di un fraintendimento, non c'è dubbio: basta, infatti, leggere attentamente l'opera dello Jaeger per constatare come, a suo giudizio, Aristotele non abbandonò mai la metafisica teologica di *Metaph. A* e semmai cercò di fondarla più rigorosamente mediante i risultati delle sue posteriori indagini scientifiche⁽³⁾. Lo stesso Jaeger, negli ultimi anni della sua vita, dichiarò più volte di non aver mai inteso fare di Aristotele un positivista nel senso moderno o dire che egli rinnegò la sua metafisica⁽⁴⁾. Tuttavia, a causa di quel fraintendimento, molti studiosi, specialmente di orientamento tomistico, cercarono di confutare Jaeger, sostenendo la tarda composizione di *Metaph. A*, come se questa fosse indispensabile per testimoniare la persistenza in Aristotele di un orientamento di tipo metafisico-teologico⁽⁵⁾. Altri tentarono addirittura di capovolgere lo schema

(1) JAEGER, *Aristotele*, pp. 294-305, 466-500.

(2) A questo fraintendimento probabilmente ha contribuito una recensione di A. E. TAYLOR all'*Aristoteles* dello Jaeger (« Mind », 33, 1924, pp. 192-198), in cui l'evoluzione di Aristotele delineata dallo studioso tedesco veniva interpretata come « la tragica storia di come Aristotele perdesse la sua anima ».

(3) Si veda, a questo riguardo, l'ultima parte dell'*Aristotele*, specialmente alle pp. 514 e 519. Del resto la tarda composizione, sostenuta dallo stesso Jaeger, del c. 8 di *Metaph. A* è la prova che, a giudizio dello studioso tedesco, Aristotele non ripudiò mai la sua teologia.

(4) Cf. la lettera di JAEGER al padre SAFFREY, citata da J. DUBOIS, *Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne*, V, « Rev. des sciences philos. et théol. », 40, 1956, p. 276, e le dichiarazioni riportate da C. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, II, Leiden 1953, p. 19, n. 1. La genuina intenzione di JAEGER è stata esattamente compresa da M. VEGETTI, *L'Aristotele redento di Werner Jaeger*, « Il pensiero », 17, 1972, pp. 7-50.

(5) Si vedano, ad esempio, i lavori di A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristotele d'après les travaux récents*, « Rev. néoscol. de Philos. », 29, 1927, pp. 307-341 e 423-466; E. VON IVANKA, *Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers « Aristoteles »*, « Scholastik », 7, 1932, pp. 1-29; E. OGGIONI, *La « filosofia prima »*

evolutivo attribuito a Jaeger, presentando lo sviluppo di Aristotele come un passaggio progressivo da un empirismo quasi materialistico a una metafisica teologizzante⁽⁶⁾.

Più recentemente si è tuttavia affermata una tendenza, per quanto riguarda la cronologia di *Metaph. A*, a tornare alla tesi di Jaeger, a causa delle numerose affinità tra questo libro e il dialogo *Sulla filosofia*, i primi libri della *Fisica* e i più antichi della *Metafisica* (specialmente N)⁽⁷⁾. Per quanto poi riguarda il c. 8, è stato mostrato con argomenti persuasivi che i riferimenti a Callippo non implicano, come credeva Jaeger, una sua composizione posteriore al resto del libro, perché Aristotele aveva potuto conoscere Callippo già nel periodo trascorso ad Atene nell'Accademia platonica, e pertanto l'intero *Metaph. A* può essere considerato antico⁽⁸⁾.

Oggi propendo anch'io per una datazione antica di *Metaph. A*⁽⁹⁾, ma ritengo che il problema della sua datazione non abbia molta importanza, perché non v'è dubbio che Aristotele si formò sin dal-

di *Aristotele*, Milano 1939; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristotele*, Louvain 1948.

(6) Cf. H. VON ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, « S. B. der Akad. d. Wiss. in Wien », Philos.-hist. Kl., 212, 5, 1931; W. K. C. GUTHRIE, *The Development of Aristotle's Theology*, « The Classical Quarterly », 27, 1933, pp. 162-171; 28, 1934, pp. 90-98; P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954; M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart 1953.

(7) Cf. W. THEILER, *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles*, « Museum Helveticum », 15, 1958, pp. 85-195; M. UNTERSTEINER, in *ARISTOTELE, Della Filosofia*, Roma 1963; I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., pp. 220-226.

(8) Cf. P. MERLAN, *Aristotle's Unmoved Movers*, « Traditio », 4, 1946, pp. 1-30; ID., *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960; ID., *Two Theological Problems in Aristotle's Met. Lambda 6-9 and De Caelo A 9*, « Apeiron », 1, 1966, pp. 3-13; H. A. WOLFSON, *The Plurality of the Immovable Movers in Aristotle and Averroës*, « Harv. Stud. Class. Philol. », 63, 1958, pp. 233-253; M. UNTERSTEINER, *La cosmologia di Aristotele, Met. XII, 8. Eudosso e Callippo*, « Riv. di filol. e d'istr. class. », 94, 1966, pp. 34-41; DÜRING, *loc. cit.*

(9) A questo riguardo debbo dunque modificare l'opinione espressa in *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, « Studia Patavina », 5, 1958, pp. 477-505.

l'inizio della sua attività filosofica la convinzione dell'esistenza di una sostanza sovrasensibile, come appare chiaramente dalle sue opere sicuramente giovanili, specialmente dal dialogo *Sulla filosofia*, e la mantenne ferma per tutto il resto della sua vita, come appare dalle sue opere generalmente considerate più tarde, quali i libri Γ e Θ della *Metafisica* e il *De partibus animalium*. In altre parole, ritengo che Aristotele sia stato « teologo », nel senso che ha avuto una « teologia » — razionale, s'intende —, per tutta la sua vita, e su questo ritengo che abbia visto giusto Werner Jaeger. Tuttavia penso che sia necessario esprimere nei riguardi della sua interpretazione due importanti riserve, cioè: la « teologia » di Aristotele non fu mai una forma di platonismo, se per platonismo si intende, come fa spesso Jaeger, la dottrina delle idee, perché egli non concepì mai la sostanza sovrasensibile come idea, cioè come causa formale, della realtà, ma sempre soltanto come causa motrice; la « teologia » di Aristotele inoltre non esaurì mai tutta la sua metafisica, ma si inserì sempre in una concezione più generale delle cause e dei principi, che sarebbe giusto definire di tipo più estesamente « ontologico ». In ogni caso non nego l'importanza delle ricerche sulla cronologia, che consentono di situare e quindi di comprendere meglio il pensiero di Aristotele dal punto di vista storico. Ma tutto questo sarà più adeguatamente motivato al termine del presente capitolo.

Abbiamo visto in precedenza come nella *Metafisica* Aristotele sia impegnato essenzialmente nella ricerca delle cause prime dell'essere, e più particolarmente, data la dipendenza di tutte le categorie dell'essere dalla sostanza, nella ricerca delle cause prime della sostanza, e come l'indagine per stabilire se esista o meno una sostanza sovrasensibile si inquadri precisamente in quella ricerca. Questo punto di vista è richiamato e ribadito all'inizio di *Metaph. A*, dove Aristotele dichiara di stare cercando « i principi e le cause — ossia appunto le cause prime — della sostanza », a motivo del primato che la sostanza gode nei confronti di tutte le altre categorie dell'essere ⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁰⁾ *Metaph. A* 1, 1069 a 18-30.

Subito dopo Aristotele distingue tre tipi di sostanze, cioè due sensibili, divise in una corruttibile ed una eterna, ed una sovrasensibile o immobile. La sostanza sensibile, egli aggiunge, ed in particolare quella corruttibile, ad esempio gli animali e le piante, è ammessa da tutti, perciò di essa non c'è bisogno di dimostrare l'esistenza, ma bisogna ricercarne i principi, il che è compito della fisica; la sostanza immobile, invece, è ammessa solo da alcuni, cioè dai platonici, i quali tuttavia la intendono in modi diversi, perciò di essa bisogna accertare l'esistenza e determinare la natura, il che è compito di un'altra scienza, cioè della teologia ⁽¹¹⁾. La teologia viene dunque presentata non come una scienza che presuppone l'esistenza del suo oggetto, cioè della sostanza immobile, e ne ricerca i principi allo stesso modo della fisica e delle altre scienze particolari; ma come una scienza che deve essenzialmente ricercare se una sostanza sovrasensibile esista, completando in tal modo il programma della scienza dell'ente in quanto ente e della sostanza, enunciato e parzialmente attuato in *Metaph. Γ* e in *Metaph. ZHΘ*.

Prima di passare alla vera e propria dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile, Aristotele svolge una breve indagine sui principi della sostanza sensibile, in cui riprende le dottrine dei tre principi-elementi e delle quattro cause, enunciate rispettivamente in *Phys. I* e *Phys. II*, ma da un punto di vista diverso, cioè proponendole non come spiegazioni della natura (φύσις), ossia come dottrine puramente fisiche, bensì come spiegazioni della sostanza, secondo il punto di vista che caratterizza *Metaph. ZHΘ*, che è quello della metafisica. Il fatto che egli inizi la ricerca dalla sostanza sensibile obbedisce semplicemente al noto criterio di partire da ciò che è più chiaro a noi per passare successivamente a ciò che è più chiaro per sé e non esclude la considerazione di principi che trascendano l'ambi-

⁽¹¹⁾ *Ivi* 1069 a 30 - b 2. Che della sostanza sovrasensibile si debba accertare l'esistenza è detto in *Metaph. A* 6, 1071 b 3-5, dove si richiama esplicitamente la distinzione fatta in *Metaph. A* 1.

to sensibile, come è confermato dalle ripetute allusioni di questa parte della trattazione al motore immobile⁽¹²⁾.

Con ciò non intendo dire che *Metaph. A* presupponga *Metaph. ZHΘ* e sia posteriore ad essi: anzi il fatto che *Metaph. A* esponga una trattazione simile a quella contenuta in *Metaph. ZHΘ* — la somiglianza è particolarmente evidente nell'affermazione dell'ingenerabilità della forma e dell'analogicità della potenza e dell'atto — rivela che *Metaph. A* fu scritto come opera indipendente dal resto della *Metafisica*. Voglio soltanto far notare che il punto di vista da cui l'indagine è condotta è il medesimo, cioè è quello di un'indagine non fisica, ma metafisica, vale a dire concernente la totalità dell'essere e delle sostanze.

La dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile è esposta nel c. 6. Essa si articola in due momenti, cioè prima argomenta l'esistenza di una sostanza eterna, ossia incorruttibile, ma mobile, che è il cielo, o i cieli, e poi l'esistenza di una sostanza immobile, che è il motore del cielo, o i motori dei cieli⁽¹³⁾. Questa articolazione è conforme alla distinzione fra i tipi di sostanza, che colloca la sostanza mobile e incorruttibile in posizione intermedia fra la sostanza mobile e corruttibile e la sostanza immobile⁽¹⁴⁾.

L'esistenza di una sostanza eterna e mobile è dimostrata sulla base dell'eternità del movimento: se il movimento, infatti, presuppone una sostanza come suo sostrato, un movimento eterno presuppone necessariamente una sostanza eterna⁽¹⁵⁾. Che il movimento sia eterno, per Aristotele, è indubbio, in virtù degli argomenti addotti in *Phys. VIII*, ossia l'impossibilità che esso si generi o si corrompa,

⁽¹²⁾ *Metaph. A* 4, 1070 b 34-35; 5, 1071 a 35-36.

⁽¹³⁾ Ciò è stato messo bene in luce da K. OEHLER, *Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles*, « Philologus », 99, 1955, pp. 70-92. Su questo argomento si veda anche il mio studio *La struttura logica della dimostrazione dell'atto puro in Aristotele*, in *Studi aristotelici*, pp. 143-157.

⁽¹⁴⁾ Una conferma di questa articolazione è data dalla ripresa dell'argomento all'inizio del c. 7 (1072 a 19-26).

⁽¹⁵⁾ *Metaph. A* 6, 1071 b 5-7.

in quanto ciò presupporrebbe un movimento prima o dopo del movimento, e l'impossibilità che il tempo, il quale è affezione del movimento, abbia un inizio o un termine, in quanto ciò presupporrebbe un tempo prima o dopo del tempo⁽¹⁶⁾. Ciò non significa che *Metaph. A* presupponga *Phys. VIII*, ma solo che esprime la medesima convinzione. Ugualmente comune a *Metaph. A* e a *Phys. VIII* è l'identificazione — a mio giudizio desunta da presupposti cosmologici e tale da comprimere entro una dimensione conseguentemente cosmologica il valore dell'intera dimostrazione — tra movimento eterno e movimento continuo, cioè movimento locale circolare, in seguito alla quale risulta che la sostanza eterna, di cui si è dimostrata l'esistenza, non è altro che il cielo, o i cieli, mossi eternamente di moto circolare⁽¹⁷⁾.

A questo punto Aristotele passa a dimostrare l'esistenza di una sostanza propriamente immobile: il primo passo di questa dimostrazione è l'affermazione della necessità di un principio motore o efficiente (*κινητικόν ἢ ποιητικόν*), il quale sia causa del movimento del cielo⁽¹⁸⁾. Anche questa è una tesi illustrata in *Phys. VIII*, ossia la tesi per cui tutto ciò che si muove è mosso da qualche cosa. A ciò Aristotele aggiunge che non basta, per spiegare il movimento, porre l'esistenza di un principio motore, ma è necessario che questo motore sia in atto (*ἐνεργεῖν*), cioè agisca effettivamente, perché, se avesse solo la capacità di muovere e non agisse effettivamente, potrebbe non attuare mai questa capacità e allora non si spiegherebbe più il movimento. Questa precisazione ha un intento polemico, cioè serve a mostrare, come Aristotele afferma esplicitamente, l'insufficienza delle idee platoniche a spiegare il movimento. Le idee erano infatti concepite come sostanze eterne e anche come cause motrici, ma non come principi attivi, cioè effettivamente operanti, svolgenti un'azione positiva⁽¹⁹⁾. Di questa insufficienza, del resto, si era reso conto lo

⁽¹⁶⁾ *Ivi* 7-9.

⁽¹⁷⁾ *Ivi* 9-11.

⁽¹⁸⁾ *Ivi* 12.

⁽¹⁹⁾ *Ivi* 12-17.

stesso Platone, che negli ultimi dialoghi aveva fatto derivare il movimento non più dalle idee inerti, ma dall'anima del mondo, intesa come semovente, e dunque come principio effettivamente operante. Sino a questo punto, pertanto, era giunto anche Platone, seguito dallo stesso Aristotele, il quale in *Phys.* VIII aveva affermato anzitutto la necessità di un motore primo, fonte del movimento, senza specificare se esso dovesse essere immobile o semovente, anzi probabilmente ammettendo che esso dovesse essere anzitutto l'anima del cielo.

La differenza tra *Phys.* VIII e *Metaph.* A si manifesta circa il modo in cui Aristotele giunge a dimostrare che, oltre ad un principio in atto, ci deve essere anche un principio immobile. In *Phys.* VIII infatti, come abbiamo visto, egli vi giungeva attraverso l'impossibilità che una cosa muova se stessa con lo stesso movimento con cui è mossa. In *Metaph.* A vi giunge osservando che non basta, per spiegare il movimento del cielo, nemmeno un principio semplicemente in atto, ma la cui sostanza sia la potenza, bensì è necessario un principio la cui sostanza sia l'atto stesso, cioè un principio che sia solo atto, atto puro, ed escluda da sé qualunque forma di potenzialità. Questa necessità è dovuta al fatto che, se il principio motore avesse come sua sostanza la potenza, cioè si limitasse, nel muovere, ad attuare una sua potenzialità, esso potrebbe anche non passare all'atto, ossia potrebbe non muovere più, il che invece è escluso dal carattere eterno, cioè incessante, del movimento che deve essere spiegato⁽²⁰⁾. È necessario dunque un principio che sia puro atto, cioè che sia immobile.

Questa argomentazione, come si vede, è tutta basata sul concetto di un ente la cui sostanza sia l'atto, concetto elaborato in *Metaph.* Θ 8, dove, per mostrare l'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza dal punto di vista della sostanza, Aristotele alludeva a delle sostanze necessarie, cioè tutte in atto, come anteriori a quelle con-

⁽²⁰⁾ *Ivi* 17-20.

tingenti, cioè miste di atto e potenza. Rispetto a *Phys.* VIII, dunque, *Metaph.* A fa un uso più intenso e determinante della dottrina della potenza e dell'atto, cioè di una dottrina che non abbraccia soltanto il movimento, ma si estende, grazie al concetto di atto puro, all'intero essere, sino a comprendere anche una sostanza immobile. Ecco perché si può dire che la dimostrazione di *Phys.* VIII è condotta da un punto di vista fisico, mentre quella di *Metaph.* A è condotta da un punto di vista metafisico.

Dalla pura attualità del motore Aristotele deduce immediatamente la sua immaterialità: ciò che non ha potenza, infatti, non può avere materia, dunque è pura forma, ma non forma di altro, bensì forma di sé, cioè non causa formale, bensì sostanza come forma⁽²¹⁾. È interessante notare come, nell'affermare l'immaterialità del motore, Aristotele si esprima non al singolare, bensì al plurale (ταύτας ... τὰς οὐσίας), ammettendo in tal modo che i motori possano essere molti. Anche se sono molti, essi sono tutti immateriali, quindi tutti immobili e tutti puro atto.

Nel resto del c. 6, terminata la dimostrazione dell'esistenza di uno, o più, motori immobili, Aristotele richiama la tesi dell'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza, esamina la spiegazione platonica della dipendenza del movimento eterno del cielo dall'anima e ne ribadisce l'insufficienza, ed infine mostra come la combinazione fra il moto del primo cielo e quello del sole lungo il cerchio dell'eclittica renda ragione tanto degli aspetti costanti quanto di quelli mutevoli dei fenomeni dell'universo, conferendo loro un andamento di successione ciclica. Questa spiegazione gli consente di concludere che tutti i movimenti dell'universo hanno trovato un principio e pertanto non c'è più bisogno di cercare altri principi⁽²²⁾.

