TESTI A FRONTE

La *Metafisica* è certamente l'opera più famosa di Aristotele e uno dei vertici del pensiero greco. Si tratta degli appunti che Aristotele preparava per le sue lezioni all'interno del Peripato. Lo Stagirita pone qui, per la prima volta in un modo sistematico, i problemi fondamentali sull'essere e sul perché del divenire ricercandone le cause e i princìpi primi. Vengono così fondati i concetti di *essere, sostanza, sinolo* (struttura ilemorfica del sensibile), *accidente, categoria, materia, forma, atto, Dio* (come "pensiero di pensiero") che costituiranno la base di ogni speculazione successiva. Se la filosofia inizia con la "meraviglia" è perché non ha altro fine che la pura contemplazione della verità: questo è lo scopo ultimo di ogni ricerca dell'uomo.

Quest'edizione – curata da Giovanni Reale, uno dei maggiori esperti di Aristotele a livello italiano e internazionale – si distingue per il rigore scientifico e per la qualità degli strumenti utilizzati. La *traduzione*, fedele al testo greco, propone una terminologia moderna e una scansione ben articolata dei vari paragrafi, grazie anche alla novità delle intitolazioni. Le *note al testo*, brevi ed essenziali, rispondono all'esigenza di chiarire i passi più controversi e difficili. Preziosi risultano gli *apparati* finali: sono raccolti in sintesi i contenuti per libro e per capitolo della *Metafisica*. Il volume, infine, è arricchito da una *bibliografia* sistematica che raccoglie gli studi più importanti sulla *Metafisica* degli ultimi trent'anni. Il testo greco a fronte riproduce, con alcune variazioni, l'edizione critica di riferimento (W.D. Ross), conservandone struttura di riga e numerazione.

TESTO INTEGRALE

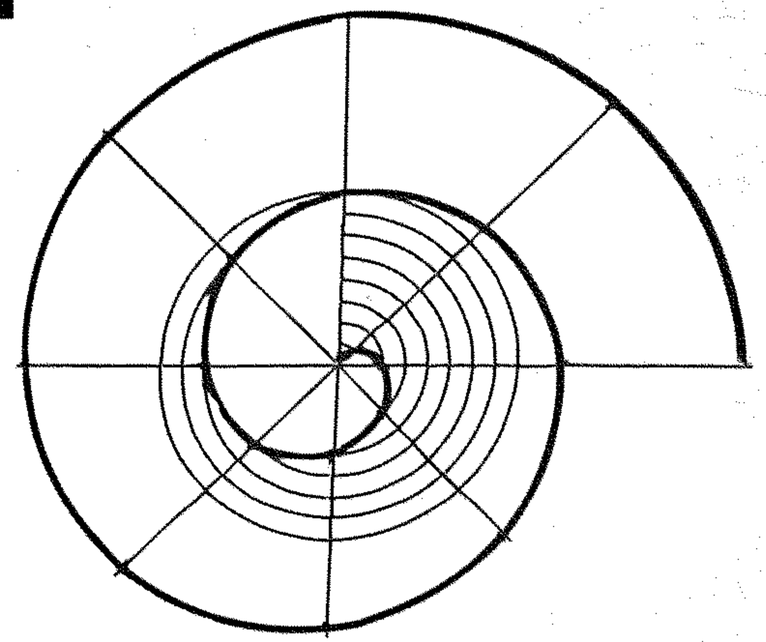
Realizzazione grafica Katia Marassi

ISBN 88-18-70019-7

9 788818 700190

ARISTOTELE

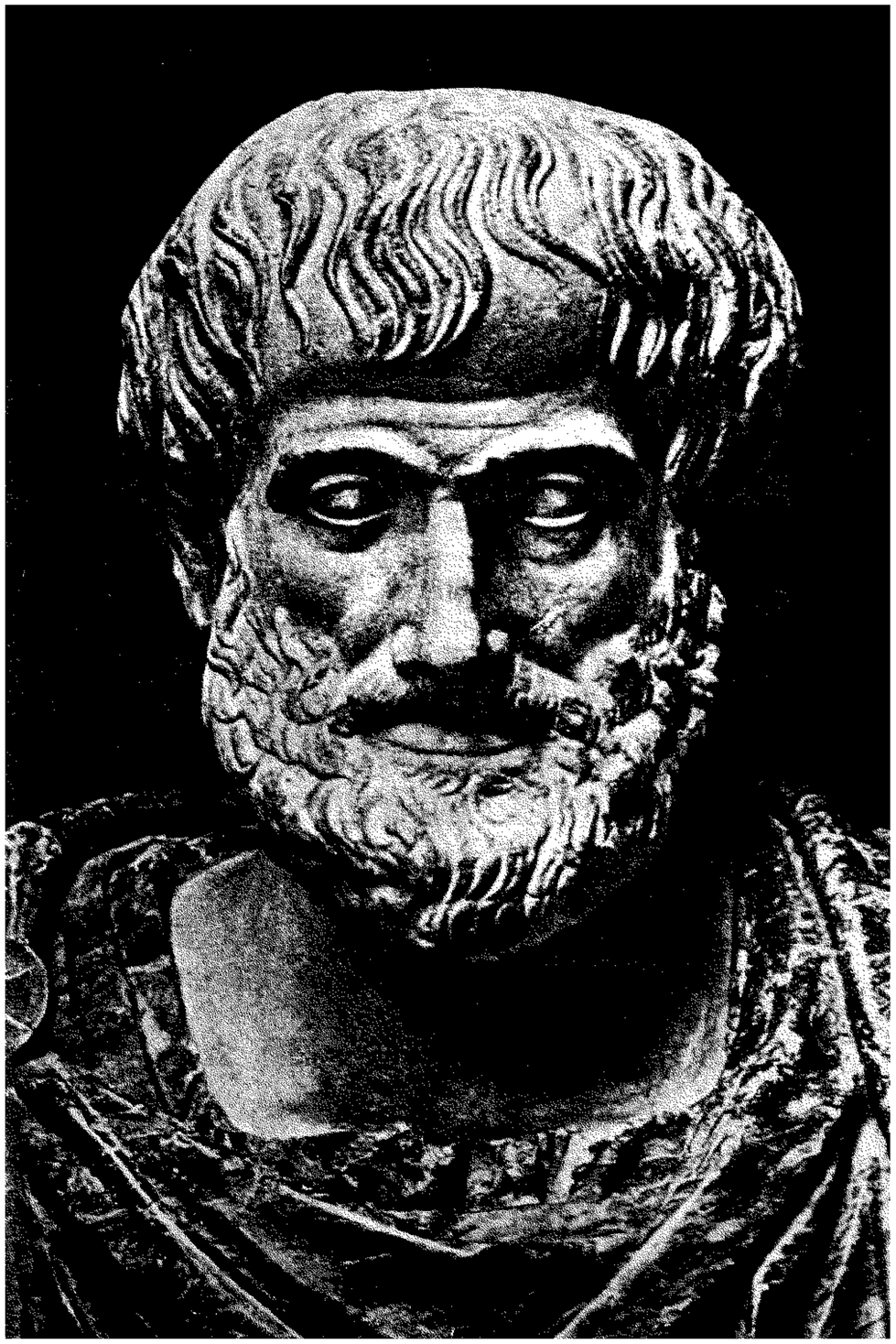
METAFISICA



Testo greco a fronte

A cura di Giovanni Reale

Rusconi



ARISTOTELE

METAFISICA

Introduzione, traduzione, note e apparati di
Giovanni Reale

Appendice bibliografica di
Roberto Radice

Testo greco a fronte

Rusconi

Prima edizione marzo 1993
Seconda edizione aprile 1994
Terza edizione maggio 1997

Tutti i diritti riservati
© 1993 Rusconi Libri s.r.l., viale Sarca 235, 20126 Milano

ISBN 88-18-70019-7

INTRODUZIONE

I. Precisazioni preliminari necessarie per leggere la «Metafisica»[1]

1. *La «Metafisica» non è un'opera nel senso usuale del termine in quanto non ha un'unità letteraria né un'unitaria genesi cronologica.*

Le moderne ricerche su Aristotele – condotte soprattutto dagli studiosi di formazione prevalentemente filologica e in particolare da Werner Jaeger e dai suoi numerosi seguaci – hanno accertato, in modo irrefutabile, che la *Metafisica* non è affatto un'opera nel senso

[1] La presente edizione della traduzione della *Metafisica* aristotelica è frutto di una serie di nostri precedenti lavori su questo argomento. A partire dal 1956 abbiamo pubblicato numerosi saggi su riviste e in miscellanee. Nel 1961 abbiamo pubblicato il volume *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele* (Vita e Pensiero, Milano, quinta ediz. rinnovata 1993; questo volume è stato tradotto anche in lingua inglese: *The concept of first philosophy and the unity of the Metaphysic of Aristotle*, da John R. Catan, SUNY Press, Albany 1980). Nel 1964 abbiamo pubblicato il volume *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* (La Scuola, Brescia 1964), che contiene numerose riprove a favore della nostra interpretazione della metafisica aristotelica. Nel 1968, per la collana «Filosofi antichi» dell'Editore Loffredo di Napoli, abbiamo pubblicato, in due volumi, una traduzione della *Metafisica* aristotelica, con il primo commentario sistematico di tutta l'opera scritto in Italia. Quest'opera, interamente rifatta in tre volumi, è ora pubblicata presso Vita e Pensiero, Milano 1993. Nel 1974 abbiamo pubblicato la prima traduzione italiana del *Trattato sul cosmo per Alessandro* attribuito ad Aristotele, Loffredo, Napoli. Sempre nel 1974 abbiamo pubblicato una *Introduzione a Aristotele* (Laterza, Bari, settima ediz. 1993, tradotta in spagnolo). La presente edizione riprende la traduzione e le parafrasi dall'edizione maggiore, mentre presenta in nuova forma l'Introduzione, con una serie di Quadri generali dei contenuti dei singoli libri, redatti *ex novo*. Così concepita, questa edizione si colloca ad un livello che, rispetto alla nostra maggiore che è scritta per gli specialisti della materia, potremmo chiamare "intermedio" e si rivolge al pubblico colto in generale, puntando direttamente al nocciolo dei problemi evitando tutte le complesse questioni di carattere storico-erudito (che, in ogni caso, si possono trovare nell'edizione maggiore). Abbiamo anche evitato di dar conto del pensiero dei vari filosofi che Aristotele menziona continuamente, giacché la cosa avrebbe appesantito a dismisura il lavoro, dato che lo Stagirita chiama in causa pressoché tutti i filosofi a lui precedenti. Il lettore potrà invece trovare tutte le informazioni che desidera a questo riguardo nella nostra *Storia della filosofia antica*, 5 voll. (Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, più volte riedita).

usuale del termine, ossia un lavoro letterariamente rifinito, in quanto risulta priva di quell'unità che tiene insieme le varie parti e ne fa un organismo, appunto, letterariamente compiuto[2].

Questo, per la verità, vale in generale per quasi tutto il *Corpus Aristotelicum* pervenutoci, il quale, come è noto, è costituito non dalle opere scritte e destinate alla pubblicazione (che sono andate perdute pressoché per intero), ma dalle opere di scuola, le quali erano destinate solo all'attività didattica e di ricerca. Tuttavia, nel caso della *Metafisica* il fenomeno è forse più appariscente, e può porre il lettore in serio imbarazzo.

Le moderne ricerche, di cui sopra abbiamo fatto cenno, hanno dimostrato *ad abundantiam* (e, come sotto vedremo, cadendo anche in eccessi di vario genere, soprattutto per quanto concerne le conseguenze che hanno tratto sul piano propriamente filosofico[3]) che non basta questa circostanza a spiegare lo stato del *Corpus Aristotelicum.* Le "opere di scuola" dello Stagirita non sono solo frutto della sua attività di ricerca e di insegnamento legata al Peripato ateniese, che si svolse negli ultimi dodici anni della sua vita, ma di tutta la sua carriera filosofica, e addirittura (almeno in una certa misura) a partire dagli anni in cui egli era discepolo di Platone e membro dell'Accademia. Aristotele è tornato sugli stessi argomenti in epoche differenti, rielaborando in vario modo le sue carte, ora togliendo, ora aggiungendo, ora ampliando. I suoi corsi scritti costituivano sempre un materiale plastico, non solo in continuo *fieri,* ma mai definitivamente ultimato, in quanto *destinato a rimanere un materiale di scuola e non finalizzato alla pubblicazione.*

Ma c'è di più.

Molte delle opere aristoteliche, così come oggi le leggiamo, sono nate dalla fusione di vari corsi di lezioni (di vari "libri"), operata, in parte da Aristotele stesso, in parte dai suoi discepoli, e in particolar modo da Andronico di Rodi, un Peripatetico del secolo I a.C.[4], che per primo pubblicò una edizione completa delle opere dello Stagirita, sistemando in maniera organica tutto il materiale che era stato reperito. Orbene, sappiamo che Andronico procedette nel modo seguente: «divise in trattati le opere di Aristotele [...], radunando, nel-

[2] Cfr. WERNER JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlino 1912, e, soprattutto, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlino 1923. Quest'ultima opera è stata tradotta in lingua italiana a cura di G. CALOGERO, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale,* La Nuova Italia, Firenze 1947 (più volte ristampata). Per l'indicazione delle opere dei seguaci del metodo genetico inaugurato da Jaeger (H. von Armin, E. Oggioni, P. Gohlke, M. Wundt e altri) e per la esposizione e discussione delle loro interpretazioni rimandiamo al nostro volume *Il concetto di filosofia prima...* cit., *passim.*

[3] Cfr. *Il concetto di filosofia prima...* cit., *passim.*

[4] Cfr. la nostra *Storia della filosofia antica* cit., vol. IV, pp. 13-24, in particolare pp. 20 s.

lo stesso posto, i soggetti affini»[5]. In tal modo, alcuni libri che erano originariamente autonomi furono riuniti assieme ad altri che trattavano lo stesso argomento e raccolti sotto un titolo unitario. Andronico lavorò sicuramente sulla base di schemi risalenti al primo Peripato e allo stesso Aristotele. Tuttavia, resta il fatto che molte delle "opere" aristoteliche sono sillogi messe insieme con "pezzi" differenti, e talora scritti dallo Stagirita in tempi differenti e fra loro anche lontani.

Il lettore avrà certamente compreso che, così stando le cose, la comprensione di una qualunque opera aristotelica si presenta inevitabilmente ardua non solo per la complessità dei problemi connessi alla particolare statura del loro messaggio, ma anche perché la loro struttura composita complica in vario modo la corretta comprensione di quel messaggio, già di per sé complesso.

Orbene, la *Metafisica* è, forse, fra tutte le opere pervenuteci, *la più complessa,* sia per il contenuto del suo messaggio sia per il modo in cui questo è presentato. Essa consta di ben quattordici libri. Un nutrito gruppo di essi dovette già essere stato riunito da Aristotele stesso, come risulta sia da numerose ragioni di carattere interno sia da testimonianze esterne[6]. Forse alcuni discepoli di Aristotele ne aggiunsero altri e Andronico non fece che completare la sistemazione. In ogni caso, nessuno è in grado di stabilire con precisione che cosa in questo raggruppamento sia dovuto ad Aristotele e che cosa no.

Per quanto concerne la cronologia, poi, le cose si complicano ancora di più. Molti, oggi, ammettono che nella *Metafisica* siano confluiti scritti o parti di scritti composti a partire dal momento in cui Aristotele fondò ad Asso la sua prima scuola e che al periodo ateniese (335/334-322) risalga, in particolare, oltre che la composizione di altre parti, la concezione di quel disegno che permise di raggruppare insieme i libri centrali. Ma se scendiamo nei particolari, troviamo gli studiosi estremamente discordi e anzi in vivacissima polemica fra loro. In pratica nessuna proposta ha retto, ed è risultato impossibile anche desumere una specie di media proporzionale dal confronto delle varie proposte, dato che esse si elidono a vicenda e i loro risultati, in tal modo, si azzerano.

Che cosa dovremo allora concludere a questo proposito? Volendo mantenerci rigorosamente ai dati accertabili, dovremo concludere che i pezzi che formano la *Metafisica* sono stati composti in epoche differenti e che è addirittura probabile (o quantomeno possibile) che siano stati composti in un arco di tempo di quasi un quarto di secolo (347-322).

[5] PORFIRIO, *Vita di Plotino,* XXIV.

[6] Cfr. il nostro volume *Il concetto di filosofia prima...* cit., *passim,* e *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* cit., c. IV, *passim.*

Questo *corpus* metafisico è, allora, un mero *zibaldone filosofico*? Questa silloge di "pezzi" e di "libri", priva com'è di unità letteraria e di unitarietà di gestazione cronologica, è altresì priva di *unità filosofica e speculativa?*

Diciamo subito che è proprio questa l'errata convinzione che a partire dal 1923[7] fino agli inizi degli anni '60[8] ha imperversato negli studi aristotelici, con esiti, in certi casi, veramente nefasti.

A partire dagli inizi degli anni '60, si è invece registrata una inversione di tendenza. Senza anticipare le nostre conclusioni, è opportuno, intanto, precisare subito che occorre distinguere qualsiasi messaggio dal *modo* in cui esso è proposto e presentato. Ora, il fatto che manchi unità al *modo* con cui il messaggio è presentato non implica necessariamente che anche il messaggio stesso non sia unitario. Questo è appunto il caso della *Metafisica* aristotelica. Se il messaggio della *Metafisica* non ha unità né di forma letteraria né di cronologia, nondimeno esso risulta unitario dal punto di vista speculativo, almeno nei suoi concetti chiave e nelle sue linee di forza.

Ma, prima di dimostrare questo punto, dobbiamo occuparci ancora del titolo *Metafisica* e di alcuni problemi ad esso connessi.

2. *L'espressione «metafisica» non è stata coniata da Aristotele ma dai suoi discepoli.*

L'espressione «metafisica» (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) non è di Aristotele. Dunque, oltre al resto, pesa sull'opera che ci accingiamo a leggere anche questa circostanza che implica una serie di gravi problemi, ossia che il suo titolo è spurio e la parola, addirittura, sconosciuta al suo autore.

Chi ha coniato l'espressione in questione e che cosa esattamente intendeva esprimere con essa?

Fino a poco tempo fa gli studiosi pensarono che il titolo *Metafisica* fosse stato coniato da Andronico stesso o che, comunque, fosse legato alla sua grande edizione delle opere dello Stagirita, dato che lo troviamo attestato per la prima volta in riferimento ad un'opera su Aristotele di Nicola di Damasco (vissuto nell'epoca di Augusto), opera strettamente legata all'edizione di Andronico.

Ma questa tesi è stata messa in crisi da alcuni studi fatti sui cataloghi antichi delle opere di Aristotele, dai quali è emersa perlomeno la possibilità (si badi: la possibilità, ma non la certezza) che il titolo sia molto più antico[9], e qualcuno ha addirittura pensato a Eudemo

7 A partire, cioè, dall'anno di pubblicazione dell'*Aristotele* dello Jaeger, citato sopra, alla nota 2.

8 Cfr. le note 1 e 16.

9 Cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovanio 1951, pp. 314 e seguenti.

di Rodi, discepolo diretto e stretto collaboratore di Aristotele, come a un possibile autore del titolo stesso[10].

La questione dell'autore del titolo resta, dunque, tuttora aperta.

Ma che cosa vuol dire τὰ μετὰ τὰ φυσικά, *meta-fisica?* Se esso è nato, come si riteneva, con l'edizione delle opere di Aristotele fatta da Andronico, in esso prevale un banale senso editoriale. Metafisica, in tal caso, significherebbe *le cose* (o i libri) che vengono dopo quelle fisiche (o dopo i libri fisici) e indicherebbe il posto che nell'edizione di Andronico recava l'opera: ossia che essa veniva appunto *dopo* i libri di *Fisica.*

Ma i posteri diedero all'espressione significati ben più pregnanti e profondi e del tutto indipendenti dalle contingenze editoriali.

In particolare, due spiegazioni del significato sono state proposte, ambedue paradigmatiche. Infatti, è possibile dare a *metá* (μετά) due sensi: quello di *dopo* e quello di *sopra*, e, così, ottenere due differenti sensi dell'espressione.

Intendendo *metá* nel senso di *dopo*, *meta-fisica* viene a significare quella scienza che studia *le realtà che per noi vengono dopo quelle fisiche.* Infatti, il nostro spirito è strutturato in maniera tale che *prima* comprende le cose che sono più vicine a noi, ossia le cose sensibili e fisiche, e solo *dopo* può passare a considerare le cose non fisiche. Pertanto, se riferita a noi uomini, ossia in riferimento all'ordine con il quale acquistiamo le nostre conoscenze, *questa scienza viene dopo la fisica*[11].

Invece, intendendo *metá* nel senso di *sopra*, *meta-fisica* significherebbe quella scienza *delle realtà che stanno al di sopra di quelle fisiche,* ossia *scienza delle cose sopra-fisiche.* La metafisica sarebbe, dunque, la conoscenza diretta alle realtà non-sensibili, trascendenti[12].

Fra i due significati molti hanno visto un insanabile contrasto. In realtà, essi non solo sono complementari, ma i testi aristotelici giustificano abbondantemente sia l'uno che l'altro. Vedremo, infatti, che in tutti i quattordici libri della *Metafisica* si dà come problema specifico proprio quello della realtà *sopra-sensibile* o *sopra-fisica,* e, d'altra parte, a più riprese Aristotele dice che ciò che *per noi* viene prima (ossia è anteriore), per natura (ossia in sé e per sé) è posteriore, e viceversa: le cose fisiche *per noi* sono prime, ma per natura *seconde*, e le cose *soprafisiche* sono per noi seconde, ma per natura prime. Dunque, così essendo, *meta-fisica* in tanto ha il primo signifi-

10 Cfr. H. REINER, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 8 (1954), pp. 210-237; cfr. anche, dello stesso autore, *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik*, *ivi*, 9 (1955), pp. 77-99.

11 Cfr., ad esempio, ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 171, 5 ss. (Hayduck).

12 Cfr., ad esempio, SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 1, 17 ss. (Diels).

cato in quanto implica anche il secondo: una scienza può essere *per noi* "dopo" la fisica, solo in quanto ciò di cui essa si occupa è "sopra" la fisica. Insomma: il *metá* finisce per implicare strutturalmente le due esegesi. E allora, quale che sia stata l'origine del termine, sia esso una scoperta di un ingegnoso Peripatetico o solamente il frutto di un felice caso, potremmo assumerlo legittimamente e definitivamente (come ha fatto la tradizione) per significare quello che solo con molteplici e mobili espressioni – quali: «sapienza», «filosofia prima», «teologia», «scienza ricercata», «scienza dell'essere», «scienza della sostanza» – Aristotele indicava.

3. *La «Metafisica» ha un'unità speculativa di fondo.*

Abbiamo già accennato allo "storico" equivoco di cui sono stati vittime gran parte degli studiosi della prima metà del nostro secolo fino agli inizi degli anni '60, secondo i quali la mancanza di unità letteraria e l'eterogeneità dei "pezzi" della *Metafisica* comporterebbero *eo ipso* la mancanza di unità filosofica e una certa eterogeneità speculativa del suo contenuto.

Su questo punto alcune espressioni di Werner Jaeger sono veramente paradigmatiche. Scrive lo studioso tedesco: «Non è lecito considerare come unità i brani raccolti nel *corpus metaphysicum,* e di porre a base del loro confronto una categoria comune, ottenuta *facendo la media di elementi affatto eterogenei*»[13]. E ancora: «[...] affatto illecito è partire dal presupposto della sua *omogeneità filosofica*, per nascondere problemi che esso pone ad ogni passo, *anche dal punto di vista del contenuto.* Da respingere è ogni tentativo di ricostituire dai brani superstiti una postuma unità letteraria, mercé la trasposizione o la esclusione di libri. *Ma non meno da rigettare è la precipitata ammissione della loro unità filosofica*, a scapito delle caratteristiche dei singoli documenti. Ciascuno di questi documenti di un'attività di pensiero, che con gli stessi problemi lottò senza tregua per decenni, sta a rappresentare un momento fecondo, un grado dello sviluppo, uno stadio del processo evolutivo, un punto di partenza per una formulazione nuova»[14].

Ma l'applicazione sistematica di questi presupposti ad opera dello Jaeger e dei suoi seguaci in circa mezzo secolo ha dimostrato, con tutta chiarezza, semplicemente questo: che, se si nega l'omogeneità filosofica e speculativa di un'opera, si compromette qualsiasi effettiva e feconda possibilità di intenderla. In effetti, si è finito col fare il contrario di quanto si fa con qualsiasi testo: si sono scatenati una sorta di caccia ad oltranza alle contraddizioni e alle difficoltà (reali o

13 *Aristotele...* cit, p. 226.
14 *Ivi.*

presunte tali) e un massiccio spiegamento di forze per dimostrarne l'insolubilità. Tutto questo è avvenuto al solo scopo di provare che, rinunciando alla comprensione unitaria dell'opera aristotelica e solo riportando i vari libri (o le varie loro parti) ritenuti fra loro in contraddizione ad epoche successive dell'"evoluzione" spirituale di Aristotele, era possibile venire a capo di tutte le difficoltà.

E così, come già abbiamo accennato, procedendo sulla base di questi criteri, gli studiosi sono riusciti a dire tutto e il contrario di tutto, col risultato finale di un «laborioso zero»[15]. Il metodo «genetico» o «evolutivo», come è stato denominato, ha, insomma, corroso a poco a poco i propri presupposti e ha finito col perdere quasi del tutto *quella specifica credibilità*, che si era rapidamente conquistata fra gli anni '20 e gli anni '50.

Agli inizi degli anni '60, l'Aubenque, in un libro per molti aspetti ancora fondamentale[16], giustamente rilevava che la tesi dell'evoluzione della *Metafisica* non doveva significare che quest'opera non potesse essere considerata come un tutto. Infatti egli scriveva: «Non è possibile alcuna interpretazione filosofica di qualsivoglia autore se non si pone a principio che egli resta ad ogni istante responsabile della totalità della sua opera, *se non ha rinnegato questa o quella parte*»[17]. Questo principio, precisava l'Aubenque, vale tanto più per le opere pervenuteci di Aristotele, che, come abbiamo detto, non erano opere destinate alla pubblicazione, ma strumenti per i corsi di lezioni, «un materiale permanente, al quale Aristotele ed i suoi discepoli dovevano riferirsi ad ogni istante come alla carta dell'unità dottrinale del Liceo»[18]. Del resto, è evidente che Aristotele *non poteva lasciare nelle sue carte se non quanto, pur nella sua evoluzione, egli manteneva come valido.*

Dal canto nostro, già nel 1961, e ancora prima[19], avevamo proposto la seguente ipotesi di lavoro, per rimuovere gli ostacoli ammassati dall'interpretazione genetica. Il discorso aristotelico, in particolar modo quello metafisico, è *strutturalmente poliedrico.* Gli stessi problemi sono riproposti non secondo una, ma secondo *molteplici angolazioni.* E le risposte ai problemi non sono quasi mai uniche, ma molteplici.

Quello che ha suscitato tanti equivoci è stato precisamente questa poliedricità, che, in realtà, se correttamente intesa, risulta la vera ricchezza del filosofare aristotelico, la caratteristica del suo "realismo", la cifra che lo contraddistingue.

15 L'espressione è di J. Owens, nella recensione al nostro libro *Il concetto di filosofia prima...* cit., (in «New Scholasticism», 1964, p. 256).
16 P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Parigi 1962.
17 *Ivi*, pp. 9 e s.
18 *Ivi*, p. 10.
19 Cfr., sopra, la nota 1.

Vediamo, in concreto, un esempio, riguardante il concetto stesso di "metafisica", che ci servirà per introdurci *in medias res.*

4. *Preliminare determinazione del significato polivalente della metafisica.*

Qual è l'oggetto intorno a cui verte il sapere metafisico secondo Aristotele? Anche ad una prima lettura dei quattordici libri che trattano di questo sapere, si nota chiaramente che Aristotele ha dato quattro risposte, più una quinta, che egli introduce in un contesto particolare, per poi ridurla tosto alle altre. Ecco le cinque risposte.

1) La metafisica è una scienza che verte sulle cause e sui principi primi o supremi. Infatti, ogni scienza è appunto tale nella misura in cui supera il livello della mera costatazione empirica delle cose per scoprire le cause delle cose stesse. E le cause delle cose sono i principi che le costituiscono, le ragioni che le determinano. Tutte le scienze, dunque, sono scienze di *cause*, di cause particolari di fenomeni particolari. La metafisica si differenzia da tutte le altre perché non mira alle cause particolari ma, come abbiamo già detto, alle cause *prime* o *supreme*, le quali sono le cause generali che spiegano non questo o quell'ente, questo o quel settore particolare, bensì la totalità delle cose, il complesso della realtà, il tutto, l'intero. La metafisica è, dunque, il tentativo che l'uomo compie di rispondere alla domanda sul *perché ultimo di tutte le cose.*

2) Nel libro IV Aristotele, mutando angolatura, ci parla della metafisica come di scienza dell'essere e, più precisamente, *dell'essere in quanto essere.* Anche in questo caso, il confronto con le altre scienze torna utilissimo. Ogni scienza *particolare* studia, ovviamente, ciò che è, ossia *un* essere, ma, appunto, *un solo settore dell'essere, una parte sola della realtà*, non la realtà in quanto totalità. Il metafisico, invece, studia la realtà in quanto tale, vale a dire *nella sua totalità*, ossia *l'intero dell'essere.* Ma – e questo è un punto particolarmente importante da rilevare – studiare l'essere in quanto essere, ossia studiare l'intero dell'essere, vuol dire non solo limitarsi a *descrivere* l'essere, a fare una fenomenologia dei diversi significati dell'essere, ma significa giungere a comprendere «le cause dell'essere in quanto essere», ossia i principi dell'essere come tale, vale a dire l'intero e i suoi fondamenti. Come ben si vede, non solo questa definizione rinverga con la prima, ma la chiarifica e l'approfondisce.

3) Nei libri centrali emerge, poi, un ulteriore concetto di metafisica come «scienza della sostanza». Ora, la parola «sostanza» traduce il greco οὐσία che, alla lettera, vorrebbe dire «essentità». La «sostanza» o οὐσία sarebbe, dunque, il senso principale ed essenziale dell'essere. Che anche questa definizione concordi con le precedenti, illuminando secondo una ulteriore prospettiva l'oggetto della metafisica, risulterà evidente non appena si rifletta su quanto segue. Aristotele stesso dice che (questo lo vedremo più oltre con ampiezza), avendo l'essere *molteplici significati*, la risposta adeguata alla domanda che *cos'è l'essere* si potrà avere, fondamentalmente, *studiando l'essere nel suo significato principe, che è appunto la «sostanza» o «essentità»*. Inoltre, daccapo, studiare la sostanza (l'essere come sostanza) significa trovare le cause e i principi della sostanza, e le cause e i principi della sostanza sono le cause e i principi dell'essere principale. Pertanto, le cause della sostanza sono le cause prime o supreme, col che ritroviamo non solo la seconda ma anche la prima definizione, con le quali questa terza rinverga perfettamente.

4) Una quarta definizione (che ritroviamo formalmente espressa nei libri VI e XI, e, poi, svolta nel XII) caratterizza la metafisica come «teologia» o «scienza teologica». Questa definizione è implicita nelle pieghe di tutte le altre, e Aristotele stesso lo rileva senza mezzi termini. Studiare le cause prime significa anche cercare Dio, giacché «tutti ammettono che Dio sia una causa e un principio». Il metafisico che studia l'essere in quanto essere (l'intero dell'essere) è diverso dal fisico e «sta più in su del fisico», perché fa oggetto della sua indagine non solo il genere fisico dell'essere ma anche il genere dell'essere che è superiore a questo, ossia l'essere della sfera del divino. E anche lo studio della sostanza sbocca nella teologia, perché studiare la sostanza significa, oltre che domandarsi che cosa sia la sostanza in generale o quali siano i suoi principi in generale, anche domandarsi se esistano solo sostanze di tipo fisico oppure anche altre *al di sopra di quelle fisiche* e quali queste siano. Il che significa domandarsi *se esista o no un divino trascendente, che è, appunto, problema teologico.*

5) Nel libro II, infine, la metafisica è definita anche come «scienza della verità». Ma tosto Aristotele precisa che conoscere il vero significa «conoscere la causa» e, in particolare, che conoscere la verità metafisica significa conoscere le cause che fanno essere vere le altre cose che da esse dipendono. Le cause più vere sono le cause supreme e, dunque, anche Dio e il Divino. La verità di cui parla qui Aristotele è, poi, identificata con l'essere stesso, dato che, come egli espressamente rileva, «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere». Sicché «Verità», nel senso di questo contesto, è termine che copre esattamente quell'area semantica coperta dalle quattro definizioni di metafisica sopra illustrate, e, quindi, la definizione della metafisica come scienza della verità *non esprime una nuova definizione* ma semplicemente chiarisce che l'oggetto della metafisica *non è una particolare verità* (come può essere quella delle scienze particolari) *ma è la Verità ultima.*

Non è ormai necessario (e in questa sede nemmeno utile) mostra-

re come si siano ingannati quanti hanno ritenuto le quattro definizioni (o almeno alcune di esse) non conciliabili fra loro, e dunque spiegabili solo con l'ipotesi «genetica», ossia riportandole a fasi diverse dell'evoluzione di Aristotele fra loro in netta distonia, dal momento che abbiamo già mostrato in modo positivo i nessi che strutturalmente le collegano in un orizzonte unitario[20]. In ogni caso, le cose che diremo subito appresso lo dimostreranno ancor meglio. E, poiché la pretesa inconciliabilità è stata sostenuta soprattutto a proposito della seconda definizione, ossia della metafisica come scienza dell'essere in quanto essere (ontologia), nei confronti della quarta definizione, ossia della metafisica come teologia, su queste incentreremo particolarmente la nostra attenzione.

Prima, però, vogliamo porre un'altra domanda pregiudiziale e rispondere ad essa. Perché l'uomo, secondo Aristotele, fa metafisica?

II. Perché l'uomo fa metafisica

1. *La meraviglia come origine della filosofia e della metafisica.*

Chiedersi perché l'uomo fa metafisica, nel contesto di un autore greco classico significa chiedersi, in generale, perché fa filosofia, poiché la metafisica è non solo una parte della filosofia in generale ma ne è la *pars potior*, la parte che dà un senso specifico alla filosofia. Del resto, Aristotele (così come Platone) chiama senz'altro *filosofia* quella che i posteri chiamarono metafisica.

Perché, dunque, l'uomo filosofa?

Già Platone rispondeva: «È proprio del filosofo questo [...] di essere pieno di *meraviglia*; né *altro cominciamento ha il filosofare che questo* [...] », ossia, appunto, la meraviglia[21].

E Aristotele, riprendendo e svolgendo questo concetto, precisa: «[...] *gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia*: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porre problemi sempre maggiori, come i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri e i problemi riguardanti l'origine dell'intero universo»[22].

Come ben si vede, la meraviglia riguarda, dapprima, le difficoltà insite nei fenomeni più elementari, poi riguarda i fenomeni celesti e, infine, i problemi concernenti «l'origine dell'universo», ossia la genesi del Tutto o, come dicevamo sopra, l'intero.

20 Per un approfondimento di questo punto si veda il nostro *Il concetto di filosofia prima*... cit., *passim*.

21 PLATONE, *Teeteto*, 155d.

22 ARISTOTELE, *Metafisica*, I,2,982b.

La meraviglia che l'uomo prova di fronte all'intero, ossia di fronte all'essere e all'origine dell'essere è, dunque, la radice della filosofia e della metafisica.

Se così è, la filosofia e la metafisica sono strutturalmente ineliminabili, appunto perché è caratteristica essenziale e ineliminabile dell'uomo la meraviglia di fronte all'essere e il bisogno di soddisfare a questa meraviglia.

Perché c'è questo Tutto, da che cosa è sorto? Quale ne è il principio e la ragion d'essere? Sono problemi, questi, che equivalgono al seguente: perché c'è l'essere e non il nulla? Un momento particolare di tale problema generale è il seguente: perché c'è l'uomo, perché ciascuno di noi esiste?

Come è chiaro, si tratta di problemi che l'uomo non può non porsi o, comunque, sono problemi che, nel momento in cui l'uomo li rifiuta categoricamente, ne resta menomato il suo stesso essere uomo. Dunque, sono problemi irrinunciabili e, per di più, sono problemi che, anche dopo la nascita delle moderne scienze naturali e delle contemporanee scienze umane, sono rimasti intatti, giacché nessuna delle scienze "naturali" né "umane" riguarda *l'intero dell'essere e le sue cause ultimative.*

Per queste ragioni, dunque, potremmo ripetere, con Aristotele, che, come allora, così anche ora la vecchia domanda sull'essere ha senso e avrà senso fino a quando l'uomo troverà la "meraviglia" di fronte all'essere stesso.

2. *La pura contemplazione della verità come scopo della metafisica.*

Spiegata l'origine, è ormai facile spiegare anche il fine, ossia lo scopo ultimo al quale mira la metafisica.

Ancora una volta, il paragone fra la metafisica e le scienze particolari risulta illuminante. Le scienze particolari sono normalmente dirette all'attuazione di scopi empirici e alla realizzazione di fini pratici. E poiché il raggiungimento di tali scopi è essenziale per esse, ne consegue che le scienze non tanto valgono di per sé quanto, piuttosto, nella misura in cui sono in grado di mandare ad effetto quegli scopi medesimi. Per contro, la metafisica, volendo rispondere alla pura «meraviglia», ha uno scopo puramente «teoretico», vale a dire puramente conoscitivo. *Il fine della metafisica, dunque, è la contemplazione pura della verità.*

Scrive Aristotele, in un passo divenuto famosissimo: «Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere [filosofico-metafisico] *solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica.* E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto

ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza e al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo *per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa*; e, anzi, è evidente che, *come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, fra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa*»[23].

Questa tesi aristotelica, si noti bene, non implica affatto il deprezzamento delle scienze particolari, ma una precisa divisione di competenze e di scopi. Se dobbiamo risolvere problemi di ordine *materiale*, noi non ci rivolgiamo alla metafisica, bensì alle scienze. Ma se vogliamo risolvere quei problemi spirituali di fondo di cui abbiamo detto, le scienze particolari non ci soccorrono e dobbiamo rivolgerci alla metafisica. Aristotele dice ancora di più. A quei problemi spirituali di fondo l'uomo non può rivolgersi se non *dopo* che ha risolto i problemi più immediati di ordine materiale. «*Primum vivere deinde philosophari*», e, così, le scienze sono *più utili*, anzi sono imprescindibili, ma non appagano i bisogni più profondi che lo spirito umano sente, dopo che ha appagato i bisogni materiali. Perciò giustamente dice Aristotele: «Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa [della metafisica], ma nessuna sarà superiore»[24].

3. *Alcune precisazioni sul carattere contemplativo della metafisica.*

Su questo punto, da Marx in poi, si è fatto un gran discutere. Si è voluto mettere in crisi proprio questo carattere teoretico-contemplativo, affermando che la filosofia ha da cambiare la realtà e non da contemplarla. Noi non possiamo qui entrare nella discussione di questo punto. Tuttavia riteniamo opportuno toccare un problema ad esso strettamente connesso. Aristotele sostiene che solo chi è libero dalle preoccupazioni materiali può filosofare e contemplare, e la sua *Politica* presenta un progetto in cui tutta l'organizzazione dello Stato ha lo scopo di garantire il massimo di possibilità di contemplazione, dato che appunto nella contemplazione sta la felicità, la quale è lo scopo ultimo dell'uomo. Senonché, egli non esita ad accettare le strutture politiche del suo tempo e a teorizzare non solo la necessità della divisione della società in classi ma, addirittura, la necessità della schiavitù. Orbene, con ottica marxiana, c'è chi ha visto nello *statuto contemplativo* della metafisica sopra illustrato nient'altro che un travestimento di interessi politici, inteso a conservare quella struttura sociale, e, dunque, nella metafisica stessa una «ideologia».

[23] ARISTOTELE, *Metafisica*, I,2,982b.
[24] *Ivi*, I,2,983a.

Il problema è stato bene individuato dal Berti, il quale ha anche risposto ad esso in un modo, a nostro avviso, molto corretto: «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»[25].

Le cadute «ideologiche», aggiungeremmo noi ai rilievi del Berti, ci sono nella *Politica* e non nella *Metafisica,* nella misura in cui Aristotele non ha saputo trarre le conseguenze che, partendo proprio dalla *Metafisica,* avrebbe potuto e anzi dovuto trarre, e cioè che, dal momento che l'uomo in quanto tale attinge il suo *telos* nella contemplazione, *tutti gli uomini devono contemplare.* Il progetto di uno Stato perfetto dovrebbe essere strutturato in modo tale, appunto, che agli uomini sia concessa la possibilità di raggiungere questo *telos.* La metafisica aristotelica è, in realtà, assai più "avanzata" della sua etica e della sua politica.

Ma veniamo ai problemi di fondo sopra enunciati, incominciando dal problema dell'essere.

III. Che cos'è l'essere

1. *L'essere non ha uno solo ma molti significati.*

La dottrina dell'essere ha una storia che risale a Parmenide e al suo poema filosofico *Sulla Natura*, che resta una pietra miliare nella storia dell'ontologia e, anzi, segna il cominciamento stesso dell'ontologia.

L'essere, per Parmenide, è il *puro* essere, vale a dire *il puro positivo* che si contrappone al *puro negativo* (il non-essere). Orbene, dice il nostro filosofo, l'essere è e il non-essere non è, il che significa: se

[25] E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia*, Cedam, Padova 1977, pp. 333 e seguente.

c'è l'essere, non può esserci il non-essere. Il non-essere, infatti, è impensabile (pensare è sempre e solo pensare l'essere) e indicibile (dicibile è sempre e solo qualcosa che è). Potremmo correttamente denominare, questa di Parmenide, concezione *integrale* ed *univoca* dell'essere, poiché ammette una sola accezione dell'essere, una accezione assoluta, la quale comporta una corrispettiva accezione altrettanto univoca e assoluta del non-essere. Tutti gli attributi che il grande maestro di Elea riconosce come propri dell'essere non sono se non un'esplicitazione di questa assolutezza: l'essere è *ingenerato* ed *incorruttibile*, perché, altrimenti, bisognerebbe supporre un non-essere da cui dovrebbe derivare o in cui dovrebbe finire, il che è assurdo, posto che il non-essere assolutamente non è. Per la stessa ragione, è senza passato e senza futuro, ma è sempre attualmente presente (non *fu* e non *sarà*, ma è *ora*) ed è anche *immutabile* e *immobile* (mutamento e mobilità implicherebbero, in ogni caso, un assurdo *non* dell'essere).

Orbene, questa concezione dell'essere comporta necessariamente una distruzione dei fenomeni ed una negazione dell'esperienza che li attesta, dato che i fenomeni sembrano implicare, in vario modo, il non-essere. Sicché la logica dell'eleatismo implica *la dichiarazione dell'illusorietà dei fenomeni e la proclamazione della non validità dell'esperienza che li attesta*: tesi, questa, dedotta con lucida coerenza dai discepoli di Parmenide, Zenone e Melisso. La realtà, per gli Eleati, è *solo* come noi la pensiamo con il logos e *non* come la sperimentiamo con i sensi[26].

Già Platone aveva sentito il bisogno di riformare l'ontologia eleatica. Egli aveva, infatti, compreso che, mantenendo ferma la concezione univoca ed integrale dell'essere, che comportava altresì l'univocità dell'essere stesso, si cadeva in difficoltà insormontabili. Era dunque necessario, secondo Platone, spezzare questo monolitico blocco dell'essere parmenideo, concependo l'essere come *molteplicità* di Forme o Essenze (Idee in senso ontologico). Ma, appunto per essere molteplici, le Idee devono essere ciascuna diversa dall'altra, ossia *non essere* l'altra. Dunque, bisognava ammettere il *non-essere* almeno in questa accezione di *diverso*. E così, nell'essere, venivano incluse le *differenze* ideali, che permettevano di concepirlo come molteplice, pur mantenendo tutti gli attributi parmenidei[27].

Platone non riuscì tuttavia, malgrado questa riforma, a salvare anche i fenomeni e l'esperienza. Infatti, se l'introduzione del non-essere come *diverso* spiega la molteplicità, non spiega però il *divenire* (il nascere, il morire, l'alterarsi, il crescere e decrescere, ecc.). Ma è

[26] Cfr., per un approfondimento di questo punto, la nostra *Storia della filosofia antica* cit., vol. I, pp. 119 e seguenti.

[27] Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 33 e seguenti.

proprio il divenire che costituisce il carattere peculiare dei fenomeni e del mondo empirico e, dunque, è proprio il divenire che va salvato, ossia spiegato.

Per la verità, Platone tentò in vario modo di "salvare" il mondo sensibile. Tuttavia i suoi tentativi non sono stati coronati da successo. Più di tutti significativo è il tentativo che egli compì nella *Repubblica*[28], dove si dice che, se il mondo sensibile non è il vero essere (l'essere che veramente è), non per questo esso è il non-essere: esso costituisce, piuttosto, un *intermedio fra essere e non-essere*. Ora, questo «intermedio fra essere e non-essere» (che significa non altro che una sorta di mescolanza di essere e non-essere) è precisamente quel *monstrum* che il grande principio di Parmenide dichiara assurdo e, quindi, impossibile. Del resto, Platone stesso riconobbe questa caratteristica di *monstrum* dell'«intermedio fra essere e non-essere», dicendo, con una delle sue immagini più splendide, che esso assomiglia a quelle tali cose cui allude questo celebre indovinello greco: c'è un uomo che non è un uomo, che tira una pietra che non è una pietra, ad un uccello che non è un uccello, il quale sta su una pianta che non è una pianta. Le cose cui allude l'indovinello sono: un eunuco (che è appunto uomo e non-uomo), il quale getta una pomice (che è appunto pietra e non-pietra), ad un pipistrello (che ha le ali ma non è uccello), che sta su una canna (che ha fusto e foglie, ma non è una pianta). Questa fondamentale "ambiguità" attribuita alla realtà del mondo sensibile esprime perfettamente la incompletezza della riforma platonica[29].

Solamente sullo sfondo di questa complessa problematica si può comprendere l'originalità e il significato dell'ontologia aristotelica. Mentre Parmenide e Platone (sia pure in modo diverso) avevano negato, in tutto o in parte, dignità di essere a ciò che non rientrava nella *loro* delimitata concezione dell'essere, Aristotele, al contrario, tenta una operazione opposta, cercando di ampliare la concezione dell'essere e di articolarla in modo tale da poter far rientrare in essa qualsiasi realtà si presenti, sia alla ragione sia all'esperienza.

Resta vero anche per Aristotele (così come lo è per Parmenide) che solo l'essere è e il non-essere non è. Ma è altrettanto vero – e questa è la grande riforma – che l'essere ha *non uno ma molti significati* e che anche il non-essere non ha uno solo *ma molti significati*. E l'essere ha molti significati non solo e non tanto perché include molte Idee, ossia molti enti dello stesso genere, come voleva Platone, ma perché esso si rivela *originariamente* differenziato in generi o sfere o piani diversi, e poi ancora in modi e in maniere diverse e molteplici all'interno di questi piani. Insomma: l'essere, per Aristotele, è la to-

[28] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, V,478 e 479d.

[29] Cfr. il nostro *Concetto di filosofia prima...* cit., pp. 99-142.

talità delle cose pensabili ed esperibili, senza eccezioni. Anche le cose più umili e più vili, di fronte alle quali Platone si sentiva in crisi (come un capello, una macchia, una sporcizia e simili), hanno dignità di essere o, meglio, hanno una certa dose di essere.

Ma allora – si obietterà – se, da un lato, Parmenide ha commesso un errore per eccesso, concependo l'essere come *univoco* (avente un solo senso), Aristotele non commette forse un errore per eccesso opposto, non concepisce forse l'essere come *equivoco*? Non c'è il pericolo che, volendo far rientrare nell'essere *tutta la realtà,* l'essere perda qualsiasi connotazione unitaria e, dunque, finisca per diventare un nome vano, senza oggetto?

Come vedremo leggendo il libro IV, Aristotele vide chiaramente questa difficoltà, e la sciolse in maniera brillante. Fra univocità ed equivocità c'è una via di mezzo. Infatti un termine può indicare un solo genere di cose (termine univoco), o molti generi di cose diverse che non hanno fra loro alcuna relazione (termine equivoco), oppure (e questo è il caso che ci interessa) *generi di cose fra loro diversi ma aventi tutti quanti una comune relazione con un termine unico*[30].

Facciamo un esempio. Il termine "salutare" può riferirsi a cose diverse: ad un colorito, ad un cibo, ad una medicina, all'aria di montagna o di mare, e così via. Orbene, il colorito è salutare perché è *sintomo di salute*, il cibo che ha determinate sostanze perché *produce salute* se lo si mangia, una medicina e l'aria di montagna e di mare perché *ridonano salute*, e così via. Come si vede, le varie cose elencate sono salutari *a diverso titolo*, ma sono tutte salutari e tali possono correttamente essere dette *perché hanno tutte quante relazione con un termine unico, ossia appunto con la salute.*

Anche l'essere si dice in molti sensi, *ma tutti quanti i sensi implicano un comune riferimento ad un termine unico, che Aristotele chiama sostanza* (οὐσία= essentità).

Anche a questo proposito gioverà fare un esempio.

Essere è ad esempio un uomo, poniamo *Socrate*, e lo è a pieno titolo. Ma essere è anche l'essere *musico* di Socrate; tuttavia, l'essere musico si riferisce all'essere di Socrate e non ci sarebbe senza questo. Essere è anche il correre di Socrate; ma, anche in questo caso, l'essere del correre non ci sarebbe se non ci fosse l'essere di colui che corre. *L'essere di un determinato peso* o di una *determinata statura* è un modo d'essere, che, però, suppone l'essere di un'altra cosa; per stare al nostro esempio, presuppone Socrate che ha quel peso e quella statura. E così di seguito.

Allora è evidente che i molteplici significati dell'essere si configurano come diversi fra loro e, ad un tempo, come aventi un comune legame con un termine unico, che è, appunto, la sostanza (nel caso

[30] Si veda soprattutto *Metafisica*, IV,2.

che abbiamo fatto, Socrate). In breve, *l'essere è o sostanza oppure implica sempre un riferimento alla sostanza, al punto che, se fosse tolta la sostanza, resterebbero tolti anche tutti gli altri significati dell'essere.*

Pertanto, l'indagine sull'essere dovrà incentrarsi, se non esclusivamente, certo prevalentemente sulla sostanza, e l'indagine sugli altri significati dell'essere dovrà configurarsi, in ogni caso, oltre che come un'indagine su questi significati di per sé considerati, anche come un esame della precisa relazione che li lega alla sostanza.

Ma, prima di passare all'esame della sostanza, vediamo quanti e quali sono in generale questi «molteplici significati» dell'essere.

2. *La tavola aristotelica dei significati dell'essere.*

Su questa «tavola» dei significati dell'essere (che Aristotele stabilisce nel libro V e che poi illustra soprattutto nel VI) e sull'importanza della medesima ha richiamato l'attenzione per primo Franz Brentano, in un libro che ha fatto epoca[31].

In effetti, questa tavola offre il filo di Arianna per districarci nella selva dell'ontologia aristotelica, in modo sicuro.

I significati dell'essere sono quattro o, meglio, quattro gruppi fondamentali e sono i seguenti: 1) l'essere accidentale, 2) l'essere nel senso di vero, 3) l'essere secondo le figure delle categorie, 4) l'essere come potenza e atto[32].

1) L'essere accidentale esprime meri accadimenti. Ad esempio, quando si dice Socrate *è* musico, oppure *è* pallido, l'essere musico o l'essere pallido esprime non una proprietà essenziale ma un essere che tocca o accade a Socrate senza alcun nesso di necessità. L'essere accidentale è una forma di essere fortuito. Nel libro VI vien definito come quel *modo di essere che non è né sempre né per lo più*: e questo è, appunto, il fortuito[33].

2) L'essere come vero esprime, invece, l'essere del giudizio vero, ossia un essere pensato, un essere mentale. Vedremo, sempre nel libro VI, che Aristotele considera questo essere una mera «affezione» della mente[34].

3) L'essere delle categorie è considerato da Aristotele come un essere in senso forte, un senso dell'essere per sé, anche se egli distingue, poi, nettamente la prima categoria da tutte le altre.

Come è noto, Aristotele ha elencato talora dieci categorie, talora

[31] F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i.B. 1862 (rist. Darmstadt 1960).

[32] Cfr. *Metafisica*, V,7 e VI,2.

[33] *Ivi*, VI,2-3.

[34] *Ivi*, VI,4.

solamente otto. Ed ecco la tavola completa:

1 Sostanza o essenza	(οὐσία, τί ἐστι)
2 Qualità	(ποιόν)
3 Quantità	(ποσόν)
4 Relazione	(πρός τι)
5 Azione o agire	(ποιεῖν)
6 Passione o patire	(πάσχειν)
7 Dove (luogo)	(ποῦ)
8 Quando (tempo)	(πότε)
9 Avere	(ἔχειν)
10 Giacere	(χεῖσθαι)

Le ultime due categorie sono, in realtà, sussumibili in altre, e in effetti Aristotele nella *Metafisica* (così come nella *Fisica*)[35] non menziona le ultime due. La tavola di dieci, che si incontra nelle opere di logica, è, probabilmente, ispirata solo dal desiderio di raggiungere il numero perfetto della decade[36].

Le categorie ridanno i significati fondamentali dell'essere in quanto ridanno le originarie distinzioni su cui si appoggiano gli altri significati. Lasciando stare, per il momento, la questione della sostanza, di cui diremo più oltre, notiamo che ogni realtà (sensibile) deve avere determinate *qualità*, una determinata *quantità*, deve intrattenere determinate *relazioni* con le altre realtà, deve *agire* e *patire*, deve essere *in un luogo* e *in un tempo*. Le categorie hanno, dunque, una loro necessità, in quanto non ci sono cose sensibili che non *siano determinate* secondo queste «figure» categoriali.

4) Essere secondo la potenza e l'atto indicano, rispettivamente, l'essere come *possibilità* e *capacità*, da un lato, e l'essere come *realizzazione di quella possibilità e capacità*, dall'altro. È *in potenza* veggente colui che tiene gli occhi chiusi (perché può vedere, ma non sta vedendo); è veggente *in atto* chi li tiene aperti. È *in potenza* statua un blocco di marmo che lo scultore sta scalpellando, è *in atto* la statua già scolpita[37].

Abbiamo detto che la tavola delle categorie fa da fondamento agli altri significati. Infatti, l'accidente può aver luogo solo secondo una delle categorie, il vero pensato è sempre unione o separazione secondo lo schema delle categorie ed anche la potenza e l'atto hanno luogo secondo le figure delle categorie.

[35] Sul problema delle categorie si vedano gli studi fondamentali che indichiamo nel *Saggio introduttivo* alla nostra edizione maggiore rinnovata (1993) della *Metafisica*, vol. I, pp. 93-97 e la documentazione che ivi forniamo.

[36] Si veda soprattutto il trattato di Aristotele espressamente dedicato a questo tema e che reca come titolo, appunto, *Le categorie*.

[37] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, *passim*.

Ma, come abbiamo già accennato, le categorie non esprimono un unico significato dell'essere ma, piuttosto, un gruppo di significati dell'essere, in cui *l'essere della prima sporge decisamente su quello di tutte le altre in quanto costituisce il loro stesso fondamento*. Nessuna delle altre categorie sarebbe, se non esistesse la prima, la sostanza. La qualità è sempre e solo *di una sostanza* e lo stesso vale per tutte le altre.

È dunque evidente che la dottrina aristotelica dell'essere presenterà, sì, un esame di tutti i significati dell'essere sopra elencati, ma dovrà privilegiare l'esame della sostanza, appunto perché, tolto l'essere della sostanza, sarebbe tolto l'essere di tutte le categorie e, quindi, anche gli altri modi di essere che si riferiscono alle categorie.

Allora è chiaro che il problema *che cosa è l'essere*, nella sua formulazione ultimativa, equivarrà al problema *che cos'è la sostanza*[38].

Che cos'è, allora, la sostanza?

3. *I significati della sostanza in generale.*

Aristotele risponde al problema tenendo conto di tutto quanto era stato detto prima di lui a questo proposito.

I Fisici avevano parlato di quello che Aristotele, con termine nuovo, chiama *materia*, ossia, avevano parlato di terra, aria, acqua, fuoco, omeomerie e atomi, e in questi avevano creduto di ritrovare *l'essentità*, il *fondo dell'essere*, ciò che fa essere tutte quante le altre cose.

Invece Platone e i Platonici avevano puntato la loro attenzione sulle Forme e sulle Idee, e in queste avevano indicato il vero essere, quello che fonda tutte le altre cose.

Ma è evidente, anche a livello di costatazione empirica, che i veri esseri sembrano le cose individue concrete.

Chi ha ragione?

Intanto, è bene precisare subito che le cose singole concrete sono dei composti di elementi materiali tenuti insieme da una forma, sono «sinoli», ossia un tutto insieme degli uni e dell'altra e dunque sono alcunché di posteriore, alcunché di causato e principiato. Pertanto, bisognerà risalire dal sinolo alle sue cause e ai suoi principi.

I principi delle cose sono esattamente la materia, da un lato, e la forma, dall'altro. La materia ha funzione di *sostrato*, e non diverrebbe le varie cose se non ci fosse, appunto, la forma che la differenzia e la determina.

Ma la materia, senza la forma, non può esistere (mentre, come ve-

[38] Cfr. *ivi*, VII,1.

dremo, certe forme senza materia possono esistere), e l'attuarsi della materia in una data cosa dipende dalla forma. La forma è, allora, non solo essere ma *causa dell'essere*, anzi, dice Aristotele, *causa prima* dell'essere[39].

Su questi problemi ritorneremo più volte nel Quadro generale dei contenuti relativo al libro VII. Ora dobbiamo, invece, porre una domanda, la cui risposta ci rivelerà l'inscindibile nesso fra l'onto-usiologia aristotelica e la sua teologia e, quindi, la valenza meta-fisica della dottrina dell'essere e della sostanza. Tutte le cose (le cose che cadono sotto la nostra esperienza sensibile) sono strutturate, come abbiamo detto, di materia e di forma. Ora, la materia è *desiderio della forma,* ossia positiva capacità di assumere la forma (è, per sua natura, fatta per essere realizzata dalla forma) e, quindi, è *essere-in-potenza.* La forma, invece, è determinazione della materia, *principio attuante* le potenzialità della materia. I mattoni sono la materia della casa, nel senso che sono la potenzialità della casa, mentre la forma è quella struttura in funzione della quale l'insieme dei mattoni non resta un mero coacervo, ma diventa un alcunché di organizzato e attuato, appunto la casa concreta. Ebbene, si domanderà, che cos'è che fa sì che la materia assuma la forma, o, detto in altro modo, che cos'è che fa sì che la forma si imprima nella materia e determini la materia medesima?

Nelle cose artificiali è l'artefice, che funge da causa agente o efficiente. E negli enti naturali? È il padre, per esempio, che genera il figlio, trasmettendo la forma o specie attraverso il seme che feconda l'ovulo. E così avviene in tutti i viventi. Ma se consideriamo l'insieme del cosmo fisico? Platone aveva parlato di un Demiurgo che plasma una χώρα (o materia) informe secondo il modello o paradigma eterno delle Idee. Ma Aristotele non accetta la dottrina del Demiurgo, che ritiene, probabilmente, mitica. Per lo Stagirita tutti i fenomeni della sfera del mondo terrestre sono spiegati dal movimento delle sfere celesti, in particolare dal movimento del sole, che produce le stagioni e quindi tutti i fenomeni e le forme ad esse connessi.

I moti dei cieli sono dunque causa (efficiente) di tutti i fenomeni celesti o terrestri. A loro volta, tutti i moti dei cieli dipendono dal moto del primo cielo, che, secondo la cosmologia di allora, era quello delle stelle fisse. Ma ecco un problema imporsi come veramente ultimativo. Questo movimento del primo cielo è l'Assoluto stesso, *spiega tutti gli altri fenomeni e anche sé medesimo, oppure spiega tutti gli altri fenomeni ma non sé medesimo?*

È proprio nel rispondere a questo problema che Aristotele è costretto a introdurre l'altra sostanza, quella meta-fisica, quella meta-sensibile. Quella che, a pieno titolo, può essere chiamata (e Aristotele la chiama) Dio. Ma questa sostanza non agisce come il platonico Demiurgo, pur essendo la ragione ultima per cui la materia assume la forma, ogni cosa tende come a proprio fine a realizzare pienamente questa forma, il mondo si struttura gerarchicamente, il cosmo intero dispiega la più perfetta armonia.

Vediamo, in sintesi, le linee essenziali della teologia aristotelica.

[39] Cfr. *ivi*, VII,17 e VIII,2.

IV. L'esistenza di un essere o di una sostanza soprasensibile

1. *La dimostrazione dell'esistenza del soprasensibile.*

Abbiamo detto che, staticamente considerate, le singole cose sono un sinolo o un insieme di *materia* e di *forma.* Dinamicamente considerate, invece, esse richiedono altre due cause: il *fine* o scopo cui tendono nel loro divenire, che coincide, per lo più, con l'attuazione piena della loro forma, e l'*agente* o la *causa efficiente,* che è quella che spiega il loro generarsi. Abbiamo inoltre visto che nella serie delle cause efficienti Aristotele (sulla base della cosmologia di allora) giunge fino al movimento del primo cielo e poi pone questo problema.

Perché, dunque, non basta l'assunzione di un movimento eterno per spiegare il cosmo? Appunto *perché, anche se è eterno, è pur sempre movimento.* Il movimento, infatti, sussiste solo nella misura in cui è prodotto da un principio motore. Ciò che si muove è, infatti, sempre mosso da altro. Ora, questo principio motore deve essere innanzitutto *eterno*, essendo eterno il movimento che produce. Inoltre deve essere *immobile*, giacché altrimenti, daccapo, richiederebbe un ulteriore principio che ne spiegasse il movimento.

Infine, deve essere *atto puro*, perché, se non fosse tale, avrebbe potenzialità, il che significa che potrebbe anche non muovere in atto, cosa, questa, assurda, perché siamo partiti appunto dal movimento eterno del cielo. Pertanto, per essere idonea a spiegare un movimento *eterno* la causa deve essere essa stessa eterna, immobile, atto puro (in atto per sua stessa natura).

A questo punto, guadagnato un principio che è *atto puro*, si è guadagnato un principio che non ha materia, dato che la materia è potenza, l'atto è forma e il *puro* atto è *pura* forma, ossia *forma senza materia.*

La sostanza che Aristotele postula come principio di tutti i movimenti è dunque una *sostanza immateriale*, una sostanza che non è né fisica né sensibile, ma, appunto, meta-fisica.

2. *La causalità della sostanza soprasensibile.*

Abbiamo detto che questa sostanza deve essere *immobile* e, nello stesso tempo, che è principio ultimo di movimento, proprio perché immobile. Ma come può l'immobile produrre movimento?

Aristotele, come abbiamo detto, non mostra di apprezzare in alcun modo la soluzione platonica del Demiurgo; ma, d'altra parte, non guadagna il concetto creazionistico, che nell'area della cultura occidentale entrerà solo con la «filosofia mosaica» di Filone Alessandrino. Per Aristotele, infatti, Dio non è, per sua essenza, l'essere, ma è il primo della serie degli esseri, ossia la prima delle sostanze.

Come può, dunque, questa sostanza agire sulle altre cose?

La risposta aristotelica è la seguente.

La causalità del Primo Motore non è del tipo di quella di un genitore che produce un figlio, né quella di uno scultore che plasma una materia, né quella di una mano che muove un corpo.

Dio muove come l'intelligibile muove l'intelligenza, e il bello e il buono muovono il desiderio. Dio muove «come oggetto di amore».

La sua causalità è efficiente-finale. Come suprema perfezione, Dio attrae. E l'anelito alla perfezione sollecita, attraverso il cielo delle stelle fisse, che è il primo ad essere attratto, tutte quante le cose.

Da Dio, dunque, cielo e natura dipendono.

I cieli si muovono, i fenomeni si realizzano, i cieli delle cose terrestri si attuano: in una parola, il cosmo si costituisce in virtù di questo anelito alla perfezione[40].

3. *La natura del soprasensibile.*

Abbiamo già detto che, per Aristotele, la sostanza soprasensibile non è, per sua essenza, l'Essere e meno che mai infinito Essere.

Qual è, allora, la sua natura?

È la più alta forma di Vita che sussiste, vale a dire la Vita dell'Intelligenza, è Vita ottima ed eterna di una Intelligenza ciò che di più alto esiste. E poiché ciò che di più alto esiste è, appunto, essa Intelligenza, il Dio aristotelico è Intelligenza di Intelligenza, Pensiero di Pensiero. Scrive Aristotele in un passo divenuto celeberrimo: «Il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza ed intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente[41]. [...] Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa, e il suo pensiero è *pensiero di pensiero* »[42].

Il vero succedaneo del platonico mondo delle Idee è, in Aristotele, l'Intelligenza. Questa e questa sola è la sostanza separata, ossia trascendente.

Purtroppo le due grandi intuizioni metafisiche di Platone e di Aristotele rimasero come divaricate.

Una volta immanentizzato, il mondo delle Idee divenne il mondo delle «forme nella materia», e, come tale, divenne indegno del Pensiero divino che pensa solo sé.

Il «luogo delle forme», per Aristotele, oltre che la materia che funge da ricettacolo, poteva essere solo la mente umana che le pensa, astraendole dal sensibile, non il Pensiero divino.

Ma come possa la materia, nel suo aspirare alla forma, assumere la totalità delle forme che costituiscono il cosmo, Aristotele non lo ha spiegato.

La sola ammissione dell'anelito alla perfezione da cui l'intero cosmo è squassato non basta a risolvere il problema.

Ma c'è una ulteriore complicazione su cui dobbiamo soffermarci, vale a dire l'affermazione aristotelica dell'esistenza di una molteplicità di sostanze analoghe a quella che abbiamo descritta.

4. *La pluralità delle sostanze soprasensibili.*

Aristotele ha però creduto che Dio non bastasse, da solo, a spiegare il movimento di tutte le sfere dalle quali il cielo è costituito. Dio muove *direttamente* il primo mobile – il cielo delle stelle fisse –; ma fra questa sfera e la Terra vi sono molte altre sfere concentriche, digradanti e rinchiuse l'una nell'altra. Chi muove tutte queste sfere?

Le risposte potrebbero essere due: o sono mosse dal moto derivante dal primo cielo, che si trasmette meccanicamente dall'una all'altra, oppure sono mosse da altre sostanze soprasensibili, immobili ed eterne, che muovono in modo analogo al Primo Motore.

La seconda soluzione è quella abbracciata da Aristotele[43]. In effetti, la prima non poteva quadrare con la concezione della *diversità* dei vari moti delle differenti sfere. I moti delle varie sfere sono, in-

40 Si veda, in modo particolare, *Metafisica*, XII,6-9.

41 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII,7,1072b.

42 *Ivi*, XII,9,1074b.

43 Si veda soprattutto il c. 8 del libro XII e quanto a questo proposito diciamo nel nostro volume *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* cit., pp. 102-134 e nella quinta ediz. (1993) di *Il concetto di filosofia prima...* cit., pp. 296-317.

fatti, diversi e non uniformi, al fine di poter produrre, combinandosi in vario modo, il moto dei pianeti (che non è un moto perfettamente circolare). Pertanto non si vedrebbe come dal moto del primo cielo potrebbero derivare differenti moti, né come, dall'attrazione uniforme di un unico Motore, potrebbero derivare moti circolari diretti in senso opposto. Ecco per quali ragioni Aristotele introdusse la molteplicità dei Motori, che pensò come sostanze soprasensibili, capaci di muovere in modo analogo a Dio, vale a dire come cause finali (cause finali relativamente alle singole sfere).