Si tratta di un'osservazione interessantissima, perché mostra che l'unica ragione per cui si è dimostrata l'esistenza di una sostanza immobile era l'intento di trovare un principio, cioè una causa prima,

⁽²¹⁾ *Ivi* 20-22.

⁽²²⁾ *Ivi* 1072 a 17-18.

del movimento, e che pertanto la teologia non è altro che il momento culminante della scienza delle cause prime dell'essere, il momento in cui si coglie quella tra le cause prime che è la prima causa motrice.

Un ulteriore progresso che *Metaph. A* segna nei confronti di *Phys. VIII* è la spiegazione del modo in cui il motore immobile muove il cielo (o i motori immobili muovono i cieli). La trasmissione del movimento, infatti, non può avvenire per contatto, perché il contatto con una sostanza materiale, quale è il cielo, implicherebbe, da parte del motore, un patire qualche modifica ad opera del cielo, ossia una forma di potenzialità, del tutto incompatibile con la sua natura di atto puro. In altre parole, non è possibile che una sostanza immateriale venga a contatto con una sostanza materiale. In *Phys. VIII* il problema, come abbiamo visto, rimaneva insoluto. Invece in *Metaph. A* Aristotele trova la soluzione, consistente nell'affermare che il motore muove il cielo allo stesso modo in cui ciò che è oggetto di intellesione e di desiderio muove il soggetto dell'intellessione e del desiderio, cioè l'anima. L'oggetto dell'intelletto e quello del desiderio muovono senza essere mossi, cioè senza entrare in contatto con ciò che essi muovono: infatti l'intelletto e il desiderio, che formano l'anima, si muovono rispettivamente verso l'intelligibile e il desiderabile, nel senso che sono attratti da questi oggetti, senza che questi oggetti subiscano il minimo mutamento⁽²³⁾. È evidente, a questo proposito, l'utilizzazione, da parte di Aristotele, della teoria dell'intelletto e del desiderio esposta nel III libro del *De anima*. Si tratta di una soluzione veramente geniale, che gli consente di conciliare perfettamente la causalità del motore con la sua perfetta trascendenza⁽²⁴⁾.

(23) *Metaph. A* 7, 1072 a 26-27.

(24) Secondo SCHADEWALDT, *art. cit.*, l'inventore di questa dottrina sarebbe stato Eudosso, il quale concepiva il bene, e quindi Dio, come ciò a cui tutte le cose tendono. Ciò può essere vero, ma non esistono elementi sufficienti per attribuire ad Eudosso l'intera dottrina del motore immobile, fondata essenzialmente, come abbiamo visto, sulla distinzione tipicamente aristotelica tra potenza ed atto. È certo che una simile dottrina non era in Platone, il quale nelle *Leggi* (X, 899 a) accenna ad una possibile spiegazione dei movimenti celesti ad opera di forze che agiscono in modo

Quanto poi a decidere se il motore sia oggetto di intellesione o piuttosto di desiderio da parte del cielo, non c'è problema; poiché, come dimostra Aristotele, il più alto fra gli oggetti di intellesione e il più alto fra gli oggetti di desiderio coincidono, e il motore immobile è certamente sia l'una che l'altra cosa. A dire il vero, qualunque oggetto di desiderio deve essere anche oggetto di intellesione, perché per desiderare una cosa è necessario prima conoscerla, mediante il senso, se si tratta di un oggetto di desiderio sensibile, o mediante l'intellessione, se si tratta di un oggetto di desiderio intellettuale⁽²⁵⁾. Ma in particolare il primo, cioè il più alto, tra tutti gli oggetti intelligibili coincide col primo, cioè col più alto, tra tutti gli oggetti desiderabili, per il fatto che l'intelligibile e il desiderabile, afferma Aristotele, appartengono alla medesima colonna di opposti (*συστοιχία*), vale a dire alla colonna delle realtà positive, cioè delle forme, a cui si contrappongono quelle negative, cioè le privazioni. E il primo termine di questa colonna è il motore immobile, poiché la prima tra le forme che appartengono alle varie categorie è la sostanza e la prima tra le sostanze è la sostanza semplice e in atto, cioè appunto la sostanza immobile⁽²⁶⁾. Che la sostanza semplice e in atto, cioè tutta atto, sia la prima fra tutte le sostanze, era risultato anche dalla dottrina dell'antiorità dell'atto secondo la sostanza, esposta in *Metaph. Θ* 8. Ora è interessante rilevare che, per Aristotele, la sostanza immobile si configura come la prima tra le sostanze, dove con « prima » si intende quella senza di cui le altre non possono stare, cioè non possono essere o essere conosciute. Sostanza prima, insomma, significa sostanza che è causa delle altre, a ulteriore conferma

misterioso, ma non precisa in che cosa questo consista. Il fatto che la spiegazione di *Metaph. A* non si trovi in *Phys. VIII* non significa che *Metaph. A* sia posteriore a questo libro o che essa sia una dottrina tardiva. È probabile infatti che essa fosse presente già nel dialogo *Sulla filosofia*, dove Aristotele possedeva una teoria completa della causa finale (fr. 28 Ross). La ragione per cui in *Phys. VIII* non se ne parla, è che non si tratta di un problema fisico, ma teologico, cioè metafisico.

(25) *Metaph. A* 7, 1072 a 27-30.

(26) *Ivi* 1072 a 30 - 1072 b 1.

del fatto che l'esistenza della sostanza immobile è stata dimostrata con l'intento di trovare una causa prima delle sostanze, precisamente la prima causa motrice.

Ma, se il motore immobile muove come l'oggetto dell'intellezione e del desiderio, si deve dire che esso muove come causa finale: l'oggetto dell'intellezione e del desiderio è infatti il fine dell'intelletto e del desiderio stesso. E qui Aristotele fa una precisazione: la sostanza immobile è, sì, causa finale, cioè fine, ma non nel senso che essa sia ciò a vantaggio di cui avviene il movimento ($\tau\acute{o} \omicron\upsilon \xi\nu\epsilon\alpha\ \tau\upsilon\nu\iota$), perché, se essa traesse qualche vantaggio dal movimento, muterebbe; bensì nel senso che essa è ciò in vista di cui avviene il movimento ($\tau\acute{o} \omicron\upsilon \xi\nu\epsilon\alpha\ \tau\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$), ossia ciò a cui il movimento tende, ma che esiste ed è perfetto indipendentemente dal movimento⁽²⁷⁾. È, questa, una precisazione importante, perché mostra che il motore non ha alcun bisogno del movimento, è del tutto indifferente ad esso, non riceve nulla da esso, ossia è perfettamente trascendente. Chi, invece, trae vantaggio dal movimento, cioè realizza nel movimento la propria perfezione, è il cielo. Questo infatti, per poter essere mosso dal motore come da un oggetto di intellesione e di desiderio, deve poter intendere e desiderare il motore, cioè deve avere intelletto e desiderio, che significa avere un'anima. L'animazione del cielo, dunque, che già era stata affermata da Platone ed era riaffermata da Aristotele in *Phys.* VIII e nel *De caelo*, è indispensabile alla dottrina esposta in *Metaph.* A. In base a questa si deve dire che il cielo ha un'anima, che quest'anima è mossa dal motore immobile come da una causa finale e a sua volta muove il corpo del cielo come causa motrice. Il cielo dunque, direttamente, è mosso dalla sua anima, come qualsiasi vivente; ma l'anima è un motore mosso, misto di potenza e di atto, il quale a sua volta richiede un motore immobile, puro atto. Quest'ultimo è causa finale, ma solo del cielo, anzi più precisamente dell'anima del cielo, e non, come

⁽²⁷⁾ *Ivi* 1072 b 1-4.

spesso si ripete, di tutto ciò che esiste. Tutta la restante realtà è mossa dal cielo, anzi dalla sua anima, che non è causa finale, bensì motrice.

Del resto, anche l'affermazione che il motore immobile è fine del cielo non deve essere fraintesa: essa non significa che il cielo, col suo movimento, si avvicini progressivamente al motore immobile sino a raggiungerlo. Il cielo, o meglio la sua anima, ha come fine il motore immobile unicamente nel senso che lo contempla e lo ama; contemplando ed amando un oggetto immutabile, essa compie a sua volta un'attività immutabile, cioè muove il cielo sempre nello stesso modo, vale a dire nell'unico modo conforme alla sua natura di corpo fatto di etere, cioè con un movimento circolare. Per questo nel *De caelo*, come abbiamo visto, Aristotele affermava che l'anima del cielo non muove il cielo contro la sua natura, cioè con violenza, come invece possono fare le anime degli altri viventi, perché non contemplano e non amano un oggetto immutabile. Il cielo poi, a sua volta, muove tutte le altre cose, coinvolgendole nella sua rotazione, ed è dunque la causa motrice diretta di tutti gli altri movimenti.

Ma in *Metaph.* A Aristotele si preoccupa anche di illustrare, per quanto è possibile, oltre all'esistenza, anche la natura del motore immobile, perciò deduce dalla sua pura attualità alcuni attributi. Anzitutto egli mostra che il motore immobile, a differenza dal cielo, non può mutare sotto nessun aspetto, nemmeno secondo il luogo, perciò non può non essere quello che è, dunque è necessario⁽²⁸⁾. Necessario — osserva poi Aristotele — può voler dire molte cose, ossia ciò che è imposto con la forza, o ciò senza cui non si può star bene, o infine ciò che non può stare altrimenti da come sta. È evidente che il motore immobile non è necessario nel primo senso, mentre lo è in entrambi gli altri due: esso infatti non può stare altrimenti da come sta, e dunque sta bene ($\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$) di per se stesso; ma insieme è ciò senza di cui non possono star bene le altre cose,

⁽²⁸⁾ *Ivi* 4-10.

ed in questo senso è principio (καὶ οὕτως ἀρχή). « Da un siffatto principio dipendono infatti il cielo e la natura »⁽²⁹⁾.

Da ciò risulta ancora una volta che la sostanza immobile è prima perché è principio, cioè causa di tutte le altre: causa diretta del cielo, nel senso che ne è la causa finale, e causa indiretta della natura, cioè del mondo terrestre, nel senso che il cielo è, a sua volta, causa motrice della generazione e della corruzione. In tal modo il motore immobile è veramente causa di tutto, in parte direttamente e in parte indirettamente: esso è dunque una causa totale, anche se non riassume in sé tutte le cause, ad esempio la causa materiale e la causa formale-finale delle singole cose. Per questo la scienza della sostanza immobile, cioè la teologia, è una scienza universale (καθόλου), cioè della totalità dell'essere, e dunque fa parte della scienza dell'ente in quanto ente, anche se non la esaurisce in sé, perché non esaurisce in sé tutti i tipi di causalità.

Si può dire addirittura che il motore immobile è causa dell'essere di tutte le altre cose, perché per Aristotele l'essere non è l'esistenza pura e semplice, ma è sempre quel determinato modo di esistere che appartiene a ciascuna cosa in virtù della sua essenza, o natura: per i viventi — afferma infatti Aristotele — l'essere è lo stesso vivere⁽³⁰⁾. Ora, se il cielo è un vivente e la sua vita consiste nel contemplare e amare il motore, muovendosi di conseguenza in circolo, il motore immobile è causa del vivere del cielo e dunque del suo essere. E se gli altri esseri si generano e si corrompono in conseguenza del movimento del cielo, il motore immobile è causa, sia pure indirettamente, del loro generarsi e del loro corrompersi, cioè di ciò in cui consiste il loro essere. Esso non è la loro causa formale, cioè la loro forma, né la loro causa materiale, cioè la loro materia, ma, come causa motrice, è la causa dell'unione della loro forma con la loro materia, che è la generazione, e della separazione

⁽²⁹⁾ *Ivi* 11-14.

⁽³⁰⁾ *Metaph.* H 2, 1042 b 25-31; *De an.* II 4, 415 b 14.

della loro forma dalla loro materia, che è la corruzione⁽³¹⁾. Per questo Aristotele nel *De caelo* può dire, come abbiamo visto, che « di là [cioè dalle sostanze immobili] dipendono l'essere e il vivere anche per le altre cose, per alcune in modo più preciso [cioè più diretto] e per altre in modo più indistinto [cioè meno diretto] »⁽³²⁾.

Ma Aristotele prosegue, determinando ulteriormente la natura del motore immobile. Abbiamo visto che esso è puro atto, ma bisogna vedere di che cosa esso è atto. Per Aristotele, infatti, non è possibile essere atto semplicemente, senza essere un determinato atto, poiché l'atto non è altro, come abbiamo visto, che l'esistere di una cosa; dunque esso deve essere atto di qualche cosa. Per l'atto, insomma, vale lo stesso discorso che si fa per l'essere, a cui l'atto è coestensivo, e non è possibile, per Aristotele, essere semplicemente, senza essere una determinata cosa. Lo stagirita, come abbiamo visto, non ignora, ma rifiuta esplicitamente la concezione, platonica, di un ente avente come propria essenza unicamente l'essere, senza ulteriori determinazioni. Il motore immobile, dunque, non è l'essere stesso sussistente, come sarà invece Dio per i filosofi cristiani, in particolare per Tommaso d'Aquino. Il motore immobile è, sì, il primo degli esseri, perché è principio di tutti gli altri, ma è un determinato essere, avente come propria essenza non l'essere, bensì, come vedremo subito, una determinata attività⁽³³⁾.

Ora, argomenta Aristotele, l'atto in cui esso consiste non può essere che atto di pensiero, perché il pensiero è l'unica attività immateriale che noi possiamo concepire, cioè l'unica che possa essere solo atto, senza materia, ossia senza potenza. Ma, ovviamente, non sarà un pensiero come quello umano, che passa continuamente dalla potenza all'atto, bensì dovrà essere un pensiero sempre in atto, cioè un pensiero che è sempre nella stessa condizione in cui il pensiero

⁽³¹⁾ *Metaph.* H 6, 1045 b 17-24.

⁽³²⁾ *De caelo* I 9, 279 a 28-30.

⁽³³⁾ Per questo argomento debbo rinviare al mio studio già citato su *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, in *Studi aristotelici*, pp. 181-208.

umano è in certi momenti, precisamente nei momenti in cui sta effettivamente esercitando l'intellezione (νόησις) (34).

Ma, se il motore immobile è pensiero, cioè attività dell'intelletto (νοῦ ἐνέργεια), esso è anche vita, perché l'attività dell'intelletto è una forma di vita (35). E come sarà la sua vita? buona o cattiva? piacevole o spiacevole? Evidentemente sarà la migliore e la più piacevole che sia possibile, perché l'attività, e in particolare l'attività conoscitiva, è sempre piacevole, e quell'attività che è conoscenza di ciò che vi è di più eccellente, è la più piacevole di tutte, e questa è l'attività che, come vedremo tra poco, costituisce la natura del motore immobile (36).

Dunque il motore immobile vive continuamente la vita migliore, più piacevole, più felice che vi possa essere; esso è un vivente eterno ed ottimo. Ma allora dobbiamo dire che esso è un dio, infatti chiamiamo dio colui che vive eternamente una vita ottima (37).

Aristotele è così giunto a dimostrare che il motore immobile è un dio, o che i motori immobili — il discorso, non dimentichiamolo, può sempre essere fatto anche al plurale — sono dèi. Perciò la scienza che dimostra l'esistenza del motore immobile si chiama teologia, cioè scienza degli dèi.

Qual è il concetto di dio di cui si serve qui Aristotele? Quello desunto dall'opinione comune, cioè dalla tradizione religiosa del suo popolo, secondo la quale gli dèi sono dei viventi immortali e felici. Si noti che questo è un concetto di dio che in termini moderni si direbbe personale. Il dio, o gli dèi, di Aristotele, come quelli della religione greca, sono infatti persone, cioè esseri dotati di capacità di intendere e di volere, soggetti nel senso moderno del termine. Il suo dio infatti, come abbiamo visto, è pensiero, dunque pensa, e vive una vita felice, dunque ha la capacità di essere felice, cioè

(34) *Metaph.* A 7, 1072 b 14-16.

(35) *Ivi* 26-27.

(36) *Ivi* 16-24.

(37) *Ivi* 24-30.

ha un desiderio, una volontà, che è perennemente appagata. Non ha senso perciò ripetere, come spesso si sente, che il dio di Aristotele non è personale, perché non è creatore del mondo e non è padre degli uomini come lo è il Dio rispettivamente del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*. Personale non significa né creatore né padre, ma capace di intendere e di volere, cioè non inerte, privo di vita e di coscienza, puro oggetto, quale era ad esempio l'idea del bene di Platone. Ora, il dio di Aristotele, pur non essendo né creatore né padre, è tuttavia capace di intendere e di volere, dunque è personale. Essendo egli personale, è possibile porsi il problema di un suo eventuale rapporto con quell'altro essere personale, cioè capace di intendere e di volere, che è l'uomo. E Aristotele si pose questo problema, infatti scrisse un dialogo intitolato *Sulla preghiera*, in cui si occupa precisamente di quel tipico rapporto che in generale si pone tra l'uomo e un dio personale, quale è appunto la preghiera. In questo dialogo egli esprimeva la stessa persuasione che abbiamo incontrato in *Metaph.* A, ossia che il dio è intelletto (νοῦς), cioè persona, o addirittura qualcosa di superiore all'intelletto, cioè un intelletto superiore a quello umano (38). Purtroppo non sappiamo come egli risolvesse questo problema, perché il dialogo è andato perduto e non se ne è conservato che un frammento. Se, come vedremo proseguendo nell'esame di *Metaph.* A, il dio di Aristotele non conosce altri che se stesso, è inutile che l'uomo gli rivolga qualsiasi preghiera: ma tutto questo non è chiaro.