In base, poi, ai calcoli dell'astronomia del suo tempo, e operando alcune correzioni che personalmente riteneva necessarie – e questo si vedrà nel c. 8 del libro XII – Aristotele ha stabilito in misura di cinquantacinque il numero delle sfere, ammettendo, peraltro, una possibile diminuzione di esse a quarantasette. E se tante sono le sfere, altrettante dovranno essere le sostanze immobili ed eterne che producono i movimenti di quelle. Dio o Primo Motore muove direttamente la prima sfera, e solo indirettamente le altre; le altre cinquantacinque sostanze soprasensibili muovono le altre cinquantacinque sfere.

È, questa, una forma di politeismo?

Il problema è complesso, e ammette solo una risposta complessa.

Ricordiamo, in primo luogo, che per Aristotele, così come per Platone e, in genere, per il Greco, «il Divino» designa un'ampia sfera, nella quale, a diverso titolo, rientrano molteplici e differenti realtà. «Divine» sono, per Platone, le Idee del Bene e del Bello e, in generale, tutte le Idee. «Divino» è il Demiurgo; «divine» sono le anime; «divini» sono gli astri e «divino» è il mondo. Analogamente, per Aristotele, «divino» è il Motore immobile, «divine» sono le sostanze soprasensibili ed immobili motrici dei cieli, «divini» sono gli astri, le stelle, le sfere, le anime delle sfere e degli astri, e «divina» è anche l'anima intellettiva degli uomini. Divino, insomma, è tutto ciò che è eterno ed incorruttibile. Il Greco non ha sentito l'antitesi unità-molteplicità del Divino: e non è a caso che mai la questione sia stata esplicitamente messa a tema in questi termini.

Premesso quindi che, data la *forma mentis* del Greco, l'esistenza di cinquantacinque sostanze soprasensibili oltre la Prima, cioè oltre il Motore immobile, doveva sembrare cosa assai meno strana che a noi; ebbene, pur premesso questo, dobbiamo dire che è indisconoscibile un tentativo di unificazione del Divino da parte di Aristotele. Innanzitutto egli ha esplicitamente chiamato col termine Dio in senso forte *solo* il Primo Motore. Nello stesso c. 8 del libro XII, dove è esposta la dottrina della pluralità dei motori, Aristotele ribadisce l'unicità del Motore *Primo* – Dio in senso vero e proprio – e da questa unicità deduce anche l'unicità del mondo. E il libro XII, come è noto, si chiude con la esplicita affermazione che le cose non vogliono essere malgovernate da una molteplicità di principi, suggellata, quasi per dare maggior solennità, dal significativo verso di Omero:

> *il governo di molti non è buono,*
> *uno solo sia il comandante*[44].

È chiaro, allora, che le altre sostanze immobili che muovono le singole sfere celesti, Aristotele non può che averle concepite come *gerarchicamente inferiori* al Primo Motore Immobile. E, in effetti, la loro gerarchia risulta essere la stessa di quella data dall'ordine delle sfere che muovono gli astri. Scrive il nostro Filosofo: «Dunque, che ci siano queste sostanze, e che, di queste, *una venga prima e l'altra segua* nello stesso ordine gerarchico dei movimenti degli astri, è evidente»[45]. Perciò le cinquantacinque sostanze motrici delle cinquantacinque sfere sono inferiori al Primo Motore e, ulteriormente, *sono gerarchizzate l'una rispetto all'altra*. Il che ben spiega come possano essere sostanze individue diverse l'una dall'altra: sono forme pure immateriali, l'una inferiore all'altra.

In Aristotele c'è, dunque, un tentativo di guadagnare una visione monoteistica, ma molto incompleto, parziale, esigenziale più che effettivo. Esigenziale, perché egli ha cercato di staccare nettamente il Primo Motore dagli altri ponendolo su un piano tutto diverso, in maniera da poterlo legittimamente chiamare unico e da questa unicità dedurre la unicità del mondo. Incompleto e parziale, perché le cinquantacinque sostanze motrici sono parimenti eterne sostanze immateriali che non dipendono dal Primo Motore *quanto all'essere.* Il Dio aristotelico non è creatore delle cinquantacinque intelligenze motrici, così come non è creatore del cosmo: di qui le difficoltà di cui ragioniamo.

Lo Stagirita, poi, ha lasciato completamente inspiegato il preciso rapporto sussistente fra Dio e queste sostanze e, anche, fra queste sostanze e le sfere che esse muovono.

Una notevole semplificazione si avrebbe se queste cinquantacinque sostanze fossero le *anime dei cieli,* come qualcuno pensa. Ma mentre altrove Aristotele parla dell'animazione dei cieli, nella *Metafisica,* invece, non ne fa parola. Altri studiosi pensano che queste sostanze motrici stiano, rispetto alle sfere che muovono, nello stesso rapporto che il Primo Motore ha con il cielo delle stelle fisse e che, per spiegare la sollecitazione che esercitano sulle sfere, sia necessario ammettere *anche* l'animazione delle sfere, ossia che ciascuna delle sfere sia dotata di un'anima. Ma su tutti questi problemi il testo della *Metafisica* tace, ed ogni illazione risulta aleatoria. Il Medioevo trasformerà queste sostanze nelle celebri *intelligenze angeliche motrici* create da Dio come ogni altra cosa, e, appunto con il concetto di creazione, risolverà le aporie aristoteliche non altrimenti solubili.

[44] OMERO, *Iliade*, II,204.

V. Il metodo aristotelico nella «metafisica»

1. *L'uomo nei confronti della verità secondo Aristotele.*

Per concludere, ci resta da dire del metodo che Aristotele segue nella *Metafisica*: un tema, questo, cui si è rivolta l'attenzione degli studiosi, soprattutto negli ultimi tempi.

Il metodo metafisico è, in fondo, il procedimento seguendo il quale l'uomo perviene alla Verità suprema o alle verità supreme. Prima, dunque, di cercare di individuare questo procedimento, dobbiamo stabilire quale sia *la concezione aristotelica riguardante i rapporti in generale tra l'uomo e la verità.*

«La realtà ama nascondersi» aveva detto Eraclito[46].

«La verità è nell'abisso» aveva ribadito Democrito[47].

Da questo modo di pensare la verità, come oscura ed inaccessibile, che ebbe una consistente tradizione in Grecia, Aristotele risulta lontanissimo.

Egli scrive, ad esempio, nella *Retorica*: «Gli uomini sono sufficientemente dotati per il vero e raggiungono per lo più la verità»[48].

E nella *Metafisica* precisa che la ricerca della verità, sotto un certo aspetto, *è difficile* e, sotto un altro, *è facile*: è difficile, perché è impossibile coglierla del tutto, ma è altresì facile, perché è altrettanto impossibile non coglierla affatto[49].

Ma l'affermazione di Aristotele più significativa al riguardo è questa: «[...] poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma *in noi.* Infatti, *come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte*»[50].

La verità, dunque, è sempre di fronte a noi e noi ne siamo, quindi, circondati e fasciati: è il nostro intelletto che deve abituarsi a vederla, così come i nostri occhi devono abituarsi a vedere la luce di cui siamo circondati e inondati.

45 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII,8,1073b.
46 ERACLITO, fr. 123 (Diels-Kranz).
47 DEMOCRITO, fr. 117 (Diels-Kranz).
48 ARISTOTELE, *Retorica*, I,1,1355a.
49 Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, II,1.
50 *Ivi*, II,1,993b; cfr. anche TEOFRASTO, *Metafisica*, VIII,9b, che ripete puntualmente questo concetto aristotelico.

2. *Il generale consenso come criterio della verità e il fondamento di questa convinzione.*

Nei primi capitoli del libro I della *Metafisica*, proprio per calibrare il concetto di sapienza (σοφία), che è, poi, quello della stessa metafisica, Aristotele si rifà continuamente *alle generali convinzioni degli uomini.* Dal punto di vista metodologico, egli sembra ritenere corretto l'accettare come vero ciò su cui tutti sono d'accordo. Nell'*Etica a Nicomaco* egli lo esplicita in maniera precisa: «Ciò su cui tutti consentono diciamo essere vero»[51].

Su che cosa si basa questo ottimismo aristotelico?

Da un lato, sul concetto di verità come *quella che è sempre disvelata a noi*, che abbiamo sopra illustrato, e, dall'altro, sul *concetto ciclico della civiltà umana.* L'uomo, per Aristotele, è sempre esistito e, a cicli, a causa di immani catastrofi, perde quasi tutta la civiltà e la scienza costruita, ma *ne conserva sempre qualche frammento* che poi, daccapo, incrementa e svolge.

Anche nelle più terribili catastrofi, dunque, non avviene il distacco totale dalla verità. In altri termini: alcune verità di fondo l'uomo non le smarrisce mai; alla peggio le corrompe, ma ne conserva pur sempre il nucleo centrale.

È interessante, ad esempio, rilevare come non solo Aristotele si richiami alla *communis opinio* per giustificare il concetto di «sapienza», ma come si richiami alla medesima addirittura per suggellare la verità ultima raggiunta dalla sapienza stessa, ossia l'esistenza del divino. Un testo del libro XII è veramente esemplare a questo riguardo: «Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi gli Dei e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per far osservare le leggi ed il bene comune. Dicono infatti che gli Dei hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che *le sostanze prime sono Dei*, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione. E poiché, come è verosimile, ogni scienza e arte fu trovata e poi nuovamente perduta, *bisogna ritenere che queste opinioni degli antichi si sono conservate fino ad ora come reliquie*»[52].

Anche i proverbi, secondo lo Stagirita, racchiudono quella scintilla di verità che non si perde mai nella storia ciclica dell'umanità.

51 ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, X,2,1072b.
52 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII,8,1074b.

3. *La dialettica.*

Se conta la *communis opinio* come portatrice di verità, *a fortiori* conta *l'opinione degli uomini più colti, o, meglio, dei sapienti.* È pertanto chiara la ragione per cui Aristotele non cessa di chiamare in causa le convinzioni di tutti i suoi predecessori e di discuterle senza posa, o per mostrare che esse esplicitamente, o almeno implicitamente, oppure anche solo esigenzialmente, volevano dire esattamente ciò che egli stesso dice, oppure per rafforzare le proprie convinzioni confutando quelle opposte.

Questo muovere da premesse ammesse da coloro che si sono occupati di filosofia, traendo determinate conclusioni, oppure operando in vario modo su di esse o anche sulle conseguenze che i predecessori avevano dedotte da esse, oppure ancora sui procedimenti con cui le avevano dedotte, costituisce il tratto tipico di quella che nei *Topici* viene chiamata «dialettica».

Intesa in questo senso, la dialettica occupa un cospicuo posto nella *Metafisica.* Basti questo dato: se noi togliessimo tutte le discussioni dialettiche, elimineremmo circa due terzi dell'opera. Se il lettore moderno può provare un certo senso di disagio e, talora, perfino un tedio per queste continue discussioni, ciò avviene soprattutto perché oggi mal si conoscono le dottrine chiamate in causa. Ma questo procedimento costituisce ciò che dà concretezza storica al discorso aristotelico e ridà l'*humus* stesso in cui si radica e di cui si alimenta, e, dunque, ridà una delle cifre che lo contraddistinguono.

4. *Deduzione sillogistica, induzione, intuizione ed ἔλεγχος.*

Si è giustamente rilevato che Aristotele, il quale ha teorizzato la deduzione sillogistica negli *Analitici*, presentando il sillogismo scientifico come il processo dimostrativo per eccellenza, nella *Metafisica*, curiosamente, non lo applica, o lo applica in misura assai scarsa.

Tuttavia, a ben vedere, il fatto non è per nulla abnorme. Infatti, il sillogismo parte da principi e da questi deduce delle conseguenze. Ma il sillogismo non può dedurre i principi primi, che, anzi, deve presupporre come necessario punto di partenza. Ora, la *Metafisica* riguarda quasi per intero proprio i principi primi, e dunque non li può, per la ragione ora detta, sillogisticamente dedurre.

Già negli *Analitici Secondi* Aristotele aveva posto l'accento *sull'intuizione* come imprescindibile punto di partenza della deduzione, in una pagina assai poco nota e invece assai importante, e che, pertanto, è opportuno leggere per intero: «Poiché degli abiti razionali con i quali cogliamo la verità alcuni sono sempre veri, mentre altri ammettono il falso, come l'opinione e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e *l'intuizione* sono sempre veri, e poiché

nessun altro genere di conoscenza è più *esatto di quella scientifica tranne che l'intuizione,* e d'altra parte i principi sono più noti delle dimostrazioni, e poiché ogni conoscenza scientifica si costituisce argomentativamente, non vi può essere conoscenza scientifica dei principi, e poiché non vi può essere *nulla di più vero della conoscenza scientifica tranne che la intuizione, l'intuizione deve avere per oggetto i principi.* Ciò risulta nella indagine non solo a chi fa queste considerazioni, ma anche dal fatto che principio della dimostrazione non è una dimostrazione; di conseguenza *principio della conoscenza scientifica non è la conoscenza scientifica.* Allora, se non abbiamo alcun altro genere di conoscenza vera oltre alla scienza, *l'intuizione sarà principio della scienza. L'intuizione allora può essere considerata principio del principio,* mentre la scienza nel suo complesso sta nello stesso rapporto con la totalità delle cose che ha per oggetto»[53].

Larghissimo posto ha poi, nella *Metafisica,* l'analisi fenomenologica e l'induzione che da questa analisi fenomenologica dei particolari cerca di risalire agli universali, soprattutto nella trattazione delle sostanze sensibili.

Ma il procedimento metodologico più tipico della *Metafisica* è quello del cosiddetto *élenchos* (ἔλεγχος), che consiste in un particolare tipo di confutazione, che Aristotele illustra soprattutto nel libro IV, a proposito del principio di non-contraddizione[54].

Il principio di non-contraddizione (di cui dovremo occuparci nel libro IV), in quanto principio primo, non può dimostrarsi. Il principio di non-contraddizione, che cogliamo perché immediatamente evidente, può tuttavia essere dimostrato (in un certo senso) tramite *la confutazione* (ἔλεγχος) *appunto di chi pretende negarlo.* Il celebre "procedimento elenchico" consiste, dunque, nella mostrazione della contraddittorietà in cui cade chi nega il principio stesso. Vedremo, infatti, che chi nega il principio di non-contraddizione si contraddice, perché proprio nel momento in cui lo nega, ne fa uso.

Dal punto di vista del «metodo» metafisico è questa, probabilmente, la *più* cospicua scoperta aristotelica (peraltro largamente preparata dagli Eleati e da Platone): le supreme verità irrinunciabili sono quelle che, nel momento stesso in cui uno le nega, è costretto a farne surrettizio uso, proprio per negarle, e, dunque, le riafferma negandole.

È questo l'"agguato" che tendono le verità metafisiche cui l'uomo non può sfuggire: esse si riaffermano con prepotenza, nel momento stesso in cui si cerca di calpestarle.

GIOVANNI REALE

53 ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, II,19,100b (trad. di M. Mignucci).
54 Si veda soprattutto dal c. 3 in poi.

NOTIZIA BIOGRAFICA

384. Aristotele nasce a Stagira. Il padre Nicomaco era medico. Anche la madre Festide proveniva da una famiglia di medici. E probabile che, essendo Nicomaco diventato medico alla corte dei Macedoni, Aristotele abbia vissuto, almeno per un certo periodo, a Pella, dove aveva sede la corte.

367. Platone si reca in Italia Meridionale e a Siracusa presso Dionigi; l'Accademia fu, nel frattempo, forse diretta da Eudosso.

367/366. Aristotele giunge ad Atene ed entra nell'Accademia, proprio nel momento in cui Platone era assente.

347. Muore Platone, e alla direzione dell'Accademia gli succede il nipote Speusippo. Aristotele lascia Atene e si reca, probabilmente, prima ad Atarneo, invitato dal tiranno Ermia, e subito dopo ad Asso, città che il tiranno aveva donato ai platonici Erasto e Corisco, per le buone leggi che gli avevano preparato, e che avevano ottenuto grande successo.

347/345. Aristotele dirige una scuola ad Asso, insieme a Senocrate, Erasto e Corisco.

345/344. Aristotele dirige una scuola a Mitilene in Lesbo, dove conosce Teofrasto e inizia una stabile collaborazione con lui.

443/442. Filippo il Macedone sceglie Aristotele come educatore del figlio Alessandro, per intercessione di Ermia.

341/340. Ermia è fatto prigioniero e ucciso dai Persiani.

340/339. Alessandro assume la reggenza, e di conseguenza interrompe i suoi studi. L'educazione impartita da Aristotele ad Alessandro dura quindi circa un triennio.

339/338. Muore Speusippo, che era succeduto a Platone nella direzione dell'Accademia. A Speusippo succede Senocrate. Con lui Aristotele aveva già interrotto i rapporti, che diventeranno sempre più polemici.

336. Alessandro succede al padre Filippo.

335. Alessandro distrugge Tebe e consolida la propria influenza su Atene.

335/334. Aristotele, avvalendosi della situazione politica a lui favorevole, ritorna in Atene e fonda la sua nuova Scuola, il Liceo, in antitesi con l'Accademia. Dal punto di vista giuridico solo con il successore Teofrasto il Liceo verrà formalmente riconosciuto, ma di fatto già con Aristotele la scuola funziona regolarmente.

323. Muore Alessandro Magno e in Atene ha luogo una fervida reazione antimacedone.

322. A motivo dei suoi legami con Alessandro, Aristotele, per sicurezza, deve fuggire da Atene, e recarsi a Calcide, dove aveva una casa materna. Pare

che gli avversari minacciassero di intentargli (nascondendo motivi politici sotto la maschera di motivi religiosi) un processo per «empietà» (analogo a quello che avevano intentato a Socrate).

322 (ottobre). Aristotele muore a Calcide, dopo pochi mesi dal suo arrivo, all'età di sessantadue anni.

Per quanto concerne la cronologia delle opere di Aristotele non è possibile dire nulla con sicurezza. E possibile che alcune parti delle opere esoteriche (di scuola) siano state composte anche già a partire dal periodo di Asso. Ma le ipotesi fatte non solo si sono rivelate mere congetture, ma anche in larga misura decettive.

Le stesse opere essoteriche pubblicate da Aristotele, che si riteneva risalissero al periodo accademico, in realtà dal punto di vista cronologico risultano problematiche. È certo, in ogni caso, che Aristotele le ha sempre citate e si è riconosciuto sempre in esse, senza eccezioni, il che mette in forse la tesi che le vorrebbe tutte quante opere giovanili.

Per quanto concerne la *Metafisica* un solo passo con certezza fornisce elementi che possono indicarne la data di composizione: si tratta del capitolo ottavo del libro dodicesimo, dove si parla non solo di Eudosso, ma anche di Callippo con l'imperfetto, come fosse egli pure morto. Il che porta agli ultimi anni della vita di Aristotele. E questo passo del libro dodicesimo non è certamente un tardo inserto, ma è ben collegato con il resto del libro, come dimostro in *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 5 (1993), pp. 296-317.

La sistemazione definitiva data da Aristotele ai suoi trattati di *Metafisica* (sulla quale devono aver operato gli editori) è certamente opera dell'ultimo Aristotele, qualunque sia il periodo cui risalgono i vari pezzi, che, ovviamente, essendo materiale di scuola, dovettero essere stati modificati in vari modi.

Oggi risulta ben difficile sostenere che la precisa maniera in cui Aristotele ha lasciato i suoi trattati metafisici, con i puntuali nessi che essi hanno (come abbiamo dimostrato), non rispecchi, in qualche modo, il pensiero definitivo dello Stagirita, che, pertanto, si è riconosciuto in tutti i testi che vi ha inserito.

N.B.. Il testo greco che viene riprodotto a fronte della traduzione è quello dell'edizione di riferimento di W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924, 1953[3], con alcune variazioni.

Tutti i titoli apposti ai singoli capitoli sono nostri. I numeri e le lettere fra ( ) indicano una numerazione delle argomentazioni, o una scansione del ragionamento, che abbiamo introdotto al fine di semplificare e schematizzare il discorso aristotelico.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ

ARISTOTELE

METAFISICA

Testo greco con traduzione a fronte

Libro A
(primo)

1

980ª Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. 980ᵇ καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἄν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζώων ἔστι), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγμα- 981ª τος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι

1. *[La sapienza è conoscenza di cause]* Bekker II

Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne 980ª
è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a 25
tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose.

Gli animali sono naturalmente forniti di sensazione; ma, in alcuni, dalla sensazione non nasce la memoria, in altri, invece, nasce. Per tale motivo questi ultimi sono più intelli- 980ᵇ
genti e più atti ad imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare. Sono intelligenti, ma senza capacità di imparare, tutti quegli animali che non hanno facoltà di udire i suoni (per esempio l'ape e ogni altro genere di animali di questo tipo); imparano, invece, tutti quelli che, oltre la memoria, posseggono anche il senso dell'udito. 25

Orbene, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di ragionamenti. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica. L'esperienza, poi, sembra essere alquanto 981ª
simile alla scienza e all'arte: in effetti, gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza. L'esperienza, infatti, come dice Polo, produce l'arte, mentre l'inesperienza 5
produce il puro caso. L'arte si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili.

Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης. —πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἐχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχῃ τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον)· ἀλλ' ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαΐειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μέν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ—τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνας δι' ἔθος), ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικοὺς εἶναι σοφωτέρους ὄντας

Per esempio, il giudicare che a Callia, sofferente di una determinata malattia, ha giovato un certo rimedio, e che questo ha giovato anche a Socrate e a molti altri individui, è proprio dell'esperienza; invece il giudicare che a tutti questi individui, ridotti ad unità secondo la specie, sofferenti di una certa malattia, ha giovato un certo rimedio (per esempio ai flemmatici o ai biliosi o ai febbricitanti) è proprio dell'arte.

Orbene, ai fini dell'attività pratica, l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi, gli empirici riescono anche meglio di coloro che posseggono la teoria senza la pratica. E la ragione sta in questo: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali; ora, tutte le azioni e le produzioni riguardano il particolare: infatti il medico non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome come questi, al quale, appunto, accade di essere uomo. Dunque, se uno possiede la teoria senza l'esperienza e conosce l'universale ma non conosce il particolare che vi è contenuto, più volte sbaglierà la cura, perché ciò cui è diretta la cura è, appunto, l'individuo particolare.

E, tuttavia, noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono l'arte più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza, in ciascuno degli uomini, corrisponda al loro grado di conoscere. E, questo, perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa.

Perciò noi riteniamo che coloro che hanno la direzione nelle singole arti siano più degni di onore e posseggano maggiore conoscenza e siano più sapienti dei manovali, in quanto conoscono le cause delle cose che vengon fatte; invece i manovali agiscono, ma senza sapere ciò che fanno, così come agiscono alcuni degli esseri inanimati, per esempio, così come il fuoco brucia: ciascuno di questi esseri inanimati agisce per un certo impulso naturale, mentre i manovali agiscono per abitudine. Perciò consideriamo i primi co-

ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν. ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν. ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν· καίτοι κυριώταταί γ' εἰσὶν αὗται τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις· ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν. τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὁποιανοῦν εὑρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναί τι τῶν εὑρεθέντων ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων· πλειόνων δ' εὑρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὑρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν· οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ [πρῶτα] αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες· ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιανοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.

me più sapienti, non perché capaci di fare, ma perché in possesso di un sapere concettuale e perché conoscono le cause.

In generale, il carattere che distingue chi sa rispetto a chi non sa, è l'essere capace di insegnare: per questo noi riteniamo che l'arte sia soprattutto la scienza e non l'esperienza; infatti coloro che posseggono l'arte sono capaci di insegnare, mentre coloro che posseggono l'esperienza non ne sono capaci.

Inoltre, noi riteniamo che nessuna delle sensazioni sia sapienza: infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti di conoscenza dei particolari, non ci dicono, però, il perché di nulla: non dicono, per esempio, perché il fuoco è caldo, ma solamente segnalano il fatto che esso è caldo.

È logico, dunque, che chi per primo scoprì una qualunque arte, superando le comuni conoscenze sensibili, sia stato oggetto di ammirazione da parte degli uomini, proprio in quanto sapiente e superiore agli altri, e non solo per l'utilità di qualcuna delle sue scoperte. Ed è anche logico che, essendo state scoperte numerose arti, le une dirette alle necessità della vita e le altre al benessere, si siano sempre giudicati più sapienti gli scopritori di queste che non gli scopritori di quelle, per la ragione che le loro conoscenze non erano rivolte all'utile. Di qui, quando già si erano costituite tutte le arti di questo tipo, si passò alla scoperta di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita, e ciò avvenne dapprima in quei luoghi in cui gli uomini dapprima furono liberi da occupazioni pratiche. Per questo le arti matematiche si costituirono per la prima volta in Egitto: infatti, là era concessa questa libertà alla casta dei sacerdoti.

Si è detto nell'*Etica*[1] quale sia la differenza fra l'arte e la scienza e le altre discipline dello stesso genere. E lo scopo per cui noi ora facciamo questo ragionamento è di mostrare che col nome di sapienza tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei princìpi. Ed è per questo che, come si è detto sopra, chi ha esperienza è ritenuto più sapiente di chi possiede soltanto una qualunque conoscenza sensibile: chi ha l'arte più di chi ha esperienza, chi dirige più del manovale e le scienze teoretiche più delle pratiche.

È evidente, dunque, che la sapienza è una scienza che riguarda certi princìpi e certe cause.

2

Ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον, ἡ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν. εἰ δὴ λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερὸν γένοιτο μᾶλλον. ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν· εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν, τοῦτον σοφόν (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥάδιον καὶ οὐδὲν σοφόν)· ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην· καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἑτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἧττον σοφόν. —τὰς μὲν οὖν ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν· τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν (οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα), σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου (πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν), ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν (αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας)· ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλική γε

2. *[Quali sono le cause ricercate dalla sapienza e le caratteristiche generali della sapienza]*

Ora, poiché noi ricerchiamo proprio questa scienza, dovremo esaminare di quali cause e di quali princìpi sia scienza la sapienza. E forse questo diventerà chiaro, se si considereranno le concezioni che abbiamo del sapiente. (1) Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca tutte le cose, per quanto ciò è possibile: non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata. (2) Inoltre, reputiamo sapiente chi è capace di conoscere le cose difficili o non facilmente comprensibili per l'uomo (infatti la conoscenza sensibile è comune a tutti e, pertanto, è facile e non è affatto sapienza). (3) Ancora, reputiamo che, in ciascuna scienza, sia più sapiente chi possiede maggiore conoscenza delle cause (4) e chi è più capace di insegnarle ad altri. (5) Riteniamo anche che, tra le scienze, sia in maggior grado sapienza quella che è scelta per sé e al puro fine di sapere, rispetto a quella che è scelta in vista dei benefici che da essa derivano. (6) E riteniamo che sia in maggior grado sapienza la scienza che è gerarchicamente sopraordinata rispetto a quella che è subordinata: infatti, il sapiente non deve essere comandato ma deve comandare, né egli deve ubbidire ad altri, ma a lui deve ubbidire chi è meno sapiente.

Di tale natura e di tal numero sono, dunque, le concezioni generalmente condivise intorno alla sapienza e intorno ai sapienti. Ora, (1) il primo di questi caratteri — il conoscere ogni cosa — deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale: costui, infatti, sa, sotto un certo rispetto, tutte le cose ⟨particolari, in quanto queste sono⟩ soggette ⟨all'universale⟩. (2) E le cose più universali sono, appunto, le più difficili da conoscere per gli uomini: sono, infatti, le più lontane dalle apprensioni sensibili. (3) E le più esatte fra le scienze sono soprattutto quelle che vertono intorno ai primi princìpi: infatti, le scienze che presuppongono un minor numero di princìpi sono più esatte di quelle che presuppongono, altresì, l'aggiunta di ⟨ulteriori princìpi⟩, come ad esempio l'aritmetica rispetto alla geometria. (4) Ma è anche maggiormente capace di inse-

ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον (οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς
30 αἰτίας λέγοντες περὶ ἑκάστου), τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι
αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπι-
στήμῃ (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἱρούμενος τὴν μάλιστα
982 b ἐπιστήμην μάλιστα αἱρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα
ἐπιστητοῦ), μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ
γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα
διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ
5 μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν
ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἑκάστου, ὅλως
δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρη-
μένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα·
δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητι-
10 κήν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.

Ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφη-
σάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ
τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα
τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες
15 καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς
σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα
καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμά-
ζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς
ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἴπερ διὰ
20 τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ
εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν.
μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων

gnare, la scienza che maggiormente indaga le cause: infatti,
insegnano coloro che dicono quali sono le cause di ciascuna 30
cosa. (5) Inoltre, il sapere ed il conoscere che hanno come
fine il sapere e il conoscere medesimi, si trovano soprattut-
to nella scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile:
infatti, colui che desidera la scienza per sé medesima, desi-
dera soprattutto quella che è scienza in massimo grado, e 982 b
tale è, appunto, la scienza di ciò che è in massimo grado
conoscibile. Ora, conoscibili in massimo grado sono i primi
princìpi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da es-
si si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi
non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette.
(6) E la più elevata delle scienze, quella che più deve co-
mandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine 5
per cui vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il be-
ne, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo
bene.

Da tutto ciò che si è detto, dunque, risulta che il nome
che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una unica
e medesima scienza; essa deve speculare intorno ai princìpi
primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose 10
è una causa.

Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta
chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per pri-
mi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno co-
minciato a filosofare, ora come in origine, a causa della me-
raviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fron-
te alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a po-
co a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per 15
esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quel-
li del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la genera-
zione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dub-
bio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo
che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filo-
sofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che
destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato
per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il 20
conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qual-
che utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i
fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che

ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥᾳστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἥρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην "θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας", ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. —δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ ⟨περὶ⟩ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα [τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν] ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι ⟨τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν⟩ εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)· δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀπο-

necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che «Dio solo può avere un tale privilegio»[2], e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata. E se i poeti dicessero il vero, e se la divinità fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che dovrebbero essere sventurati tutti quelli che eccellono nel sapere. In realtà, non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie; né bisogna pensare che esista altra scienza più degna di onore. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: (a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, (b) o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.

D'altra parte, il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni, o di fronte alle rivoluzioni del sole o alla incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece, bisogna pervenire allo stato di animo contrario, il quale è anche il migliore, secondo quanto

τελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὅλην μέθοδον.

3

Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν), τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. —τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ὠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην

dice il proverbio. E così avviene, appunto, per restare agli esempi fatti, una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato.

Si è detto, dunque, quale sia la natura della scienza ricercata, e quale sia lo scopo che la nostra ricerca e l'intera trattazione devono raggiungere.

3. *[Le cause prime sono quattro e analisi delle dottrine dei predecessori a prova della tesi]*

È chiaro, dunque, che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa, quando riteniamo di conoscerne la causa prima. Ora, le cause vengono intese in quattro significati diversi. (1) In un primo senso, diciamo che causa è la sostanza e l'essenza: infatti, il perché delle cose si riconduce, in ultima analisi, alla forma: e il primo perché è appunto una causa e un principio; (2) in un secondo senso, diciamo che causa è la materia e il sostrato; (3) in un terzo senso, poi, diciamo che causa è il principio del movimento; (4) in un quarto senso, diciamo che è causa quella opposta a quest'ultima, ossia lo scopo e il bene: infatti, questo è il fine della generazione e di ogni movimento. Queste cause sono state da noi studiate adeguatamente nella *Fisica*[3], tuttavia dobbiamo prendere in esame anche coloro che prima di noi hanno affrontato lo studio degli esseri ed hanno filosofato intorno alla realtà. È chiaro, infatti, che anch'essi parlano di certi princìpi e di certe cause. Ora, il rifarsi ad essi sarà certo di vantaggio alla presente trattazione: infatti, o troveremo qualche altro genere di causa, oppure acquisteremo più salda credenza nelle cause di cui ora si è detto.

La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che princìpi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. E, per questa ragione, essi credono che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal mo-

φαμὲν οὔτε γίγνεσθαι ἁπλῶς ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὔτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· ἀεὶ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) – διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς φύσεως ἡ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἴη, Θαλῆς μέντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας (Ἵππωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας)· Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμά-

mento che una tale realtà si conserva sempre. E come non diciamo che Socrate si genera in senso assoluto quando diviene bello o musico, né diciamo che perisce quando perde questi modi di essere, per il fatto che il sostrato – ossia Socrate stesso – continua ad esistere, così dobbiamo dire che non si corrompe, in senso assoluto, nessuna delle altre cose: infatti, deve esserci qualche realtà naturale (o una sola o più di una) dalla quale derivano tutte le altre cose, mentre essa continua ad esistere immutata.

Tuttavia, questi filosofi non sono tutti d'accordo circa il numero e la specie di un tale principio. Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che quel principio è l'acqua (per questo afferma anche che la terra galleggia sull'acqua), desumendo indubbiamente questa sua convinzione dalla costatazione che il nutrimento di tutte le cose è umido, e che perfino il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido. Ora, ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto. Egli desunse dunque questa convinzione da questo e inoltre dal fatto che i semi di tutte le cose hanno una natura umida, e l'acqua è il principio della natura delle cose umide.

Ci sono, poi, alcuni i quali credono che anche gli antichissimi[4] che per primi hanno trattato degli dèi, molto prima della presente generazione, abbiano avuto questa stessa concezione della realtà naturale. Infatti, posero Oceano e Teti come autori della generazione delle cose, e dissero che ciò su cui gli dèi giurano è l'acqua, la quale da essi vien chiamata Stige. Infatti, ciò che è più antico è anche ciò che è più degno di rispetto, e ciò su cui si giura è, appunto, ciò che è più degno di rispetto. Ma, che questa concezione della realtà naturale sia stata così originaria e così antica, non risulta affatto in modo chiaro; al contrario, si afferma che Talete per primo abbia professato questa dottrina intorno alla causa prima (infatti nessuno potrebbe pensare di mettere Ippone con costoro, a causa dell'inconsistenza del suo pensiero).

Anassimene, invece, e Diogene[5] considerarono come originaria, più dell'acqua, l'aria e, fra i corpi semplici, la considerarono come principio per eccellenza, mentre Ippa-

των, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός)· Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. —ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἶδει λεγομένην· προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν· εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἔκ τινος ἑνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. οἱ μὲν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς ἁψάμενοι τῆς μεθόδου τῆς τοιαύτης καὶ ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον οὐθὲν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἓν λεγόντων, ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν. τῶν μὲν οὖν ἓν

so di Metaponto[6] ed Eraclito di Efeso considerarono come principio il fuoco.

Invece Empedocle pose come princìpi i quattro corpi semplici, aggiungendo ai tre sopra menzionati anche un quarto, cioè la terra. Essi, infatti, restano sempre immutati e non sono soggetti a divenire se non per aumento o diminuzione di quantità, quando si congiungono in una unità o si sciolgono da essa.

Anassagora di Clazomene, che per età viene prima di Empedocle ma è posteriore per le opere, afferma che i principi sono infiniti: infatti egli dice che pressoché tutte le omeomerie si generano e si corrompono unicamente in quanto si riuniscono e si disgiungono così come avviene per l'acqua o per il fuoco, mentre in altro modo non si generano né si corrompono, ma permangono eterne.

In base a questi ragionamenti, si potrebbe credere che ci sia una causa unica: quella che diciamo causa materiale. Ma, mentre questi pensatori procedevano in questo modo, la realtà stessa tracciò loro la via e li costrinse a ricercare ulteriormente. Infatti, ammesso anche che ogni processo di generazione e di corruzione derivi da un unico elemento materiale, o anche da molti elementi materiali, perché mai esso ha luogo o quale ne è la causa? Infatti, non è certo il sostrato che fa mutare se stesso. Portiamo un esempio: né il legno né il bronzo, singolarmente presi, sono causa del proprio mutare; il legno non fa il letto né il bronzo fa la statua, ma causa del loro mutamento è qualcos'altro. Ora, ricercare questo significa, appunto, ricercare l'altro principio, ossia, come noi potremmo dire, il principio del movimento.

Coloro, dunque, che fin dai primi inizi intrapresero questo tipo di ricerca e sostennero che uno solo è il sostrato, non si resero conto di questa difficoltà. Anzi, alcuni di coloro che affermano questa unicità del sostrato, quasi sopraffatti dalla difficoltà di questa ricerca del principio del movimento, affermano che questo sostrato uno è immobile e che è immobile anche tutta la natura, non solo nel senso che non si genera né si corrompe (questa è, infatti, una convinzione antica e da tutti condivisa), ma anche nel senso che è immobile rispetto ad ogni altro genere di mutamento (e questa è la loro caratteristica peculiare). Dunque, nessuno

φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι· τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. — μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.

4

ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατα-

di coloro che affermarono che il tutto è una unità riuscì a scoprire una causa di questo tipo, tranne, forse, Parmenide: nella misura, almeno, in cui egli pose non solo l'esistenza dell'uno, ma altresì l'esistenza di due altre cause.

Coloro che ammettono più princìpi possono risolvere meglio la questione: così, per esempio, coloro che ammettono come princìpi caldo e freddo o fuoco e terra; costoro, infatti, si servono del fuoco come se fosse dotato di natura motrice e, invece, si servono dell'acqua e della terra e degli altri elementi di questo tipo come se fossero dotati della natura contraria.

Dopo questi pensatori e dopo la scoperta di questi principi, i quali non sono sufficienti a produrre la natura e gli esseri, i filosofi, nuovamente costretti dalla verità stessa, come già abbiamo detto, si posero alla ricerca di un principio ulteriore. Infatti, del fatto che alcuni degli esseri siano belli o buoni e che altri lo diventino, non può indubbiamente essere causa né il fuoco, né la terra né alcun altro di questi elementi, e non è neppure possibile che quei filosofi lo abbiano pensato. D'altra parte, non era cosa conveniente rimettere tutto questo al caso e alla sorte.

Perciò, colui che disse che, così come negli animali, anche nella natura c'è una Intelligenza che è causa dell'ordine e della armonica distribuzione di ogni cosa, sembrò il solo filosofo assennato, e, al suo paragone, i predecessori sembrarono gente che parla alla ventura. Ora, sappiamo con certezza che Anassagora fece questi ragionamenti; ma si tramanda che Ermotimo di Clazomene[7] per primo abbia parlato di questo. Comunque, coloro che hanno ragionato in questo modo, hanno posto la causa del bene e del bello come principio degli esseri e hanno considerato questo tipo di causa come principio da cui deriva agli esseri il movimento.

4. *[Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo a Empedocle, Anassagora e Democrito]*

Tuttavia si potrebbe pensare che sia stato Esiodo il primo che ricercò una causa di questo genere, o chiunque altro pose l'amore e il desiderio come principio degli esseri, così come fece, per esempio, Parmenide. Costui, infatti, ri-

σκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν "πρώτιστον μέν" φησιν "ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων", Ἡσίοδος δὲ "πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα | γαῖ' εὐρύστερνος ... | ἠδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν", ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον· ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι [καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν]. — οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαιν ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμμένοι φαίνονται, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὅθεν ἡ κίνησις, ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς ἀλλ' οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πολλάκις καλὰς πληγάς, ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὗτοι ἐοίκασιν εἰδέναι ὅ τι λέγουσιν· σχεδὸν γὰρ οὐθὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ' ἢ κατὰ μικρόν. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν, καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτου χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν

costruendo l'origine dell'universo dice: «Primo fra tutti gli dèi ⟨la Dea⟩ produsse l'Amore»[8]; mentre Esiodo dice: «Prima di ogni cosa fu il Caos, e dopo fu la terra dall'ampio seno e l'Amore che risplende fra tutti gli immortali»[9]: come se riconoscessero, e l'uno e l'altro, che deve esistere negli esseri una causa che muove e riunisce le cose. A quale di questi pensatori spetti la priorità, ci sia concesso di giudicare più avanti.

Ora, poiché appariva chiaro che, nella natura, vi sono anche cose contrarie a quelle buone e che ci sono non solo ordine e bellezza ma anche disordine e bruttezza e che ci sono più mali che beni e più cose brutte che belle, così ci fu un altro pensatore che introdusse Amicizia e Discordia, causa, ciascuna, rispettivamente, di questi contrari. Infatti, se si segue Empedocle, intendendolo secondo la logica del suo pensiero più che non secondo il suo modo impacciato di esprimersi, si troverà che l'Amicizia è causa dei beni, mentre la Discordia è causa dei mali. Cosicché, se si affermasse che, in certo modo, Empedocle ha detto — anzi, che per primo ha detto — che il bene e il male sono princìpi, si affermerebbe, probabilmente, cosa giusta, dal momento che la causa di tutti i beni è il bene stesso e la causa di tutti i mali è il male stesso.

Pare, dunque, che costoro, come si è detto, abbiano raggiunto due sole delle «quattro» cause da noi distinte nei libri di *Fisica*, e precisamente: la causa materiale e la causa del movimento, ma in modo confuso e maldestro, proprio come si comportano nei combattimenti coloro che non sono esercitati: e come costoro, rigirandosi in tutti i sensi, tirano bei colpi ma senza essere guidati da conoscenza, così neppure quei pensatori sembrano essere veramente a conoscenza di ciò che affermano; infatti non risulta che essi si servano di questi loro princìpi se non in minima parte.

Lo stesso Anassagora, in effetti, nella costituzione dell'universo si serve dell'⟨Intelligenza⟩ come di un *deus ex machina*, e solo quando si trova in difficoltà nel dar ragione della necessità di qualche cosa trae in scena l'Intelligenza; per il resto, invece, come causa delle cose che avvengono pone tutto, tranne che l'Intelligenza.

Empedocle fa un più ampio uso delle sue cause che non

οὔθ' ἱκανῶς, οὔτ' ἐν τούτοις εὑρίσκει τὸ ὁμολογούμενον. πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον· ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν. — Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος τὸ τὴν αἰτίαν διελεῖν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας, ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἶδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν (οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτὸ τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι· λάβοι δ' ἄν τις αὐτὸ θεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν) · — οὗτος μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, οὕτω τε καὶ τοσαύτας εἴρηκε τὰς ἀρχάς· Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει τὸ δὲ Z τοῦ H

Anassagora, ma non se ne serve in modo adeguato o non riesce ad essere coerente. Spesso, almeno nel contesto del suo discorso, l'Amicizia separa e la Discordia riunisce. Infatti, quando il tutto si dissolve negli elementi ad opera della Discordia, il fuoco si riunisce formando una unità, e così ciascuno degli altri elementi. Quando, invece, ad opera dell'Amicizia gli elementi di nuovo si ricongiungono nell'unità ⟨dello Sfero⟩, necessariamente le parti di essi di nuovo si separano fra loro.

Empedocle, in ogni modo, fu il primo che, a differenza dei predecessori, introdusse la distinzione di questa causa, non ponendo un unico principio del movimento, ma due princìpi diversi e, anzi, contrari. Inoltre, egli fu il primo a dire che gli elementi di natura materiale sono quattro di numero. (Peraltro, egli non si serve di questi come se fossero quattro, ma come se fossero solamente due: da un lato, il fuoco per conto proprio e, dall'altro, gli altri tre — terra, aria e acqua — contrapposti come una unica natura: questo si può rilevare dalla considerazione del suo poema). Tali e tanti sono, dunque, i princìpi secondo Empedocle, come si è detto.

Leucippo, invece, e il suo seguace Democrito pongono come elementi il pieno e il vuoto, e chiamano l'uno essere e l'altro non-essere; e precisamente chiamano il pieno e il solido essere e il vuoto non-essere; e per questo sostengono che l'essere non ha affatto più realtà del non-essere, in quanto il pieno non ha più realtà del vuoto. E pongono questi elementi come cause materiali degli esseri. E, come quei pensatori che considerano come unica la sostanza che funge da sostrato e spiegano la derivazione di tutte le altre cose mediante la modificazione di essa introducendo il raro e il denso come princìpi di queste modificazioni, così nello stesso modo, Democrito e Leucippo dicono che le differenze ⟨degli elementi⟩ sono le cause di tutte le altre. Essi inoltre dicono che tre sono queste differenze: la figura, l'ordine e la posizione. L'essere infatti — essi precisano — differisce solamente per proporzione, per contatto e per direzione. La proporzione è la forma, il contatto è l'ordine e la direzione è la posizione. In effetti, A differisce da N per la forma, AN da NA per l'ordine, mentre Z differisce da H per

θέσει. περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν. περὶ μὲν οὖν τῶν δύο αἰτιῶν, ὥσπερ λέγομεν, ἐπὶ τοσοῦτον ἔοικεν ἐζητῆσθαι παρὰ τῶν πρότερον.

5

Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ὠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχή τε καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, —ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν· καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν· λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν,

la posizione. Per quanto concerne il movimento, donde esso derivi e come esista negli esseri, anche costoro, analogamente agli altri, in maniera sconsiderata hanno trascurato di indagare.

Circa le due cause in questione, come si è detto, risulta che i precedenti pensatori hanno spinto le loro ricerche fino a questo punto.

5. *[Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo ai Pitagorici e agli Eleati]*

Contemporanei a questi filosofi, ed anche anteriori a questi, sono i cosiddetti Pitagorici[10]. Essi per primi si applicarono alle matematiche e le fecero progredire e, nutriti delle medesime, credettero che i princìpi di queste fossero princìpi di tutti gli esseri. E, poiché nelle matematiche i numeri sono per loro natura i princìpi primi, e appunto nei numeri essi ritenevano di vedere, più che nel fuoco e nella terra e nell'acqua, molte somiglianze con le cose che sono e che si generano: per esempio ritenevano che una data proprietà dei numeri fosse la giustizia, un'altra invece l'anima e l'intelletto, un'altra ancora il momento e il punto giusto, e similmente, in breve, per ciascuna delle altre; e inoltre, poiché vedevano che le note e gli accordi musicali consistevano nei numeri; e, infine, poiché tutte le altre cose, in tutta la realtà, pareva a loro che fossero fatte a immagine dei numeri e che i numeri fossero ciò che è primo in tutta quanta la realtà, pensarono che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutte le cose, e che tutto quanto il cielo fosse armonia e numero. E tutte le concordanze che riuscivano a mostrare fra i numeri e gli accordi musicali e i fenomeni e le parti del cielo e l'intero ordinamento dell'universo, essi le raccoglievano e le sistemavano. E se qualche cosa mancava, essi si ingegnavano a introdurla, in modo da rendere la loro trattazione in tutto coerente. Per esempio: siccome il numero dieci sembra essere perfetto e sembra comprendere in sé tutta la realtà dei numeri, essi affermavano che anche i corpi che si muovono nel cielo dovevano essere dieci; ma, dal momento che se ne vedono

ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. διώρισται δὲ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀκριβέστερον. ἀλλ' οὖ δὴ χάριν ἐπερχόμεθα, τοῦτό ἐστιν ὅπως λάβωμεν καὶ παρὰ τούτων τίνας εἶναι τιθέασι τὰς ἀρχὰς καὶ πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐμπίπτουσιν αἰτίας. φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. — ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἓν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἠρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες· ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ [ἐγένετο τὴν ἡλικίαν] Ἀλκμαίων [ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ,] ἀπεφήνατο [δὲ] παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέρριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο. παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσοῦτον

soltanto nove, allora essi ne introducevano di conseguenza un decimo: l'Antiterra.

Abbiamo trattato questi argomenti in altre opere con maggiore accuratezza [11]. Qui vi ritorniamo sopra, al fine di vedere, anche presso questi filosofi, quali sono i princìpi che essi pongono e in quale modo questi rientrino nell'ambito delle cause di cui abbiamo detto. Anche costoro sembrano ritenere che il numero sia principio non solo come costitutivo materiale degli esseri, ma anche come costitutivo delle proprietà e degli stati dei medesimi. Essi pongono, poi, come elementi costitutivi del numero il pari e il dispari; di questi, il primo è illimitato, il secondo limitato. L'Uno deriva da entrambi questi elementi, perché è, insieme, e pari e dispari. Dall'Uno, poi, procede il numero; e i numeri, come si è detto, costituirebbero tutto quanto l'universo.

Altri Pitagorici affermarono che i princìpi sono dieci, distinti in serie ⟨di contrari⟩:

(1) limite-illimite,
(2) dispari-pari,
(3) uno-molteplice,
(4) destro-sinistro,
(5) maschio-femmina,
(6) fermo-mosso,
(7) retto-curvo,
(8) luce-tenebra,
(9) buono-cattivo,
(10) quadrato-rettangolo.

In questo modo sembra che pensasse anche Alcmeone di Crotone, sia che egli abbia preso tale dottrina dai Pitagorici, sia che questi l'abbiano presa da lui; sta di fatto che Alcmeone fiorì quando Pitagora era vecchio e che professò una dottrina molto simile a quella dei Pitagorici. Egli diceva, infatti, che le molteplici cose umane formano coppie di contrari, che egli però raggruppò non come facevano i Pitagorici in modo ben determinato, ma a caso, come ad esempio: bianco-nero, dolce-amaro, buono-cattivo, grande-piccolo. Costui, dunque, fece affermazioni disordinate intorno a tutte le coppie di contrari, mentre i Pitagorici dissero chiaramente quali e quante sono.

ἔστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων· τὸ δ' ὅσαι παρὰ τῶν ἑτέρων, καὶ τίνες αὗταί εἰσιν. πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συνάγειν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται παρ' ἐκείνων, ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν. —τῶν μὲν οὖν παλαιῶν καὶ πλείω λεγόντων τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως ἐκ τούτων ἱκανόν ἐστι θεωρῆσαι τὴν διάνοιαν· εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν. εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν)· οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό)· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἴπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ

Dall'uno e dagli altri si può ricavare questo soltanto: che i contrari sono i princìpi degli esseri; invece quanti e quali essi siano si ricava solamente dai Pitagorici. Ma neppure dai Pitagorici questi contrari sono stati analizzati in maniera così chiara da poter stabilire in che modo sia possibile ricondurli alle cause di cui abbiamo detto; sembra tuttavia che essi attribuiscano ai loro elementi la funzione di materia: infatti essi dicono che la sostanza è composta e costituita da questi elementi come parti immanenti ad essa.

Da queste cose che si sono dette si può sufficientemente comprendere quale sia il pensiero degli antichi che ammettevano una pluralità di elementi costitutivi della natura.

Ci sono poi altri filosofi i quali sostennero che l'universo è una realtà unica, ma non parlarono tutti allo stesso modo, né per quanto riguarda l'esattezza della trattazione, né per quanto riguarda la determinazione di questa realtà. Una discussione intorno a questi filosofi esula dall'esame delle cause che stiamo svolgendo ora: infatti, essi non procedono come alcuni filosofi naturalisti, i quali, pur ponendo l'essere come uno, fanno derivare le cose dall'uno come da materia, ma procedono in modo tutto diverso. I naturalisti, infatti, nello spiegare la generazione dell'universo, attribuiscono all'Uno un movimento; questi filosofi, invece, affermano che l'Uno è immobile. Cionondimeno, questo che diremo qui di seguito ha attinenza con la ricerca che stiamo svolgendo.

Parmenide sembra aver inteso l'Uno secondo la forma, Melisso invece secondo la materia (e perciò il primo sostiene che esso è limitato, l'altro invece che è illimitato). Senofane, che ancor prima di questi ha affermato l'unità del tutto (si dice, infatti, che Parmenide sia stato suo discepolo), non dà alcun chiarimento e non sembra che abbia colto la natura né dell'una né dell'altra di queste cause, ma, estendendo la sua considerazione all'universo intero, afferma che l'Uno è Dio.

Per quanto riguarda la ricerca che stiamo svolgendo, come già si è detto, due di questi filosofi, Senofane e Melisso, si possono lasciare senz'altro da parte, perché alquanto grossolani; Parmenide invece sembra ragionare con maggiore oculatezza. Poiché egli ritiene che accanto all'essere non ci sia affatto il non-essere, necessariamente deve crede-

ἄλλο οὐθέν (περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν), ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. —ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων καὶ παρὰ τῶν συνηδρευκότων ἤδη τῷ λόγῳ σοφῶν ταῦτα παρειλήφαμεν, παρὰ μὲν τῶν πρώτων σωματικήν τε τὴν ἀρχήν (ὕδωρ γὰρ καὶ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα σώματά ἐστιν), καὶ τῶν μὲν μίαν τῶν δὲ πλείους τὰς ἀρχὰς τὰς σωματικάς, ἀμφοτέρων μέντοι ταύτας ὡς ἐν ὕλης εἴδει τιθέντων, παρὰ δέ τινων ταύτην τε τὴν αἰτίαν τιθέντων καὶ πρὸς ταύτῃ τὴν ὅθεν ἡ κίνησις, καὶ ταύτην παρὰ τῶν μὲν μίαν παρὰ τῶν δὲ δύο. μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν καὶ χωρὶς ἐκείνων μορυχώτερον εἰρήκασιν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῶν, πλὴν ὥσπερ εἴπομεν δυοῖν τε αἰτίαιν τυγχάνουσι κεχρημένοι, καὶ τούτων τὴν ἑτέραν οἱ μὲν μίαν οἱ δὲ δύο ποιοῦσι, τὴν ὅθεν ἡ κίνησις· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον [καὶ τὸ ἓν] οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. περί τε τούτων οὖν τοῦτον ἀπεφήναντο τὸν τρόπον, καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον, ὥσπερ εἴ τις οἴοιτο ταὐτὸν εἶναι διπλάσιον καὶ τὴν δυάδα διότι πρῶτον ὑπάρχει τοῖς δυσὶ τὸ διπλάσιον. ἀλλ' οὐ ταὐτὸν ἴσως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλασίῳ καὶ δυάδι· εἰ δὲ μή,

re che l'essere sia uno e null'altro (di questo abbiamo discorso in modo più approfondito nella *Fisica* [12]); costretto, peraltro, a tener conto dei fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo la ragione mentre il molteplice secondo il senso, egli pure pone due cause e due princìpi: il caldo e il freddo, vale a dire il fuoco e la terra; e assegna al caldo il rango dell'essere e al freddo il rango del non-essere.

In conclusione, dalle cose dette e dalle dottrine dei sapienti, che abbiamo chiamati in causa nella presente discussione, abbiamo tratto quanto segue. I primi filosofi hanno posto il principio materiale (infatti acqua, fuoco e simili sono corpi); e alcuni lo hanno posto come unico, altri invece come una pluralità di princìpi materiali; gli uni e gli altri, comunque, lo hanno considerato di natura materiale. Inoltre, alcuni pongono questa causa, ma, oltre questa, pongono anche la causa motrice; e, questa, ulteriormente, secondo alcuni è unica, secondo altri è duplice.

Fino ai filosofi italici (questi, però, esclusi), tutti i filosofi hanno discorso delle cause in modo piuttosto inadeguato. Essi però – come si è detto – in qualche modo hanno fatto uso di due cause e, alcuni, hanno posto la seconda di queste – la causa del movimento – come unica, altri invece come duplice. I Pitagorici, invece, affermarono nello stesso modo due princìpi, ma vi aggiunsero questo che è loro peculiare: essi ritennero che il limitato e l'illimitato e l'uno non fossero attributi di altre realtà (per esempio, fuoco o terra o qualcos'altro) ma che l'illimitato stesso e l'uno fossero la sostanza delle cose delle quali si predicano, e che perciò il numero fosse la sostanza di tutte le cose.

Intorno alle cause, dunque, i Pitagorici si espressero in questo modo. Essi incominciarono anche a parlare dell'essenza e a dare definizioni, ma procedettero in modo troppo rozzo. Infatti definirono in modo superficiale, giacché ritenevano che ciò a cui in primo luogo si addiceva una data definizione fosse la sostanza delle cose: come se uno credesse che siano la stessa cosa il doppio e il numero due, perché il numero due è ciò di cui in primo luogo il doppio si afferma. Ma non sono certamente la stessa cosa l'essenza

πολλὰ τὸ ἓν ἔσται, ὃ κἀκείνοις συνέβαινεν. παρὰ μὲν οὖν τῶν πρότερον καὶ τῶν ἄλλων τοσαῦτα ἔστι λαβεῖν.

6

Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι

del doppio e l'essenza del due; altrimenti, l'uno sarebbe, ad un tempo, molte cose: ed è questa, appunto, la conseguenza in cui cadono.

Questo, dunque, è quanto si può apprendere dai primi filosofi e dai loro successori.

6. *[Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo a Platone]*

Dopo le filosofie di cui si è detto, sorse la dottrina di Platone, la quale, in molti punti, segue quella dei Pitagorici, ma presenta anche caratteri propri, estranei alla filosofia degli Italici.

Platone, infatti, essendo stato fin da giovane amico di Cratilo e seguace delle dottrine eraclitee, secondo le quali tutte quante le cose sensibili sono in continuo flusso e di esse non è possibile scienza, mantenne queste convinzioni anche in seguito. D'altra parte, Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni. Orbene, Platone accettò questa dottrina socratica, ma credette, a causa di quella convinzione che aveva accolta dagli eraclitei, che le definizioni si riferissero ad altre realtà e non alle realtà sensibili: infatti, egli riteneva impossibile che la definizione universale si riferisse a qualcuno degli oggetti sensibili, perché soggetti a continuo mutamento. Egli, allora, denominò queste altre realtà Idee, e affermò che i sensibili esistono accanto ad esse e che vengono tutti denominati in base ad esse; infatti, per «partecipazione» alle Forme esiste la pluralità delle cose sensibili che hanno lo stesso nome delle Forme. Per quanto concerne la «partecipazione», Platone ha innovato soltanto il nome. Infatti i Pitagorici dicono che gli esseri sussistono per «imitazione» dei numeri; Platone dice, invece, per «partecipazione», cambiando, però, soltanto il nome. In ogni modo, tanto gli uni quanto l'altro hanno egualmente trascurato di indicare che cosa significhi «partecipazione» e «imitazione» delle Forme.

Inoltre, egli afferma che, accanto ai sensibili e alle Forme, esistono Enti matematici «intermedi» fra gli uni e le al-

μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι ⟨καὶ⟩ τοὺς ἀριθμούς. τὸ μέντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὂν λέγεσθαι ἕν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις· τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον· καὶ ἔτι ὁ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασιν. τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον), τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου. καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως· οὐ γὰρ εὔλογον οὕτως. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ' ἄρρεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν. Πλά-

tre, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è solamente una e individua.

Poiché, quindi, le Forme sono cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. Come elemento materiale delle Forme egli poneva il grande e il piccolo, e come causa formale l'Uno: infatti riteneva che le Forme ⟨e⟩ i numeri derivassero per partecipazione del grande e del piccolo all'Uno.

Per quanto riguarda l'affermazione che l'uno è sostanza, e non qualcos'altro di cui esso si predichi, Platone si avvicina molto ai Pitagorici; e, ancora, come i Pitagorici, egli ritiene che i numeri siano causa della sostanza delle altre cose. Invece, è una caratteristica peculiare di Platone l'aver posto, in luogo dell'illimitato inteso come unità, una diade, e l'aver concepito l'illimitato come derivante dal grande e dal piccolo. Platone, inoltre, pone i Numeri al di fuori dei sensibili, mentre i Pitagorici affermano che i Numeri sono le cose stesse e non pongono gli Enti matematici come intermedi fra quelli e queste.

L'aver posto l'Uno e i Numeri fuori delle cose, a differenza dei Pitagorici, e anche l'aver introdotto Forme, furono conseguenza dell'indagine basata su pure nozioni, che è propria di Platone: i suoi predecessori, infatti, non conoscevano la dialettica. Invece, l'aver posto una diade come natura opposta all'Uno fu al fine di poter fare derivare da essa, in modo facile, come da una matrice, tutti i numeri, tranne quelli primi. E, invece, accade proprio il contrario; questa dottrina, in effetti, non è ragionevole. Essi, infatti, dalla materia fanno derivare molte cose, mentre dalla Forma dovrebbe derivare una cosa sola. Invece, risulta chiaramente che da una unica materia si ricava, per esempio, un solo tavolo, mentre l'artefice che applica la forma, pur essendo uno solo, produce molti tavoli. Si ha, qui, lo stesso rapporto che si ha fra maschio e femmina: questa è fecondata da un solo accoppiamento, mentre il maschio può fecondare molte femmine. Queste sono immagini che illustrano quei princìpi. Platone, dunque,

των μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἣς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.

7

Συντόμως μὲν οὖν καὶ κεφαλαιωδῶς ἐπεληλύθαμεν τίνες τε καὶ πῶς τυγχάνουσιν εἰρηκότες περί τε τῶν ἀρχῶν καὶ τῆς ἀληθείας· ὅμως δὲ τοσοῦτόν γ' ἔχομεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι τῶν λεγόντων περὶ ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐθεὶς ἔξω τῶν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμῖν διωρισμένων εἴρηκεν, ἀλλὰ πάντες ἀμυδρῶς μὲν ἐκείνων δέ πως φαίνονται θιγγάνοντες. οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν (οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν· οὗτοί τε δὴ πάντες τῆς τοιαύτης αἰτίας ἡμμένοι εἰσί, καὶ ἔτι ὅσοι ἀέρα ἢ πῦρ ἢ ὕδωρ ἢ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον· καὶ γὰρ τοιοῦτόν τινες εἰρήκασιν εἶναι τὸ πρῶτον στοιχεῖον)· —οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἥψαντο μόνον, ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον ὅσοι φιλίαν

ha risolto in questo modo la questione di cui stiamo facendo indagine.

Da quanto si è detto, risulta chiaro che egli ha fatto uso di due sole cause: di quella formale e di quella materiale. Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'Uno è causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee – nell'ambito dei sensibili –, e di cui si predica l'Uno – nell'ambito delle Idee –, egli risponde che è la diade, cioè il grande e il piccolo.

Platone, inoltre, attribuì la causa del bene al primo dei suoi elementi e attribuì quella del male all'altro, come già avevano cercato di fare – abbiamo detto – alcuni dei filosofi precedenti, per esempio Empedocle e Anassagora.

7. *[Ricapitolazione dei risultati dell'esame delle dottrine dei predecessori]*

Brevemente e per sommi capi abbiamo esaminato quali filosofi hanno discorso intorno ai princìpi e intorno alla verità, e in quale modo ne abbiano discorso. Da questo esame abbiamo tratto le seguenti conclusioni: nessuno di coloro che hanno trattato del principio e della causa, ha parlato di altre cause all'infuori di quelle da noi distinte nei libri di *Fisica* [13], ma tutti, in certo qual modo, sembra abbiano accennato proprio a quelle, anche se in maniera confusa.

(1) Alcuni, infatti, parlano del principio come materia, sia che lo intendano come unico sia come molteplice, sia che lo pongano come corporeo oppure come incorporeo: Platone, per esempio, pone come principio materiale il grande e il piccolo, invece gli Italici pongono l'illimitato, mentre Empedocle pone fuoco, terra, acqua e aria e Anassagora l'infinità delle omeomerie. Tutti questi pensatori hanno intravisto tale tipo di causa. E così anche coloro che posero come principio l'aria o l'acqua o il fuoco o un elemento più denso del fuoco e più sottile dell'aria: secondo le affermazioni di qualcuno, infatti, l'elemento primitivo è cosiffatto.

(2) Mentre questi filosofi, dunque, hanno intravisto solamente questa causa, alcuni altri hanno intravisto, invece, la

καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀποδέδωκε, μάλιστα δ' οἱ τὰ εἴδη τιθέντες λέγουσιν (οὔτε γὰρ ὡς ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἴδη καὶ τὸ ἓν τοῖς εἴδεσιν οὔθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γιγνομένην ὑπολαμβάνουσιν – ἀκινησίας γὰρ αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναι φασιν – ἀλλὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ τῶν ἄλλων τὰ εἴδη παρέχονται, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν)· τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν· ὡς δ' αὕτως καὶ οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. – ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον· πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν.

8

Ὅσοι μὲν οὖν ἕν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην τιθέασι, καὶ ταύτην σωματικὴν καὶ μέγεθος ἔχουσαν,

causa motrice; così, per esempio, coloro che pongono come principio l'Amicizia e la Discordia, oppure l'Intelligenza, oppure ancora l'Amore.

(3) Nessuno, però, ha dato conto con chiarezza dell'essenza e della sostanza. Più di tutti gli altri, tuttavia, ne hanno parlato coloro che hanno affermato l'esistenza di Forme. Infatti, essi non considerano le Forme come materia delle cose sensibili né l'Uno come materia delle Forme, e neppure considerano le Forme come principio di movimento (infatti esse sono piuttosto, a loro dire, causa di immobilità e di quiete). Essi presentano, poi, le Forme come essenza di ciascuna delle cose sensibili, e l'Uno come essenza delle Forme.

(4) Il fine, poi, per cui le azioni, i mutamenti e i movimenti hanno luogo, essi, in un certo qual modo, dicono che è causa, ma non dicono poi in quale modo sia causa, né dicono quale sia la sua natura. Quelli che pongono l'Intelligenza o l'Amicizia, ammettono, sì, queste cause come bene, ma non parlano di esse come se fossero il fine per cui alcuni degli esseri sono o si producono, bensì come se da esse derivassero i movimenti. Nello stesso modo, anche coloro che affermano che l'Uno e l'Essere sono bene per loro natura, dicono che sono causa della sostanza, ma non dicono che sono il fine per cui qualcosa è o si genera. Sicché accade loro, in certo senso, e di dire e di non dire che il bene è causa. Essi, infatti, non dicono in senso vero e proprio che il bene è causa assoluta, ma lo dicono accidentalmente.

Dunque, che il numero e la natura delle cause siano stati da noi definiti con esattezza ci sembra che lo attestino anche tutti questi filosofi, in quanto non ne hanno saputo cogliere altre. Inoltre, è evidente che si devono studiare tutti quanti i princìpi in questi ⟨quattro⟩ modi, oppure in qualcuno di questi ⟨quattro⟩ modi.

Dopo questo, dobbiamo passare ad esaminare le difficoltà che si possono sollevare circa il modo in cui ciascuno di questi filosofi si è espresso, e circa la posizione da ciascuno assunta rispetto ai princìpi.

8. *[Critica dei filosofi naturalisti, monisti e pluralisti]*

(I) Coloro che affermano che il tutto è una unità e che pongono come materia una realtà unica, corporea e dotata

δῆλον ὅτι πολλαχῶς ἁμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ σωμάτων τὰ στοιχεῖα τιθέασι μόνον, τῶν δ' ἀσωμάτων οὔ, ὄντων καὶ ἀσωμάτων. καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἐπιχειροῦντες τὰς αἰτίας λέγειν, καὶ περὶ πάντων φυσιολογοῦντες, τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον ἀναιροῦσιν. ἔτι δὲ τῷ τὴν οὐσίαν μηθενὸς αἰτίαν τιθέναι μηδὲ τὸ τί ἐστι, καὶ πρὸς τούτοις τῷ ῥᾳδίως τῶν ἁπλῶν σωμάτων λέγειν ἀρχὴν ὁτιοῦν πλὴν γῆς, οὐκ ἐπισκεψάμενοι τὴν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν πῶς ποιοῦνται, λέγω δὲ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα. τὰ μὲν γὰρ συγκρίσει τὰ δὲ διακρίσει ἐξ ἀλλήλων γίγνεται, τοῦτο δὲ πρὸς τὸ πρότερον εἶναι καὶ ὕστερον διαφέρει πλεῖστον. τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων (διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν· τοιοῦτον δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος ὁμολογεῖ τὸ στοιχεῖον εἶναι τὸ τῶν σωμάτων· οὐθεὶς γοῦν ἠξίωσε τῶν ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν, τῶν δὲ τριῶν ἕκαστον στοιχείων εἴληφέ τινα κριτήν, οἱ μὲν γὰρ πῦρ οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἀέρα τοῦτ' εἶναί φασιν· καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ τὴν γῆν λέγουσιν, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα γὰρ εἶναί φασι γῆν, φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωμάτων· οὕτως ἀρχαίαν καὶ δημοτικὴν συμβέβηκεν εἶναι τὴν ὑπόληψιν)· —κατὰ μὲν οὖν τοῦτον τὸν λόγον οὔτ' εἴ τις τούτων τι λέγει πλὴν πυρός, οὔτ' εἴ τις ἀέρος μὲν πυκνότερον τοῦτο τίθησιν ὕδατος δὲ

di grandezza, è evidente che errano in molti sensi.