Ciò che Aristotele aggiunge al concetto popolare di un dio personale è il carattere metafisico della trascendenza e dell'assolutezza: il suo dio, infatti, è puro atto, immobile, immateriale, totalmente diverso da qualsiasi altro tipo di sostanza, superiore a tutto, quindi non dipendente da nulla, e principio di tutto. Egli congiunge insomma al carattere della personalità, desunto dalla religione popolare, quello della trascendenza e dell'assolutezza, già messo in luce, ma

(38) Cf. *Sulla preghiera* (Περὶ εὐχῆς) fr. 1 Ross.

senza la personalità, da Platone a proposito dell'idea del bene, o dell'Uno, con la differenza fondamentale, tuttavia, che il bene, o l'Uno, di Platone era causa formale di tutto, mentre il dio di Aristotele non è causa formale, ma motrice, il che garantisce più rigorosamente la sua trascendenza.

Questa consapevolezza di ricollegarsi in una certa misura a Platone è chiaramente presente in Aristotele, quando, dopo aver mostrato che il motore immobile, cioè il principio di tutto, è anche il vivente ottimo, e dunque il bene supremo, egli prende posizione polemicamente contro Speusippo, il quale, come abbiamo visto, negava che il principio supremo, cioè l'Uno, fosse anche bene, opponendogli la dottrina dell'antioriorità dell'atto rispetto alla potenza, e dunque del perfetto rispetto all'imperfetto⁽³⁹⁾. Se c'è qualcosa invece che può far dubitare dell'assolutezza del dio aristotelico, è la possibilità, chiaramente ammessa da Aristotele, che esso sia molteplice, cioè che tutti i caratteri attribuiti al motore immobile possano appartenere ad una pluralità di motori immobili, che in tal caso sarebbero una pluralità di dèi. Ora è proprio questa la soluzione per cui Aristotele si decide, soluzione che del resto è la più conforme al carattere politeistico della religione greca, alla quale ancora una volta Aristotele si conforma. Ma vedremo subito come tale politeismo non escluda una gerarchia tra gli dèi, ovvero tra i motori immobili, e quindi l'esistenza di un dio superiore a tutti gli altri, il quale, per l'unicità derivante dal suo rango, ha diritto al titolo di Dio con la iniziale maiuscola⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁹⁾ *Metaph.* A 7, 1072 b 30 - 1073 a 3.

⁽⁴⁰⁾ È curioso che molti moderni e contemporanei studiosi di filosofia usino scrivere « dio » con l'iniziale maiuscola o minuscola a seconda che vogliano mostrare di credere o di non credere in senso religioso, mentre è chiaro che il nome deve essere scritto con la minuscola quando è usato come nome comune, cioè designante una pluralità di individui della stessa specie (in tal caso bisogna però usare anche l'articolo) e con la maiuscola quando è usato come nome proprio, cioè designante un solo individuo (e in tal caso non si può usare l'articolo). Nel primo caso si allude, evidentemente, a un dio di una religione politeistica e nel secondo al Dio delle religioni monoteistiche. Questo non dipende dall'aderire o meno all'una o

Il problema viene affrontato da Aristotele nel c. 8 di *Metaph.* A, il quale, contrariamente a quanto pensa Jaeger, non è affatto incoerente col resto del libro e dell'intera opera di Aristotele, in quanto è preannunciato dagli accenni alla pluralità delle sostanze immobili contenuti in *Phys.* VIII 6, *De caelo* I 9 e *Metaph.* A 6. L'argomento svolto da Aristotele è il seguente: è stato necessario ammettere l'esistenza di un motore immobile per spiegare l'esistenza di un movimento eterno; ma, se esistono molti movimenti eterni, è necessario ammettere molti motori immobili, ciascuno con la funzione di spiegare un singolo movimento eterno. Ora, che esistano molti movimenti eterni, non c'è dubbio, perché, per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti, bisogna considerarli ciascuno come la somma di molti movimenti regolari, cioè circolari, secondo la nota teoria di Eudosso. Dunque ci sono molti movimenti eterni, cioè tutti i movimenti circolari necessari per spiegare i movimenti dei pianeti. Perciò, oltre ad ammettere un motore immobile per spiegare il movimento del primo cielo, cioè del cielo delle stelle fisse, che è primo perché comprende in sé tutti gli altri e li coinvolge tutti nel proprio movimento, bisogna ammettere tanti altri motori immobili quante sono le sfere dotate di movimento circolare. Questi saranno tutti sostanze, perché devono muovere altrettante sostanze, cioè le sfere, che sono corpi fatti di etere; e saranno tutti eterni ed immobili, cioè immateriali, costituiti di puro atto, il quale sarà atto di pensiero⁽⁴¹⁾.

È evidente che tutta l'argomentazione si fonda sulla solita identificazione, compiuta da Aristotele, tra movimento eterno e movimento

all'altra religione: come sarebbe infatti ridicolo che un cristiano scrivesse « giove » o « venere » con la minuscola, alludendo agli dèi della religione romana, per mostrare che non ci crede, così è ridicolo che un non cristiano scriva « dio » con la minuscola, alludendo al Dio della religione cristiana, ugualmente per mostrare che non ci crede. Nel caso degli dèi dei greci bisognerebbe usare sempre la minuscola, per il carattere politeistico della loro religione; ma, poiché Aristotele distingue tra i molti dèi un Dio che è primo e superiore a tutti, mi sembra più comodo indicare quest'ultimo con la maiuscola.

⁽⁴¹⁾ *Metaph.* A 8, 1073 a 28-39.

continuo, cioè circolare, per cui il movimento eterno, anziché essere la risultante unica ed eterogenea di tutti i movimenti che si svolgono nell'universo, si moltiplica in una pluralità di movimenti circolari, ossia i movimenti delle sfere celesti. Si può dire pertanto che la pluralità dei motori immobili in Aristotele è dovuta essenzialmente a dei presupposti cosmologici. I molti motori immobili, per il fatto di essere tutti immobili e immateriali, appartengono tutti ad un medesimo genere e costituiscono precisamente il primo tra i generi di sostanze, a cui seguono il genere delle sostanze eterne e mobili (corpi celesti) e il genere delle sostanze mobili e corruttibili. Tuttavia, all'interno del loro genere, essi si differenziano per la specie, disponendosi in un ordine gerarchico. Che la loro differenza debba essere di specie, è conseguenza del fatto che sono immateriali e dunque non possono distinguersi, come gli individui di una stessa specie, per la diversa materia di cui sono costituiti. Ma differenza di specie significa differenza di forma, e quindi di rango. Aristotele non precisa in che cosa consista questa differenza: egli dice semplicemente che l'ordine (τάξις) dei motori immobili è il medesimo che esiste tra i movimenti eterni, cioè tra le sfere⁽⁴²⁾. Ora, sappiamo che tra le sfere la prima è quella delle stelle fisse, perché comprende tutte le altre; perciò il primo tra i motori immobili sarà il motore della sfera delle stelle fisse.

A proposito di questo Aristotele afferma che esso è immobile sia per sé sia per accidente (καθ'αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός) (43), mentre a proposito degli altri egli afferma che essi sono immobili per sé (καθ'αὐτό), senza aggiungere, ma senza nemmeno escludere, che lo siano anche per accidente⁽⁴⁴⁾. Alcuni interpreti hanno voluto vedere in queste frasi una distinzione fra l'immobilità del primo motore e quella degli altri, affermando che i motori successivi al primo sono immobili per sé ma mossi per accidente, in quanto partecipano del movimento che le loro rispettive

(42) *Ivi* 1073 b 1-3.

(43) *Metaph.* A 8, 1073 a 23-25.

(44) *Ivi* 1073 a 38.

sfere subiscono ad opera della prima⁽⁴⁵⁾. A me pare che questa interpretazione tenda a rendere i motori immobili immanenti alle rispettive sfere e dunque a identificarli con le anime di queste. Ma penso che tale identificazione si debba escludere, in quanto lo stesso Aristotele afferma ripetutamente che i motori immobili sono tutti causa finale dei rispettivi movimenti⁽⁴⁶⁾, cioè muovono come oggetto di intellesione e di desiderio da parte di un'anima, perciò non possono coincidere con questa. Insomma mi pare che non si possa ammettere alcuna differenza tra il modo in cui il primo motore muove il primo cielo e il modo in cui gli altri motori muovono le altre sfere. Se si vuole interpretare il passo sopra citato come esclusione, per gli altri motori, dell'immobilità per accidente, è necessario attribuire loro un altro tipo di movimento, il quale potrebbe essere costituito, ad esempio, dal fatto che essi, essendo pensiero e dovendo pensare la cosa più eccellente, non pensano solo se stessi, ma devono pensare anche il primo motore, che in qualche modo è superiore ad essi, e dunque devono essere in potenza almeno rispetto a questo oggetto del loro pensiero. Il primo motore invece, come vedremo, non avendo altro sopra di sé, non può pensare che se stesso, e dunque non è in potenza sotto nessun aspetto. In tal modo si verrebbe a stabilire una vera differenza tra il primo motore, che sarebbe l'unico totalmente in atto, e gli altri, che sarebbero almeno parzialmente in potenza. Ma è dubbio che Aristotele pensasse questo e che pertanto si debba interpretare il passo sopra riferito come vera e propria differenziazione tra il primo motore e gli altri. Quel che è certo è che per Aristotele una differenza tra il primo motore e gli altri ci deve essere, anche se non si sa bene in che cosa essa consista, per cui il primo motore è veramente l'ente supremo, il primo fra tutti gli enti (τὸ πρῶτον τῶν ὄντων)⁽⁴⁷⁾, ed è unico nel suo rango.

(45) Così interpretano WOLFSON, *art. cit.*, e C. GIACON, *La causalità del Motore immobile*, Padova 1969.

(46) *Metaph.* A 8, 1074 a 19-20, 22-23.

(47) *Metaph.* A 8, 1073 a 24.

Quest'ultimo carattere, cioè l'unicità del primo motore immobile, è chiaramente affermato da Aristotele come conseguenza da un lato della sua differenza specifica dagli altri motori e dall'altro della sua immaterialità: perché ci potessero essere molti primi motori, bisognerebbe infatti che ci fossero molti individui della specie « primo motore », ma essi dovrebbero distinguersi almeno per la materia, cioè essere materiali, il che, come sappiamo, è impossibile; dunque il primo motore è uno sia di specie, cioè di forma, di nozione, che di numero (ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον), e la sua unicità è la causa anche dell'unicità dell'universo⁽⁴⁸⁾. Si può dire pertanto che il primo motore immobile è veramente il principio supremo dell'universo aristotelico e che questo, nonostante il politeismo della religione greca, condivisa da Aristotele, culmina ugualmente in un principio unico.

Nel resto del c. 8 Aristotele afferma che il numero esatto dei motori immobili dipende dal numero delle sfere celesti, la cui determinazione spetta all'astronomia, ma non all'astronomia fisica, cioè alla fisica celeste, che studia le cause e i movimenti dei corpi celesti, bensì all'astronomia matematica, che ne studia solo gli aspetti quantitativi. Tra gli astronomi matematici, alcuni, cioè Eudosso, calcolavano, al fine di giustificare le apparenze dei moti dei pianeti (τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν), ventisette movimenti; altri, cioè Callippo, ne calcolavano trentaquattro. Aristotele non entra nel merito di questi calcoli, prendendo posizione per l'uno o per l'altro, ma si limita ad osservare che, da un punto di vista fisico, per evitare che i movimenti delle sfere esterne interferiscano gli uni con gli altri, è necessario ammettere, tra una sfera e l'altra, ogni volta un'altra sfera che ruoti all'indietro, per annullare l'effetto del movimento di quella superiore su quella inferiore. Si avrà così un certo numero di sfere che

⁽⁴⁸⁾ *Metaph.* A 8, 1074 a 31-38. Lo stesso ragionamento vale, evidentemente, per tutti gli altri motori, che sono tutti immateriali, perciò ci sarà un solo secondo motore, cioè il motore del secondo cielo, un solo terzo motore, cioè il motore del terzo cielo, ecc.

ruotano all'indietro (ἀνελιττουσαι), che dovrà essere aggiunto ai calcoli di Eudosso e Callippo, raggiungendo rispettivamente un totale di quarantotto (quarantasette interne più quella delle stelle fisse) o cinquantasei (cinquantacinque interne più quella delle stelle fisse)⁽⁴⁹⁾. Resta fermo che tutte le sfere interne sono trasportate nel movimento di quella esterna, cioè della sfera delle stelle fisse, perché ognuna ha i poli infissi in quella ad essa esteriore, e quella immediatamente interiore alla sfera estrema, cioè quella che passa in mezzo allo zodiaco (il cosiddetto cerchio obliquo, responsabile delle oscillazioni del sole nelle diverse stagioni), li ha infissi nella sfera estrema⁽⁵⁰⁾. In tal modo il primo motore, cioè il motore della sfera estrema, è veramente motore di tutte le sfere.

In ogni caso i motori immobili saranno tanti quanti sono necessari per spiegare i movimenti dei pianeti, non uno di più e non uno di meno: non uno di meno, perché non vi può essere un movimento eterno che non abbia un motore immobile come sua causa finale, e non uno di più, perché i movimenti prodotti dai motori immobili devono servire esclusivamente a muovere gli astri, cioè le stelle fisse e i pianeti, e non possono essercene di più di quelli che servono a questo fine⁽⁵¹⁾. Da ciò risulta anche che gli astri sono, in un certo senso, il fine dei movimenti celesti, non però nello stesso senso in cui lo sono i motori: i motori infatti sono ciò in vista di cui si effettua il movimento, mentre gli astri sono ciò a vantaggio di cui si effettua il movimento; per questo i motori sono immobili, mentre gli astri sono mobili.

In virtù di questa dottrina dei molti motori immobili Aristotele ritiene di recuperare, dal punto di vista filosofico, quanto c'è di valido nella religione tradizionale, secondo cui le sostanze prime sono dèi. A dire il vero, secondo la religione tradizionale, priva di una vera teologia razionale, cioè di una metafisica, le sostanze prime

⁽⁴⁹⁾ *Metaph.* A 8, 1073 b 3 - 1074 a 14.

⁽⁵⁰⁾ *Ivi* 1073 b 25-30.

⁽⁵¹⁾ *Ivi* 1074 a 14-31.

sono non i motori immobili, ma gli astri, e il divino circonda la natura tutta, come la sfera delle stelle fisse. Inoltre la religione tradizionale concepisce gli dèi come simili a uomini o addirittura ad animali. Tutto ciò, per Aristotele, è puro mito, cioè opinione priva di valore scientifico e dovuta unicamente a intenti pratici (persuadere il popolo, fare osservare le leggi e il bene comune): oggi si direbbe « ideologia ». Però l'affermazione che le sostanze prime sono dèi è giusta e può essere mantenuta anche sul piano scientifico, precisando però che le sostanze prime, cioè gli dèi, sono anzitutto i motori immobili, e solo secondariamente gli astri⁽⁵²⁾.

Un ultimo problema che rimaneva, dopo la determinazione del motore immobile come pensiero, era quello di stabilire di che cosa esso fosse pensiero. La risposta è data da Aristotele nel c. 9 di *Metaph. A* e si riferisce essenzialmente al primo motore immobile, poiché parla di un principio al quale nulla è superiore, cioè della realtà più divina di tutte (θειότατον), Dio⁽⁵³⁾. Egli anzitutto chiarisce che il pensiero divino non può non pensare, perché, se non pensasse, si troverebbe nella condizione di chi dorme, cioè sarebbe pensiero in potenza e non in atto⁽⁵⁴⁾.

Indi osserva che, se esso pensasse, ma ci fosse in lui qualche altra cosa migliore del pensare, tale per cui il pensare non fosse la sua stessa sostanza, bensì solo una sua facoltà, esso non sarebbe più la sostanza migliore che ci sia, perché il suo pregio gli appartiene in virtù del pensare⁽⁵⁵⁾. Dunque Dio non solo pensa, ma il pensare è la sua stessa sostanza. Ma, allora, che cosa pensa? O se stesso o qualche altra cosa. Se pensasse qualche altra cosa, poiché esso deve pensare ciò che è più divino e degno d'onore, qualche altra cosa, ossia l'oggetto del suo pensare, sarebbe più divino e degno d'onore di lui, dunque il pensiero divino non sarebbe più la cosa migliore

(52) *Ivi* 1074 b 1-14.

(53) *Metaph. A* 9, 1074 b 15-17.

(54) *Ivi* 17-18.

(55) *Ivi* 18-21.

che ci sia. Poiché, invece, esso è veramente la cosa migliore che ci sia, non può pensare che se stesso, e dunque il pensiero divino sarà pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως)⁽⁵⁶⁾.

Questa argomentazione, giustamente famosa, si presta a diverse considerazioni. Anzitutto non c'è dubbio che Aristotele si riferisce al primo tra i motori immobili: di questo solo, infatti, si può dire che è la cosa migliore che ci sia, la più divina e la più degna d'onore, perché qualsiasi altro motore sarebbe pur sempre meno divino e meno degno d'onore del primo. Possiamo dunque affermare che qui si parla di Dio. Ma questo Dio, che è il vero Dio di Aristotele, è talmente elevato e superiore a qualsiasi altra cosa, talmente trascendente, che non conosce altro che se stesso. Di qui nasce dunque il famoso dualismo aristotelico, per cui Dio non conosce il mondo, e di conseguenza non si interessa al mondo, non provvede ad esso e, soprattutto, non crea il mondo. La creazione suppone infatti, come atto libero, una scelta, e dunque una conoscenza di ciò che si sceglie. Il Dio di Aristotele non solo non crea, ma non può creare il mondo!