(1) Infatti, essi pongono solamente gli elementi delle realtà corporee, ma non di quelle incorporee, mentre esistono anche realtà incorporee.

(2) Inoltre, pur cercando di indicare quali siano le cause della generazione e della corruzione, e pur spiegando tutte le cose da un punto di vista naturalistico, essi sopprimono la causa del movimento.

(3) Per di più, errano perché non pongono la sostanza e l'essenza come causa di alcuna cosa.

(4) Inoltre, errano anche perché additano come principio, in maniera semplicistica, uno qualsiasi dei corpi semplici, ad eccezione della terra, senza aver riflettuto sul modo in cui questi — ossia fuoco, acqua, terra e aria — si generino gli uni dagli altri. Infatti questi elementi si generano gli uni dagli altri, talora per riunione e tal altra per separazione: cosa, questa, che è di grandissima importanza per accertare l'anteriorità o la posteriorità di ciascun elemento. Infatti, (a) da un certo punto di vista, sembrerebbe essere elemento in grado maggiore rispetto a tutti gli altri quel primo dal quale si generano, per un processo di riunione, tutti gli altri; ma un siffatto elemento dovrebbe essere quel corpo che è composto di parti più piccole e che è più sottile. (Perciò, tutti coloro che pongono come principio il fuoco, parlerebbero nel modo più conforme a questo modo di ragionare. Ma anche tutti gli altri filosofi riconoscono che l'elemento originario dei corpi deve essere di questo tipo. Infatti, nessuno di coloro i quali ammisero un solo elemento ritenne che questo fosse la terra, evidentemente per la grandezza delle sue parti. Invece, ciascuno degli altri tre elementi trovò qualche sostenitore: infatti, alcuni dicono che questo elemento è il fuoco, altri l'acqua e altri ancora l'aria. E per quale ragione mai, se non per questa, nessuno sceglie la terra come elemento, come invece fa la maggior parte degli uomini? Questi dicono infatti che tutto è terra, ed anche Esiodo dice che, dei quattro corpi, la terra è generata per prima: così antica e popolare risulta essere questa convinzione!). Dunque, in base a questo ragionamento, non direbbe correttamente chi dicesse che è originario altro elemento che non sia il fuoco, né chi ponesse come originario un ele-

λεπτότερον, οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοι· εἰ δ' ἔστι τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον, τὸ δὲ πεπεμμένον καὶ συγκεχριμένον ὕστερον τῇ γενέσει, τοὐναντίον ἂν εἴη τούτων, ὕδωρ μὲν ἀέρος πρότερον γῆ δὲ ὕδατος. —περὶ μὲν οὖν τῶν μίαν τιθεμένων αἰτίαν οἵαν εἴπομεν, ἔστω ταῦτ' εἰρημένα· τὸ δ' αὐτὸ κἂν εἴ τις ταῦτα πλείω τίθησιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τέτταρά φησιν εἶναι σώματα τὴν ὕλην. καὶ γὰρ τούτῳ τὰ μὲν ταὐτὰ τὰ δ' ἴδια συμβαίνειν ἀνάγκη. γιγνόμενά τε γὰρ ἐξ ἀλλήλων ὁρῶμεν ὡς οὐκ ἀεὶ διαμένοντος πυρὸς καὶ γῆς τοῦ αὐτοῦ σώματος (εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ φύσεως περὶ αὐτῶν), καὶ περὶ τῆς τῶν κινουμένων αἰτίας, πότερον ἓν ἢ δύο θετέον, οὔτ' ὀρθῶς οὔτε εὐλόγως οἰητέον εἰρῆσθαι παντελῶς. ὅλως τε ἀλλοίωσιν ἀναιρεῖσθαι ἀνάγκη τοῖς οὕτω λέγουσιν· οὐ γὰρ ἐκ θερμοῦ ψυχρὸν οὐδὲ ἐκ ψυχροῦ θερμὸν ἔσται. τί γὰρ αὐτὰ ἂν πάσχοι τἀναντία, καὶ τίς εἴη ἂν μία φύσις ἡ γιγνομένη πῦρ καὶ ὕδωρ, ὃ ἐκεῖνος οὔ φησιν. Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν. ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμῖχθαι τὴν ἀρχὴν πάντα, καὶ διὰ τὸ συμβαίνειν ἄμικτα δεῖν προϋπάρχειν καὶ διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι τῷ τυχόντι μίγνυσθαι τὸ τυχόν, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμός), ὅμως εἴ τις ἀκο-

mento più denso dell'aria ma più sottile dell'acqua. Invece, (b) se ciò che è posteriore per generazione è anteriore per natura, e ciò che è mescolato e composto è posteriore per generazione, allora sarebbe vero proprio il contrario di quanto s'è detto: l'acqua sarebbe anteriore all'aria e la terra all'acqua.

Sui filosofi che pongono una causa unica basti quanto si è detto.

(II) Le stesse osservazioni valgono, però, anche per chi ammette un maggior numero di elementi. (A) Valgono, per esempio, per Empedocle, il quale afferma che materia sono i quattro elementi. Anche egli, infatti, incorre necessariamente in difficoltà, e di queste, alcune sono le stesse in cui sono incorsi gli altri pensatori, altre, invece, sono proprie a lui solo.

(1) Vediamo, infatti, che «i quattro elementi» si generano gli uni dagli altri: il che significa che fuoco e terra non restano sempre il medesimo corpo (e di questo abbiamo detto nei libri sulla natura).

(2) E anche la questione se si debba porre una sola o due cause dei movimenti, bisogna dire che egli l'ha risolta in modo niente affatto corretto né plausibile.

(3) In generale, chi parla in questo modo, necessariamente elimina ogni processo di alterazione: infatti, non vi potrà essere passaggio dal caldo all'umido, né dall'umido al caldo: in tal caso, infatti, vi dovrebbe essere qualcosa che accogliesse questi contrari, e ci dovrebbe essere una natura unica che divenisse fuoco e acqua, ma Empedocle non ammette questo.

(B) Per quanto riguarda Anassagora, si può ammettere che egli affermi due elementi, soprattutto sulla base di una considerazione che egli stesso non ha fatto, ma che tuttavia avrebbe dovuto necessariamente fare, se lo si fosse a ciò indotto. In effetti, benché l'affermazione che in origine tutte le cose erano mescolate sia assurda, oltre che per altri motivi, anche perché esse avrebbero dovuto preesistere non mescolate, e perché non ogni cosa qualsiasi è per sua natura tale da potersi mescolare con qualsiasi altra, e, oltre a questo, anche perché le affezioni e gli accidenti potrebbero essere separati dalle sostanze (infatti delle cose di cui c'è mescolanza c'è anche separazione); ebbene, ciononostante,

λουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων. ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης, λέγω δ' οἷον ὅτι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἢ φαιὸν ἢ ἄλλο χρῶμα, ἀλλ' ἄχρων ἦν ἐξ ἀνάγκης· εἶχε γὰρ ἄν τι τούτων τῶν χρωμάτων· ὁμοίως δὲ καὶ ἄχυμον τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ, οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθέν· οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο, φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός, ὥστε λέγει μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον. —ἀλλὰ γὰρ οὗτοι μὲν τοῖς περὶ γένεσιν λόγοις καὶ φθορὰν καὶ κίνησιν οἰκεῖοι τυγχάνουσι μόνον (σχεδὸν γὰρ περὶ τῆς τοιαύτης οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦσι μόνης)· ὅσοι δὲ περὶ μὲν ἁπάντων τῶν ὄντων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν αἰσθητὰ τὰ δ' οὐκ αἰσθητὰ τιθέασι, δῆλον ὡς περὶ ἀμφοτέρων τῶν γενῶν ποιοῦνται τὴν ἐπίσκεψιν· διὸ μᾶλλον ἄν τις ἐνδιατρίψειε περὶ αὐτῶν, τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγουσιν εἰς τὴν τῶν νῦν ἡμῖν προκειμένων σκέψιν. οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιο-

se uno seguisse il pensiero di lui, esplicitando ciò che egli intendeva dire, forse esso risulterebbe di una certa novità. Infatti, quando ancora nulla era distinto, evidentemente non era possibile affermare nulla di vero di quella sostanza: per esempio, non era possibile dire che fosse bianca, o nera, o grigia, o di altro colore; essa doveva essere, necessariamente, senza colore, altrimenti avrebbe dovuto avere uno di questi colori; similmente, e per la stessa ragione, essa non avrebbe dovuto avere alcun sapore, e non avrebbe dovuto avere alcun'altra determinazione di questo tipo: infatti, non è possibile che essa fosse una data qualità, o una data quantità, o una data essenza. In tal caso, in essa avrebbe dovuto esserci una particolare forma, la qual cosa è impossibile, giacché tutto era mescolato; in effetti, una tale forma avrebbe già dovuto essere separata, mentre Anassagora dice che tutto era mescolato tranne l'Intelligenza, e che solamente questa è fuori dalla mescolanza ed è pura. Da tutto questo risulta che Anassagora viene ad affermare come princìpi l'Uno (questo, infatti, è puro e senza mescolanza) e il Diverso, che corrisponde all'elemento che noi poniamo come indeterminato, prima che sia determinato e che partecipi di qualche Forma. Sicché Anassagora non parla né con esattezza né con chiarezza, ma ciò che egli intende dire è qualcosa di molto vicino a quello che dicono i filosofi posteriori ed è più corrispondente alle cose quali ci appaiono.

In realtà, questi filosofi, con i loro discorsi, si riferiscono solamente alla generazione, alla corruzione e al movimento: infatti essi fanno ricerca quasi esclusivamente dei princìpi e delle cause di questo tipo di sostanza.

(III) Invece coloro che abbracciano con la loro speculazione tutti quanti gli esseri e che ammettono tanto l'esistenza degli esseri sensibili quanto l'esistenza di esseri non sensibili, è evidente che applicano la loro ricerca e all'uno e all'altro di questi generi. Perciò ci dovremo intrattenere maggiormente su loro, per accertare che cosa affermino di giusto e non giusto ai fini della ricerca che ora ci siamo proposta.

(1) I filosofi detti Pitagorici si avvalgono di princìpi e di elementi piuttosto lontani da quelli fisici dei naturalisti,

λόγων (τὸ δ' αἴτιον ὅτι παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν· τὰ γὰρ μαθηματικὰ τῶν ὄντων ἄνευ κινήσεώς ἐστιν ἔξω τῶν περὶ τὴν ἀστρολογίαν), διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανόν,
990ª καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ
5 καλούμενος οὐρανός. τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας. ἐκ τίνος μέντοι τρόπου κίνησις ἔσται πέρατος καὶ ἀπείρου μόνων ὑποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου, οὐθὲν
10 λέγουσιν, ἢ πῶς δυνατὸν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν ἢ τὰ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τὸν οὐρανόν. ἔτι δὲ εἴτε δοίη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων εἶναι μέγεθος εἴτε δειχθείη τοῦτο, ὅμως τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων; ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται
15 καὶ λέγουσιν, οὐθὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ τῶν αἰσθητῶν· διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον. ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν αἴτια μὲν εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμὸν
20 τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ νῦν, ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος; ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι
25 τούτων μὲν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τὸν

e la ragione di questo sta nel fatto che essi non li desunsero dalle cose sensibili; infatti gli enti matematici, eccetto quelli relativi all'astronomia, sono senza movimento. Ciononostante, essi discutono e trattano questioni riguardanti esclusivamente la natura. Infatti, descrivono la genesi del cielo e osservano ciò che consegue relativamente alle sue parti, alle 990ª
sua caratteristiche ed ai suoi movimenti, ed esauriscono le loro cause e i loro princìpi nella spiegazione di queste cose, come se fossero d'accordo, con gli altri filosofi naturalisti, che l'essere si riduce al sensibile e a ciò che è contenuto in quello che chiamano cielo. Ma, come abbiamo detto, essi 5
pongono cause e princìpi che sono in grado di portare anche agli esseri superiori, e che, anzi, sono più confacenti a questi che non alle dottrine fisiche.

(2) D'altra parte, essi non spiegano in che modo possa prodursi il movimento, dal momento che hanno posto come sostrato soltanto il limitato e l'illimitato, il dispari ed il pari; e neppure spiegano come sia possibile che, senza movi- 10
mento e mutamento, vi siano e la generazione e la corruzione e le rivoluzioni dei corpi che si muovono nel cielo.

(3) Inoltre, se anche si dovesse concedere loro che la grandezza derivi da questi princìpi, e se questo si potesse dimostrare, resterebbe pur sempre inspiegato come mai alcuni corpi sono leggeri e altri sono pesanti. Infatti, i princi- 15
pi che pongono e fanno valere, essi li riferiscono ai corpi matematici non più che ai corpi sensibili. Perciò, se non hanno detto assolutamente nulla del fuoco né della terra né degli altri corpi come questi, ciò è per la ragione che – a mio avviso – intorno ai sensibili essi non hanno nulla da dire, che sia a questi peculiare.

(4) Inoltre, in che senso si deve intendere che le proprietà del numero e il numero sono cause delle cose che sono nell'universo e delle cose che in esso si producono dall'ori- 20
gine fino ad ora, e che d'altra parte non c'è altro numero fuori di questo numero del quale è costituito il mondo? Infatti, quando essi dicono che in questo dato luogo dell'universo si trovano l'opinione e il momento giusto e un poco al di sopra e un poco al di sotto si trovano l'ingiustizia e la separazione o la mescolanza e come dimostrazione affermano che ciascuna di queste cose è un numero (ma poi accade 25

τόπον τοῦτον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμός, ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος; ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἕτερον εἶναί φησιν· καίτοι κἀκεῖνος ἀριθμοὺς οἴεται καὶ ταῦτα εἶναι καὶ τὰς τούτων αἰτίας, ἀλλὰ τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους τούτους δὲ αἰσθητούς.

9

Περὶ μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἀφείσθω τὰ νῦν (ἱκανὸν γὰρ αὐτῶν ἅψασθαι τοσοῦτον)· οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας 990ᵇ τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη (σχεδὸν γὰρ ἴσα – ἢ οὐκ ἐλάττω – ἐστὶ τὰ εἴδη τούτοις περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον· καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ὧν ἔστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις)· ἔτι δὲ καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἴδη γίγνεται. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἴδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφά-

che in questo stesso luogo del cielo si trovi già una moltitudine di grandezze riunite, per il fatto che queste proprietà del numero che le costituiscono corrispondono a particolari regioni dell'universo): ebbene, si deve forse intendere che questo numero che è nell'universo coincida con ciascuna di quelle cose, oppure che si tratti di un altro numero oltre questo? Platone afferma che è un numero diverso. Eppure, anch'egli ritiene che siano numeri e queste cose e le loro cause; egli, però, ritiene che le cause siano i numeri intelligibili, e che gli altri siano invece numeri sensibili.

9. *[Critica di Platone e dei Platonici]*

Ora lasciamo da parte i Pitagorici, perché quanto si è detto a loro riguardo è sufficiente, e passiamo invece ai filosofi che pongono come princìpi le Forme e le Idee.

(1) In primo luogo, costoro, cercando di cogliere le cause 990ᵇ degli esseri sensibili, hanno introdotto entità soprasensibili in numero eguale rispetto ai sensibili: come se uno, volendo contare degli oggetti, ritenesse di non poter far questo finché gli oggetti sono troppo poco numerosi, e, invece, di poterli contare dopo averne aumentato il numero. Le Forme, infatti, sono di numero pressoché uguale – o comunque non inferiore – rispetto a quegli oggetti dai quali questi filosofi, con l'intento di ricercare quali ne fossero le cause, hanno preso le mosse per risalire a quelle. Infatti per ogni singola cosa esiste una corrispettiva entità avente lo stesso nome; ed è così, oltre che per le sostanze, anche per tutte le altre cose la cui molteplicità è riducibile ad unità: tanto nell'ambito delle cose terrestri, quanto nell'ambito delle eterne.

(2) Inoltre, l'esistenza delle Idee non risulta da nessuna delle argomentazioni che ne adduciamo a prova. Da alcune argomentazioni, infatti, l'esistenza delle Idee non scaturisce quale conclusione necessaria; da altre invece consegue l'esistenza di Forme anche di quelle cose delle quali non ammettiamo che ci siano Forme. Infatti, (a) dalle prove desunte dalle scienze risulterà l'esistenza di Idee di tutte quelle cose che sono oggetto di scienza; (b) dalla prova derivata dalla unità del molteplice, risulterà l'esistenza di Forme an-

σεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάν-
τασμα γάρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων
οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ'
αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε
ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα
[οἱ λέγοντες εἴδη] τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ
εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ πρός τι
τοῦ καθ' αὑτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ
τῶν ἰδεῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. —ἔτι κατὰ
μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας οὐ μόνον
τῶν οὐσιῶν ἔσται εἴδη ἀλλὰ πολλῶν καὶ ἑτέρων (καὶ γὰρ τὸ
νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ἄλ-
λων ἐστί, καὶ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσὶν ἀλλὰ καὶ
ἑτέρων, καὶ ἄλλα δὲ μυρία συμβαίνει τοιαῦτα)· κατὰ δὲ
τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι με-
θεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον. οὐ
γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκά-
στου μετέχειν ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται (λέγω δ'
οἷον, εἴ τι αὐτοδιπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ ἀϊδίου μετέχει,
ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· συμβέβηκε γὰρ τῷ διπλασίῳ
ἀϊδίῳ εἶναι), ὥστ' ἔσται οὐσιῶν τὰ εἴδη· ταὐτὰ δὲ ἐνταῦθα
991ª οὐσίαν σημαίνει κἀκεῖ· ἢ τί ἔσται τὸ εἶναι φάναι τι παρὰ
ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν; καὶ εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν

che delle negazioni; (c) e dall'argomento desunto dal fatto che noi possiamo pensare qualcosa anche dopo che si sia corrotto, risulterà l'esistenza di Idee delle cose che sono già corrotte (infatti, di queste rimane in noi una immagine).

(3) Inoltre, alcune delle argomentazioni più rigorose portano ad ammettere l'esistenza di Idee anche delle relazioni, mentre non ammettiamo che delle relazioni esista un genere per sé; altre di queste argomentazioni, invece, portano all'affermazione del «terzo uomo».

(4) In generale, poi, gli argomenti che dimostrano l'esistenza delle Forme conseguono l'effetto di eliminare proprio quei princìpi la cui esistenza ci sta più a cuore che non l'esistenza stessa delle Idee. Infatti, da quegli argomenti risulta che non è anteriore la diade ma il numero e, anche, che ciò che è relativo è anteriore a ciò che è per sé; e risultano, anche, tutte quelle conseguenze alle quali sono pervenuti alcuni seguaci della dottrina delle Forme, in netto contrasto con i loro princìpi.

(5) Inoltre, in base ai presupposti in funzione dei quali noi affermiamo l'esistenza delle Idee, risulteranno esserci Forme non solo delle sostanze, ma anche di molte altre cose. (Infatti, è possibile ridurre la molteplicità ad una unità di concetto non solo se si tratta di sostanze, ma anche di altre cose, e le scienze non sono solo della sostanza ma anche di altre cose; e si possono trarre anche moltissime altre conseguenze di questo tipo). E invece, secondo la necessità delle premesse e secondo la dottrina stessa delle Idee, se le Forme sono ciò di cui le cose partecipano, devono esserci Idee esclusivamente delle sostanze. Infatti, le cose non partecipano delle Idee per accidente, ma debbono partecipare di ciascuna Idea come di qualcosa che non viene attribuito ad un ulteriore soggetto (faccio un esempio: se qualcosa partecipa del doppio in sé, partecipa anche dell'eterno, ma per accidente: infatti è proprietà accidentale dell'essenza del doppio quella di essere eterna), pertanto ⟨solo⟩ delle sostanze dovranno esserci Forme. Ma ciò che significa sostanza in questo mondo significa sostanza anche nel mondo delle Forme; se così non fosse, che cosa potrebbe mai significare l'affermazione che l'unità del molteplice è qualcosa esistente

καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν (τί γὰρ μᾶλλον ἐπὶ τῶν φθαρτῶν δυάδων, καὶ τῶν πολλῶν μὲν ἀϊδίων δέ, τὸ δυὰς ἓν καὶ ταὐτόν, ἢ ἐπί τ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός)· εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη, καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοῖ ἄνθρωπον τόν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν. —πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἰτία δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥᾴδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεταί τε καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὅμοιον ὁτιοῦν καὶ μὴ εἰχαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀΐδιος. ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν,

oltre le cose sensibili? E se è la stessa la forma delle Idee e delle cose sensibili che di esse partecipano, allora ci dovrà essere qualcosa di comune fra le une e le altre (perché, infatti, ci deve essere una unica e identica diade comune alle diadi corruttibili e alle diadi matematiche — che sono pure molteplici, ma eterne —, e non comune alla diade in sé e ad una diade sensibile particolare?); e se, invece, la forma non è la stessa, tra le Idee e le cose verrà ad esserci di uguale solamente il nome: nello stesso modo che se uno chiamasse «uomo» tanto Callia quanto un pezzo di legno, senza aver osservato fra le due cose nulla di comune.

(6) Ma la difficoltà più grave che si potrebbe sollevare è la seguente: quale vantaggio apportano le Forme agli esseri sensibili, sia a quelli sensibili eterni, sia a quelli soggetti a generazione e a corruzione? Infatti le Forme, rispetto a questi esseri, non sono causa né di movimento né di alcuna mutazione. Per di più, le Idee non giovano alla conoscenza delle cose sensibili (infatti non costituiscono la sostanza delle cose sensibili, altrimenti sarebbero a queste immanenti), né all'essere delle cose sensibili, in quanto non sono immanenti alle cose sensibili che di esse partecipano. Se fossero immanenti, potrebbe forse sembrare che fossero causa delle cose sensibili, così come il bianco per mescolanza è causa della bianchezza di un oggetto. Ma questo ragionamento, che per primo Anassagora e poi Eudosso e altri ancora hanno fatto valere, è insostenibile: infatti, contro tale opinione è assai facile adunare molte e insuperabili difficoltà.

(7) E, per certo, le cose sensibili non possono derivare dalle Forme in nessuno di quei modi che solitamente vengono indicati. Dire che le Forme sono «modelli» e che le cose sensibili «partecipano» di esse significa parlare a vuoto e far uso di mere immagini poetiche. (a) Infatti, che cos'è mai ciò che agisce guardando alle Idee? (b) È possibile, infatti, che ci sia o che si generi una qualunque cosa simile ad un'altra, pur senza essere stata modellata ad immagine di questa; sicché potrebbe ben nascere un uomo simile a Socrate, sia che Socrate esista sia che non esista. E sarebbe lo stesso, evidentemente, anche nel caso che ci fosse un «Socrate eterno». (c) Inoltre, per una medesima cosa dovranno esserci numerosi modelli e, di conseguenza, anche numerose

ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν
30 παραδείγματα τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος,
ὡς γένος, εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ
991 b εἰκών. ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ
ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι
χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ
εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν
5 ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον,
καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ
φαμεν εἴδη εἶναι· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ τἆλλα καὶ
εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἵας καὶ τὰ ῥη-
θέντα νῦν. —ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη, πῶς αἴτιοι ἔσον-
10 ται; πότερον ὅτι ἕτεροι ἀριθμοί εἰσι τὰ ὄντα, οἷον ὁδὶ μὲν ⟨ὁ⟩
ἀριθμὸς ἄνθρωπος ὁδὶ δὲ Σωκράτης ὁδὶ δὲ Καλλίας; τί
οὖν ἐκεῖνοι τούτοις αἴτιοί εἰσιν; οὐδὲ γὰρ εἰ οἱ μὲν ἀΐδιοι οἱ
δὲ μή, οὐδὲν διοίσει. εἰ δ' ὅτι λόγοι ἀριθμῶν τάνταῦθα, οἷον ἡ
συμφωνία, δῆλον ὅτι ἐστὶν ἕν γέ τι ὧν εἰσὶ λόγοι. εἰ δή
15 τι τοῦτο, ἡ ὕλη, φανερὸν ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ ἀριθμοὶ λόγοι τινὲς
ἔσονται ἑτέρου πρὸς ἕτερον. λέγω δ' οἷον, εἰ ἔστιν ὁ Καλλίας
λόγος ἐν ἀριθμοῖς πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος,
καὶ ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ
αὐτοάνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος
20 ἐν ἀριθμοῖς τινῶν καὶ οὐχ ἀριθμός, οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα
ἀριθμός. ἔτι ἐκ πολλῶν ἀριθμῶν εἷς ἀριθμὸς γίγνεται, ἐξ

Forme: dell'uomo, per esempio, ci saranno le Forme di «Animale», di «Bipede», oltre che di «Uomo in sé». (d) Inoltre, le Forme saranno modelli non solo delle cose sensibili, ma anche di sé medesime: per esempio, il Genere, in 30
quanto Genere, sarà modello delle Forme in esso contenute. Di conseguenza, la medesima cosa verrà ad essere modello e copia.

(8) Inoltre, sembrerebbe impossibile che la sostanza esi- 991 b
sta separatamente da ciò di cui è sostanza; di conseguenza, come possono le Idee, se sono sostanze delle cose, esistere separatamente dalle cose? Ma nel *Fedone* viene affermato proprio questo: che le Forme sono causa dell'essere e del divenire delle cose. Eppure, posto anche che le Forme esistano, le cose che di esse partecipano non si produrrebbero 5
se non ci fosse la causa motrice. E ci sono anche molte cose che si producono — per esempio una casa o un anello — delle quali non ammettiamo che esistano Idee. Di conseguenza, è chiaro che anche tutte le altre cose possono essere e generarsi per opera di cause dello stesso tipo di quelle che producono gli oggetti sopra menzionati.

(9) Inoltre, se le Forme sono numeri, in che modo po- 10
tranno essere cause? Forse perché gli esseri sensibili sono altri numeri? Per esempio, questo dato numero è l'uomo, questo altro numero è Socrate, quest'altro ancora è Callia? E perché mai quei numeri sono cause di questi? In effetti, il fatto che gli uni siano eterni e gli altri no, non ha alcuna importanza. Se la ragione, invece, sta nel fatto che le cose sensibili sono costituite da rapporti numerici (come per esempio l'armonia), allora è chiaro che esiste un qualcosa di cui i numeri sono rapporto. E se c'è questo qualcosa — cioè la materia —, è evidente che gli stessi numeri ideali 15
saranno costituiti da determinati rapporti di qualche altra cosa con qualcos'altro. Per esempio, se Callia è un rapporto numerico di fuoco, terra, acqua e aria, anche l'Idea dovrà essere un rapporto numerico di certi altri elementi aventi funzione di sostrato. E l'uomo in sé — sia esso un determinato numero o no — sarà similmente un rapporto numerico di certi elementi, e non semplicemente numero; e, per que- 20
ste ragioni, non potrà essere un numero.

(10) Inoltre, da molti numeri si produce un numero uni-

εἰδῶν δὲ ἓν εἶδος πῶς; εἰ δὲ μὴ ἐξ αὐτῶν ἀλλ' ἐκ τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ, οἷον ἐν τῇ μυριάδι, πῶς ἔχουσιν αἱ μονάδες; εἴτε γὰρ ὁμοειδεῖς, πολλὰ συμβήσεται ἄτοπα, εἴτε μὴ ὁμοειδεῖς, μήτε αὐταὶ ἀλλήλαις μήτε αἱ ἄλλαι πᾶσαι πάσαις· τίνι γὰρ διοίσουσιν ἀπαθεῖς οὖσαι; οὔτε γὰρ εὔλογα ταῦτα οὔτε ὁμολογούμενα τῇ νοήσει. ἔτι δ' ἀναγκαῖον ἕτερον γένος ἀριθμοῦ κατασκευάζειν περὶ ὃ ἡ ἀριθμητική, καὶ πάντα τὰ μεταξὺ λεγόμενα ὑπό τινων, ἃ πῶς ἢ ἐκ τίνων ἐστὶν ἀρχῶν; ἢ διὰ τί μεταξὺ τῶν δεῦρό τ' ἔσται καὶ αὐτῶν; ἔτι αἱ μονάδες αἱ ἐν τῇ δυάδι ἑκατέρα ἔκ τινος προτέρας δυάδος· καίτοι ἀδύνατον. ἔτι διὰ τί ἓν ὁ ἀριθμὸς συλλαμβανόμενος; ἔτι δὲ πρὸς τοῖς εἰρημένοις, εἴπερ εἰσὶν αἱ μονάδες διάφοροι, ἐχρῆν οὕτω λέγειν ὥσπερ καὶ ὅσοι τὰ στοιχεῖα τέτταρα ἢ δύο λέγουσιν· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστος οὐ τὸ κοινὸν λέγει στοιχεῖον, οἷον τὸ σῶμα, ἀλλὰ πῦρ καὶ γῆν, εἴτ' ἔστι τι κοινόν, τὸ σῶμα, εἴτε μή. νῦν δὲ λέγεται ὡς ὄντος τοῦ ἑνὸς ὥσπερ πυρὸς ἢ ὕδατος ὁμοιομεροῦς· εἰ δ' οὕτως, οὐκ ἔσονται οὐσίαι οἱ ἀριθμοί, ἀλλὰ δῆλον ὅτι, εἴπερ ἐστί τι ἓν αὐτὸ καὶ τοῦτό ἐστιν ἀρχή, πλεοναχῶς λέγεται τὸ ἕν· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον. — βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ. καίτοι πῶς ἕξει ἢ τὸ ἐπί-

co; ma come può prodursi da molte Forme un'unica Forma? E se, invece, i numeri non sono formati dai numeri stessi ma dalle unità che sono contenute nel numero — per esempio nel diecimila —, allora come saranno queste unità? Infatti, se sono della stessa specie, si cadrà in assurde conseguenze. E se non sono della stessa specie né le unità appartenenti allo stesso numero considerate l'una rispetto all'altra né le altre appartenenti a numeri diversi paragonate tra loro, si cadrà ugualmente in assurde conseguenze. Infatti, in che modo potranno distinguersi l'una dall'altra, dal momento che non hanno determinazioni qualitative? Queste affermazioni non sono ragionevoli né coerenti.

(11) Inoltre, è necessario ammettere un secondo genere di numero: quello di cui tratta l'aritmetica, e tutti quegli oggetti che alcuni denominano «intermedi». Ma, questi, in che modo esistono e da quali princìpi derivano? E perché mai devono esistere «intermedi» fra le cose di quaggiù e le realtà in sé?

(12) Inoltre, le unità che sono contenute nella diade, dovrebbero derivare, ciascuna, da una diade anteriore. Ma questo è impossibile.

(13) Inoltre, in virtù di che cosa il numero, essendo composto, è qualcosa di unitario?

(14) Inoltre, alle cose dette si deve aggiungere anche questo: se le unità sono differenti, bisognava parlare, a questo riguardo, nello stesso modo in cui parlano quei filosofi che ammettono quattro o due elementi. Infatti, ciascuno di questi filosofi non intende per elemento ciò che è comune, per esempio il corpo in generale, ma intende per elementi il fuoco e la terra, sia che esista qualcosa di comune fra loro — il corpo, appunto — sia che non esista. Ora, invece, i Platonici parlano come se l'unità fosse omogenea, come il fuoco o la terra. Se così è, i numeri non saranno sostanze; ma è chiaro che, se esiste una Unità in sé, e se questa è principio, allora l'unità si intende in molti significati diversi. Altrimenti sarebbe impossibile.

(15) Volendo ricondurre le sostanze ai nostri princìpi, noi facciamo derivare le lunghezze dal «corto e lungo» (cioè da una specie di piccolo e grande), la superficie dal «largo e stretto» e il corpo dall'«alto e basso». Ma come potrà la su-

πεδον γραμμὴν ἢ τὸ στερεὸν γραμμὴν καὶ ἐπίπεδον; ἄλλο γὰρ γένος τὸ πλατὺ καὶ στενὸν καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν· ὥσπερ οὖν οὐδ' ἀριθμὸς ὑπάρχει ἐν αὐτοῖς, ὅτι τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἕτερον τούτων, δῆλον ὅτι οὐδ' ἄλλο οὐθὲν τῶν ἄνω ὑπάρξει τοῖς κάτω. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ γένος τὸ πλατὺ τοῦ βαθέος· ἦν γὰρ ἂν ἐπίπεδόν τι τὸ σῶμα. ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν; τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς — τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει — τὰς ἀτόμους γραμμάς. καίτοι ἀνάγκη τούτων εἶναί τι πέρας· ὥστ' ἐξ οὗ λόγου γραμμὴ ἔστι, καὶ στιγμὴ ἔστιν. — ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναί φαμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐθέν ἐστιν. οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἣν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐθὲν ἅπτεται τὰ εἴδη, ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι. ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἄν τις ὑπολάβοι, καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην, οἷον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι φασὶ τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνόν, πρώτας τοῦ ὑποκειμένου φάσκοντες εἶναι διαφορὰς ταύτας· ταῦτα γάρ ἐστιν ὑπεροχή τις καὶ ἔλλειψις. περί τε κινήσεως, εἰ μὲν ἔσται ταῦτα κίνησις,

perficie contenere la linea, e come il solido potrà contenere la linea e la superficie? Infatti, «largo e stretto» costituiscono un genere diverso rispetto ad «alto e basso». Dunque, così come il numero non è contenuto nelle grandezze geometriche, in quanto il «molto e poco» è un genere diverso da queste, è evidente che neppure nessun altro dei generi superiori potrà essere contenuto negli inferiori. E, invero, neppure si può dire che il «largo» sia genere del «profondo», altrimenti il solido si ridurrebbe a una superficie.

(16) Inoltre, da che cosa deriveranno i punti contenuti nella linea? Platone contestava l'esistenza di questo genere di enti, pensando che si trattasse di una pura nozione geometrica: egli chiamava i punti «principio della linea», e spesso anche usava l'espressione «linee indivisibili». D'altra parte, è necessario che ci sia un limite delle linee; e, di conseguenza, l'argomento che dimostra l'esistenza della linea, dimostra anche l'esistenza del punto.

(17) E, in generale, mentre la sapienza ha come oggetto di ricerca la causa dei fenomeni, noi abbiamo trascurato proprio questo (infatti, non diciamo nulla della causa da cui deriva il movimento) e, credendo di esprimere la sostanza di essi, affermiamo l'esistenza di altre sostanze. Ma quando si tratta di spiegare il modo in cui queste ultime sono sostanze di quelle, parliamo a vuoto. Infatti l'espressione «partecipare», come già abbiamo detto sopra, non significa nulla.

(18) E neppure a quella che vediamo essere causa nelle scienze e in vista della quale agisce ogni intelligenza e ogni natura, neppure a questa causa (che noi affermiamo essere uno dei ⟨quattro⟩ princìpi) le Forme si riconnettono in alcun modo. Invece, per i filosofi d'oggi, sono diventate filosofia le matematiche, anche se essi proclamano che bisogna occuparsi di esse solo in funzione di altre cose.

(19) Inoltre, si potrebbe ben dire che la sostanza che funge da sostrato materiale — ossia il grande e il piccolo — è troppo matematica e che è piuttosto un attributo e una differenza della sostanza e della materia che non una materia, appunto come il «raro» e il «denso» di cui parlano i filosofi naturalisti e che essi considerano come le prime differenze del sostrato. (Queste sono, infatti, una specie di eccesso o di difetto).

δῆλον ὅτι κινήσεται τὰ εἴδη· εἰ δὲ μή, πόθεν ἦλθεν; ὅλη γὰρ ἡ περὶ φύσεως ἀνῄρηται σκέψις. ὅ τε δοκεῖ ῥᾴδιον εἶναι, τὸ δεῖξαι ὅτι ἓν ἅπαντα, οὐ γίγνεται· τῇ γὰρ ἐκθέσει οὐ γίγνεται πάντα ἓν ἀλλ' αὐτό τι ἕν, ἂν διδῷ τις πάντα· καὶ οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ γένος δώσει τὸ καθόλου εἶναι· τοῦτο δ' ἐν ἐνίοις ἀδύνατον. οὐθένα δ' ἔχει λόγον οὐδὲ τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς μήκη τε καὶ ἐπίπεδα καὶ στερεά, οὔτε ὅπως ἔστιν ἢ ἔσται οὔτε τίνα ἔχει δύναμιν· ταῦτα γὰρ οὔτε εἶδη οἷόν τε εἶναι (οὐ γάρ εἰσιν ἀριθμοί) οὔτε τὰ μεταξύ (μαθηματικὰ γὰρ ἐκεῖνα) οὔτε τὰ φθαρτά, ἀλλὰ πάλιν τέταρτον ἄλλο φαίνεται τοῦτό τι γένος. ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὑρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἵων ἐστὶ στοιχείων. ἐκ τίνων γὰρ τὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ τὸ εὐθύ, οὐκ ἔστι δήπου λαβεῖν, ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον ἐνδέχεται· ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἁπάντων τὰ στοιχεῖα ἢ ζητεῖν ἢ οἴεσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές. πῶς δ' ἄν τις καὶ μάθοι τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα; δῆλον γὰρ ὡς οὐθὲν οἷόν τε προϋπάρχειν γνωρίζοντα πρότερον. ὥσπερ γὰρ τῷ γεωμετρεῖν μανθάνοντι ἄλλα μὲν ἐνδέχεται προειδέναι, ὧν δὲ ἡ ἐπιστήμη καὶ περὶ ὧν μέλλει μανθάνειν οὐθὲν προγιγνώσχει, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' εἴ τις τῶν πάντων ἔστιν ἐπιστήμη, οἵαν δή τινές φασιν, οὐθὲν ἂν προϋπάρχοι γνωρίζων οὗτος. καίτοι πᾶσα μάθησις διὰ

(20) Per quanto riguarda il movimento, poi, se queste differenze sono movimento, è evidente che le Forme si muoveranno. E se non lo sono, da dove è venuto il movimento? In tal modo verrà soppressa nella sua totalità l'indagine intorno alla natura.

(21) La dimostrazione, poi, che tutte le cose costituiscono una unità – dimostrazione che pur sembra essere facile – non raggiunge il suo scopo: infatti, dalla loro prova per «ectesi» [14] non risulta che tutte le cose siano una unità, ma solo che c'è un certo Uno-in-sé, se si concede che tutti i loro presupposti siano veri; anzi, neppure questo risulta, se non si concede che l'universale sia un genere: questo, infatti, in alcuni casi è impossibile.

(22) Né sanno dar ragione degli enti che sono posteriori ai numeri – ossia le lunghezze, le superfici e i solidi –: né del perché esistono o esistettero, né della funzione che essi hanno. Infatti non è possibile che queste siano Forme (perché non sono numeri); né è possibile che siano enti intermedi (questi, infatti, sono oggetti matematici); né è possibile che siano cose corruttibili: pare, dunque, che si tratti di un nuovo genere di realtà, cioè di un quarto genere.

(23) In generale, ricercare gli elementi degli esseri senza aver distinto i molteplici sensi in cui si intende l'essere, significa compromettere la possibilità di trovarli, specialmente se ciò che si ricerca in questo modo sono gli elementi di cui gli esseri risultano costituiti. Non è certamente possibile ricercare di quali elementi sia costituito il fare o il patire o il dritto, ma, se mai questo è possibile, lo è unicamente per le sostanze. Sicché, cercare gli elementi di tutti gli esseri o credere di averli trovati, è un errore.

(24) E come si potrebbero apprendere, poi, gli elementi di tutte le cose? In effetti, è evidente che in precedenza non si dovrebbe possedere alcuna conoscenza. Infatti, nello stesso modo che chi impara geometria può ben avere altre conoscenze, ma di quelle cose di cui tratta questa scienza e che egli vuol imparare non ha in precedenza conoscenze, così avviene anche per tutte le altre scienze. Di conseguenza, se ci fosse una scienza di tutte le cose, quale alcuni affermano, colui che la impara dovrebbe, in precedenza, non sapere niente. Invece, ogni tipo di apprendimento ha luogo me-

προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστί, καὶ ἡ δι' ἀποδείξεως ⟨καὶ⟩ ἡ δι' ὁρισμῶν (δεῖ γὰρ ἐξ ὧν ὁ ὁρισμὸς προειδέναι καὶ εἶναι γνώριμα)· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δι' ἐπαγωγῆς. ἀλλὰ μὴν
993a εἰ καὶ τυγχάνοι σύμφυτος οὖσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν. ἔτι πῶς τις γνωριεῖ ἐκ τίνων ἐστί, καὶ πῶς ἔσται δῆλον; καὶ γὰρ τοῦτ' ἔχει ἀπορίαν· ἀμφισβητήσειε γὰρ ἄν τις ὥσπερ καὶ περὶ ἐνίας
5 συλλαβάς· οἱ μὲν γὰρ τὸ ζα ἐκ τοῦ σ καὶ δ καὶ α φασὶν εἶναι, οἱ δέ τινες ἕτερον φθόγγον φασὶν εἶναι καὶ οὐθένα τῶν γνωρίμων. ἔτι δὲ ὧν ἐστὶν αἴσθησις, ταῦτα πῶς ἄν τις μὴ ἔχων τὴν αἴσθησιν γνοίη; καίτοι ἔδει, εἴγε πάντων ταὐτὰ στοιχεῖά ἐστιν ἐξ ὧν, ὥσπερ αἱ σύνθετοι φωναί εἰσιν ἐκ τῶν
10 οἰκείων στοιχείων.

Ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας 10
ζητεῖν ἐοίκασι πάντες, καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων· ἀλλ' ἀμυδρῶς ταύτας, καὶ τρόπον μέν τινα πᾶσαι πρότερον εἴρηνται τρό-
15 πον δέ τινα οὐδαμῶς. ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ κατ' ἀρχὰς οὖσα [καὶ τὸ πρῶτον], ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος. ἀλλὰ μὴν ὁμοίως ἀναγκαῖον καὶ σάρκας καὶ τῶν ἄλλων
20 ἕκαστον εἶναι τὸν λόγον, ἢ μηδὲ ἕν· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ σὰρξ καὶ ὀστοῦν ἔσται καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον καὶ οὐ διὰ τὴν

diante conoscenze che precedono totalmente o parzialmente; e questo, sia che si proceda per via di dimostrazione, sia che si proceda per via di definizione (occorre infatti che gli elementi di cui consta la definizione siano in precedenza conosciuti e noti); e così avviene anche per la conoscenza per via di induzione. Se, poi, questa conoscenza fosse innata, 993a
sarebbe cosa ben strana, perché possederemmo, senza saperlo, la più elevata delle scienze.

(25) Inoltre, come sarà possibile conoscere gli elementi di cui le cose sono costituite, e come ciò potrà risultare evidente? Anche questo è un problema. Si potrà sempre discutere su questo punto, così come a proposito di certe sillabe: alcuni dicono, infatti, che la sillaba ZA è composta da D, 5
S, A; altri sostengono, invece, che si tratta di un suono distinto e che non è riducibile ad alcuno dei suoni conosciuti.

(26) Inoltre, come si potranno conoscere gli oggetti dati dalla sensazione, senza avere la sensazione stessa? Eppure dovrebbe essere così, se gli elementi di cui sono costituite tutte le cose sono gli stessi, così come tutti i suoni compo-
sti risultano dai suoni elementari. 10

10. *[Conclusioni]*

Dunque, da ciò che sopra si è detto, risulta evidente che tutti i filosofi sembrano aver ricercato le cause da noi stabilite nella *Fisica*[15], e che non si può parlare di alcun'altra causa all'infuori di queste. Ma essi hanno parlato di queste cause in maniera confusa. E, in un certo senso, tutte da loro sono state menzionate, mentre in un altro senso non so-
no state affatto menzionate. La filosofia primitiva, infatti, 15
sembra che balbetti su tutte le cose, essendo essa giovane e ai suoi primi passi.

Così, Empedocle afferma che l'osso esiste in virtù di un rapporto ⟨formale⟩. Ora, questo non è altro che l'essenza e la sostanza della cosa. Ma, similmente, è necessario o che anche la carne e ciascuna delle altre cose sia in virtù di un rapporto, oppure che non lo sia nessuna. Allora, e carne e 20
ossa e ciascuna delle altre cose saranno in virtù di questo

ὕλην, ἣν ἐκεῖνος λέγει, πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. ἀλλὰ ταῦτα ἄλλου μὲν λέγοντος συνέφησεν ἂν ἐξ ἀνάγκης, σαφῶς δὲ οὐκ εἴρηκεν. περὶ μὲν οὖν τούτων δεδήλωται καὶ πρότερον· ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν· τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμέν τι πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας.

rapporto, e non in virtù della materia che Empedocle ammette, ossia fuoco, terra, acqua e aria. Ma Empedocle avrebbe di necessità accettato questo, se altri glielo avessero detto; egli, però, non lo ha detto chiaramente. Intorno a questo si sono già dati chiarimenti sopra.

Ma dobbiamo tornare nuovamente su alcuni problemi che si potrebbero sollevare su queste stesse dottrine delle cause: forse, dalla soluzione di questi problemi potremo trarre qualche vantaggio per la soluzione di ulteriori problemi, che porremo più avanti.

Libro α ἔλαττον
(secondo)

1

30 Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπὴ τῇ δὲ
ῥᾳδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν
993b αὐτῆς μήτε πάντως ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι
περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἕνα μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλ-
λειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροιζομένων γίγνεσθαί τι μέγε-
θος· ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμια-
5 ζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι; ταύτῃ μὲν ἂν εἴη ῥᾳδία,
τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλε-
πὸν αὐτῆς. ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο
τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον
αὐτῆς· ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ
10 φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς
ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. οὐ μόνον δὲ
χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἄν τις κοινώσαιτο ταῖς δό-
ξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηναμένοις· καὶ
γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἕξιν προήσχησαν ἡμῶν·
15 εἰ μὲν γὰρ Τιμόθεος μὴ ἐγένετο, πολλὴν ἂν μελοποιίαν οὐκ
εἴχομεν· εἰ δὲ μὴ Φρῦνις, Τιμόθεος οὐκ ἂν ἐγένετο. τὸν
αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν περὶ τῆς ἀληθείας ἀποφηναμένων·

1. *[La filosofia è conoscenza della verità e la conoscenza della verità è conoscenza delle cause]*

La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, 30
mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del 993b
tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole. Cosicché se, relativamente alla verità, le cose sembra che stiano così come si dice nel proverbio: «Chi potrebbe sbagliare una porta?», allora, per questo aspetto, essa 5
sarà facile; invece, il fatto che si possa raggiungere la verità in generale e non nei particolari, mostra la difficoltà di essa. E fors'anche, poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei con- 10
fronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte.

Ora, è giusto essere grati non solo a coloro dei quali condividiamo le opinioni, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo. Se non ci fosse stato Timoteo[16], noi non avremmo un gran 15
numero di melodie; ma se non ci fosse stato Frini[17], non ci sarebbe stato neppure Timoteo. Lo stesso vale anche per coloro che hanno parlato della verità: da alcuni abbiamo ri-

παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι τούτους αἴτιοι γεγόνασιν. ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον· καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον ἀλλ' ὃ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

2

994ª Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον. οὔτε γὰρ ὡς ἐξ ὕλης τόδ' ἐκ τοῦδε δυνατὸν ἰέναι εἰς ἄπειρον (οἷον σάρκα μὲν ἐκ γῆς, γῆν δ' ἐξ ἀέρος, ἀέρα δ' ἐκ πυρός, καὶ τοῦτο μὴ ἵστασθαι), οὔτε ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον τὸν μὲν ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ ἀέρος κινηθῆναι, τοῦτον δ' ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸν δὲ ἥλιον ὑπὸ τοῦ νείκους, καὶ τούτου μηδὲν εἶναι πέρας)· ὁμοίως δὲ οὐδὲ τὸ οὗ ἕνεκα εἰς ἄπειρον οἷόν τε ἰέναι, βάδισιν μὲν ὑγιείας ἕνεκα, ταύτην δ' εὐδαιμονίας, τὴν δ' εὐδαιμο-

cevuto certe dottrine, ma altri sono stati la causa che permise che quelli si formassero.

È anche giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione. (Infatti, coloro che hanno per fine l'azione, anche se osservano come stanno le cose, non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento). Ora noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura: per esempio, il fuoco è caldo in grado massimo, perché esso è causa del calore nelle altre cose. Pertanto ciò che è causa dell'esser vero delle cose che da esso dipendono, deve essere vero più di tutte le altre. È quindi necessario che le cause degli esseri eterni [18] siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere.

2. *[Le cause sono necessariamente limitate sia per numero sia per specie]*

Inoltre, che esista un principio primo e che le cause degli esseri non siano (A) né una serie infinita (nell'ambito di una stessa specie), (B) né un numero infinito di specie, è evidente. 994ª

(A) In effetti, (1) per quanto riguarda la causa materiale, non è possibile derivare una cosa dall'altra procedendo all'infinito: per esempio la carne dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, senza mai fermarsi. (2) E neppure questo è possibile per quanto riguarda la causa motrice: per esempio che l'uomo sia mosso dall'aria, questa dal sole, il sole dalla discordia [19], senza che ci sia un termine di questo processo. (3) E, similmente, non è possibile procedere all'infinito per ciò che concerne la causa finale: non è possibile dire, per esempio, che la passeggiata è fatta al fine della salute, questa al fine della felicità e la felicità al fine di altro, e così

νίαν ἄλλου, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλο ἄλλου ἕνεκεν εἶναι· καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἦν εἶναι δ' ὡσαύτως. τῶν γὰρ μέσων, ὧν ἐστί τι ἔσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρότερον αἴτιον τῶν μετ' αὐτό. εἰ γὰρ εἰπεῖν ἡμᾶς δέοι τί τῶν τριῶν αἴτιον, τὸ πρῶτον ἐροῦμεν· οὐ γὰρ δὴ τό γ' ἔσχατον, οὐδενὸς γὰρ τὸ τελευταῖον· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ μέσον, ἑνὸς γάρ (οὐθὲν δὲ διαφέρει ἓν ἢ πλείω εἶναι, οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα). τῶν δ' ἀπείρων τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὅλως τοῦ ἀπείρου πάντα τὰ μόρια μέσα ὁμοίως μέχρι τοῦ νῦν· ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν. —ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐπὶ τὸ κάτω οἷόν τε εἰς ἄπειρον ἰέναι, τοῦ ἄνω ἔχοντος ἀρχήν, ὥστ' ἐκ πυρὸς μὲν ὕδωρ, ἐκ δὲ τούτου γῆν, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλο τι γίγνεσθαι γένος. διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε—μὴ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἀλλ' ἢ ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς ἐξ ὕδατος ἀήρ. ὡς μὲν οὖν ἐκ παιδὸς ἄνδρα γίγνεσθαί φαμεν, ὡς ἐκ τοῦ γιγνομένου τὸ γεγονὸς ἢ ἐκ τοῦ ἐπιτελουμένου τὸ τετελεσμένον (ἀεὶ γάρ ἐστι μεταξύ, ὥσπερ τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι γένεσις, οὕτω καὶ τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος· ἔστι γὰρ ὁ μανθάνων γιγνόμενος ἐπιστήμων, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγεται, ὅτι γίγνεται ἐκ μανθάνοντος ἐπιστήμων)· τὸ δ' ὡς ἐξ ἀέρος ὕδωρ, φθειρομένου θατέρου. διὸ ἐκεῖνα μὲν οὐκ ἀνακάμπτει

dire che una cosa è fatta sempre al fine di un'altra. (4) E lo stesso vale anche per la causa formale.

Infatti quando si tratta di termini intermedi e che si trovano tra un ultimo e un primo, è necessario che il termine che è primo sia causa di quelli che ad essi seguono. Se infatti dovessimo rispondere alla domanda quale è la causa di tre termini in serie, noi risponderemmo che è il primo, perché la causa non è certamente l'ultimo termine, giacché l'ultimo non è causa di nulla; ma non lo è neppure il termine intermedio, perché esso è causa di uno solo dei tre termini: e non importa se il termine intermedio sia uno solo o se invece siano molti, infiniti o finiti di numero. Dei termini che sono infiniti in questo modo, e dell'infinito in generale, tutti gli elementi sono in pari modo termini intermedi fino al termine che è presente. Cosicché, se nulla è primo, non c'è affatto causa.

Ma se c'è un principio risalendo nella serie delle cause, non è possibile procedere all'infinito neppure discendendo nella serie delle cause, quasi che l'acqua dovesse derivare dal fuoco e la terra dall'acqua, e in questo modo dovesse derivare sempre un qualche elemento di altro genere da uno precedente. Si dice che una cosa deriva da un'altra in due sensi (escluso il caso in cui «questo deriva da questo» significhi «questo vien dopo questo», come per esempio quando si dice che dai giochi Istmici si passa ai giochi Olimpici): (a) o nel senso in cui dal fanciullo che diviene deriva l'uomo, (b) ovvero nel senso in cui dall'acqua deriva l'aria. (a) Ora noi diciamo che l'uomo viene dal fanciullo come una cosa che è già divenuta viene da ciò che sta divenendo, o come una cosa che è compiuta viene da una cosa che è in via di compimento. (Infatti, in tal caso c'è sempre un termine di mezzo: fra l'essere e il non-essere c'è sempre di mezzo il processo del divenire, così fra ciò che è e ciò che non è c'è sempre di mezzo la cosa che diviene. Colui che impara è colui che diviene sapiente, e questo è, appunto, ciò che si vuole esprimere quando si dice che da colui che impara deriva il sapiente). (b) Invece, l'altro senso in cui si intende che una cosa viene da un'altra, come l'acqua dall'aria, implica la scomparsa di uno dei due termini. (a) Nel primo senso, i termini del processo non si possono invertire

εἰς ἄλληλα, οὐδὲ γίγνεται ἐξ ἀνδρὸς παῖς (οὐ γὰρ γίγνεται
994b ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον ἀλλ' ⟨ὃ⟩ ἔστι μετὰ τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ καὶ ἡμέρα ἐκ τοῦ πρῶι, ὅτι μετὰ τοῦτο· διὸ οὐδὲ τὸ πρῶι ἐξ ἡμέρας)· θάτερα δὲ ἀνακάμπτει. ἀμφοτέρως δὲ ἀδύνατον εἰς ἄπειρον ἰέναι· τῶν μὲν γὰρ ὄντων μεταξὺ
5 ἀνάγκη τέλος εἶναι, τὰ δ' εἰς ἄλληλα ἀνακάμπτει· ἡ γὰρ θατέρου φθορὰ θατέρου ἐστὶ γένεσις. —ἅμα δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ πρῶτον ἀΐδιον ὂν φθαρῆναι· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄπειρος ἡ γένεσις ἐπὶ τὸ ἄνω, ἀνάγκη ἐξ οὗ φθαρέντος πρώτου τι ἐγένετο μὴ ἀΐδιον εἶναι. ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου
10 ἕνεκα ἀλλὰ τἄλλα ἐκείνου, ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτόν τι ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μηθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα, ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν (καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐδὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν)· οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν
15 τοῖς οὖσιν· ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δέ ἐστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ἐνδέχεται ἀνάγεσθαι εἰς ἄλλον ὁρισμὸν πλεονάζοντα τῷ λόγῳ· ἀεί τε γὰρ ἔστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν, οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ
20 τὸ ἐχόμενον· ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν· καὶ τὸ γιγνώσκειν οὐκ ἔστιν, τὰ γὰρ οὕτως ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; οὐ γὰρ ὅμοιον ἐπὶ τῆς γραμμῆς, ἢ κατὰ τὰς διαιρέ-

fra loro: infatti dall'uomo non può derivare un fanciullo. (In effetti ciò che deriva dal processo del divenire non è il 994b
diveniente ma è ⟨ciò che⟩ esiste dopo il processo del divenire). Così anche il giorno deriva dall'alba, perché viene dopo questa e, per questo, l'alba non può venire dal giorno. (b) Nel secondo senso, invece, i termini si possono invertire. Ora, in ambedue i casi è impossibile un processo all'infinito. (a) Nel primo caso, dei termini intermedi deve ne- 5
cessariamente esserci un fine. (b) Nel secondo caso, gli elementi si trasformano reciprocamente l'uno nell'altro: la corruzione dell'uno è generazione dell'altro. Inoltre, sarebbe impossibile che il primo termine della serie perisse, se esso fosse eterno. Infatti, poiché il processo di generazione non è infinito risalendo nella serie delle cause, è necessario che il primo termine dalla cui corruzione se ne sia generato un altro, non sia eterno.

Inoltre, lo scopo è un fine, e il fine è ciò che non è in vista di altro, ma è ciò in vista di cui tutte le altre cose so- 10
no; sicché, se esiste un termine ultimo di questo genere, non ci può essere un processo all'infinito. Se invece non c'è un termine ultimo di questo tipo, non ci può essere causa finale. Ma coloro che pongono il processo all'infinito non si accorgono di sopprimere la realtà del bene. Tuttavia, nessuno incomincerebbe a far nulla se non dovesse pervenire ad un termine. E neppure ci sarebbe intelligenza nelle azioni che non hanno un fine: chi ha intelligenza, infatti, opera 15
sempre in funzione di un fine; e questo è un termine, perché il fine è appunto un termine.

Ma neppure la definizione dell'essenza si può ricondurre ⟨all'infinito⟩ ad un'altra definizione sempre più ampia nell'enunciazione. Infatti, la definizione prossima è sempre definizione a titolo maggiore, mentre non lo è l'ultima. E quando, in una serie di definizioni, la prima non è definizione dell'essenza, non lo sarà neppure la successiva. Inol- 20
tre, coloro che parlano in questo modo distruggono il sapere: infatti, non si può possedere il sapere prima di aver raggiunto ciò che non è più divisibile. E non sarà possibile neppure il conoscere: infatti, come è possibile pensare cose che sono infinite in questa maniera? Qui, infatti, non è come nel caso della linea: è vero che il processo di divisione

σεις μὲν οὐχ ἵσταται, νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα (διόπερ
οὐκ ἀριθμήσει τὰς τομὰς ὁ τὴν ἄπειρον διεξιών), ἀλλὰ καὶ
τὴν ὅλην οὐ κινουμένῳ νοεῖν ἀνάγκη. καὶ ἀπείρῳ οὐδενὶ ἔστιν
εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶ τὸ ἀπείρῳ εἶναι. — ἀλλὰ
μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἴδη τῶν αἰτίων, οὐκ
ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γιγνώσκειν· τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα
ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν· τὸ δ' ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθε-
σιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν.

3

Αἱ δ' ἀκροάσεις κατὰ τὰ ἔθη συμβαίνουσιν· ὡς γὰρ
995a εἰώθαμεν οὕτως ἀξιοῦμεν λέγεσθαι, καὶ τὰ παρὰ ταῦτα οὐχ
ὅμοια φαίνεται ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσυνήθειαν ἀγνωστότερα καὶ
ξενικώτερα· τὸ γὰρ σύνηθες γνώριμον. ἡλίκην δὲ ἰσχὺν
ἔχει τὸ σύνηθες οἱ νόμοι δηλοῦσιν, ἐν οἷς τὰ μυθώδη καὶ
παιδαριώδη μεῖζον ἰσχύει τοῦ γινώσκειν περὶ αὐτῶν διὰ τὸ
ἔθος. οἱ μὲν οὖν ἐὰν μὴ μαθηματικῶς λέγῃ τις οὐκ ἀποδέ-
χονται τῶν λεγόντων, οἱ δ' ἂν μὴ παραδειγματικῶς, οἱ
δὲ μάρτυρα ἀξιοῦσιν ἐπάγεσθαι ποιητήν. καὶ οἱ μὲν πάντα
ἀκριβῶς, τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβὲς ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι
συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβὲς
τοιοῦτον, ὥστε, καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν
λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ. διὸ δεῖ πεπαιδεῦσθαι
πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον, ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην

della linea non si arresta, ma il pensiero non può pensare la linea senza fermarsi nel processo di divisione. Quindi non potrà mai contare le divisioni della linea colui che procede all'infinito nel processo di divisione. E la linea nel suo insieme deve pensarla qualcosa in noi che non si muova da una parte ad un'altra. — E neppure può esistere qualcosa che sia per sua essenza infinito; e se esistesse, non sarebbe comunque infinita l'essenza dell'infinito!

(B) D'altra parte, se fossero infinite per numero le specie delle cause, il conoscere non sarebbe possibile neppure in questo caso. Infatti noi riteniamo di conoscere, quando conosciamo le cause. Ma non è possibile procedere all'infinito per successive aggiunzioni, in un tempo finito.

3. *[Alcuni rilievi metodologici: è necessario adattare il metodo all'oggetto che è proprio della scienza]*

L'efficacia delle lezioni dipende dalle abitudini degli uditori. Noi esigiamo, infatti, che si parli nel modo in cui siamo abituati; le cose che non ci vengono dette in questo modo non ci sembrano neppure più le medesime, ma, per mancanza di abitudine, ci sembrano più difficili da comprendere e più estranee. Ciò che è abituale, infatti, è più facilmente conoscibile.

E quale sia la forza dell'abitudine lo dimostrano le leggi, nelle quali anche ciò che è fiabesco e puerile, in virtù dell'abitudine, ha più forza che non la conoscenza stessa.

Ora, alcuni non sono disposti ad ascoltare se non si parla con rigore matematico; altri invece non ascoltano se non chi parla per esempi, mentre altri ancora esigono che si adduca la testimonianza di poeti. Alcuni esigono che si dica tutto con rigore; ad altri, invece, il rigore dà un senso di molestia, sia per loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze. Il rigore ha, in effetti, qualcosa che può sembrare sottigliezza; e per questo alcuni lo considerano qualcosa di meschino, tanto nei discorsi quanto negli affari.

Per questo, è necessario essere stati istruiti sul metodo con cui ciascuna scienza va trattata, in quanto è assurdo ri-

καὶ τρόπον ἐπιστήμης· ἔστι δ' οὐδὲ θάτερον ῥᾴδιον λαβεῖν. τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος· ἅπασα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην. διὸ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστιν ἡ φύσις· οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνων ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται καὶ εἰ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πλειόνων τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρῆσαί ἐστιν.

cercare, ad un tempo, una scienza e il metodo di questa scienza. Nessuna di queste due cose, infatti, è facile da apprendere.

Non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica. Infatti, tutta quanta la natura, senza dubbio, ha materia. Perciò bisogna, prima, esaminare che cos'è la natura; e in questo modo risulterà chiaro quale sia l'oggetto della fisica[20]. E risulterà chiaro, anche, se appartenga ad una sola scienza o a molte l'esame delle cause e dei princìpi.

Libro B
(terzo)

1

'Ανάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος· ᾗ γὰρ ἀπορεῖ, ταύτῃ παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις· ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μὴ γιγνώσκειν· τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων. — ἔστι δ' ἀπορία πρώτη μὲν περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν, πότερον μιᾶς ἢ πολλῶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι τὰς αἰτίας· καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες, οἷον πότερον ἐνδέχεται ταὐτὸ καὶ ἓν ἅμα φάναι καὶ ἀπο-

1. *[Concetto, scopo ed elenco delle aporie]*

È necessario, in relazione alla scienza di cui siamo in cerca, che noi esaminiamo i problemi, dei quali bisogna innanzitutto cogliere le difficoltà. Si tratta di quei problemi intorno ai quali alcuni filosofi hanno fornito soluzioni contrastanti e, oltre a questi, di altri problemi che sono stati finora trascurati. Ora, per chi vuol risolvere bene un problema, è utile cogliere adeguatamente le difficoltà che esso comporta: la buona soluzione finale, infatti, è lo scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate. Non è possibile che sciolga un nodo colui che lo ignora; e la difficoltà che il pensiero incontra, manifesta le difficoltà che sono nelle cose. Infatti, in quanto si dubita, ci si trova in condizioni simili a chi è legato; nell'uno e nell'altro caso, infatti, è impossibile procedere oltre. Perciò bisogna che, prima, vengano esaminate tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia anche perché coloro che cercano senza aver prima esaminato le difficoltà assomigliano a quelli che non sanno dove devono andare. Costoro, inoltre, non sono in grado di sapere se hanno trovato o no ciò che cercano; infatti, non è loro chiaro il fine che devono raggiungere, mentre è chiaro a chi, prima, ha compreso le difficoltà. Inoltre, si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare, colui che ha ascoltato le ragioni opposte, come in un processo.

(1) La prima difficoltà riguarda una questione di cui si è già trattato nella parte introduttiva: se cioè l'indagine intorno alle cause sia compito di una sola scienza o di più di una.

(2) Comporta pure difficoltà il sapere se sia compito della nostra scienza considerare i princìpi primi della sostanza soltanto, ovvero anche i princìpi su cui si fondano tutte le dimostrazioni: per esempio se sia possibile o no affermare e

φάναι ἢ οὔ, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων· εἴ τ' ἐστι περὶ τὴν οὐσίαν, πότερον μία περὶ πάσας ἢ πλείονές εἰσι, κἂν εἰ πλείονες πότερον ἅπασαι συγγενεῖς ἢ τὰς μὲν σοφίας τὰς δὲ ἄλλο τι λεκτέον αὐτῶν. καὶ τοῦτο δ' αὐτὸ τῶν ἀναγκαίων ἐστὶ ζητῆσαι, πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας εἶναι μόνον φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείονα γένη τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ ποιοῦντες τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων τε καὶ τῶν αἰσθητῶν. περί τε τούτων οὖν, καθάπερ φαμέν, ἐπισκεπτέον, καὶ πότερον περὶ τὰς οὐσίας ἡ θεωρία μόνον ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ ταῖς οὐσίαις, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ ἐναντιότητος, καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν τοιούτων περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνων ποιούμενοι τὴν σκέψιν, τίνος ἐστὶ θεωρῆσαι περὶ πάντων· ἔτι δὲ τούτοις αὐτοῖς ὅσα καθ' αὐτὰ συμβέβηκεν, καὶ μὴ μόνον τί ἐστι τούτων ἕκαστον ἀλλὰ καὶ ἆρα ἓν ἑνὶ ἐναντίον· καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ γένη ἐστὶν ἢ εἰς ἃ διαιρεῖται ἐνυπάρχοντα ἕκαστον· καὶ εἰ τὰ γένη, πότερον ὅσα ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις λέγεται τελευταῖα ἢ τὰ πρῶτα, οἷον πότερον ζῷον ἢ ἄνθρωπος ἀρχή τε καὶ μᾶλλον ἔστι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον. μάλιστα δὲ ζητητέον καὶ πραγματευτέον πότερον ἔστι τι παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον καθ' αὐτὸ ἢ οὔ, καὶ τοῦτο χωριστὸν ἢ οὔ, καὶ πό-

negare nello stesso tempo la medesima cosa, e gli altri principi di questo tipo.

(3) E, nell'ipotesi che questa scienza verta unicamente intorno alla sostanza, sorge la difficoltà se ci sia una sola scienza per tutte quante le sostanze, oppure se ce ne siano più di una; e, nel caso che siano più di una, se siano tutte quante affini, oppure se alcune soltanto si debbano denominare «sapienza» e altre, invece, in qualche altro modo.

(5) E anche questa è una delle questioni che è necessario sottoporre ad esame: se si debba dire che esistono esclusivamente sostanze sensibili, oppure se si debba dire che oltre queste ne esistono anche altre; e, inoltre, se queste altre sostanze siano di un solo genere oppure se ve ne siano di diversi generi, come ad esempio sostengono coloro che pongono le Forme e gli oggetti matematici «intermedi» fra le Forme e le sostanze sensibili.