Queste sono conseguenze che è legittimo trarre dall'affermazione che Dio conosce solo se stesso. Tuttavia è dubbio che Aristotele intendesse veramente trarle. Anzitutto si deve, infatti, rilevare che l'argomento in base al quale egli conclude all'esclusione che Dio pensi altre cose, diverse da lui, poggia su un presupposto ingiustificato, quello cioè che Dio debba pensare soltanto ciò che è più divino e degno d'onore. Aristotele lo dà per scontato e ripete più volte: poiché c'è differenza tra il pensare ciò che è bello e il pensare una cosa qualsiasi, è assurdo pensare cose qualsiasi, cioè non belle, anzi è meglio non pensare, piuttosto che pensare certe cose, ossia cose non belle⁽⁵⁷⁾. Ma perché? Indubbiamente questa convinzione è dovuta ad una forma di estetismo, tipicamente greca.

(56) *Ivi* 21-33.

(57) *Ivi* 1074 b 23-25, 32-33.

Una ragione più valida per escludere che Dio pensi cose diverse da sé, a parte il loro essere belle o non belle, potrebbe essere il fatto che, di fronte ad esse, egli sarebbe in potenza e non in atto, il che è escluso dalla sua pura attualità. Ma ciò varrebbe se, per pensarle, egli avesse bisogno di pensarle come estranee a sé, come indipendenti da sé. Al contrario, essendo egli causa di tutte le cose, potrebbe benissimo pensare tutte le cose pensando a sé come causa di tutto, e in tal modo non sarebbe più in potenza rispetto alle altre cose, perché le penserebbe tutte all'interno di sé, cioè come dipendenti da sé. Più volte Aristotele afferma che colui che conosce le cause conosce anche le cose che dipendono dalle cause, anzi che la conoscenza delle cause è propriamente scienza delle cose che dipendono da esse (58); e talora afferma persino che Dio possiede lui solo o lui più di ogni altro la conoscenza delle cause prime, che è scienza di tutte le cose (59). Di fronte a queste oscillazioni, pertanto, è meglio essere cauti e non decidersi né per l'esclusione né per l'attribuzione a Dio della conoscenza delle altre cose. Si tratta di un problema squisitamente teologico, del quale, tutto sommato, Aristotele non si interessa poi troppo.

Un altro problema, invece, che egli esplicitamente affronta, è come sia possibile che il pensiero in generale, e dunque anche il pensiero divino, pensi se stesso. Da un punto di vista generale, la condizione affinché il pensiero pensi se stesso è che il pensiero sia già in atto: solo, infatti, se è già in atto, esso è un oggetto intelligibile. Ma, per essere già in atto, esso deve pensare qualche cosa di intelligibile: pensando, infatti, l'intelligibile, il pensiero partecipa dell'intelligibile, si identifica con questo e diviene intelligibile esso stesso (60). Sembrerebbe dunque che il pensiero, per poter pensare

(58) *Metaph.* A 2, 983 a 21-23.

(59) *Ivi* 983 a 9-10.

(60) *Metaph.* A 7, 1072 b 19-23. Questo passo, come è noto, è stato citato da HEGEL a conclusione della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, probabilmente per illustrare lo Spirito assoluto, ovvero il pensiero divino, mentre per Aristotele esso si riferisce a qualunque tipo di pensiero.

se stesso, dovesse necessariamente pensare prima qualcosa di diverso da sé e potesse pensare se stesso solo di riflesso (*ἐν παρέργῳ*) (61). Ma ciò vale solo quando si pensano oggetti materiali, poiché, pensando questi, il pensiero non si identifica mai interamente con essi, cioè si identifica solo con la loro forma, restando dunque diverso da essi. Quando invece si pensano oggetti immateriali, cioè pure forme, si ha una perfetta identificazione tra il pensiero e il pensato (62). Ora Dio, essendo pura forma, cioè intelligibile in atto, tant'è vero che è oggetto di intelligenza da parte del primo cielo, non ha bisogno, per pensare se stesso, di pensare altro da sé, e dunque, pensando se stesso, non fa altro che restare identico a se stesso. Questa non è vuota autocoscienza, cioè pensiero privo di qualunque oggetto, perché il pensiero divino è anzitutto oggetto, cioè realtà intelligibile in atto, oggetto di intelligenza e di amore da parte del primo cielo e forse anche da parte degli altri motori immobili. Essendo anzitutto oggetto intelligibile, egli non ha nessuna difficoltà a pensare se stesso senza aver bisogno di altro, anzi può benissimo pensare se stesso senza doversi sotto nessun aspetto distinguere da se stesso, o sdoppiare, ma conservando intatta e perfetta la propria unità e identità.

Un ultimo problema che Aristotele si pone a proposito del pensiero divino è se esso pensi cose composte, cioè se pensi mediante giudizi, mediante proposizioni, che sono sempre composizioni di concetti. La risposta è negativa, perché, se il pensiero divino pensasse cose composte, se cioè fosse un pensiero discorsivo, che passa da concetto a concetto, implicherebbe una forma di processo e dunque di mutamento. Pensando se stesso, cioè una sostanza immateriale, e quindi semplice, il pensiero divino non formula giudizi, non unisce né divide concetti, ma si pensa tutto in una volta, con un atto unico e semplice, una vera e propria intuizione intellettuale. Esso dunque è un pensiero intuitivo, come lo è talvolta lo stesso pensiero umano. Questo, essendo pensiero di realtà composte, non trova la sua piena

(61) *Metaph.* A 9, 1074 b 35-36.

(62) *Ivi* 1074 b 36 - 1075 a 5.

realizzazione in questa o in quest'altra parte del composto, ma solo nel tutto, perciò riesce ad essere veramente intuitivo solo al termine di un processo di faticosa ricomposizione del tutto. Il pensiero divino, invece, pensando se stesso, è intuitivo sempre, cioè per tutta l'eternità⁽⁶³⁾.

Infine, nell'ultimo capitolo di *Metaph. A*, Aristotele torna ad illustrare i rapporti tra Dio e il mondo, contrapponendo la sua dottrina sul principio supremo a quella dei suoi predecessori. Egli si chiede in quale rapporto stia con l'universo il bene supremo (τὸ ἄριστον), se cioè questo sia qualche cosa di trascendente (letteralmente « separato »: κεχωρισμένον), ed esistente in sé e per sé, o se sia immanente all'universo, costituendone l'ordine (τάξις). La risposta è che sono vere entrambe le soluzioni, cioè il rapporto tra l'universo e il bene supremo è come quello tra un esercito e il bene che gli è proprio: il bene dell'esercito infatti è sia il suo ordine, che è immanente, sia il suo comandante, che è invece separato ed esistente in sé e per sé. Anzi, precisa Aristotele, il comandante è il bene dell'esercito in misura maggiore di quanto lo sia l'ordine, perché non il comandante sussiste a causa (διὰ) dell'ordine, ma l'ordine a causa del comandante⁽⁶⁴⁾. Questa immagine esprime perfettamente il rapporto tra l'universo e il bene supremo. C'è infatti un bene immanente all'universo, che è costituito dall'ordine della natura: questo, come sappiamo, consiste nel fatto che ciascuna cosa tende a realizzare il proprio fine intrinseco, cioè la propria perfezione, la propria forma. Il bene immanente, dunque, è il fine intrinseco delle cose, ed è una forma di ordine, cioè un bene articolato in tanti beni quanti sono i fini. Non esiste, come abbiamo visto più volte, un fine unico per tutte le cose, esiste invece una molteplicità di fini particolari, l'uno diverso dall'altro, e questo è l'ordine. C'è però anche un bene trascendente, che è Dio, ed è bene in misura maggiore

⁽⁶³⁾ *Ivi* 1075 a 5-10.

⁽⁶⁴⁾ *Metaph. A* 10, 1075 a 11-15.

di quello immanente, cioè dell'ordine della natura, perché è causa di esso.

Che significa che Dio è causa dell'ordine della natura? Non certo che Dio è il fine a cui tutte le cose tendono. Infatti il comandante non è il fine dell'esercito, il quale avrà come fine il marciare e il vincere la battaglia. Il comandante è causa efficiente, o motrice, dell'ordine dell'esercito, nel senso che ha disposto l'esercito in un certo ordine, il quale gli consente di marciare e di vincere; così Dio è causa efficiente, o motrice, dell'ordine naturale, nel senso che, muovendo il primo cielo, il quale muove tutti gli altri, dispone tutte le cose in modo tale che ognuna possa tendere e giungere al proprio fine intrinseco, cioè alla realizzazione della propria forma.

Tutto ciò è spiegato con chiarezza da Aristotele nel seguito del passo. « Tutte le cose — egli afferma infatti —, cioè ad esempio pesci, volatili e piante, sono ordinate insieme in un certo modo (συντάσσονται πῶς), ma non allo stesso modo »⁽⁶⁵⁾. L'essere ordinate insieme significa dipendere tutte dalla stessa causa motrice, mentre l'essere ordinate in modi diversi significa tendere ciascuna a un fine diverso. « Ed esse non stanno — prosegue Aristotele — in modo tale che non vi sia nulla con cui le altre cose sono in rapporto, ma qualcosa c'è; tutte infatti sono ordinate insieme in rapporto a qualcosa di unico (πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντάσσονται) »⁽⁶⁶⁾. Questo qualcosa di unico, in rapporto a cui tutte le cose sono ordinate insieme, non è uno stesso fine, come molti credono, ma è, come si desume dal seguito del passo, un unico principio, il quale assicura, attraverso la realizzazione della natura propria di ciascuna cosa (ἐκάστου φύσις), il conseguimento di un risultato comune (τὸ κοινόν), cioè di un effetto d'insieme, di un intero (τὸ ὅλον). Subito dopo avere affermato che tutte le cose sono ordinate insieme in rapporto a qualcosa di unico, Aristotele aggiunge: « ma succede come in una casa, dove ai liberi non è concesso di fare quasi nulla a caso, e tutte

⁽⁶⁵⁾ *Ivi* 16-17.

⁽⁶⁶⁾ *Ivi* 17-19.

o quasi tutte le azioni sono loro prescritte secondo un ordine, mentre agli schiavi e agli animali è dato di fare poco che serva al risultato comune, e la maggior parte di ciò che fanno è a caso; un siffatto principio è infatti la natura di ciascuno di essi. Intendo dire, ad esempio, che è necessario che tutte le cose vadano verso uno stato di differenziazione e che altre sono tali per cui tutte partecipano di esse in vista dell'intero »⁽⁶⁷⁾. Da questo difficile passo si desume che tutte le cose agiscono in vista di fini diversi, ma ciò non impedisce che esse contribuiscano, alcune in misura maggiore e altre in misura minore, al raggiungimento di un risultato comune, che non è il fine in vista di cui agiscono, ma un ordine stabilito da chi regge, come causa efficiente, l'insieme di tutto.

Insomma, benché i fini siano molti e diversi, il principio che tiene unito l'insieme è unico. Perciò l'universo di Aristotele non è una serie di episodi, come quello di Speusippo, dove ci sono diversi generi di sostanze governati ciascuno da principi diversi, e manca qualsiasi principio comune⁽⁶⁸⁾. Il Dio di Aristotele è un principio comune non solo per analogia, ma anche per identità numerica, cioè è uno di numero ed è principio di tutto, anche se non è il fine di tutto e quindi lascia sussistere accanto a sé una pluralità di principi, numericamente e specificamente diversi per le diverse cose e comuni solo per analogia⁽⁶⁹⁾. Perciò Aristotele può concludere il libro *Λ* della *Metafisica* con la famosa citazione di Omero: « non è buono il governo di molti, uno sia il comandante »⁽⁷⁰⁾.

Da tutto ciò appare chiaro che la teologia aristotelica non è né una scienza particolare accanto alle altre, la quale presupponga il proprio oggetto, cioè la sostanza sovransensibile, e ne deduca le proprietà⁽⁷¹⁾; né è l'unica scienza universale, in cui si risolva intera-

⁽⁶⁷⁾ *Ivi* 19-25.

⁽⁶⁸⁾ Cf. *Metaph.* *Λ* 10, 1075 b 37 - 1076 a 3.

⁽⁶⁹⁾ Cf. *Metaph.* *Λ* 4, 1070 b 34-35; 5, 1071 a 35-36.

⁽⁷⁰⁾ *Metaph.* *Λ* 10, 1076 a 4.

⁽⁷¹⁾ Come scienza particolare la teologia tende ad essere concepita da W. LESZL, *Aristotle's conception of ontology*, Padova 1975; come scienza deduttiva essa è

mente la scienza dell'essere in quanto essere, cioè l'ontologia⁽⁷²⁾. Essa è, al contrario, uno sviluppo necessario della scienza dell'essere in quanto essere intesa come ricerca delle cause prime dell'essere: sviluppo necessario, perché tra le cause prime dell'essere alcune, cioè quelle motrici, risultano appartenere alla sfera del sovransensibile, cioè del divino nel senso più proprio. Essa è quindi una scienza universale, perché giunge a scoprire cause che sono universali, cioè che investono l'intero essere; ma non esaurisce interamente il compito della scienza dell'essere in quanto essere, che è la scienza universale per definizione, e dunque non risolve quest'ultima in se stessa, perché esistono altre cause, diverse da quelle motrici ed ugualmente necessarie per spiegare l'essere in quanto essere, cioè la causa materiale e quella formale-finale, che sono diverse per le diverse cose. Essa infine non presuppone il proprio oggetto, cioè la sostanza sovransensibile, ma ne dimostra l'esistenza e, dimostrandone l'esistenza, essa assolve interamente al suo compito, che è quello di cercare una tra le cause prime dell'essere in quanto essere. Essa non è dunque una scienza puramente deduttiva, che cioè si proponga essenzialmente di dedurre le proprietà di un oggetto già noto o presupposto, perché si occupa di Dio e delle sue proprietà unicamente nella misura in cui questi è una causa prima dell'essere, cioè serve a rendere ragione dell'universo⁽⁷³⁾, né è una scienza su cui si fondi un sistema deduttivistico, cioè mirante a dedurre dai principi supremi, e in particolare da Dio, tutte le cose. Essa, in conclusione, non è una scienza che abbia come oggetto Dio e voglia cercare le cause di questo oggetto, perché sarebbe assurdo cercare le cause di Dio; ma è una scienza che ha come oggetto l'essere in quanto essere e, per ricercare le cause di

stata interpretata da S. GOMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafisica aristotelica*, Madrid 1955.

⁽⁷²⁾ Come scienza in cui si risolve l'ontologia essa tende ad essere interpretata da J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1961², e da G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1968³.

⁽⁷³⁾ Ciò è stato messo bene in luce da C. NATALI, *Cosmo e divinità cit.*

questo oggetto, finisce necessariamente col dover parlare di Dio ⁽⁷⁴⁾.

Per questo suo carattere universale ma non riduttivo, dimostrativo ma non deduttivistico, la teologia aristotelica rispetta l'autonomia non solo delle altre scienze teoretiche, che ricercano altri tipi di cause dell'essere in quanto essere o di suoi settori particolari, ma anche delle scienze che Aristotele chiama pratiche e poietiche, ossia l'etica e la politica da un lato, e le varie tecniche, tra cui la retorica e la poetica, dall'altro.

Di tutte queste Aristotele si occupò direttamente, nella sua ansia inesauribile di conoscere il più gran numero possibile di aspetti della realtà, ma i risultati di queste sue ricerche esulano dagli intenti della presente esposizione ⁽⁷⁵⁾.

⁽⁷⁴⁾ Questa interpretazione della teologia aristotelica e dei suoi rapporti con l'ontologia, da me esposta in *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965, ha incontrato l'adesione di D. J. ALLAN, *La filosofia di Aristotele*, trad. it., Milano 1973 (Oxford 1970²).

⁽⁷⁵⁾ Per una bibliografia aggiornata su questi altri aspetti della filosofia aristotelica, si veda il mio saggio su *Aristotele* nelle *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, a cura di V. MATHIEU, Brescia 1975, vol. I, pp. 247-318.

CONCLUSIONE

Mi ero proposto di ricostruire la genesi interna del pensiero di Aristotele, cioè di individuare i problemi da cui esso ha preso le mosse e le tappe attraverso cui è pervenuto alla loro soluzione. Credo di avere mostrato che tali problemi vanno ricercati essenzialmente nella vasta e complessa problematica dell'ambiente accademico, nel quale Aristotele trascorse, come risulta dai dati inoppugnabili della sua biografia e dall'esame critico delle sue prime opere, i primi vent'anni del suo itinerario di pensatore. Probabilmente egli ricevette anche altre sollecitazioni, diverse da quelle dell'Accademia e non altrettanto facili a documentarsi, ma ciò non esclude che il terreno su cui nacque e crebbe il suo pensiero sia stato fundamentalmente questo.

Ambiente accademico significa anzitutto Platone, specialmente l'ultimo Platone, ma anche i suoi compagni di ricerca, quali ad esempio Eudosso, e i suoi discepoli, quali Speusippo e Senocrate. Comune a tutti questi pensatori sembra essere stata, come si è visto, la preoccupazione di rendere ragione del mondo dell'esperienza in tutta la varietà delle sue manifestazioni e la complessità delle sue articolazioni. Il grande strumento che Platone forgì, sviluppando lo spunto socratico della riconduzione dei molti casi particolari all'unico universale (*συναγωγή*), è la dialettica intesa come arte di unire e soprattutto di dividere (*διαίρεσις*) i concetti universali secondo i loro molteplici rapporti, quale è esposta nei grandi dialoghi detti appunto dialettici, cioè il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico* e il *Filebo*. In Speusippo e Senocrate questo strumento ebbe applicazioni diverse, tutte con-

trassegnate dallo sforzo, caratteristico anche dell'ultimo Platone, di far aderire il più possibile il sistema dei concetti alle articolazioni del mondo empirico. Ma tanto in Platone, quanto in Eudosso, Speusippo e Senocrate, tale sforzo era destinato all'insuccesso per l'identificazione del sistema dei concetti con un vero e proprio ordine di realtà, distinto e superiore rispetto a quello del mondo empirico. In questi pensatori la dialettica si identificava immediatamente con la scienza, cioè con la conoscenza della vera realtà, una scienza che nei casi estremi finiva con l'essere la matematica.