(4) Su queste questioni dunque, come si è detto, bisogna far ricerca, e anche sulla seguente: se la nostra indagine verta solamente intorno alle sostanze oppure anche intorno alle proprietà delle sostanze. E inoltre, bisognerà ricercare quale scienza abbia il compito di indagare intorno al «medesimo» e al «diverso», al «simile» e al «dissimile», alla «contrarietà», al «prima» e al «poi», e a tutte quante le altre nozioni di questo genere, che i dialettici si sforzano di esaminare, facendo però una indagine basata esclusivamente sulle comuni opinioni. E ancora, bisognerà esaminare le caratteristiche essenziali di ciascuna di queste cose ed esaminare non solo che cosa sia ciascuna di esse, ma anche se ciascuna abbia un solo contrario.

(6) Ed è una difficoltà anche questa: se i princìpi e gli elementi siano i generi oppure i costitutivi materiali nei quali si risolve ciascuna cosa.

(7) E, nell'ipotesi che i princìpi siano i generi, si pone il problema se questi siano i «generi ultimi» che si predicano degli individui, o se siano invece i «generi primi»: per esempio, se «uomo» o se invece «animale» sia principio e abbia maggior grado di realtà oltre all'individuo particolare.

(8) Ma, in special modo, va esaminata e trattata la questione se oltre la materia ci sia una causa sussistente per sé oppure no, e se questa causa sia separata o no; e, anche, se

τερον ἓν ἢ πλείω τὸν ἀριθμόν, καὶ πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον (λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης) ἢ οὐθέν, ἢ τῶν μὲν τῶν δ' οὔ, καὶ ποῖα τοιαῦτα τῶν ὄντων. ἔτι αἱ ἀρχαὶ πότερον ἀριθμῷ ἢ εἴδει ὡρισμέναι, καὶ αἱ ἐν τοῖς λόγοις καὶ αἱ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ; καὶ πότερον τῶν φθαρτῶν καὶ ἀφθάρτων αἱ αὐταὶ ἢ ἕτεραι, καὶ πότερον ἄφθαρτοι πᾶσαι ἢ τῶν φθαρτῶν φθαρταί; ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων; ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ φιλίαν ἄλλος δέ τις πῦρ ὁ δὲ ὕδωρ ἢ ἀέρα· καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων, καὶ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ· ἔτι πότερον ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν· καὶ γὰρ ταῦτα ἀπορίαν ἂν παράσχοι πολλήν. πρὸς δὲ τούτοις πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ μήκη καὶ τὰ σχήματα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὔ, κἂν εἰ οὐσίαι πότερον κεχωρισμέναι τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐνυπάρχουσαι ἐν τούτοις; περὶ γὰρ τούτων ἁπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ ῥᾴδιον καλῶς.

2

Πρῶτον μὲν οὖν περὶ ὧν πρῶτον εἴπομεν, πότερον μιᾶς ἢ πλειόνων ἐστὶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι πάντα τὰ γένη τῶν

sia una sola di numero o se siano più di una; e, ancora, se esista qualcosa oltre al ⟨concreto⟩ sinolo (dico che si ha un sinolo quando una forma si predichi della materia), oppure se oltre il sinolo non ci sia nulla; o, ancora, se per alcuni esseri esista qualcosa di separato mentre per altri no, e quali siano gli esseri di questo tipo.

(9) Inoltre, i princìpi, sia quelli formali sia quelli materiali, sono limitati quanto al numero oppure quanto alla specie?

(10) E i princìpi delle cose corruttibili e quelli delle incorruttibili sono identici o sono diversi? Sono tutti incorruttibili, oppure quelli delle cose corruttibili sono corruttibili?

(11) Inoltre, la difficoltà maggiore e più impegnativa è la seguente: se l'Essere e l'Uno, come dicevano i Pitagorici e Platone, siano la sostanza delle cose, oppure se non lo siano, o se invece suppongano qualche altra realtà che fa loro da sostrato, come per esempio, secondo Empedocle, l'amicizia o, secondo altri, il fuoco o, secondo altri ancora, l'acqua o l'aria.

(15) Altro problema è questo: se i princìpi siano universali, oppure se siano particolari così come le cose individuali.

(14) Ed è problema anche questo: se i princìpi siano in potenza o in atto; e se siano in potenza o in atto in un significato diverso rispetto a quello che si riferisce al movimento. E sono problemi, questi, che presentano una notevole difficoltà.

(12) Inoltre, c'è anche la seguente questione: se i numeri, le lunghezze, le figure ed i punti siano sostanze oppure no, e, nell'ipotesi che siano sostanze, se siano separate dalle cose sensibili ovvero immanenti ad esse.

Per tutti questi problemi non solo è difficile trovare la verità, ma non è neppure facile cogliere bene ed adeguatamente le difficoltà che essi comportano.

2. *[Discussione delle prime cinque aporie]*

[Prima aporia]

Esaminiamo, dunque, innanzitutto, la questione che abbiamo enunciato per prima: se lo studio di tutti i generi di cause sia il compito di una sola scienza o di più scienze.

αἰτίων. μιᾶς μὲν γὰρ ἐπιστήμης πῶς ἂν εἴη μὴ ἐναντίας οὔσας τὰς ἀρχὰς γνωρίζειν; ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι· τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν καθ' αὑτὸ καὶ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τἆλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως; ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν. διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐθὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας, οὐδ' ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ' οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐθεὶς οὐθενὸς τῶν τοιούτων, ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζεν αὐτάς· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον ἐν τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς 996b οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. —ἀλλὰ μὴν εἴ γε πλείους ἐπιστῆμαι τῶν αἰτίων εἰσὶ καὶ ἑτέρα ἑτέρας ἀρχῆς, τίνα τούτων φατέον εἶναι τὴν ζητουμένην, ἢ τίνα μάλιστα τοῦ πράγματος τοῦ ζητουμένου ἐπιστήμονα τῶν ἐχόντων αὐτάς; ἐνδέχεται γὰρ τῷ αὐτῷ πάντας τοὺς τρόπους τοὺς τῶν αἰτίων ὑπάρχειν, οἷον οἰκίας ὅθεν μὲν ἡ κίνησις ἡ τέχνη καὶ ὁ οἰκοδόμος, οὗ δ' ἕνεκα τὸ ἔργον, ὕλη δὲ γῆ καὶ λίθοι, τὸ δ' εἶδος ὁ λόγος. ἐκ μὲν οὖν τῶν πάλαι διωρισμένων τίνα χρὴ καλεῖν τῶν ἐπιστημῶν σοφίαν ἔχει λόγον ἑκάστην προσαγορεύειν· ᾗ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἕνεκα

Ma come potrebbe essere compito di una sola scienza il conoscere tutti i princìpi, dal momento che questi non sono contrari? Inoltre, in molti esseri non sono presenti tutti i princìpi. Infatti, come è mai possibile che per gli esseri immobili ci sia un principio di movimento o anche una causa del bene, dal momento che tutto ciò che di per sé è buono è esso stesso per sua natura fine, ed è causa, per il fatto che in virtù di esso le altre cose si producono e sono, e dal momento che il fine o lo scopo è fine di qualche azione, e le azioni sono accompagnate dal movimento? Di conseguenza, negli esseri immobili non ci potrà essere questo principio del movimento, né una causa del bene. Per questa ragione, anche nelle matematiche non si dimostra nulla mediante la causa finale, e non esiste alcuna dimostrazione che argomenti in base al meglio o al peggio, né alcuno dei matematici fa in alcun modo menzione di alcunché di simile. (Ed è proprio per queste ragioni che alcuni sofisti, come Aristippo[21], disprezzavano le matematiche: infatti, mentre nelle altre arti, e perfino nelle arti manuali, come quelle del falegname o del calzolaio, si motiva tutto adducendo come ragione il meglio e il peggio, le matematiche non svolgono alcuna considerazione circa le cose buone e cattive).

D'altro canto, se le scienze delle cause sono più di una, e se dei diversi princìpi ci sono diverse scienze, quale di queste si dovrà dire che è la scienza da noi ricercata, o chi, fra coloro che posseggono quelle scienze, dovremo dire che meglio conosce l'oggetto della nostra ricerca? Può darsi il caso, in effetti, che nel medesimo oggetto siano presenti tutti i tipi di cause; prendiamo ad esempio una casa: la causa motrice di essa sono l'arte e il costruttore, la causa finale è l'opera, la causa materiale sono la terra e le pietre, e la causa formale è l'essenza. Ora, stando ai caratteri che abbiamo sopra stabiliti per determinare quale delle scienze si debba denominare «sapienza», la scienza di ciascuna delle cause ha qualche ragione per pretendere questa denominazione. (a) Infatti, in quanto è scienza sovrana e più di tutte degna di far da guida, e in quanto ad essa tutte le altre scienze, come ancelle, giustamente non possono replicare, la scienza del fine e del bene sembra tale da esigere la denominazione di sapienza (in funzione del fine, infatti, sono

τἆλλα), ᾗ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἡ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη· πολλαχῶς γὰρ ἐπισταμένων τὸ αὐτὸ μᾶλλον μὲν εἰδέναι φαμὲν τὸν τῷ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρᾶγμα ἢ τῷ μὴ εἶναι, αὐτῶν δὲ τούτων ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον, καὶ μάλιστα τὸν τί ἐστιν ἀλλ' οὐ τὸν πόσον ἢ ποῖον ἢ τί ποιεῖν ἢ πάσχειν πέφυκεν. ἔτι δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ εἰδέναι ἕκαστον καὶ ὧν ἀποδείξεις εἰσί, τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν (οἷον τί ἐστι τὸ τετραγωνίζειν, ὅτι μέσης εὕρεσις· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), περὶ δὲ τὰς γενέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ περὶ πᾶσαν μεταβολὴν ὅταν εἰδῶμεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως· τοῦτο δ' ἕτερον καὶ ἀντικείμενον τῷ τέλει, ὥστ' ἄλλης ἂν δόξειεν ἐπιστήμης εἶναι τὸ θεωρῆσαι τῶν αἰτίων τούτων ἕκαστον. —ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμόν ἐστιν (λέγω δὲ ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν) οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦται προτάσεις, πότερον μία τούτων ἐπιστήμη καὶ τῆς οὐσίας ἢ ἑτέρα, κἂν εἰ μὴ μία, ποτέραν χρὴ προσαγορεύειν τὴν ζητουμένην νῦν. μιᾶς μὲν οὖν οὐκ εὔλογον εἶναι· τί γὰρ μᾶλλον γεωμετρίας ἢ ὁποιασοῦν περὶ τούτων ἐστὶν ἴδιον τὸ ἐπαΐειν; εἴπερ οὖν ὁμοίως μὲν ὁποιασοῦν ἐστίν, ἁπασῶν δὲ μὴ ἐνδέχε-

tutte le altre cose). (b) Invece, in quanto la sapienza è stata definita [22] come scienza delle cause prime e di ciò che è massimamente conoscibile, tale sembrerebbe essere la scienza della sostanza. Infatti, fra coloro che conoscono la medesima cosa secondo differenti modi, noi diciamo che conosce di più che cos'è la cosa colui che la conosce nel suo essere che non colui che la conosce nel suo non-essere; e anche fra coloro che la conoscono nel primo modo, c'è chi la conosce più di un altro, e più di tutti la conosce chi ne conosce l'essenza, e non la qualità o la quantità o il fare o il patire. E, anche negli altri casi, pensiamo che la conoscenza di ogni cosa, comprese quelle cose di cui c'è dimostrazione, si abbia quando si conosce l'essenza. (Per esempio, conosciamo l'essenza dell'operazione della quadratura quando sappiamo che essa consiste nel trovare la media proporzionale; e similmente per gli altri casi). (c) Per contro, riteniamo di aver conoscenza delle generazioni, delle azioni e di ogni specie di mutamento, quando conosciamo il principio motore, e questo principio è diverso e opposto alla causa finale. In conclusione, sembrerebbe essere oggetto di una diversa scienza lo studio di ciascuna di queste cause.

[*Seconda aporia*]

C'è, poi, anche questa questione: se spetti ad una sola scienza ovvero a più scienze lo studio dei princìpi della dimostrazione. (Chiamo princìpi della dimostrazione quelle convinzioni comuni da cui tutti partono per dimostrare: per esempio, che ogni cosa deve essere o affermata o negata e che è impossibile essere e non essere ad un tempo, e le altre premesse di questo tipo) [23]. Il problema è dunque di sapere se una sola sia la scienza che tratta di questi princìpi e della sostanza, ovvero se siano due diverse; e, posto che non sia una sola, con quale si debba identificare quella che stiamo ora ricercando.

Ora, che sia una sola, non sembrerebbe cosa ragionevole. Infatti, perché mai dovrebbe essere compito precipuo della geometria, poniamo, piuttosto che di qualsiasi altra scienza, trattare di questi princìpi? Se, dunque, spetta ad egual tito-

997ª ται, ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἄλλων οὕτως οὐδὲ τῆς γνωριζούσης τὰς οὐσίας ἴδιόν ἐστι τὸ γιγνώσκειν περὶ αὐτῶν. ἅμα δὲ καὶ τίνα τρόπον ἔσται αὐτῶν ἐπιστήμη; τί μὲν γὰρ ἕκαστον τούτων τυγχάνει ὂν καὶ νῦν γνωρίζομεν (χρῶνται γοῦν ὡς γιγνωσκομένοις αὐτοῖς καὶ ἄλλαι τέχναι)· εἰ δὲ ἀποδεικτικὴ περὶ αὐτῶν ἐστί, δεήσει τι γένος εἶναι ὑποκείμενον καὶ τὰ μὲν πάθη τὰ δ' ἀξιώματ' αὐτῶν (περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι), ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν· ὥστε συμβαίνει πάντων εἶναι γένος ἕν τι τῶν δεικνυμένων, πᾶσαι γὰρ αἱ ἀποδεικτικαὶ χρῶνται τοῖς ἀξιώμασιν. —ἀλλὰ μὴν εἰ ἑτέρα ἡ τῆς οὐσίας καὶ ἡ περὶ τούτων, ποτέρα κυριωτέρα καὶ προτέρα πέφυκεν αὐτῶν; καθόλου γὰρ μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματά ἐστιν, εἴ τ' ἐστὶ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίνος ἔσται περὶ αὐτῶν ἄλλου τὸ θεωρῆσαι τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος; —ὅλως τε τῶν οὐσιῶν πότερον μία πασῶν ἐστὶν ἢ πλείους ἐπιστῆμαι· εἰ μὲν οὖν μὴ μία, ποίας οὐσίας θετέον τὴν ἐπιστήμην ταύτην; τὸ δὲ μίαν πασῶν οὐκ εὔλογον· καὶ γὰρ ἂν ἀποδεικτικὴ μία περὶ πάντων εἴη τῶν συμβεβηκότων, εἴπερ πᾶσα ἀποδεικτικὴ περί τι ὑποκείμενον θεωρεῖ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα ἐκ τῶν κοινῶν δοξῶν. περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν. περί τε γὰρ ὃ μιᾶς καὶ ἐξ ὧν μιᾶς, εἴτε τῆς αὐτῆς εἴτε ἄλ-

lo a qualsiasi scienza, e se d'altra parte non è possibile che 997ª
spetti a tutte quante la conoscenza dei princìpi, come non risulta compito specifico di nessuna delle altre scienze, così non risulta neppure compito specifico della scienza che conosce le sostanze. D'altra parte, come ci potrà essere scienza di questi princìpi? Che cosa sia ciascuno di essi lo sappiamo immediatamente. E di certo anche le altre arti se ne servono come di qualcosa che è noto. Se, infatti, di essi ci 5
fosse una scienza dimostrativa, allora ci dovrebbe essere un genere avente funzione di soggetto e di questo alcuni di essi dovrebbero essere proprietà ed altri assiomi (perché è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto); infatti, la dimostrazione deve necessariamente partire da qualcosa, vertere intorno a qualcosa ed essere dimostrazione di qualcosa. Di conseguenza ne verrebbe che tutte le cose che sono oggetto di dimostrazione apparterrebbero ad un unico genere, in 10
quanto tutte le scienze dimostrative si avvalgono degli assiomi.

Per contro, se la scienza della sostanza è diversa da quella degli assiomi, quale delle due sarà superiore ed anteriore? Gli assiomi, infatti, sono quanto di più universale esista; e se non è compito del filosofo, di chi altri mai potrà essere compito indagare la verità e la falsità di essi? 15

[*Terza aporia*]

E, in generale, c'è una scienza unica di tutte le sostanze, oppure ce ne sono più di una?

Ora, se non ce n'è una sola, di quali sostanze dovremo stabilire che è scienza questa nostra?

D'altra parte, che sia una sola la scienza di tutte le sostanze, non sembra cosa ragionevole, perché, se così fosse, sarebbe anche unica la scienza dimostrativa di tutti quanti gli attributi, dal momento che ogni scienza dimostrativa che si riferisce ad un dato soggetto studia gli attributi essenziali 20
di esso, partendo dagli assiomi. Pertanto, trattandosi di uno stesso genere, apparterrà ad una medesima scienza studiare gli attributi di esso, partendo dagli assiomi. Ed infatti il soggetto intorno a cui verte la dimostrazione apparterrà, stando all'ipotesi, ad una sola scienza, ed i princìpi da cui parte la dimostrazione apparterranno pure ad una so-

λης, ὥστε καὶ τὰ συμβεβηκότα, εἶθ' αὗται θεωροῦσιν εἴτ'
ἐκ τούτων μία. —ἔτι δὲ πότερον περὶ τὰς οὐσίας μόνον
ἡ θεωρία ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα ταύταις; λέγω
δ' οἷον, εἰ τὸ στερεὸν οὐσία τίς ἐστι καὶ γραμμαὶ καὶ ἐπί-
πεδα, πότερον τῆς αὐτῆς ταῦτα γνωρίζειν ἐστὶν ἐπιστήμης καὶ
τὰ συμβεβηκότα περὶ ἕκαστον γένος περὶ ὧν αἱ μαθημα-
τικαὶ δεικνύουσιν, ἢ ἄλλης. εἰ μὲν γὰρ τῆς αὐτῆς, ἀπο-
δεικτική τις ἂν εἴη καὶ ἡ τῆς οὐσίας, οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί
ἐστιν ἀπόδειξις εἶναι· εἰ δ' ἑτέρας, τίς ἔσται ἡ θεωροῦσα περὶ
τὴν οὐσίαν τὰ συμβεβηκότα τοῦτο γὰρ ἀποδοῦναι παγχά-
λεπον. —ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι
φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ
πλείω γένη τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ λέγοντες τά
τε εἴδη καὶ τὰ μεταξύ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναί φα-
σιν ἐπιστήμας; ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ
οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ
αὐτῶν· πολλαχῇ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἧττον ἄτο-
πον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ
οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι
τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν
εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον
ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ·

la scienza (sia che essa coincida con la prima, sia che non coincida), e di conseguenza anche gli attributi apparterranno ad una medesima scienza (vale a dire: a queste due scienze, o a quell'unica scienza che riunisce queste due).

[*Quarta aporia*]

Inoltre, la nostra indagine verte solamente intorno alle sostanze, oppure anche intorno agli attributi di queste? (Per esempio: se il solido è una sostanza e così anche le linee e le superfici, sarà compito della medesima scienza conoscere questi enti e anche gli attributi relativi a ciascun genere di questi enti che costituiscono l'oggetto delle dimostrazioni matematiche, oppure sarà compito di una scienza diversa?).

Se fosse compito della medesima scienza, allora verrebbe ad esserci una scienza dimostrativa anche della sostanza, mentre, in realtà, non pare che dell'essenza ci sia dimostrazione.

D'altra parte, se è compito di una scienza diversa, quale sarà mai questa scienza che studia gli attributi relativi alla sostanza? Rispondere a questa questione è difficilissimo.

[*Quinta aporia*]

Inoltre, si deve dire che esistono solo sostanze sensibili, oppure anche altre oltre queste? E si deve dire che esiste un solo genere o che esistono diversi generi di queste sostanze, come vogliono coloro[24] che affermano l'esistenza di Forme e di Enti intermedi (che, secondo loro, sarebbero l'oggetto delle conoscenze matematiche)?

Ora, in quale senso diciamo che le Forme sono cause e sostanze per sé, abbiamo già detto in precedenza[25]. Fra le molteplici assurdità che presenta tale dottrina, la maggiore consiste nell'affermare, da un canto, che ci sono altre realtà oltre quelle che esistono in questo mondo e nell'affermare, dall'altro, che sono uguali a quelle sensibili, con l'unica differenza che le une sono eterne, mentre le altre sono corruttibili. Essi affermano, infatti, che esiste un «uomo in sé», un «cavallo in sé», una «salute in sé», senza aggiungere niente altro e comportandosi, all'incirca, come coloro che affermano che esistono dèi, ma che hanno forma umana.

οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια. ἔτι δὲ εἴ τις παρὰ τὰ εἴδη καὶ τὰ αἰσθητὰ τὰ μεταξὺ θήσεται, πολλὰς ἀπορίας ἕξει· δῆλον γὰρ ὡς ὁμοίως γραμμαί τε παρά τ' αὐτὰς καὶ τὰς αἰσθητὰς ἔσονται καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων γενῶν· ὥστ' ἐπείπερ ἡ ἀστρολογία μία τούτων ἐστίν, ἔσται τις καὶ οὐρανὸς παρὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν καὶ ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ τἆλλα ὁμοίως τὰ κατὰ τὸν οὐρανόν. καίτοι πῶς δεῖ πιστεῦσαι τούτοις; οὐδὲ γὰρ ἀκίνητον εὔλογον εἶναι, κινούμενον δὲ καὶ παντελῶς ἀδύνατον· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ὧν ἡ ὀπτικὴ πραγματεύεται καὶ ἡ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἁρμονική· καὶ γὰρ ταῦτα ἀδύνατον εἶναι παρὰ τὰ αἰσθητὰ διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας· εἰ γὰρ ἔστιν αἰσθητὰ μεταξὺ καὶ αἰσθήσεις, δῆλον ὅτι καὶ ζῷα ἔσονται μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν. ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ περὶ ποῖα τῶν ὄντων δεῖ ζητεῖν ταύτας τὰς ἐπιστήμας. εἰ γὰρ τούτῳ διοίσει τῆς γεωδαισίας ἡ γεωμετρία μόνον, ὅτι ἡ μὲν τούτων ἐστὶν ὧν αἰσθανόμεθα ἡ δ' οὐκ αἰσθητῶν, δῆλον ὅτι καὶ παρ' ἰατρικὴν ἔσται τις ἐπιστήμη καὶ παρ' ἑκάστην τῶν ἄλλων μεταξὺ αὐτῆς τε ἰατρικῆς καὶ τῆσδε τῆς ἰατρικῆς· καίτοι πῶς τοῦτο δυνατόν; καὶ γὰρ ἂν ὑγιείν' ἄττα εἴη παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ αὐτὸ τὸ ὑγιεινόν. ἅμα δὲ οὐδὲ τοῦτο ἀληθές, ὡς ἡ γεωδαισία τῶν αἰσθητῶν ἐστὶ μεγεθῶν καὶ φθαρτῶν· ἐφθείρετο γὰρ ἂν φθειρομένων. —ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν ἂν εἴη μεγεθῶν οὐδὲ περὶ τὸν οὐρανὸν ἡ ἀστρολογία τόνδε. οὔτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἵας λέγει ὁ γεωμέτρης (οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ

In effetti, gli dèi che costoro ammettono non sono altro che uomini eterni, mentre le Forme che quelli pongono non sono altro che sensibili eterni. Inoltre, se accanto alle Forme e ai sensibili si porranno anche enti intermedi[26], sorgeranno numerose altre difficoltà. È evidente, infatti, che ci saranno altre linee, oltre le linee in sé e oltre le linee sensibili, e così sarà anche per ciascuno degli altri generi. Cosicché, dal momento che l'astronomia è una di queste scienze matematiche, ci dovrà essere, per conseguenza, anche un altro cielo oltre il cielo sensibile, e così un altro sole e un'altra luna, e lo stesso per tutti gli altri corpi celesti. Ma come si può credere questo? Infatti, non è ragionevole ammettere che tale cielo ⟨intermedio⟩ sia immobile, e, d'altra parte, è assolutamente impossibile che sia mobile. Lo stesso deve dirsi anche delle cose che costituiscono l'oggetto di indagine dell'ottica e di quelle che costituiscono l'oggetto di indagine dell'armonica matematica. Infatti, è impossibile che queste esistano oltre i sensibili, per le medesime ragioni. In effetti, se ci sono esseri sensibili intermedi, ci saranno anche sensazioni intermedie, ed è evidente che ci saranno anche animali intermedi fra gli animali in sé e gli animali corruttibili. È difficile stabilire, anche, per quali generi di realtà debbano ricercarsi siffatte scienze intermedie. Infatti, se la geometria differisce dalla geodesia solo per il fatto che quest'ultima verte intorno a cose sensibili, mentre l'altra verte intorno a cose non sensibili, è evidente che dovrà essere così anche per la medicina e per ciascuna delle altre scienze, e dovrà esserci una medicina intermedia fra la medicina in sé e la medicina sensibile. Ma come è possibile questo? Infatti, in tal caso, dovrebbero esserci, oltre le cose sane sensibili ed oltre il sano in sé, altre cose sane. Ad un tempo, non è neppure vero questo: che, cioè, la geodesia tratti di grandezze sensibili e corruttibili; infatti, corrompendosi queste, essa stessa dovrebbe corrompersi.

D'altra parte, l'astronomia non potrebbe avere come oggetto di studio grandezze sensibili, né avere come oggetto di studio questo cielo sensibile. Infatti, né le linee sensibili sono quali le intende il geometra (infatti, nessuna delle cose sensibili è retta o curva come vuole il geometra, il cerchio

τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας), οὔθ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν. εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν εἶναι μὲν τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, οὐ μὴν χωρίς γε τῶν αἰσθητῶν ἀλλ' ἐν τούτοις· οἷς τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα πάντα μὲν πλείονος λόγου διελθεῖν, ἱκανὸν δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα θεωρῆσαι. οὔτε γὰρ ἐπὶ τούτων εὔλογον ἔχειν οὕτω μόνον, ἀλλὰ δῆλον ὅτι καὶ τὰ εἴδη ἐνδέχοιτ' ἂν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι (τοῦ γὰρ αὐτοῦ λόγου ἀμφότερα ταῦτά ἐστιν), ἔτι δὲ δύο στερεὰ ἐν τῷ αὐτῷ ἀναγκαῖον εἶναι τόπῳ, καὶ μὴ εἶναι ἀκίνητα ἐν κινουμένοις γε ὄντα τοῖς αἰσθητοῖς. ὅλως δὲ τίνος ἕνεκ' ἄν τις θείη εἶναι μὲν αὐτά, εἶναι δ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς; ταὐτὰ γὰρ συμβήσεται ἄτοπα τοῖς προειρημένοις· ἔσται γὰρ οὐρανός τις παρὰ τὸν οὐρανόν, πλήν γ' οὐ χωρὶς ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ· ὅπερ ἐστὶν ἀδυνατώτερον.

3

Περί τε τούτων οὖν ἀπορία πολλὴ πῶς δεῖ θέμενον τυχεῖν τῆς ἀληθείας, καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρώτων, οἷον φωνῆς στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ δοκοῦσιν εἶναι ταῦτ' ἐξ ὧν σύγκεινται αἱ φωναὶ πρώτων, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν ἡ φωνή· καὶ τῶν διαγραμμάτων ταῦτα στοιχεῖα λέγομεν ὧν αἱ ἀποδείξεις ἐνυπάρχουσιν ἐν ταῖς τῶν ἄλλων ἀποδείξεσιν ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων,

sensibile non incontra la tangente in un punto, ma la incontra nel modo che diceva Protagora nelle sue confutazioni dei geometri [27]), né i movimenti e le rivoluzioni reali del cielo sono identiche a quelle di cui parla l'astronomia, né i punti hanno la stessa natura degli astri.

Alcuni, poi, affermano che esistono questi cosiddetti enti intermedi fra le Forme ed i sensibili, ma che non sono fuori dei sensibili, sebbene a questi immanenti. Per esaminare tutte le difficoltà che ne conseguono, occorrerebbe un più ampio discorso; bastino, quindi, le considerazioni seguenti. Non è ragionevole che siano immanenti alle cose sensibili solo gli enti intermedi, ma è evidente che dovrebbero essere immanenti ai sensibili anche le Forme: la medesima ragione vale infatti per ambedue i casi. Inoltre, necessariamente, verrebbero ad esserci, nello stesso luogo, due solidi, e gli intermedi non sarebbero immobili, giacché si troverebbero nei sensibili, che sono in movimento. E, in generale, perché mai si pone l'esistenza di queste entità, per poi affermare che sono immanenti ai sensibili? Infatti, le medesime assurdità di cui si è detto si ripresenteranno: ci sarà un cielo oltre il cielo sensibile, tranne che non sarà separato, ma sarà nello stesso luogo. Il che è ancora più assurdo.

3. *[Discussione delle aporie sesta e settima]*

[*Sesta aporia*]

Intorno a queste cose, dunque, è assai difficile giudicare con verità. E così anche intorno al seguente problema concernente i princìpi: se si debbano considerare come elementi e come princìpi i generi o, piuttosto, i costitutivi primi di cui è intrinsecamente composta ogni singola cosa.

Per esempio: elementi e princìpi della parola sembrano essere quei costitutivi primi di cui le parole risultano intrinsecamente composte, e non l'universale (cioè il genere) parola. E così chiamiamo «elementi» delle proposizioni geometriche quelle proposizioni le cui dimostrazioni sono contenute in tutte o nella maggior parte delle dimostrazioni delle altre proposizioni. Inoltre, princìpi delle realtà naturali

ἔτι δὲ τῶν σωμάτων καὶ οἱ πλείω λέγοντες εἶναι στοιχεῖα καὶ οἱ ἕν, ἐξ ὧν σύγκειται καὶ ἐξ ὧν συνέστηκεν ἀρχὰς λέγουσιν εἶναι, οἷον Ἐμπεδοκλῆς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ μετὰ τούτων στοιχεῖά φησιν εἶναι ἐξ ὧν ἐστὶ τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων, ἀλλ' οὐχ ὡς γένη λέγει ταῦτα τῶν ὄντων. πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ἄλλων εἴ τις ἐθέλει τὴν φύσιν ἀθρεῖν, οἷον κλίνην ἐξ ὧν μορίων συνέστηκε καὶ πῶς συγκειμένων, τότε γνωρίζει τὴν φύσιν αὐτῆς. —ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων οὐκ ἂν εἴησαν αἱ ἀρχαὶ τὰ γένη τῶν ὄντων· εἰ δ' ἕκαστον μὲν γνωρίζομεν διὰ τῶν ὁρισμῶν, ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὁρισμῶν εἰσίν, ἀνάγκη καὶ τῶν ὁριστῶν ἀρχὰς εἶναι τὰ γένη. κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα, τῶν γε εἰδῶν ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσίν. φαίνονται δέ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ μέγα καὶ μικρὸν ὡς γένεσιν αὐτοῖς χρῆσθαι. —ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀμφοτέρως γε οἷόν τε λέγειν τὰς ἀρχάς. ὁ μὲν γὰρ λόγος τῆς οὐσίας εἷς· ἕτερος δ' ἔσται ὁ διὰ τῶν γενῶν ὁρισμὸς καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἔστιν ἐνυπαρχόντων. —πρὸς δὲ τούτοις εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσί, πότερον δεῖ νομίζειν τὰ πρῶτα τῶν γενῶν ἀρχὰς ἢ τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων; καὶ γὰρ τοῦτο ἔχει ἀμφισβήτησιν. εἰ μὲν γὰρ ἀεὶ τὰ καθόλου μᾶλλον ἀρχαί, φανερὸν ὅτι τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν· ταῦτα γὰρ λέγεται κατὰ πάντων. τοσαῦται οὖν ἔσονται ἀρχαὶ τῶν ὄντων ὅσαπερ τὰ πρῶτα γένη, ὥστ' ἔσται τό τε ὂν καὶ τὸ ἓν ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι· ταῦτα γὰρ κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων.

tanto coloro che sostengono l'esistenza di numerosi elementi quanto coloro che sostengono l'esistenza di un solo elemento originario dicono concordemente che sono i costitutivi «materiali» primi che le compongono. (Per esempio, Empedocle dice che princìpi dei corpi sono il fuoco, l'acqua e gli altri elementi che seguono a questi, in quanto costitutivi ⟨materiali⟩ di cui gli esseri sono intrinsecamente composti, e non in quanto generi degli esseri). Inoltre, se si vuol conoscere la natura anche degli altri oggetti, per esempio la natura di un letto, la si conoscerà appunto quando si saprà di quali parti esso sia costituito e come queste siano composte. In base a questi argomenti, dunque, risulta che i princìpi degli esseri non potranno essere i generi.

D'altra parte, dal momento che noi conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni, e poiché i generi sono princìpi delle definizioni, è necessario che i generi siano princìpi anche delle cose definite. E se l'acquistare la scienza degli esseri consiste nell'acquistare la scienza delle specie secondo le quali gli esseri vengono denominati, allora i princìpi delle specie sono i generi. E anche alcuni di coloro che dicono che gli elementi degli esseri sono l'Uno o l'Essere, oppure il grande e il piccolo, sembra che si servano di questi come di generi.

Ma, in verità, non è possibile parlare dei princìpi in entrambi i modi. Infatti, la definizione della sostanza è unica. Invece, altra è la definizione formulata in base ai generi ed altra è la definizione che ridà i costitutivi materiali di cui son fatte le cose.

[*Settima aporia*]

Inoltre, ammettendo che i generi siano princìpi per eccellenza, sorgerà il seguente problema: si devono considerare princìpi i generi primi, oppure i generi ultimi che vengono predicati degli individui?