Mi sembra di avere mostrato che Aristotele fece propria questa problematica, che poi è il problema stesso della filosofia, cioè quello di rendere ragione dell'esperienza nella sua totalità, e riprese lo strumento fornitogli dagli Accademici per affrontarla, cioè la dialettica, rifiutando però sin dall'inizio l'identificazione immediata di questa con la scienza della realtà, cioè rifiutando la dottrina delle idee come universali dotati di una realtà diversa da quella delle cose sensibili. Sviluppando tale dialettica, egli elaborò anzitutto la dottrina delle categorie come generi supremi e irriducibili in cui classificare ogni realtà, caratterizzata dalla distinzione fondamentale tra enti esistenti in sé, o sostanze, ed enti inerenti ad altro, o accidenti, e dal primato logico e ontologico dei primi rispetto ai secondi. Di questa dottrina egli si servì per criticare la dottrina delle idee in quanto implicante il capovolgimento dei rapporti tra sostanza e accidente, cioè tra soggetto e predicato; ma la critica alle idee lo portò a scoprire all'interno della stessa categoria di sostanza la differenza fondamentale tra le sostanze universali, ossia i generi e le specie delle sostanze, e le sostanze individuali, ossia il « qualcosa che è questo » (*τὸδε τι*), nonché il primato logico e ontologico di queste su quelle. Lo sviluppo della dialettica dava così origine ad una nuova ontologia, caratterizzata da un'aderenza molto più stretta di quella raggiunta dagli Accademici al dato dell'esperienza.

Riprendendo i risultati di indagini condotte da altri, ho quindi potuto confermare che dalla successiva critica di Aristotele alle dottrine accademiche dei principi e dal suo conseguente tentativo di determinare positivamente le cause reali delle cose si sviluppò la

dottrina dei tre principi-elementi, la cui novità, resa possibile ancora una volta da una distinzione dialettica quale quella delle categorie, è data dalla scoperta del sostrato come soggetto delle determinazioni contrarie e condizione per la possibilità del divenire. Il ruolo svolto dalla distinzione delle categorie in questo contesto è testimoniato dalla formulazione, nella critica agli Accademici e ai loro predecessori storici e ideali, gli eleati, della famosa dottrina della multivocità dell'essere, dottrina ancora una volta di origine dialettica, ma suscettibile di decisive applicazioni all'ontologia, in quanto derivante essa stessa dall'analisi di quel linguaggio che della realtà empirica è la più interessante ed istruttiva manifestazione.

L'ulteriore sviluppo della dottrina dei tre principi-elementi è costituito, come è stato dimostrato più volte, dalla dottrina delle quattro cause, nella quale mi è sembrato di scorgere l'espressione più importante della concezione aristotelica della realtà, in virtù del suo duplice carattere di distinzione dialettica tra i sensi della causalità e quindi tra i tipi di cause, e di individuazione scientifica delle cause concrete che di volta in volta svolgono la funzione corrispondente ai diversi tipi, senza confondere platonicamente dialettica con scienza, ma ponendo la dialettica al servizio della scienza.

Tra le scienze, divenute molteplici a causa della multivocità dell'essere, l'attenzione di Aristotele va soprattutto alla fisica, in quanto scienza del movimento, che è l'espressione più significativa della problematicità dell'esperienza, e in particolare del movimento della sostanza, che è la prima tra le categorie dell'essere. Ma l'esito inevitabilmente « meta-fisico » della fisica, determinato dalla necessità di risalire, grazie al carattere analogico dei tipi di causa, alla causa prima all'interno di ciascuno, la quale nel caso delle cause motrici risulta essere una sostanza immobile, costringe Aristotele a riformulare il problema della scienza in termini non più soltanto di divenire, ma anche di essere, ed a ricercare le cause prime non più nell'ambito della fisica, ma nell'ambito di una scienza superiore e più universale di essa, la scienza dell'ente in quanto ente, che pertanto viene ad assumere il primato tra le scienze e il nome conseguente di « filosofia prima ».

Tale filosofia prima, che si configura propriamente come ontologia, deve ricorrere ancora una volta alla dialettica e alle sue distinzioni tra le categorie e i diversi tipi di cause, per giungere a determinare le cause prime dell'essere e in particolare le cause prime della prima tra le categorie, che è la sostanza. Essa dunque si serve della dialettica e delle sue determinazioni concettuali come del suo metodo più proprio, ma non è mera dialettica, perché giunge a stabilire delle concrete connessioni causali.

Nell'ambito di questa più ampia filosofia prima trova il suo posto più appropriato quello sviluppo estremo della fisica che è la teoria della sostanza immobile, o teologia, la quale, senza ridurre a sé l'ontologia, perché resta limitata all'ambito di un singolo tipo di causalità, quello della causa motrice, ne costituisce il culmine, in quanto la causa da essa individuata risulta condizionare almeno parzialmente ogni altro processo causale. Dato, però, il carattere non riduttivistico né, quindi, deduttivistico del rapporto fra la teologia e l'ontologia, quest'ultima conserva una propria consistenza specifica, come la conservano le varie scienze particolari, dando luogo ad un complesso articolato e vario di discipline, irriducibile ad un'unica scienza universale.

Se dunque si può parlare di una continuità tra la filosofia di Aristotele e quella di Platone, per l'assunzione da parte di Aristotele di quel problema dell'intera realtà che era stato individuato correttamente dall'ultimo Platone, nonché per la ripresa della dialettica platonica come strumento di lettura e di interpretazione di tale realtà, ed infine per l'esito scientifico di tipo metafisico cui perviene l'uso di tale strumento; è tuttavia necessario riconoscere l'originalità di Aristotele rispetto a Platone nella più stretta aderenza, da lui realizzata, alla molteplicità e varietà dell'esperienza, nell'uso della dialettica come metodo della scienza, in particolare della fisica e della filosofia prima, ed infine nell'elaborazione di un diverso tipo di metafisica, non più esemplaristica e riduttivistica, ma imperniata su un nesso concreto, irreversibile e non riduttivo, di causalità motrice.

Giunto a questo punto nella ricostruzione dell'itinerario aristotelico, mi è sembrato di avere già delineato il formarsi del sistema

e dunque di avere già adempiuto all'intento di ripercorrere il processo « dal problema al sistema » che mi ero proposto all'inizio. Tutte le parti, infatti, della filosofia aristotelica che non hanno trovato posto nella mia esposizione — e le ragioni di tale assenza sono indicate nella premessa — non sono che attuazioni o articolazioni ulteriori della struttura già illustrata. Questo perché il « sistema » di Aristotele non è mai chiuso, completo ed esaustivo; ma consiste nella delineazione di una struttura che è, sì, determinata, positiva e ben salda, ma insieme è sempre suscettibile di ulteriori applicazioni, approfondimenti e sviluppi.

Per quanto riguarda in particolare la filosofia pratica, cioè l'etica, l'economia e la politica, non si tratta di operare alcuna deduzione dalla fisica o dalla metafisica, per il carattere non deduttivo della struttura sistematica sopra delineata, bensì piuttosto di riempire di contenuti concreti, desunti dall'esperienza, le categorie, le relazioni, le distinzioni concettuali fornite dalla dialettica, analogamente a quanto si è fatto per fisica e metafisica, senza timore di prevaricare nei confronti dell'esperienza, poiché ancora una volta tali categorie, relazioni e distinzioni sono ricavate dall'esperienza esse stesse. In questo senso il sistema di Aristotele risulta essere essenzialmente un metodo di analisi dell'esperienza, che però è capace di fornire soluzioni positive, anche se parziali, ai problemi che l'esperienza pone. In ciò consiste, a mio avviso, la sua classicità e quindi anche la sua attualità.

INDICE DEI LUOGHI ARISTOTELICI

Cat.

1, 1 a 1-6: 185;
 1, 1 a 1-3: 208, 210;
 1, 1 a 6-8: 184;
 2, 1 a 20-b 9: 183;
 4, 1 b 25-27: 187;
 5, 2 a 11-14: 230;
 5, 2 a 14-19: 231;
 5, 2 b 5-6: 231;
 5, 2 b 7-22: 232;
 5, 2 b 22-28: 232;
 5, 2 b 29-31: 231;
 5, 2 b 38-3 a 1: 231, 234;
 5, 3 a 7-10: 231;
 5, 3 a 29-32: 233;
 5, 3 b 24-25: 236;
 5, 4 a 10-11: 236;
 5, 4 a 18-21: 236;
 5, 4 a 29-34: 237;
 8, 9 a 14-27: 239, 278;
 10, 11 b 16-23: 237;
 10, 11 b 24-31: 238;
 10, 11 b 35-12 a 25: 237;
 10, 12 a 26-34: 238;
 10, 12 b 10-16: 239;
 10, 12 b 30-31: 237;
 10, 13 a 4: 237;
 10, 13 a 19: 237;
 10, 13 a 36-b 35: 238;
 14, 15 a 13-14: 239.

An. pr.

I 1, 24 b 18-20: 323;

I 23, 41 a 2-13: 323.

An. post.

I 2, 71 b 9-12: 322;
 I 2, 71 b 16-17: 323;
 I 2, 71 b 20-22: 323;
 I 4, 72 b 34-73 a 25: 325;
 I 4, 73 a 21-23: 324;
 I 4, 73 a 34-b 3: 388;
 I 4, 73 b 25-32: 388;
 I 7, 75 a 38: 325;
 I 7, 75 b 8-14: 67;
 I 7, 75 b 10-11: 325;
 I 7, 75 b 14-17: 326;
 I 7, 75 b 15-20: 388;
 I 9, 75 b 35-40: 388;
 I 9, 75 b 57-76 a 3: 325;
 I 9, 75 b 37-40: 326;
 I 9, 76 a 9-15: 326;
 I 9, 76 a 16-25: 326;
 I 10, 76 a 31-36: 326;
 I 10, 76 a 38-39: 148, 327;
 I 10, 76 a 41: 326;
 I 11, 77 a 5-23: 327;
 I 11, 77 a 10: 327;
 I 11, 77 a 22: 327;
 I 11, 77 a 26-27: 327;
 I 11, 77 a 29-35: 327;
 I 28, 87 a 37-b 4: 326;
 I 32, 88 a 5-6: 332;
 I 32, 88 a 30-b 2: 328;
 I 32, 88 b 21-29: 328;
 II 2, 90 a 5-11: 324;

II 11, 94 a 20-24: 324, 389;
 II 13, 97 a 6-10: 152;
 II 19, 100 a 1-6: 330;
 II 19, 100 a 6-9: 331;
 II 19, 100 a 16-b 1: 331.

Top.

I 1, 100 a 18-b 23: 335;
 I 2, 101 a 3: 67;
 I 2, 101 a 34-b 4: 291;
 I 2, 101 a 37-38: 67;
 I 5, 101 b 38: 181;
 I 5, 102 a 4-7: 182;
 I 5, 102 a 18-19: 181;
 I 5, 102 a 31-32: 181;
 I 5, 102 a 32-36: 187;
 I 9, 103 b 20-29: 186;
 I 9, 103 b 21-23: 187;
 I 9, 103 b 35-39: 187;
 I 13, 105 a 23-24: 191;
 I 14, 105 b 19-25: 291;
 I 15, 106 a 4-8: 193;
 I 15, 106 a 9-23: 191;
 I 15, 106 b 33-37: 193;
 I 15, 107 a 3-5: 192;
 I 15, 107 a 5-12: 192;
 I 15, 107 a 18-21: 192;
 II 2, 109 a 5-6: 184;
 II 2, 109 a 17-20: 237;
 II 7, 113 a 24-32: 194;
 II 9, 114 a 29-31: 193;
 III 2, 117 b 10-12: 193;
 IV 1, 120 b 36-39: 186;
 IV 1, 121 a 1-5: 189;
 IV 1, 121 a 3-4: 183;
 IV 1, 121 a 30: 183;
 IV 1, 121 a 37-39: 183;
 IV 1, 121 b 4-8: 190;
 IV 1, 121 b 7: 190;
 IV 2, 121 b 29-30: 183;
 IV 2, 122 a 3-5: 182;
 IV 2, 122 b 1-4: 183;
 IV 2, 123 a 11-14: 196;
 IV 2, 123 a 14-15: 196;
 IV 3, 123 a 28-29: 184;
 IV 3, 123 a 34-35: 185;

IV 4, 124 a 31-34: 193, 239;
 IV 4, 124 a 35: 238;
 IV 5, 125 b 15-16: 239;
 IV 6, 127 a 6-7: 184;
 IV 6, 127 a 27-34: 190;
 IV 6, 127 b 1-4: 183;
 IV 6, 129 a 27-28: 190;
 V 2, 130 b 17: 190;
 V 5, 134 a 32-36: 193;
 V 7, 137 b 3-13: 194;
 VI 1, 139 a 28-29: 181;
 VI 3, 140 a 27-29: 181, 190;
 VI 3, 141 a 6: 160;
 VI 4, 141 b 5-8: 196;
 VI 6, 143 b 8-9: 181;
 VI 6, 143 b 23-32: 194;
 VI 6, 144 a 31-b 1: 191;
 VI 6, 144 b 10-11: 196;
 VI 6, 145 a 25-30: 193;
 VI 8, 146 b 36-147 a 11: 195;
 VI 9, 147 b 6-7: 238;
 VI 10, 148 a 14-22: 195;
 VI 10, 148 a 24-25: 184;
 VI 10, 148 a 25-26: 185;
 VI 13, 150 a 33-36: 196;
 VII 1, 152 a 38: 186;
 VII 4, 154 a 16-20: 195;
 VII 4, 154 a 16-18: 184.

Soph. el.

22, 178 b 36-39: 217;
 22, 178 b 36: 213;
 33, 182 b 25-27: 275.

Phys.

I 1, 184 a 10-15: 292, 322, 342;
 I 1, 184 a 15-21: 293, 342;
 I 1, 184 a 21-b 14: 293;
 I 2, 184 b 25-185 a 5: 281, 395;
 I 2, 185 a 9-10: 282;
 I 2, 185 a 12-14: 342;
 I 2, 185 a 19-20: 282;
 I 2, 185 a 22: 282;
 I 2, 185 a 27-32: 282;
 I 2, 185 b 5-25: 283;
 I 2, 185 b 25-186 a 3: 286;

- I 2, 185 b 32-186 a 3: 283;
 I 3, 186 a 24-25: 282;
 I 3, 186 a 25-32: 284;
 I 3, 186 a 32-b 12: 285;
 I 3, 186 b 12-14: 285;
 I 3, 186 b 14-35: 285;
 I 3, 187 a 1-3: 286;
 I 3, 187 a 3-6: 287;
 I 3, 187 a 6-10: 287;
 I 4, 187 a 12-23: 294;
 I 5, 188 a 19-26: 294;
 I 5, 188 a 26-30: 294;
 I 5, 188 a 30-b 8: 294;
 I 5, 188 b 8-21: 295;
 I 7, 189 b 30-190 a 31: 297;
 I 7, 190 b 1-10: 298;
 I 7, 190 b 23-29: 298;
 I 7, 190 b 29-191 a 7: 198;
 I 7, 191 a 7-14: 300;
 I 8, 191 a 22-33: 301;
 I 8, 191 a 33-b 27: 301;
 I 8, 191 b 27-34: 302;
 I 9, 191 b 35-192 a 1: 286;
 I 9, 192 a 1-12: 298;
 I 9, 192 a 13-25: 299;
 I 9, 192 a 25-34: 299;
 II 1, 192 b 8-193 a 2: 342;
 II 1, 192 b 13-16: 306;
 II 1, 192 b 18-19: 306;
 II 1, 192 b 29-30: 306;
 II 1, 193 a 2-9: 342;
 II 1, 193 a 9-31: 308;
 II 1, 193 a 31-b 12: 308;
 II 1, 193 b 6-8: 413;
 II 1, 193 b 11-18: 311;
 II 2, 193 b 22-35: 343;
 II 2, 193 b 25-30: 343;
 II 2, 194 a 12-18: 344;
 II 2, 194 a 14-15: 382;
 II 2, 194 a 27-b 13: 344;
 II 2, 194 a 27-36: 243;
 II 2, 194 a 28-33: 311;
 II 2, 194 a 33-36: 311;
 II 2, 194 b 7-8: 312;
 II 2, 194 b 13-15: 344;
 II 3, 194 b 16-23: 305;
 II 3, 194 b 23-35: 313;
 II 3, 195 a 3-8: 313;
 II 3, 195 a 15-16: 314;
 II 3, 195 a 26-27: 314;
 II 3, 195 a 29-30: 314;
 II 3, 195 a 30-32: 314;
 II 3, 195 b 25-28: 314;
 II 7, 198 a 21-b 9: 344;
 II 7, 198 a 25-26: 316;
 II 7, 198 b 3-4: 316;
 II 9, 200 a 14-15: 316;
 II 9, 200 a 34-35: 316;
 III 1, 200 b 33-201 a 9: 240;
 III 1, 201 a 10-11: 346;
 III 1, 201 a 19-b 15: 346;
 III 8, 206 b 30: 115;
 IV 2, 209 b 11-16: 129, 135;
 IV 2, 209 b 14-15: 123;
 IV 2, 209 b 33-210 a 2: 130;
 IV 8, 215 b 29: 317;
 IV 10, 217 b 30-31: 66, 69;
 VII 1, 241 b 34-242 a 49: 349;
 VII 1, 242 a 49-b 53: 349;
 VII 1, 242 b 53-243 a 1: 349;
 VII 4, 249 a 23-25: 191;
 VIII 1, 251 a 8-28: 350;
 VIII 1, 251 b 28-252 a 5: 351;
 VIII 1, 251 b 10-13: 351;
 VIII 1, 252 a 5-b 5: 351;
 VIII 2, 253 a 11-20: 354;
 VIII 3, 253 a 32-b 6: 352;
 VIII 3, 253 b 6-254 a 3: 353;
 VIII 3, 254 a 3-22: 353;
 VIII 3, 254 a 23-30: 352;
 VIII 3, 254 a 33-b 4: 353;
 VIII 3, 254 b 4-6: 353;
 VIII 4, 254 b 7-12: 354;
 VIII 4, 254 b 12-27: 354;
 VIII 4, 254 b 27-33: 354;
 VIII 4, 254 b 33-256 a 3: 354;
 VIII 5, 256 a 4-21: 355;
 VIII 5, 256 a 21-b 3: 355;
 VIII 5, 256 b 25-257 a 27: 355;
 VIII 5, 257 a 27-b 13: 356;

- VIII 5, 257 b 13-258 b 9: 357;
 VIII 6, 258 b 10-259 a 6: 357;
 VIII 6, 259 a 6-20: 358;
 VIII 6, 259 a 20-b 31: 358;
 VIII 6, 259 b 29-31: 358;
 VIII 10, 266 a 10-b 24: 363.

De caelo

- I 2, 268 b 26-269 a 2: 364;
 I 3, 269 b 20-270 b 11: 365;
 I 3, 270 b 11-25: 365;
 I 9, 279 a 11-b 3: 367;
 I 9, 279 a 28-30: 434;
 I 9, 279 a 30-31: 68;
 I 10, 279 b 32: 154, 158, 171;
 I 10, 279 b 32-280 a 10: 254;
 II 1, 284 a 27-35: 367;
 II 2, 285 a 29-30: 367;
 II 6, 288 a 27-b 7: 368;
 II 9, 291 a 23-24: 367;
 II 12, 292 a 14-b 25: 368;
 II 12, 292 a 22-b 25: 371;
 III 3, 302 a 10-19: 364;
 III 3, 302 a 19-28: 368;
 IV 3, 310 a 32-b 24: 372.

De gen. et corr.

- I 3, 318 a 1-10: 369;
 I 3, 318 a 9-10: 364;
 I 3, 319 a 19-20: 369;
 I 3, 319 b 2-4: 369;
 I 7, 324 a 13-22: 372;
 II 1, 329 a 8-13: 370;
 II 1, 329 a 24-b 3: 300;
 II 1, 329 a 28-32: 370;
 II 8, 334 b 30-31: 371;
 II 9, 335 b 6-7: 372;
 II 10, 336 b 25-34: 373;
 II 10, 336 b 26-337 a 7: 360, 373.

De anima

- I 1, 402 a 4-7: 373;
 I 1, 402 a 6-7: 373;
 I 1, 402 a 23-b 9: 373;
 I 1, 402 b 16-403 a 28: 374;
 I 1, 403 a 3-b 16: 374;
 I 1, 403 b 15-16: 382;

- I 2, 404 b 7-27: 165;
 I 2, 404 b 16-24: 128, 166, 243;
 I 2, 404 b 27-29: 163;
 I 4, 407 b 29: 68;
 II 1, 412 a 3-21: 374;
 II 1, 412 a 21-28: 375;
 II 1, 412 b 6-9: 375;
 II 1, 412 b 17-413 a 3: 375;
 II 1, 413 a 3-10: 375;
 II 4, 415 a 14-b 8: 378;
 II 4, 415 b 8-21: 378;
 II 4, 415 b 14: 433.

De part. an.

- I 1, 639 a 1-6: 76;
 I 1, 641 a 10-28: 373;
 I 1, 641 a 20-27: 373;
 I 5, 645 b 14-20: 379;
 I 6, 646 a 30-b 28: 379.

De lin. insec.

- 968 a 1: 163;
 968 a 9-10: 210.

Metaph.

- A 1, 980 a 21-27: 329;
 A 1, 980 b 27-981 a 1: 330;
 A 1, 981 a 5-7: 331;
 A 1, 981 a 7-12: 332;
 A 1, 981 a 15-16: 331;
 A 1, 981 a 24-30: 322, 332;
 A 1, 981 a 25: 330;
 A 1, 981 a 28-30: 304;
 A 1, 981 a 30-b 6: 332;
 A 1, 981 b 13-25: 333;
 A 1, 981 b 25-27: 331;
 A 1, 982 a 1-3: 335;
 A 2, 982 a 4-6: 335;
 A 2, 982 a 21-b 7: 336;
 A 2, 982 b 7-10: 336;
 A 2, 982 b 12-17: 337;
 A 2, 982 b 18: 337;
 A 2, 982 b 19-28: 333;
 A 2, 983 a 8-9: 337;
 A 2, 983 a 9-10: 445;
 A 2, 983 a 21-23: 445;
 A 3, 983 a 24-b 6: 338;

- A 3, 983 a 24-34: 313;
 A 6, 987 a 37-b 9: 99;
 A 6, 987 b 3: 100;
 A 6, 987 b 9-10: 108, 210;
 A 6, 987 b 14-18: 109;
 A 6, 987 b 18-21: 118, 122;
 A 6, 987 b 21-22: 121;
 A 6, 987 b 26: 118;
 A 6, 987 b 33-988 a 1: 120;
 A 6, 987 b 33: 118;
 A 6, 988 a 1-6: 266;
 A 6, 988 a 14: 119;
 A 9, 990 a 34-b 9: 201;
 A 9, 990 b 6-7: 210;
 A 9, 990 b 8-11: 201;
 A 9, 990 b 14-15: 207;
 A 9, 990 b 15-16: 207;
 A 9, 990 b 16-17: 106, 211;
 A 9, 990 b 17-22: 99, 105, 112, 218;
 A 9, 990 b 17: 213;
 A 9, 990 b 22-29: 223;
 A 9, 990 b 24-34: 224;
 A 9, 990 b 27-29: 107;
 A 9, 990 b 34-991 a 5: 224;
 A 9, 990 b 34-991 a 1: 104, 210;
 A 9, 991 a 3-5: 225;
 A 9, 991 a 5-8: 210, 225;
 A 9, 991 a 14-18: 144, 227;
 A 9, 991 a 17: 26;
 A 9, 991 a 20-22: 228;
 A 9, 991 a 22-23: 228;
 A 9, 991 a 23-b 1: 229;
 A 9, 991 b 1-2: 229;
 A 9, 991 b 3-4: 108, 226;
 A 9, 991 b 6-7: 107;
 A 9, 991 b 8-14: 226;
 A 9, 991 b 9-13: 245;
 A 9, 991 b 9-11: 114, 115;
 A 9, 991 b 13-14: 115;
 A 9, 991 b 13-21: 244;
 A 9, 991 b 21-27: 244;
 A 9, 991 b 21-26: 117;
 A 9, 991 b 27-29: 116;
 A 9, 991 b 27-31: 244;
 A 9, 991 b 31-992 a 1: 245;
 A 9, 992 a 2-8: 244;
 A 9, 992 a 8-10: 245;
 A 9, 992 a 10-22: 117;
 A 9, 992 a 10-19: 245;
 A 9, 992 a 10-13: 122;
 A 9, 992 a 11-31: 20;
 A 9, 992 a 19-24: 245;
 A 9, 992 a 20-22: 122, 123;
 A 9, 992 a 24-b 1: 245;
 A 9, 992 a 29-b 1: 259;
 A 9, 992 b 1-7: 261;
 A 9, 992 b 7-9: 269;
 A 9, 992 b 9-13: 120, 262;
 A 9, 992 b 13-18: 117, 245;
 A 9, 992 b 18-28: 270;
 A 9, 992 b 23-24: 122;
 A 9, 992 b 24-993 a 2: 271;
 A 9, 992 b 29: 123;
 A 9, 993 a 2-7: 271;
 A 9, 993 a 7-10: 271;
 α 1, 993 b 29-30: 339;
 α 2, 994 a 3-5: 339;
 α 2, 994 a 5-8: 339;
 α 2, 994 a 8-10: 340;
 α 2, 994 a 10-11: 340;
 α 2, 994 a 11-19: 340;
 α 2, 994 a 19-b 9: 339;
 α 2, 994 b 9-16: 340;
 α 2, 994 b 16-20: 340;
 α 2, 994 b 20-23: 340;
 α 3, 995 a 17-20: 340, 386;
 B 2, 997 b 5-12: 104;
 B 2, 997 b 12-13: 109;
 B 3, 998 b 9-10: 119;
 B 3, 998 b 20-21: 119;
 B 3, 998 b 22-28: 263;
 B 5, 1002 a 4-12: 114;
 B 6, 1002 b 12-16: 109;
 Γ 1, 1003 a 21-22: 387;
 Γ 1, 1003 a 22-26: 387;
 Γ 1, 1003 a 26-32: 387;
 Γ 2, 1003 a 33-b 10: 390;
 Γ 2, 1003 a 36-b 1: 392;
 Γ 2, 1003 b 6: 402;
 Γ 2, 1003 b 11-12: 392;

- Γ 2, 1003 b 12-15: 390;
 Γ 2, 1003 b 16-19: 392, 402;
 Γ 2, 1003 b 22-23: 263, 393;
 Γ 2, 1003 b 23-1004 a 2: 393;
 Γ 2, 1004 a 9-20: 394;
 Γ 2, 1004 a 17-26: 394;
 Γ 2, 1004 b 8-10: 402;
 Γ 2, 1004 b 22-23: 240;
 Γ 2, 1004 b 27-1005 a 5: 274;
 Γ 2, 1005 a 13-18: 240;
 Γ 3, 1005 a 29-b 2: 386;
 Γ 3, 1005 b 2-5: 63, 76;
 Γ 4, 1005 b 35-1006 a 6: 401;
 Γ 4, 1006 a 5-11: 400;
 Γ 4, 1006 a 5-8: 63, 76;
 Δ 1, 1013 a 7-10: 268;
 Δ 1, 1013 a 17-20: 303;
 Δ 2, 1013 a 24-35: 313;
 Δ 3, 1014 a 26-27: 268, 303;
 Δ 3, 1014 b 3-9: 303;
 Δ 3, 1014 b 16-18: 311;
 Δ 4, 1014 b 18-26: 306;
 Δ 4, 1014 b 26-1015 a 19: 308;
 Δ 4, 1015 a 11: 311;
 Δ 6, 1015 b 16-36: 290;
 Δ 6, 1015 b 36-1016 b 31: 290;
 Δ 6, 1016 b 7-9: 191, 290;
 Δ 6, 1016 b 31-1017 a 2: 290;
 Δ 7, 1017 a 7-22: 288;
 Δ 7, 1017 a 22-30: 288, 393;
 Δ 7, 1017 a 22-23: 191;
 Δ 7, 1017 a 31-35: 288, 397;
 Δ 7, 1017 a 35-b 8: 288, 393;
 Δ 15, 1021 a 10-12: 393;
 E 1, 1025 b 18-1026 a 10: 345;
 E 1, 1026 a 10-22: 345;
 E 1, 1026 a 23-31: 386;
 E 4, 1027 b 18-28: 397;
 Z 1, 1028 a 14-20: 404;
 Z 1, 1028 a 25-31: 404;
 Z 1, 1028 a 31-b 2: 405;
 Z 1, 1028 b 2-7: 405;
 Z 2, 1028 b 18-27: 109, 163;
 Z 2, 1028 b 21-27: 170;
 Z 2, 1028 b 21-24: 153, 155, 161;
 Z 2, 1028 b 27-31: 405;
 Z 2, 1028 b 31-32: 405;
 Z 3, 1028 b 33-36: 406;
 Z 3, 1029 a 5-7: 235, 407;
 Z 3, 1029 a 7-9: 406;
 Z 3, 1029 a 9-30: 406;
 Z 3, 1029 a 23-24: 414;
 Z 3, 1029 a 27-28: 406;
 Z 3, 1029 a 30-b 12: 408;
 Z 4, 1030 a 17-b 13: 410;
 Z 4, 1030 a 17-32: 289;
 Z 6, 1032 a 5: 410;
 Z 7, 1032 a 12-13: 305;
 Z 7, 1032 b 1-2: 235, 411;
 Z 9, 1034 b 7-19: 411;
 Z 10, 1035 b 33-1036 a 8: 411;
 Z 11, 1036 a 21-29: 411;
 Z 11, 1036 b 13-15: 118, 165, 166,
 170;
 Z 11, 1037 a 5-10: 412;
 Z 11, 1037 a 5-6: 235;
 Z 11, 1037 a 10-16: 405;
 Z 11, 1037 a 27-b 7: 411;
 Z 11, 1037 a 28-29: 235;
 Z 11, 1037 a 29-30: 235;
 Z 13, 1038 b 4-6: 411;
 Z 13, 1038 b 34-1039 a 2: 412;
 Z 13, 1039 a 2-3: 213;
 Z 13, 1039 b 9-13: 412;
 Z 16, 1040 b 5-16: 413;
 Z 16, 1040 b 16-27: 413;
 Z 16, 1040 b 32-34: 104;
 Z 17, 1041 a 6-9: 405;
 Z 17, 1041 a 7-9: 235;
 Z 17, 1041 b 9: 413;
 Z 17, 1041 b 27-29: 235;
 H 1, 1042 a 32-b 8: 414;
 H 2, 1042 b 9-31: 415;
 H 2, 1042 b 9-10: 415;
 H 2, 1042 b 25-31: 433;
 H 2, 1042 b 31-1043 a 1: 415;
 H 2, 1043 a 2-14: 415;
 H 3, 1043 a 29-b 14: 415;
 H 3, 1044 a 9: 415;
 H 4, 1044 a 15-b 3: 415;

H 4, 1044 b 1: 416;
 H 4, 1044 b 8-9: 403;
 H 4, 1044 b 9-15: 403;
 H 6, 1045 b 17-24: 434;
 H 6, 1045 b 21-22: 416;
 Θ 1, 1045 b 32-35: 416;
 Θ 1, 1045 b 35-1046 a 29: 416;
 Θ 6, 1048 a 25-30: 416;
 Θ 6, 1048 a 30-35: 417;
 Θ 6, 1048 a 35-b 6: 417;
 Θ 6, 1048 b 6-36: 417;
 Θ 7, 1049 a 18-27: 418;
 Θ 8, 1049 b 4-17: 418;
 Θ 8, 1049 b 17-1050 a 3: 418;
 Θ 8, 1050 a 3-b 6: 418;
 Θ 8, 1050 b 6-34: 419;
 Θ 8, 1050 b 21-23: 418;
 Θ 10, 1051 b 16-1052 a 4: 397;
 I 3, 1054 b 18-22: 393, 398;
 I 4, 1055 a 38-b 25: 399;
 I 4, 1055 a 38: 238;
 Λ 1, 1069 a 18-30: 423;
 Λ 1, 1069 a 30-b 2: 423;
 Λ 1, 1069 a 33-35: 109, 163;
 Λ 1, 1069 a 36: 150;
 Λ 2, 1069 b 3-9: 295;
 Λ 2, 1069 b 14-15: 303;
 Λ 2, 1069 b 15-20: 302;
 Λ 2, 1069 b 24-25: 303;
 Λ 2, 1069 b 26-28: 303;
 Λ 2, 1069 b 28-29: 303;
 Λ 3, 1070 a 4-9: 308;
 Λ 3, 1070 a 6-9: 305;
 Λ 3, 1070 a 11-12: 311;
 Λ 3, 1070 a 13-20: 308;
 Λ 3, 1070 a 13-19: 107, 204;
 Λ 3, 1070 a 18: 123;
 Λ 3, 1070 a 21-24: 310;
 Λ 4, 1070 a 31-b 10: 317;
 Λ 4, 1070 a 31-33: 318;
 Λ 4, 1070 a 32: 148;
 Λ 4, 1070 a 33-b 3: 189;
 Λ 4, 1070 a 35-b 10: 170;
 Λ 4, 1070 b 15-35: 317;
 Λ 4, 1070 b 17-18: 318;
 Λ 4, 1070 b 19-21: 270;
 Λ 4, 1070 b 25-26: 318;
 Λ 4, 1070 b 26: 148;
 Λ 4, 1070 b 34-35: 425, 449;
 Λ 5, 1070 b 36-1071 a 2: 403;
 Λ 5, 1071 a 3-4: 318;
 Λ 5, 1071 a 17-24: 314;
 Λ 5, 1071 a 25-29: 403;
 Λ 5, 1071 a 26-27: 318;
 Λ 5, 1071 a 31-34: 318;
 Λ 5, 1071 a 35-36: 425, 449;
 Λ 6, 1071 b 3-5: 424;
 Λ 6, 1071 b 5-7: 425;
 Λ 6, 1071 b 7-9: 426;
 Λ 6, 1071 b 9-11: 426;
 Λ 6, 1071 b 12: 426;
 Λ 6, 1071 b 14-17: 226, 426;
 Λ 6, 1071 b 17-20: 427;
 Λ 6, 1071 b 20-22: 427;
 Λ 6, 1071 b 37-1072 a 2: 309;
 Λ 6, 1072 a 17-18: 428;
 Λ 7, 1072 a 19-26: 425;
 Λ 7, 1072 a 26-27: 429;
 Λ 7, 1072 a 27-30: 430;
 Λ 7, 1072 a 30-b 1: 430;
 Λ 7, 1072 b 1-3: 311, 316, 431;
 Λ 7, 1072 b 4-10: 432;
 Λ 7, 1072 b 11-14: 433;
 Λ 7, 1072 b 14-16: 435;
 Λ 7, 1072 b 16-24: 435;
 Λ 7, 1072 b 19-23: 445;
 Λ 7, 1072 b 24-30: 435;
 Λ 7, 1072 b 26-27: 435;
 Λ 7, 1072 b 30-1073 a 3: 437;
 Λ 7, 1072 b 30-34: 155, 267;
 Λ 7, 1072 b 35-1073 a 3: 267;
 Λ 8, 1073 a 23-25: 439;
 Λ 8, 1073 a 24: 440;
 Λ 8, 1073 a 28-39: 438;
 Λ 8, 1073 a 38: 439;
 Λ 8, 1073 b 1-3: 439;
 Λ 8, 1073 b 3-1074 a 14: 442;
 Λ 8, 1073 b 17: 26;
 Λ 8, 1073 b 17-32: 147;
 Λ 8, 1073 b 25-30: 442;

Λ 8, 1073 b 33: 26;
 Λ 8, 1074 a 14-31: 442;
 Λ 8, 1074 a 19-20: 440;
 Λ 8, 1074 a 22-23: 440;
 Λ 8, 1074 a 31-38: 441;
 Λ 8, 1074 b 1-14: 443;
 Λ 9, 1074 b 15-17: 443;
 Λ 9, 1074 b 17-18: 443;
 Λ 9, 1074 b 18-21: 443;
 Λ 9, 1074 b 21-33: 444;
 Λ 9, 1074 b 23-25: 444;
 Λ 9, 1074 b 32-33: 444;
 Λ 9, 1074 b 35-36: 446;
 Λ 9, 1074 b 36-1075 a 5: 446;
 Λ 9, 1075 a 5-10: 447;
 Λ 10, 1075 a 11-25: 316;
 Λ 10, 1075 a 11-15: 447;
 Λ 10, 1075 a 16-17: 448;
 Λ 10, 1075 a 17-19: 448;
 Λ 10, 1075 a 19-25: 449;
 Λ 10, 1075 a 32-b 1: 269;
 Λ 10, 1075 a 33: 119;
 Λ 10, 1075 a 35-36: 119, 155;
 Λ 10, 1075 b 37-1076 a 1: 153, 158, 271, 449;
 Λ 10, 1076 a 4: 449;
 M 1, 1076 a 19-22: 36, 109, 150, 163;
 M 1, 1076 a 28-29: 66, 69;
 M 2, 1076 b 11-39: 249;
 M 2, 1076 b 39-1077 a 14: 249;
 M 2, 1077 a 14-b 11: 249;
 M 4, 1078 b 9-12: 97;
 M 4, 1078 b 12-32: 99;
 M 4, 1078 b 19: 100;
 M 4, 1078 b 23: 100;
 M 4, 1078 b 32-1079 a 4: 201;
 M 4, 1079 a 2-3: 210;
 M 4, 1079 a 4-7: 201;
 M 4, 1079 a 10-11: 207;
 M 4, 1079 a 11-12: 207;
 M 4, 1079 a 12-13: 106, 211;
 M 4, 1079 a 13: 105, 213;
 M 4, 1079 a 14-19: 218;
 M 4, 1079 a 19-26: 223;
 M 4, 1079 a 24-26: 107;
 M 4, 1079 a 26-31: 224;
 M 4, 1079 a 30-31: 210;
 M 4, 1079 a 31-36: 224, 225;
 M 4, 1079 a 36-b 3: 210, 225;
 M 4, 1079 b 2-11: 125;
 M 4, 1079 b 3-7: 104;
 M 4, 1079 b 30: 104;
 M 5, 1079 b 12-18: 226;
 M 5, 1079 b 18-22: 144, 227;
 M 5, 1079 b 21: 26;
 M 5, 1079 b 23-26: 228;
 M 5, 1079 b 26-27: 228;
 M 5, 1079 b 27-35: 229;
 M 5, 1079 b 35-1080 a 2: 229;
 M 5, 1080 a 2-3: 108, 226;
 M 5, 1080 a 5-6: 107;
 M 6, 1080 a 16-37: 117;
 M 6, 1080 a 17-18: 117;
 M 6, 1080 a 33-35: 117;
 M 6, 1080 b 11-14: 116;
 M 6, 1080 b 14-16: 150;
 M 6, 1080 b 22-23: 161;
 M 6, 1080 b 23-25: 117;
 M 6, 1080 b 26-28: 150;
 M 6, 1080 b 28-29: 161, 163;
 M 7, 1081 a 5-17: 250;
 M 7, 1081 a 14: 118;
 M 7, 1081 a 17-b 33: 251;
 M 7, 1081 a 22-23: 117;
 M 7, 1081 a 24-25: 121;
 M 7, 1081 a 35-37: 117;
 M 7, 1081 b 21-22: 120;
 M 7, 1081 b 33-1082 b 33: 251;
 M 7, 1082 a 13-15: 120;
 M 7, 1082 b 29-31: 120;
 M 7, 1082 b 35-37: 251;
 M 8, 1083 a 4: 251;
 M 8, 1083 a 10-11: 252;
 M 8, 1083 a 11-14: 252;
 M 8, 1083 a 13-14: 120;
 M 8, 1083 a 21-23: 154;
 M 8, 1083 a 32: 123;
 M 8, 1083 b 1-8: 253;
 M 8, 1083 b 2-3: 161;
 M 8, 1083 b 23-26: 254;

- M 8, 1083 b 23-25: 121;
M 8, 1083 b 36: 118, 120;
M 8, 1084 a 4-6: 254;
M 8, 1084 a 4-5: 121;
M 8, 1084 a 5-7: 121;
M 8, 1084 a 7-8: 115;
M 8, 1084 a 12-17: 115;
M 8, 1084 a 12-15: 117;
M 8, 1084 a 32-36: 122;
M 8, 1084 a 37-b 2: 118;
M 8, 1084 b 1: 163;
M 8, 1084 b 13-20: 119;
M 8, 1084 b 23-32: 119;
M 8, 1084 b 34-35: 119;
M 8, 1085 a 7-b 34: 255;
M 9, 1085 a 7-9: 117;
M 9, 1085 a 7-12: 122;
M 9, 1085 a 32-34: 156;
M 9, 1085 b 5-10: 154;
M 9, 1085 b 10-12: 254;
M 9, 1086 a 2-5: 149;
M 9, 1086 a 5-11: 253;
M 9, 1086 a 5-9: 161;
M 9, 1086 a 9-11: 161;
M 9, 1086 a 11-17: 253;
M 9, 1086 a 11-13: 115, 116;
M 9, 1086 a 21-1087 a 25: 271;
M 9, 1086 a 32-b 4: 99;
M 9, 1086 a 33-34: 104;
M 9, 1086 b 20-37: 272;
M 9, 1086 b 37-1087 a 4: 272;
N 1, 1087 a 9-b 4: 295;
N 1, 1087 a 29-31: 261;
N 1, 1087 a 31-b 4: 261;
N 1, 1087 b 4-27: 261;
N 1, 1087 b 4-6: 36, 119, 154;
N 1, 1087 b 7-8: 158;
N 1, 1087 b 27-33: 261;
N 1, 1087 b 27-29: 154;
N 1, 1087 b 33-1088 a 14: 262;
N 1, 1088 a 15-35: 264;
N 1, 1088 a 21-24: 168;
N 1, 1088 b 2-8: 264;
N 1, 1088 b 2: 278;
N 2, 1088 b 28-30: 167;
N 2, 1088 b 32: 119;
N 2, 1088 b 35-1089 a 6: 273;
N 2, 1089 a 2-6: 120;
N 2, 1089 a 5-6: 119;
N 2, 1089 a 7-15: 275;
N 2, 1089 a 15-19: 276;
N 2, 1089 a 20-23: 276;
N 2, 1089 a 25-26: 277;
N 2, 1089 a 26-27: 277;
N 2, 1089 a 28-31: 277;
N 2, 1089 a 31-b 2: 264;
N 2, 1089 b 4-15: 265;
N 2, 1089 b 12-14: 122;
N 2, 1089 b 16-24: 265;
N 2, 1089 b 16: 278, 280;
N 2, 1089 b 24-28: 265;
N 2, 1089 b 27-28: 270;
N 2, 1089 b 28-32: 265;
N 2, 1089 b 32-1090 a 2: 266;
N 2, 1090 a 2-15: 256;
N 2, 1090 a 5: 115;
N 2, 1090 a 7-10: 149;
N 3, 1090 a 16-20: 247;
N 3, 1090 a 16-17: 115;
N 3, 1090 a 25-30: 250;
N 3, 1090 a 25-28: 247;
N 3, 1090 a 28-30: 247;
N 3, 1090 b 1-5: 247;
N 3, 1090 b 5-7: 118, 122;
N 3, 1090 b 5-13: 248;
N 3, 1090 b 13-20: 158, 226;
N 3, 1090 b 14-19: 153;
N 3, 1090 b 19-21: 170, 171, 271;
N 3, 1090 b 20-32: 118, 165;
N 3, 1090 b 20-27: 256;
N 3, 1090 b 21-24: 170;
N 3, 1090 b 27-32: 248;
N 3, 1090 b 32-1091 a 5: 248;
N 3, 1091 a 5-12: 254;
N 3, 1091 a 10-12: 121;
N 3, 1091 a 12-13: 253;
N 4, 1091 a 23-29: 163, 254;
N 4, 1091 a 23: 121;
N 4, 1091 a 24-25: 121;
N 4, 1091 a 29-b 2: 267;

- N 4, 1091 a 35-b 3: 158;
N 4, 1091 a 36-b 1: 155, 267;
N 4, 1091 b 13-14: 36, 119;
N 4, 1091 b 15-20: 268;
N 4, 1091 b 20-1092 a 3: 267;
N 4, 1091 b 22-25: 155;
N 4, 1091 b 25-26: 155;
N 4, 1091 b 30-1092 a 2: 155;
N 4, 1091 b 32-35: 36, 119;
N 4, 1092 a 4: 278;
N 4, 1092 a 5-8: 268;
N 5, 1092 a 9-b 8: 254;
N 5, 1092 a 12-15: 156, 267;
N 5, 1092 a 15-17: 267;
N 5, 1092 a 17-18: 154;
N 5, 1092 a 35-b 1: 154;
N 5, 1092 b 8-25: 257;
N 5, 1092 b 8-13: 114;
N 5, 1092 b 14-15: 115;
N 5, 1092 b 23-25: 259;
N 6, 1092 b 26-30: 257;
N 6, 1092 b 26-28: 122;
N 6, 1092 b 30-1093 a 1: 257;
N 6, 1092 b 35-1093 a 1: 122;
N 6, 1093 a 1-13: 257;
N 6, 1093 a 1-6: 122;
N 6, 1093 a 13-b 6: 258;
N 6, 1093 b 7-11: 259;
N 6, 1093 b 11-21: 258;
N 6, 1093 b 14: 122;
N 6, 1093 b 21-24: 258.
- Eth. Nic.*
I 1, 1094 b 26-27: 76;
I 2, 1095 a 32: 123;
I 3, 1096 a 3-4: 68;
I 4, 1096 a 11-17: 20;
I 4, 1096 a 23-29: 192;
I 4, 1096 a 34-b 2: 104;
I 4, 1096 b 28: 148;
I 9, 1099 b 2-4: 44;
I 12, 1101 b 27-31: 146;
I 12, 1101 b 28: 26;
I 13, 1102 a 26-27: 66;
II 6, 1106 a 36: 317;
V 6, 1131 a 31-32: 148, 317;
- V 6, 1131 b 12: 317;
V 6, 1132 a 1: 317;
V 6, 1132 a 30: 317;
VI 3, 1139 b 14: 331;
VI 4, 1140 a 3: 66;
VI 7, 1141 a 17-19: 396;
X 2, 1172 b 9-25: 145;
X 2, 1172 b 9-15: 26;
X 2, 1172 b 15-18: 26, 146;
X 2, 1172 b 35-3, 1174 a 12: 146;
X 4, 1174 b 23: 44.
- Eth. Eud.*
I 8, 1217 b 22: 66, 67, 69;
I 8, 1217 b 26-34: 192;
I 8, 1218 a 11-13: 104;
I 8, 1218 a 15-32: 114, 122;
I 8, 1218 a 25-26: 167;
I 8, 1218 a 30-33: 316;
I 8, 1218 a 33-38: 69;
II 1, 1218 b 33-34: 66;
II 2, 1220 b 6-20: 69;
VII 2, 1236 a 15-30: 391;
VII 12, 1244 b 29-1245 a 5: 69.
- Pol.*
I 5, 1254 a 33-34: 66;
III 6, 1278 b 31-32: 66;
VII 1, 1323 a 22-23: 66.
- Rhet.*
I 1, 1354 a 1-6: 175;
I 1, 1355 a 6-14: 175;
I 1, 1355 a 33-36: 175;
I 4, 1359 b 9-18: 175.
- Poet.*
15, 1454 b 18: 68.
- Eudemo*
fr. 7: 199, 236.
- Grillo*
fr. 2: 174.
- Protreptico*
fr. 5: 291;
fr. 6: 330, 332;

- fr. 7: 330;
fr. 11: 330, 379;
fr. 13: 198;
fr. 14: 239, 278, 330.
- Sofista*
fr. 1: 176.
- Sui contrari*
fr. 1: 237;
fr. 3: 237.
- Sul bene*
fr. 2: 127, 129, 130, 132, 135.
- Sulla filosofia*
fr. 8: 333;
fr. 10: 243;
fr. 11: 165, 243, 244;
- fr. 16: 361;
fr. 18: 361;
fr. 19: 361;
fr. 20: 361;
fr. 21-24: 361;
fr. 21: 365;
fr. 26: 361, 365;
fr. 27: 365;
fr. 28: 243, 430.
- Sulla preghiera*
fr. 1: 436.
- Sulle idee*
fr. 2: 202, 203, 207;
fr. 3: 202, 203, 204, 205, 207, 212;
fr. 4: 213, 214, 219, 221, 223, 241;
fr. 5: 227.

INDICE DEI NOMI

- Ackrill, J. L.: 77, 98, 184.
Adam, J.: 110.
Aezio: 166, 167, 168, 169.
Albino: 108, 127.
Alessandro di Afrodizia: 56, 57, 60, 64, 71, 72, 76, 83, 88, 107, 108, 124, 127, 130, 131, 132, 144, 162, 165, 171, 176, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 241, 243.
Alessandro il Macedone: 16, 18, 23, 29, 30, 31, 32, 39, 41, 42, 73, 87, 90.
Alessino: 29.
Alfieri, V. E.: 198.
Alfonsi, L.: 366.
Allan, D. J.: 34, 68, 81, 105, 200, 243, 451.
Allen, R. E.: 101, 184, 202, 216.
Allendy, R.: 16.
Aminta: 25.
Ammonio: 72.
Anassagora: 294, 351.
Anassimandro: 294.
Anassimene: 260, 294.
Andronico: 16, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 80, 82.
Antioco: 58, 70.
Antipatro: 30, 32, 44, 90.
Antistene: 286.
Anton, J. P.: 140, 186.
Apellicone: 54, 55, 59.
Apollodoro: 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 143, 144.
Arimnesta: 25.
Arimnesto: 25.
Aristocle: 32, 33.
Aristone: 15, 24, 52.
Aristosseno: 19, 33, 42, 111, 124, 129, 139, 140.
Armstrong, A. H.: 109, 125.
Arnim, H. von: 74, 92, 177, 195, 243, 246, 366, 367, 422.
Arpe, C.: 217.
Artemone: 90.
Asclepio: 64, 112.
Aubenque, P.: 80, 274, 286, 292, 302.
Aulo Gellio: 43, 71.
Averroè: 381.
Bacumker, C.: 214.
Barnes, J.: 186.
Bärthlein, K.: 192, 268, 279.
Becker, O.: 125, 133.
Bekker, I.: 45, 51, 53, 60, 83.
Belmonte, V.: 300.
Bernays, J.: 34, 68, 83.
Berti, E.: 34, 80, 85, 86, 87, 198, 243, 246, 252, 281, 340.
Bertier, J.: 162.
Bessarione: 61.
Bidez, J.: 55, 84, 366.
Bielawski, J.: 30.
Bignone, E.: 34, 55, 84, 198.
Bluck, R. S.: 216.
Boas, G.: 71.
Boeckh, A.: 18.
Bonitz, H.: 45, 57, 265, 277.
Bosworth, A. B.: 30.
Brandis, C. A.: 45, 55, 67.
Brentlinger, A.: 110, 111.
Brink, K. O.: 55.
Brunschwig, J.: 114, 122, 165, 176, 180, 181, 340, 414.
Burkert, W.: 127, 166.
Burnet, J.: 97, 124.
Butler R. J.: 216.
Callippo: 147, 420, 422, 441, 442.
Callistene: 24, 30, 41.
Calogero, G.: 14, 74.
Capecci, A.: 292, 315.
Cardona, G.: 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 39, 81, 173.
Case, T.: 83, 84, 91, 242.
Cefisodoro: 198, 199.
Chen, C.-H.: 104, 184, 235.
Cherniss, H.: 20, 35, 89, 98, 100, 101, 103, 104, 110, 126, 127, 129, 130, 135, 136, 138, 139, 150, 152, 156, 160, 164, 166, 177, 179, 182, 195, 200, 202, 210, 214, 215, 216, 274, 277, 299, 328, 366, 367.
Chroust, A.-H.: 17, 27, 29, 30, 31, 32, 44, 59, 75, 173, 175, 243.
Cicerone: 58, 70, 83, 85, 167, 175.
Claghorn, G. S.: 130.
Clegg, J. S.: 216.
Clemente Alessandrino: 160.
Codignola, E.: 124.
Cohen, S. M.: 184, 216.
Colote: 198, 199.
Cook Wilson, J.: 110.
Corisco: 28, 54.
Cornford, F. M.: 287.
Corsi, M.: 97.
Cratete: 52.
Cratilo: 99.
Damotimo: 25.
Décarie, V.: 80, 198.
Decleva Caizzi, F.: 34.
Demetrio Falereo: 22, 31, 59.
Democare: 15, 32.
Democrito: 294, 415.
Demostene: 29.
Dercillide: 131.
Dicks, D. R.: 147.
Didimo: 28-29.
Diels, H.: 18, 66.
Diès, A.: 102.
Dihle, A.: 16.
Diodoro Siculo: 23.
Diogene di Enoanda: 198, 199.
Diogene Laerzio: 14, 15, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 44, 51, 52, 53, 56, 64, 85, 86, 87, 148, 151, 176.
Dione: 87.
Dionigi d'Alicarnasso: 18, 20.
Dionisio II: 26, 87.
Dirmeier, F.: 34, 49, 50, 67, 69, 81, 84, 92.
Donini, P.: 17, 81.
Dönt, E.: 125, 129, 166.
Dörrie, H.: 160, 168.
Dubois, J.: 421.
Duerlinger, J.: 184.
Duhem, P.: 147.
Dupréel, E.: 234.
Düring, I.: 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 90, 92, 93, 94, 105, 143, 175, 176, 177, 195, 198, 199, 200, 243, 246, 280, 292, 305, 322, 329, 348, 363, 422.
Effe, B.: 243.
Einerson, B.: 21.
Elders, L.: 189, 190, 220.
Elia: 72, 76.
Eliano: 33, 44.
Elio Aristide: 33.
Empedocle: 164, 176, 294, 339, 351, 364, 368.
Epicrate: 41, 179.

- Epicuro: 15, 25, 58.
 Eraclide: 26-27, 124, 161, 366.
 Eraclito: 283.
 Erasto: 28, 54.
 Ermete: 417.
 Ermia: 18, 28, 32, 44, 90.
 Ermippo: 15, 16, 20, 23, 24, 25, 29, 51, 52, 55.
 Ermodoro: 111, 127, 131, 132, 135, 139, 140, 169, 179, 188, 189, 211, 299.
 Esichio: 15, 51, 52.
 Estieo: 124.
 Eubulide: 29.
 Euclide: 148, 318.
 Eudemo di Cipro: 27, 34, 87.
 Eudemo di Rodi: 34, 42, 57, 58, 64, 65, 81, 147.
 Eudosso: 26, 36, 40, 89, 143-148, 149, 159, 161, 193, 194, 197, 227, 228, 318, 362, 420, 429, 438, 441, 442, 453, 454.
 Eumelo: 32.
 Eusebio: 32, 33, 199.
 Eustazio: 32.
- Farrington, B.: 40.
 Favonio Eulogio: 166.
 Ferrero, L.: 35, 98.
 Festide: 25.
 Festugière, A. J.: 34, 84, 366.
 Feuerbach, L.: 232.
 Field, G. C.: 97.
 Filippo di Macedonia: 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 39, 44, 90.
 Filippo di Opunte: 161.
 Filistione: 41.
 Filocoro: 19, 20, 22.
 Filodemo: 22, 39, 175.
 Filone: 83.
 Filopono: 72, 76, 83, 199, 243, 333.
 Fozio: 60.
 Frank, E.: 125, 165.
 Fritz, K. von: 140, 143, 184, 189, 276, 322.
 Furley, J.: 98.
- Gadamer, H. G.: 98, 126, 140.
 Gaiser, K.: 34, 35, 69, 88, 109, 114, 115, 126, 127, 129, 137, 141, 165, 188, 211, 261, 279, 299, 312.
 Galeno: 71.
 Galilei, G.: 365, 366.
 Gauthier, R.-A.: 16, 23, 26, 27, 49, 81, 91, 93.
 Geach, P. T.: 215.
 Gentile, M.: 35, 38, 105, 125, 134, 141, 142, 194, 243, 246, 256, 262, 269, 280, 292, 305, 337.
 Gercke, A.: 83, 84, 91, 189.
 Giacon, C.: 440.
 Giamblico: 16, 83, 149, 153, 155, 156, 157, 158, 291, 318.
 Gigon, O.: 15, 16, 17, 19, 20, 23, 45, 57, 58, 62, 90, 173.
 Gillespie, C. M.: 188.
 Giustino: 32.
 Gohlke, P.: 74, 75, 92, 175, 177, 195, 246, 276, 422.
 Gomez Nogales, S.: 450.
 Gomperz, H.: 102, 125.
 Grayeff, F.: 75.
 Graeser, A.: 312.
 Gregorio Nazianzeno: 32.
 Grillo: 26, 86, 173, 174.
 Grote, C.: 214.
 Guthrie, W. K. C.: 367, 422.
- Haase, W.: 333.
 Hager, F. P.: 57, 126, 138, 139.
 Hambruch, E.: 177, 182, 186, 195.
 Hamelin, O.: 48, 83, 84.
 Hamlyn, D. W.: 184.
 Happ, H.: 131, 136, 153, 156, 157, 165, 169, 171, 247, 299, 300, 303, 305.
 Hardie, R.: 110.
 Haring, E. S.: 235.
 Harlfinger, D.: 89, 114.
 Hartmann, N.: 234.
 Hayduck, M.: 200.
 Heath, T. H.: 147.
 Hegel, G. G. F.: 124, 445.
 Heinze, R.: 125, 135, 160, 161, 162,

- 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 189, 222, 254.
 Heitz, E.: 51, 68, 83, 242.
 Hintikka, J.: 191.
 Hiz, H.: 187.
 Hoffmann, E.: 78, 348.
 Howald, E.: 51, 53.
 Huby, P. M.: 177, 195.
 Hultsch, F.: 143.
 Husik, I.: 76, 235.
- Ilting, K. H.: 99, 108, 125, 128, 131.
 Immisch, O.: 34.
 Isnardi Parente, M.: 98, 102, 107, 110, 126, 138, 139, 140, 145, 147, 152, 153, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 189, 279, 302.
 Isocrate: 15, 16, 21, 26, 27, 29, 36, 37, 86, 174, 175.
 Ivanka, E. von: 201, 246, 269, 271, 421.
- Jackson, H.: 125, 135, 136.
 Jacoby, F.: 18, 19, 22, 26, 143.
 Jaeger, W.: 13, 14, 16, 20, 21, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 63, 65, 66, 67, 74, 75, 78, 84, 90, 91, 92, 94, 174, 197, 198, 200, 201, 243, 246, 269, 271, 280, 305, 329, 348, 362, 366, 367, 420, 421, 423, 438.
- Jannone, A.: 69.
 Jolif, J. Y.: 16.
- Kahn, C.: 187, 195, 212, 289.
 Kail, A.: 242.
 Kapp, E.: 74, 187, 322.
 Karpp, H.: 200, 202.
 Kelsen, H.: 30.
 Kierkegaard, S.: 232.
 King, H. R.: 300.
 Klibanski, R.: 156.
 Kluge, O.: 126.
 Krämer, H. J.: 35, 98, 105, 114, 125, 127, 129, 131, 132, 136, 137, 149, 153, 156, 157, 159, 160, 162, 165, 166, 168,
- 169, 186, 196, 232, 233, 235, 247, 261, 279, 280, 293, 305, 318.
 Kroll, W.: 366.
 Kucharski, P.: 166.
 Kuhn, H.: 126.
 Kustas, G. C.: 140.
- Labowski, L.: 156.
 Lacey, A. R.: 235.
 Lamarck, J.-B. de: 379.
 Lang, P.: 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 185, 318.
 Lasserre, F.: 110, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 165, 318.
 Lee, H. D. P.: 29.
 Lesher, J. H.: 235.
 Leszl, W.: 89, 145, 191, 193, 200, 202, 204, 211, 216, 276, 277, 280, 288, 300, 338, 449.
 Levi, A.: 125, 135.
 Licofrone: 286.
 Licone: 52.
 Liebermann, S.: 108, 201.
 Lloyd, A. C.: 235.
 Lloyd, G. E. R.: 31.
 Lorch, E. R.: 252.
 Louzecky, D. J.: 216.
 Luciano: 71.
 Luck, G.: 366.
 Lucullo: 59.
 Lugarini, L.: 184, 187, 210, 217, 293, 296.
- Mabbott, J. D.: 102.
 Maddoli, G.: 28, 30.
 Maier, H.: 77, 100, 177.
 Mansion, A.: 49, 64, 75, 80, 91, 243, 246, 280, 292, 298, 305, 310, 366, 421.
 Mansion, S.: 76, 89, 188, 202, 207, 210, 217, 234, 284, 286.
 Manuzio, A.: 60.
 Martin, G.: 110.
 Marx, K.: 232, 297, 314.
 Masellis, V.: 52, 53.
 Mathieu, V.: 451.
 Matthew, G. B.: 184.

- Melisso: 281, 282, 283.
 Menedemo: 286.
 Merlan, P.: 16, 29, 30, 80, 108, 109, 112, 125, 129, 136, 143, 148, 149, 153, 155, 156, 157, 158, 164, 165, 169, 186, 189, 201, 280, 422.
 Mignucci, M.: 324.
 Minio Paluello, L.: 77.
 Mittelhaus, K.: 366.
 Moerbeke, G. di: 156.
 Mondolfo, R.: 98, 107, 110, 126, 145, 152, 156, 162, 163, 164, 168, 366.
 Moraux, P.: 15, 16, 23, 27, 34, 52, 53, 56, 57, 60, 61, 64, 73, 84, 85, 90, 93, 103, 114, 200, 366, 367.
 Moravcsik, J. M. E.: 184, 216.
 Moreau, J.: 31, 234, 366, 367.
 Mubashir, Al: 33.
 Mugnier, R.: 367.
 Mühlh, P. von der: 21, 74.
 Mutschmann, H.: 89, 188.

 Natali, C.: 343, 357, 359, 450.
 Natorp, P.: 101, 102, 126.
 Nausigene: 20.
 Neleo: 54, 55.
 Nemesio: 167.
 Newton, I.: 366.
 Nicanore: 25, 26.
 Nicomaco: 24, 25, 81.
 Nietzsche, F.: 51.
 Nolte, H. J.: 367.
 Numenio: 199.
 Nuyens, F.: 44, 84, 91, 243, 422.

 Oehler, K.: 126, 168, 169, 314, 425.
 Oggioni, E.: 246, 421.
 Olimpodoro: 21, 34, 72.
 Omodeo, A.: 40.
 Origene: 32.
 Owen, G. E. L.: 38, 68, 89, 104, 105, 177, 184, 186, 191, 192, 195, 198, 199, 202, 210, 212, 216, 218, 225, 231, 236.
 Owens, J.: 103, 235, 300.
 Parmenide: 273, 274, 275, 281, 282, 283, 284, 287.
 Pater, W. A. de: 180, 182.
 Pauly, A.: 17, 53, 55, 84, 143, 151, 160, 366.
 Peck, A. L.: 216.
 Pesce, D.: 158, 161.
 Peterson, S.: 216.
 Philippson, R.: 200, 202.
 Pines, S.: 162, 196, 233, 293.
 Pizia: 28.
 Platone: 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 46, 47, 49, 50, 53, 85, 88, 89, 94, 95, 96-142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 185, 188, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 207, 208, 210, 211, 214, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 232, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 286, 287, 292, 293, 298, 299, 305, 309, 310, 312, 313, 314, 328, 329, 337, 361, 362, 365, 368, 375, 398, 413, 427, 429, 431, 436, 437, 453, 454, 456.
 Plebe, A.: 81.
 Plezia, M.: 16, 20, 30, 44, 53, 90.
 Plinio: 41, 143, 144.
 Plotino: 157.
 Plutarco: 23, 54, 71, 83, 127, 154, 164, 167, 168, 171, 199, 243.
 Polisseno: 214, 215.
 Polizelo: 20.
 Porfirio: 60, 124, 131, 135.
 Preiswerk, A.: 104.
 Pro, D.: 235.
 Proclo: 83, 127, 150, 156, 157, 158, 162, 199, 243.
 Procopio: 32.
 Prosseno: 25, 28.

- Quintiliano: 43, 85, 173, 175.

 Rabinowitz, W. G.: 21.
 Rankin, K. W.: 216.
 Ravaisson, F.: 67.
 Reale, G.: 73, 75, 80, 117, 125, 167, 235, 270, 284, 288, 338.
 Regenbogen, O.: 53.
 Reiner, H.: 57, 64.
 Reinhardt, K.: 366.
 Rijk, L. M. de: 76, 235, 288.
 Riondato, E.: 330.
 Rist, J. M.: 103.
 Ritter, C.: 102, 126.
 Robin, L.: 109, 115, 116, 117, 125, 128, 133, 134, 135, 136, 165, 202, 210, 214, 223, 266.
 Robinson, H. M.: 300.
 Rose, V.: 20, 45, 51, 73, 74, 83.
 Ross, W. D.: 23, 27, 35, 36, 45, 65, 66, 69, 76, 84, 89, 100, 103, 110, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 135, 136, 138, 161, 165, 167, 173, 174, 176, 198, 199, 202, 205, 207, 212, 213, 219, 221, 223, 227, 237, 239, 241, 243, 265, 277, 280, 286, 288, 291, 305, 312, 322, 328, 330, 333, 348, 349, 361, 365, 366, 436.
 Rostagni, A.: 85.
 Runciman, W. G.: 216.
 Russo, A.: 167.

 Saffrey, H. D.: 128, 165, 421.
 Sainati, V.: 177, 180, 182, 190.
 Sanna, G.: 124.
 Santillana, G. de: 143.
 Schadewaldt, W.: 98, 126, 146, 362, 429.
 Schiaparelli, G. V.: 147.
 Schiffer, S.: 30.
 Schleiermacher, F.: 126.
 Schwegler, A.: 265.
 Seeck, G.: 296.
 Senocrate: 23, 27, 28, 33, 36, 97, 101, 103, 105, 108, 109, 111, 118, 124, 129, 138, 143, 154, 159-172, 177, 179, 189, 193, 195, 196, 197, 204, 205, 206, 222, 232, 233, 234, 241, 244, 246, 247, 248, 250, 253, 254, 255, 256, 259, 270, 271, 286, 292, 293, 328, 365, 453, 454.
 Senofonte: 26, 86, 173, 174.
 Sesto Empirico: 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 140, 150, 160, 163, 166, 188, 189.
 Shiner, R. A.: 216.
 Shorey, P.: 98, 101, 103, 110, 126.
 Shute, R.: 55.
 Silla: 54, 59.
 Sillitti, G.: 280, 287.
 Silvano, G.: 316.
 Simplicio: 49, 57, 60, 72, 83, 124, 127, 131, 135, 147, 151, 154, 169, 185, 188, 211, 237, 287.
 Siriano: 165, 175, 244, 271.
 Skemp, J. B.: 310.
 Socrate: 32, 34, 47, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 205, 207, 208, 214, 337, 409, 414.
 Solmsen, F.: 86, 91, 173, 175, 177, 182, 195, 300, 322, 361, 362, 367.
 Souilhé, J.: 278.
 Speusippo: 21, 22, 23, 24, 27, 33, 36, 97, 101, 109, 111, 122, 124, 136, 138, 143, 146, 147, 148-159, 160, 161, 162, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 179, 185, 186, 193, 197, 208, 232, 233, 234, 241, 244, 246, 247, 253, 255, 256, 259, 261, 267, 268, 269, 270, 279, 287, 292, 318, 328, 365, 449, 453, 454.
 Spinelli, A.: 23.
 Stahr, A.: 55, 67.
 Stark, R.: 200.
 Stenzel, J.: 35, 97, 100, 101, 102, 125, 128, 132, 133, 135, 136, 151, 178, 179, 182, 186.
 Stewart, J. A.: 102.
 Stilpone: 286.
 Stobeo: 153.
 Strabone: 27, 43, 54, 55, 56, 57, 58.
 Strang, C.: 216.
 Stratone: 24, 52, 55, 59.

- Strohm, H.: 78.
 Strycker, E. de: 103, 104, 128, 137, 177, 179, 182, 214.
 Susemihl, F.: 51, 66, 124.

 Tarrant, H. A. S.: 157.
 Taylor, A. E.: 97, 124, 165, 215, 421.
 Teichmüller, G.: 126.
 Teloh, H.: 216.
 Temisone: 85, 86.
 Temistio: 83.
 Teodoreto: 168.
 Teofrasto: 29, 41, 42, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 75, 111, 115, 127, 128, 134, 139, 154, 163, 167, 171.
 Teone: 176.
 Tertulliano: 167.
 Theiler, W.: 34, 129, 166, 242, 310, 366, 367, 422.
 Thillet, P.: 173.
 Thompson, d'Arcy W.: 29.
 Thurot, C.: 67.
 Timeo: 15, 25.
 Tirannione: 54.
 Toeplitz, O.: 125, 132, 135.
 Tolomeo Chenno: 15.
 Tolomeo el-Garib: 15, 16, 20, 53, 56, 60.
 Tolomeo Sotere: 59.
 Tommaso d'Aquino: 382, 434.
 Trendelenburg, F. A.: 124.

 Untersteiner, M.: 86, 126, 137, 165, 243, 333, 422.
 Usaibia, Ibn Abi: 22, 23, 51, 53.
 Usener, H.: 45, 51.

 Vegetti, M.: 421.
 Verbeke, G.: 335, 348, 349, 352, 366.
 Viano, C. A.: 176, 182, 255.
 Vio, T. de: 345.
 Vlastos, G.: 216.
 Vogel, C. J. de: 35, 84, 97, 103, 110, 115, 116, 125, 127, 129, 130, 135, 136, 137, 165, 177, 195, 198, 243, 421.
 Volpe, G. Della: 297, 314.
 Vos, A. M. de: 76, 234.
 Vuillemin, J.: 340.

 Walzer, R.: 45, 84.
 Watson, J. M.: 97.
 Wedberg, A.: 106, 110, 111.
 Wehrli, F.: 57, 64, 147.
 Wieland, W.: 70, 286, 292, 293, 296, 303, 305, 307, 310, 314.
 Wilamowitz-Moellendorff, U. von: 13, 14, 29, 30, 34, 83, 84, 90.
 Wilpert, P.: 35, 43, 88, 89, 97, 125, 127, 132, 135, 198, 200, 202, 207, 210, 215, 219, 220, 223, 243.
 Wippern, J.: 125, 126, 141.
 Wissowa, G.: 143, 151, 160, 366.
 Wolfson, H. A.: 358, 422, 440.
 Wundt, M.: 246, 422.

 Zadro, A.: 180.
 Zeller, E.: 14, 46, 47, 51, 55, 57, 67, 68, 74, 80, 83, 84, 91, 98, 107, 110, 124, 126, 128, 129, 145, 152, 156, 162, 163, 164, 168, 242, 367.
 Zenone: 47, 176, 275.
 Zoroastro: 143.
 Zürcher, J.: 74, 75.