Infatti, se princìpi a maggior titolo sono sempre gli universali, è evidente che princìpi saranno i generi più elevati: questi, infatti, si predicano di tutte le cose. Dunque, tanti saranno i princìpi degli esseri quanti i generi primi; di conseguenza l'Essere e l'Uno saranno princìpi e sostanze delle cose, perché soprattutto questi si predicano di tutte le cose.

οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἑκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἑκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὥστ' εἴπερ τὸ ἓν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὂν οὔτε ἓν ἔσται. ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ γένη, οὐδ' ἀρχαὶ ἔσονται, εἴπερ ἀρχαὶ τὰ γένη. ἔτι καὶ τὰ μεταξὺ συλλαμβανόμενα μετὰ τῶν διαφορῶν ἔσται γένη μέχρι τῶν ἀτόμων (νῦν δὲ τὰ μὲν δοκεῖ τὰ δ' οὐ δοκεῖ)· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι μᾶλλον αἱ διαφοραὶ ἀρχαὶ ἢ τὰ γένη· εἰ δὲ καὶ αὗται ἀρχαί, ἄπειροι ὡς εἰπεῖν ἀρχαὶ γίγνονται, ἄλλως τε κἂν τις τὸ πρῶτον γένος ἀρχὴν τιθῇ. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ μᾶλλόν γε ἀρχοειδὲς τὸ ἕν ἐστιν, ἓν δὲ τὸ ἀδιαίρετον, ἀδιαίρετον δὲ ἅπαν ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατ' εἶδος, πρότερον δὲ τὸ κατ' εἶδος, τὰ δὲ γένη διαιρετὰ εἰς εἴδη, μᾶλλον ἂν ἓν τὸ ἔσχατον εἴη κατηγορούμενον· οὐ γάρ ἐστι γένος ἄνθρωπος τῶν τινῶν ἀνθρώπων. ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα (οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων· εἰ δὲ μὴ τούτων, σχολῇ τῶν γε ἄλλων ἔσται τὰ γένη παρὰ τὰ εἴδη· τούτων γὰρ δοκεῖ μάλιστα εἶναι γένη)· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον. ἔτι ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον, ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον· ὥστ' οὐδὲ τούτων ἂν εἴη γένος. — ἐκ μὲν οὖν τούτων μᾶλλον φαίνεται τὰ ἐπὶ τῶν ἀτόμων κατηγορούμενα ἀρχαὶ εἶναι τῶν γενῶν· πάλιν δὲ πῶς αὖ δεῖ ταύτας ἀρχὰς ὑπο-

Ma non è possibile che né l'Uno né l'Essere siano un genere. (È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. D'altra parte, è impossibile che le specie di un genere si predichino delle proprie differenze, o che il genere senza le sue specie si predichi delle sue differenze. Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna «differenza» potrà né essere né essere una). E se non sono generi, l'Essere e l'Uno non saranno neppure princìpi, dal momento che i princìpi sono generi. Inoltre, anche gli universali intermedi combinati con le differenze, giù giù fino alle specie indivisibili, verranno ad essere dei generi. Ora, alcuni sembrano essere tali, mentre altri non sembrano tali. Oltre a questo, le differenze risulteranno essere princìpi ancor più che i generi; ma, se anche queste sono princìpi, i princìpi diventano, per così dire, infiniti, soprattutto se si pone come principio il genere primo. D'altra parte, se l'Uno ha maggiormente carattere di principio, e se uno è l'indivisibile, e se tutto ciò che è indivisibile è tale o per la quantità o per la specie, e se l'indivisibile secondo la specie è anteriore, e se i generi sono divisibili nelle specie, allora verrebbe ad essere uno a maggior ragione la specie infima che si predica degli individui: «uomo» infatti non è genere dei singoli uomini. Inoltre, in quelle cose in cui ci sono termini anteriori e posteriori, non è possibile che il genere che abbraccia tutti i termini sia qualcosa sussistente accanto ai termini stessi. Per esempio, se il primo dei numeri è la diade, non ci potrà essere un genere numero sussistente oltre alle singole specie di numeri. E, similmente, non ci sarà neppure un genere figura sussistente accanto alle singole specie di figure. E se i generi non esistono fuori delle specie per queste cose, tanto meno per le altre cose: infatti, è soprattutto dei numeri e delle figure che si ritiene che esistano i generi. Fra gli individui invece non c'è una serie di termini anteriori e posteriori. Inoltre, dovunque c'è il meglio e il peggio, il meglio è sempre anteriore, sicché neppure di queste cose ci potrà essere un genere per sé esistente.

In base a tutto questo risulta che le specie che vengono predicate degli individui sono princìpi a maggior ragione che non i generi. D'altra parte, daccapo, non è facile dire

λαβεῖν οὐ ῥᾴδιον εἰπεῖν. τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν· τοιοῦτον δέ τι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον εἶναι διὰ τί ἄν τις ὑπολάβοι, πλὴν ὅτι καθόλου κατηγορεῖται καὶ κατὰ πάντων; ἀλλὰ μὴν εἰ διὰ τοῦτο, τὰ μᾶλλον καθόλου μᾶλλον θετέον ἀρχάς· ὥστε ἀρχαὶ τὰ πρῶτ' ἂν εἴησαν γένη.

4

Ἔστι δ' ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι, περὶ ἧς ὁ λόγος ἐφέστηκε νῦν. εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν. —ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ δεῖ τι εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὰ γένη εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἤτοι τὰ ἔσχατα ἢ τὰ πρῶτα· τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον ἄρτι διηπορήσαμεν. —ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης, πότερον, εἰ ἔστι, παρὰ πάντα δεῖ εἶναί τι, ἢ παρὰ μὲν ἔνια εἶναι παρὰ δ' ἔνια μὴ εἶναι, ἢ παρ' οὐδέν; εἰ μὲν οὖν μηδέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐδενός, εἰ μή τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην. ἔτι δ' οὐδ' ἀΐδιον οὐθὲν οὐδ' ἀκίνητον (τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν)· ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀΐδιον μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν. ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι

come si debbano concepire questi princìpi. Infatti, bisogna che il principio e la causa sussistano al di fuori delle cose di cui sono principio, e che possano esistere separati da esse. Ma per quale motivo si potrebbe ammettere qualcosa di esistente al di fuori degli individui, se non perché esso è universale e si predica di tutte le cose? Ma, se è per questa ragione, bisognerà porre come principio a maggior titolo ciò che è maggiormente universale, e, di conseguenza, verranno ad essere princìpi i generi primi.

4. *[Discussione delle aporie ottava, nona, decima e undicesima]*

[Ottava aporia]

C'è, poi, una questione affine a queste, che è la più difficile di tutte e il cui esame è il più necessario: di questa dobbiamo ora parlare. Se, infatti, non esiste nulla al di fuori delle singole cose individue, e se le singole cose individue sono infinite, come è possibile acquistare scienza di questa molteplicità infinita? In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è uno, identico e universale.

Ma se questo è necessario, e se deve esserci qualcosa oltre le singole cose individue, allora sarà necessario che esistano i generi accanto alle cose individue (siano questi i generi ultimi, siano i generi supremi). Ma si è poco fa dimostrato che questo è impossibile[28]. Inoltre, ammesso che veramente esista qualcosa oltre il sinolo (e si ha il sinolo quando la materia viene determinata da una forma), allora, se questo qualcosa veramente esiste, deve esistere per tutte le cose? Oppure solamente per alcune e non per altre? Oppure per nessuna?

Ora, se non esistesse nulla al di fuori delle cose singole, non ci sarebbe nulla di intelligibile, ma tutto quanto sarebbe sensibile, e di nulla vi sarebbe scienza, a meno che non si volesse sostenere che la sensazione è scienza. Inoltre, non ci sarebbe nulla di eterno e di immobile (dato che tutte le cose sensibili si corrompono e sono in movimento); ma se non esistesse nulla di eterno, neppure

τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον, εἴπερ ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον· ἔτι δὲ γενέσεως οὔσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι (οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἔστι τέλος, γίγνεσθαί τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι· τὸ δὲ γεγονὸς ἀνάγκη εἶναι ὅτε πρῶτον γέγονεν)· ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἐστὶν ἀΐδιος διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὔλογον εἶναι τὴν οὐσίαν, ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν, εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος. — εἰ δ' αὖ τις τοῦτο θήσει, ἀπορία ἐπὶ τίνων τε θήσει τοῦτο καὶ ἐπὶ τίνων οὔ. ὅτι μὲν γὰρ ἐπὶ πάντων οὐχ οἷόν τε, φανερόν· οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναί τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας. πρὸς δὲ τούτοις πότερον ἡ οὐσία μία πάντων ἔσται, οἷον τῶν ἀνθρώπων; ἀλλ' ἄτοπον· ἓν γὰρ πάντα ὧν ἡ οὐσία μία. ἀλλὰ πολλὰ καὶ διάφορα; ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλογον. ἅμα δὲ καὶ πῶς γίγνεται ἡ ὕλη τούτων ἕκαστον καὶ ἔστι τὸ σύνολον ἄμφω ταῦτα; — ἔτι δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν καὶ τόδε ἀπορήσειεν ἄν τις. εἰ μὲν γὰρ εἴδει εἰσὶν ἕν, οὐθὲν ἔσται ἀριθμῷ ἕν, οὐδ' αὐτὸ τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν· καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων; — ἀλλὰ μὴν εἰ ἀριθμῷ ἓν καὶ μία ἑκάστη τῶν ἀρχῶν, καὶ μὴ ὥσπερ

il divenire sarebbe possibile. Infatti, è necessario che ciò che diviene sia qualcosa, ed è necessario che sia qualcosa anche ciò da cui esso deriva e che l'ultimo di questi termini non sia generato, dal momento che non è possibile un processo all'infinito e dal momento che dal non-essere è impossibile che si generi qualcosa.

Inoltre, poiché c'è generazione e movimento, è necessario che ci sia anche un limite: infatti, nessun movimento è infinito, ma tutti i movimenti hanno un termine; né è possibile che divenga ciò che non è possibile che sia divenuto, perché è necessario che ciò che è divenuto esista fin dal primo momento in cui è divenuto. Inoltre, se la materia è eterna, per la ragione che essa è ingenerata, a maggior ragione è logico ammettere che lo sia la forma, la quale è il termine cui la materia tende nel suo divenire. Se, infatti, non esistesse né questa né quella, nulla affatto esisterebbe; e se questo è impossibile, allora è necessario che esista qualcosa oltre il sinolo, appunto la forma e l'essenza.

Ma, di nuovo, se si ammetterà l'esistenza di questa realtà, sorgerà il problema per quali cose si dovrà ammettere e per quali no. Evidentemente, per tutte non è possibile. Infatti, non possiamo ammettere che esista una cosa al di fuori di queste cose particolari. E inoltre, come è possibile che la sostanza (ossia la forma) sia una sola per tutte le cose? Per esempio, come è possibile che una sola sia la forma di tutti gli uomini? Questo è assurdo. Tutte le cose di cui unica è la forma costituiscono una unità. Le forme saranno, allora, molte e differenti? Ma anche questo è assurdo. Inoltre, in quale modo la materia diventa ciascuna di queste cose particolari, e in quale modo il sinolo è, insieme, tutte e due queste cose, cioè materia e forma?

[*Nona aporia*]

Inoltre, si potrebbe sollevare anche il seguente problema intorno ai princìpi: se essi hanno (solo) unità specifica, nulla potrà essere uno numericamente, neppure l'Uno e l'Essere. E allora, come sarà possibile il conoscere, se non c'è qualcosa di uno che abbraccia tutte le cose particolari?

D'altra parte, se i princìpi hanno unità numerica e se ciascun principio è uno solo e non diverso nelle diverse cose,

ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ἄλλαι ἄλλων (οἷον τῆσδε τῆς συλλαβῆς τῷ εἴδει τῆς αὐτῆς οὔσης καὶ αἱ ἀρχαὶ εἴδει αἱ αὐταί· καὶ γὰρ αὗται ὑπάρχουσιν ἀριθμῷ ἕτεραι), —εἰ δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ ἀριθμῷ ἕν εἰσιν, οὐκ ἔσται παρὰ τὰ στοιχεῖα οὐθὲν ἕτερον· τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν· οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ' ἕκαστον, τὸ ἀριθμῷ ἕν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων. ὥσπερ οὖν εἰ τὰ τῆς φωνῆς ἀριθμῷ ἦν στοιχεῖα ὡρισμένα, ἀναγκαῖον ἦν ἂν τοσαῦτα εἶναι τὰ πάντα γράμματα ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, μὴ ὄντων γε δύο τῶν αὐτῶν μηδὲ πλειόνων.

Οὐθενὸς δ' ἐλάττων ἀπορία παραλέλειπται καὶ τοῖς νῦν καὶ τοῖς πρότερον, πότερον αἱ αὐταὶ τῶν φθαρτῶν καὶ τῶν ἀφθάρτων ἀρχαί εἰσιν ἢ ἕτεραι. εἰ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, πῶς τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν; οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς, ἡμῶν δ' ὠλιγώρησαν (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς· καίτοι περὶ αὐτῆς τῆς προσφορᾶς τῶν αἰτίων τούτων ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν· εἰ μὲν γὰρ χάριν ἡδονῆς αὐτῶν θιγγάνουσιν, οὐθὲν αἴτια τοῦ εἶναι τὸ νέκταρ καὶ ἡ ἀμβροσία, εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν ἀΐδιοι δεόμενοι τροφῆς)· —ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν· παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων δεῖ πυνθάνεσθαι διερωτῶντας τί δή ποτ' ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα τὰ μὲν ἀΐδια τὴν φύσιν ἐστὶ τὰ δὲ φθείρεται τῶν ὄντων. ἐπεὶ δὲ οὔτε αἰτίαν λέγουσιν

come avviene nelle cose sensibili (per esempio, di questa particolare sillaba, che è identica per specie rispetto ad un'altra, anche i princìpi sono identici specificamente, ma sono diversi numericamente); se, dunque, non è così, e se, invece, i princìpi hanno unità numerica, non potrà esserci null'altro al di fuori degli elementi stessi. (Infatti, dire «numericamente uno» e dire «singolare» non fa differenza alcuna: diciamo singolo ciò che è uno di numero, mentre diciamo universale ciò che abbraccia tutte le cose singole). Si verificherebbe la stessa cosa che se gli elementi della voce fossero delimitati di numero: di necessità, ci sarebbero tante lettere quanti sono gli elementi, dal momento che non ci possono essere né due né più elementi identici.

[*Decima aporia*]

Una difficoltà a nessun'altra inferiore, tralasciata e dai filosofi contemporanei e dai filosofi precedenti, è questa: i princìpi delle cose corruttibili ed i princìpi di quelle incorruttibili sono gli stessi o sono diversi?

Se sono gli stessi, come mai le une sono corruttibili e le altre incorruttibili? I seguaci di Esiodo e tutti quanti i teologi[29] si sono preoccupati di dire unicamente ciò che loro pareva convincente e si sono scordati di noi. (Infatti, essi, mentre da un canto consideravano gli dèi come princìpi e dagli dèi facevano derivare tutto, dicevano altresì che gli esseri che non avevano gustato nettare ed ambrosia erano mortali. Evidentemente, a loro il significato di tali termini doveva essere ben noto; ma ciò che hanno detto a proposito della applicazione di queste cause sta al di sopra della nostra capacità di comprendere. Se, infatti, gli dèi gustano queste bevande per piacere, allora non sono il nettare e l'ambrosia la causa del loro essere; se, invece, sono causa del loro essere, come è possibile che gli dèi siano eterni, avendo bisogno di nutrimento?). Ma non val la pena di prendere seriamente in considerazione queste elucubrazioni mitologiche. Bisogna, invece, cercare di imparare da coloro che dimostrano ciò che dicono, chiedendo loro per quale ragione gli esseri che derivano dai medesimi princìpi sono, alcuni, per natura eterni, mentre altri sono soggetti a corruzione. Ma, poiché essi non forniscono la ragione di ciò, e

οὔτε εὔλογον οὕτως ἔχειν, δῆλον ὡς οὐχ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ οὐδὲ αἰτίαι αὐτῶν ἂν εἶεν. καὶ γὰρ ὅνπερ οἰηθείη λέγειν ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὐτῷ, Ἐμπεδοκλῆς, καὶ οὗτος ταὐτὸν πέπονθεν· τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἄλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός. λέγει γοῦν "ἐξ ὧν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ' ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω, | δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες, | θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς, | καί τε θεοὶ δολιχαίωνες". καὶ χωρὶς δὲ τούτων δῆλον· εἰ γὰρ μὴ ἦν ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὡς φησίν· ὅταν γὰρ συνέλθῃ, τότε δ' "ἔσχατον ἵστατο νεῖκος". διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει ἅπαντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. "γαίῃ μὲν γάρ," φησί, "γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, | αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, | στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ." ἀλλ' ὅθεν δὴ ὁ λόγος, τοῦτό γε φανερόν, ὅτι συμβαίνει αὐτῷ τὸ νεῖκος μηθὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον· ὁμοίως δ' οὐδ' ἡ φιλότης τοῦ εἶναι, συνάγουσα γὰρ εἰς τὸ ἓν φθείρει τὰ ἄλλα. καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν· "ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη, | εἰς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο | ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὅρκου·" ὡς ἀναγκαῖον μὲν ὂν μεταβάλλειν· αἰτίαν δὲ τῆς ἀνάγκης οὐδεμίαν δηλοῖ. ἀλλ' ὅμως τοσοῦτόν γε μόνος λέγει ὁμολογουμένως· οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων ἀλλὰ πάντα

poiché, d'altra parte, non è ragionevole che sia così, è evidente che i princìpi e le cause degli uni e degli altri non possono essere gli stessi. Infatti, anche Empedocle, che pure potrebbe considerarsi come colui che ha parlato nella maniera più coerente, ebbene, anch'egli è caduto nel medesimo errore. Infatti egli pone la discordia come principio e come causa della corruzione; tuttavia, sembrerebbe che essa sia altresì causa della generazione delle cose, eccetto che dell'Uno: infatti, tutte le cose, eccetto Dio, derivano dalla discordia. Dice infatti Empedocle: «Da questi derivano tutte le cose che furono, che sono e che nuovamente saranno, | germogliano alberi, uomini e donne, | belve, uccelli e pesci che si nutrono d'acqua | e dèi dalla lunga esistenza»[30].

Ma, anche prescindendo da questi versi, è evidente quanto s'è detto; se, infatti, nelle cose non ci fosse la discordia, tutte sarebbero riunite nell'Uno, come egli dice: quando, infatti, le cose si furono riunite, allora «ultima sorse la discordia»[31]. Perciò, anche, dalle sue affermazioni deriva come conseguenza che Dio, che è sommamente felice, è meno intelligente degli altri esseri. Egli, infatti, non conosce tutte le cose, perché non ha in sé la discordia, e la conoscenza avviene solo del simile col simile. Dice infatti Empedocle: «Con la terra conosciamo la terra, con l'acqua l'acqua, | con l'etere l'etere divino, e col fuoco il fuoco distruttore, | l'amore con l'amore e la discordia con la triste discordia»[32].

Ma, per tornare al punto da cui si è iniziato il discorso, è chiaro questo: che, per lui, la discordia non è causa della corruzione più di quanto non lo sia anche dell'essere delle cose. Similmente, l'amicizia non è solamente causa dell'essere delle cose; infatti, quando riunisce tutto nell'Uno, fa cessare d'essere tutte le altre cose. E, ad un tempo, egli non indica alcuna causa che motivi il passaggio dall'una all'altra, e dice semplicemente che avviene così per natura: «Ma quando la discordia grande nelle membra crebbe, | e salì al potere, compiutosi il tempo | che ad ambedue ad alterna vicenda è concesso da giuramento solenne...»[33].

Egli intende come necessario l'avvicendamento, ma non indica alcuna causa di questa necessità. Ciononostante, Empedocle è il solo che parli con coerenza: infatti, egli non pone alcuni esseri come corruttibili, ed altri, invece, incor-

φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων. ἡ δὲ νῦν λεγομένη ἀπορία ἐστὶ διὰ τί τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, εἴπερ ἐκ τῶν αὐτῶν ἐστίν. —ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἂν εἴησαν αἱ αὐταὶ ἀρχαί, τοσαῦτα εἰρήσθω· εἰ δὲ ἕτεραι ἀρχαί, μία μὲν ἀπορία πότερον ἄφθαρτοι καὶ αὗται ἔσονται ἢ φθαρταί· εἰ μὲν γὰρ φθαρταί, δῆλον ὡς ἀναγκαῖον καὶ ταύτας ἔκ τινων εἶναι (πάντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν), ὥστε συμβαίνει τῶν ἀρχῶν ἑτέρας ἀρχὰς εἶναι προτέρας, τοῦτο δ' ἀδύνατον, καὶ εἰ ἵσταται καὶ εἰ βαδίζει εἰς ἄπειρον· ἔτι δὲ πῶς ἔσται τὰ φθαρτά, εἰ αἱ ἀρχαὶ ἀναιρεθήσονται; εἰ δὲ ἄφθαρτοι, διὰ τί ἐκ μὲν τούτων ἀφθάρτων οὐσῶν φθαρτὰ ἔσται, ἐκ δὲ τῶν ἑτέρων ἄφθαρτα; τοῦτο γὰρ οὐκ εὔλογον, ἀλλ' ἢ ἀδύνατον ἢ πολλοῦ λόγου δεῖται. ἔτι δὲ οὐδ' ἐγκεχείρηκεν οὐδεὶς ἑτέρας, ἀλλὰ τὰς αὐτὰς ἁπάντων λέγουσιν ἀρχάς. ἀλλὰ τὸ πρῶτον ἀπορηθὲν ἀποτρώγουσιν ὥσπερ τοῦτο μικρόν τι λαμβάνοντες.

Πάντων δὲ καὶ θεωρῆσαι χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ γνῶναι τἀληθὲς ἀναγκαιότατον πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὄν ἐστιν, ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως. οἱ μὲν γὰρ ἐκείνως οἱ δ' οὕτως οἴονται τὴν φύσιν ἔχειν. Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὂν οὐδὲ τὸ ἓν ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας

ruttibili, ma pone tutti gli esseri come corruttibili, tranne gli elementi. Ma il problema, del quale ora stiamo trattando, è di sapere per quale ragione alcune cose siano corruttibili, mentre altre non lo siano, pur derivando dai medesimi princìpi.

Tutto questo che si è detto mostra, dunque, che i princìpi non possono essere gli stessi. Ma se i princìpi sono diversi, sorge il problema se i princìpi delle cose corruttibili siano incorruttibili oppure corruttibili. Nel caso, infatti, che essi fossero corruttibili, è evidente che dovrebbero, essi stessi, derivare di necessità da ulteriori princìpi: infatti, tutto ciò che si corrompe, si corrompe dissolvendosi in ciò da cui è derivato. Di conseguenza, verrebbero ad esserci altri principi anteriori ai princìpi; ma questo è impossibile, sia che ci si arresti ad un certo punto, sia che si proceda all'infinito. E poi, come potranno esistere le cose corruttibili, una volta che saranno stati distrutti i princìpi? Se, invece, i princìpi delle cose corruttibili sono incorruttibili, perché mai da questi princìpi, che sono incorruttibili, deriveranno cose corruttibili, mentre da altri princìpi, pure incorruttibili, deriveranno cose incorruttibili? Questo non è certo verosimile: infatti, o è impossibile, o abbisogna di una lunga spiegazione. Inoltre, nessun filosofo ha mai tentato di sostenere che i princìpi sono diversi, ma tutti dicono che i principi di tutte le cose sono gli stessi. Ma, in realtà, essi sfiorano appena questo problema che abbiamo posto, considerandolo di scarso rilievo.

[*Undicesima aporia*]

Ma il problema che è più difficile da esaminare e, tuttavia, che più di tutti è necessario risolvere per conoscere la verità, è il seguente: se l'Essere e l'Uno siano sostanze delle cose e se ciascuno di essi non sia, rispettivamente, nient'altro che Essere e Uno, oppure se si debba considerare l'essenza dell'Essere e dell'Uno come tale da richiedere un'altra realtà come loro sostrato.

Alcuni, infatti, intendono la natura dell'Essere e dell'Uno nel primo modo, altri, invece, nel secondo. Platone ed i Pitagorici, infatti, affermano che l'Essere e l'Uno non sono nient'altro che Essere ed Uno e che è appunto questa la lo-

αὐτοῦ τοῦ ἑνὶ εἶναι καὶ ὄντι· οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅ τι τὸ ἕν ἐστιν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι (αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν), ἕτεροι δὲ πῦρ, οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι. ὡς δ' αὕτως καὶ οἱ πλείω τὰ στοιχεῖα τιθέμενοι· ἀνάγκη γὰρ καὶ τούτοις τοσαῦτα λέγειν τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ὅσας περ ἀρχὰς εἶναί φασιν. συμβαίνει δέ, εἰ μέν τις μὴ θήσεται εἶναί τινα οὐσίαν τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, μηδὲ τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηθέν (ταῦτα γάρ ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων, εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἓν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν, σχολῇ τῶν γε ἄλλων τι ἂν εἴη παρὰ τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστα), ἔτι δὲ μὴ ὄντος τοῦ ἑνὸς οὐσίας, δῆλον ὅτι οὐδ' ἂν ἀριθμὸς εἴη ὡς κεχωρισμένη τις φύσις τῶν ὄντων (ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς μονάδες, ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἕν τί ἐστιν)· εἰ δ' ἔστι τι αὐτὸ ἓν καὶ ὄν, ἀναγκαῖον οὐσίαν αὐτῶν εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν· οὐ γὰρ ἕτερόν τι καθ' οὗ κατηγορεῖται ἀλλὰ ταῦτα αὐτά. —ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἕν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν. ἀμφοτέρως δὲ δύσκολον· ἄν τε γὰρ μὴ ᾖ τὸ ἓν οὐσία ἄν τε ᾖ τὸ αὐτὸ ἕν, ἀδύνατον τὸν ἀριθμὸν οὐσίαν εἶναι. ἐὰν μὲν οὖν μὴ ᾖ, εἴρηται πρότερον δι' ὅ· ἐὰν δὲ ᾖ, ἡ αὐτὴ ἀπορία καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐκ τίνος γὰρ παρὰ τὸ ἓν ἔσται αὐτὸ ἄλλο ἕν; ἀνάγκη γὰρ μὴ ἓν εἶ-

ro natura, ritenendo che la loro sostanza sia l'essenza stessa dell'Uno e dell'Essere. Invece i Naturalisti la pensano diversamente: Empedocle, per esempio, spiega che cos'è l'Uno riducendolo a qualcosa di più noto; infatti, sembra che egli dica che l'Uno è l'amicizia: in effetti, l'amicizia è causa di unità per tutte le cose. Altri dicono, invece, che l'Essere e l'Uno sono il fuoco, mentre altri ancora l'aria, e dicono che da questi elementi le cose sono costituite e si sono prodotte. Sostengono questa dottrina anche quei pensatori che pongono più elementi: anche costoro, infatti, devono di necessità affermare che tutti questi elementi, che dicono essere princìpi, sono Essere e Uno.

Ora, se non si vorrà ammettere che l'Essere e l'Uno siano una determinata sostanza, ne verrà, come conseguenza, che non sarà sostanza neppure alcuno degli universali. (L'Essere e l'Uno sono, infatti, ciò che c'è di più universale; e se non sono una realtà lo stesso Essere e lo stesso Uno, molto meno si vede come ci possa essere qualcos'altro fuori dalle cose che son dette particolari). Inoltre, se l'Uno non è una sostanza, è evidente che neppure il numero potrà essere una sostanza separata. (Il numero, infatti, è costituito di unità, e l'unità coincide essenzialmente con l'Uno). Ma se esistono l'Uno in sé e l'Essere in sé, è necessario che la loro sostanza sia l'uno e l'essere: infatti, ciò di cui essi si predicano non è altro da essi, ma è lo stesso uno e lo stesso essere.

D'altra parte, se esiste qualcosa che è Essere-in-sé e Uno-in-sé, sarà molto difficile comprendere come possa esistere qualcos'altro oltre i medesimi, cioè come gli esseri possano essere più di uno. Infatti, ciò che è altro dall'essere non è: di conseguenza, si verrà necessariamente a cadere nella dottrina di Parmenide, per cui tutti quanti gli esseri costituiscono una unità e questa è l'essere. Ma e l'una e l'altra posizione presentano difficoltà. Infatti, sia che l'Uno non sia sostanza, sia che l'Uno sia sostanza in sé e per sé, è impossibile che il numero sia sostanza. L'ipotesi che l'Uno non sia sostanza, s'è già detto per quale ragione è impossibile; se, invece, è sostanza, sorgerà la stessa difficoltà che si è già veduta a proposito dell'Essere. Come si potrà mai avere, al di fuori dell'Uno in sé, qualche altra cosa che sia

ναι· ἅπαντα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἓν ἢ πολλὰ ὧν ἓν ἕκαστον. ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη (ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὗ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος· καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν· τοῦτο γὰρ πάντῃ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πὼς μὲν προστιθέμενα ποιήσει μεῖζον, πὼς δ' οὐθέν, οἷον ἐπίπεδον καὶ γραμμή, στιγμὴ δὲ καὶ μονὰς οὐδαμῶς)· ἀλλ' ἐπειδὴ οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς, καὶ ἐνδέχεται εἶναι ἀδιαίρετόν τι ὥστε [καὶ οὕτως] καὶ πρὸς ἐκεῖνόν τιν' ἀπολογίαν ἔχειν (μεῖζον μὲν γὰρ οὐ ποιήσει πλεῖον δὲ προστιθέμενον τὸ τοιοῦτον)· – ἀλλὰ πῶς δὴ ἐξ ἑνὸς τοιούτου ἢ πλειόνων τοιούτων ἔσται μέγεθος; ὅμοιον γὰρ καὶ τὴν γραμμὴν ἐκ στιγμῶν εἶναι φάσκειν. ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ τις οὕτως ὑπολαμβάνει ὥστε γενέσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες, ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλου μὴ ἑνός τινος τὸν ἀριθμόν, οὐθὲν ἧττον ζητητέον διὰ τί καὶ πῶς ὁτὲ μὲν ἀριθμὸς ὁτὲ δὲ μέγεθος ἔσται τὸ γενόμενον, εἴπερ τὸ μὴ ἓν ἡ ἀνισότης καὶ ἡ αὐτὴ φύσις ἦν. οὔτε γὰρ ὅπως ἐξ ἑνὸς καὶ ταύτης οὔτε ὅπως ἐξ ἀριθμοῦ τινὸς καὶ ταύτης γένοιτ' ἂν τὰ μεγέθη, δῆλον.

5

Τούτων δ' ἐχομένη ἀπορία πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὔ. εἰ μὲν γὰρ μή εἰσιν, διαφεύγει τί τὸ ὂν καὶ τίνες αἱ οὐσίαι τῶν ὄντων· τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρός τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσίαν σημαίνειν (λέγονται γὰρ πάντα καθ' ὑποκει-

Uno? Infatti, quest'altra cosa dovrebbe essere non-uno; ma tutti gli esseri o sono uno o sono molti e ciascuno di questi è uno. Inoltre, se l'Uno in sé è indivisibile, in base alla dottrina di Zenone, non è nulla. (Infatti ciò che, una volta aggiunto o tolto, non rende una cosa, rispettivamente, né maggiore né minore, egli dice che non è un essere, convinto, evidentemente, che l'essere sia una grandezza. E, se è una grandezza, è corporeo: il corporeo, infatti, esiste in tutte le dimensioni. Gli altri oggetti matematici, invece, aggiunti in un certo modo, rendono maggiore la cosa cui sono aggiunti; invece, aggiunti in un cert'altro modo, no: così la superficie e la linea; invece, il punto e l'unità non rendono maggiore la cosa cui sono aggiunti in alcun modo). Ma poiché questo modo di vedere è grossolano e poiché è possibile che esista qualcosa di indivisibile, si potrebbe, di conseguenza, replicare contro di lui che l'indivisibile aggiunto a qualcosa non lo rende maggiore per grandezza ma per numero. Ma, allora, come da un Uno di questo tipo, o da numerosi Uno di questo tipo, potrà derivare la grandezza? Infatti, questa affermazione equivale a quella che dice che la linea deriva da punti. D'altra parte, anche se si sostiene, come dicono alcuni, che il numero deriva dall'Uno-in-sé e da un altro principio che non è uno, si dovrà, nondimeno, ricercare perché e come ciò che ne deriva sia talora un numero e tal altra, invece, una grandezza, dal momento che il non-uno è la disuguaglianza, cioè il medesimo principio in ambedue i casi. Infatti, non è chiaro come dall'Uno e da questa disuguaglianza, o come da un certo numero e da questa medesima disuguaglianza, si possano generare le grandezze.

5. *[Discussione sullo statuto ontologico dei numeri]*

[*Dodicesima aporia*]

Un problema congiunto a questi è il seguente: se i numeri, i solidi e le superfici e le linee siano sostanze oppure no.

Se non sono sostanze, ci sfugge che cosa sia l'essere e quali siano le sostanze degli esseri: infatti, sembra che le affezioni, i movimenti, le relazioni, le disposizioni e le proporzioni non esprimano la sostanza di nulla: infatti, si pre-

μένου τινός, καὶ οὐθὲν τόδε τι)· ἃ δὲ μάλιστ' ἂν δόξειε σημαίνειν οὐσίαν, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν 1002ª τὰ σύνθετα σώματα συνέστηκε, τούτων θερμότητες μὲν καὶ ψυχρότητες καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη, οὐκ οὐσίαι, τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὄν τι καὶ οὐσία τις οὖσα. ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἧττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ αὕτη τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεσθαι δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἀδύνατον. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾠοντο τὸ σῶμα εἶναι τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δ' ὕστεροι καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες ἀριθμούς. καθάπερ οὖν εἴπομεν, εἰ μὴ ἔστιν οὐσία ταῦτα, ὅλως οὐδὲν ἐστὶν οὐσία οὐδὲ ὂν οὐθέν· οὐ γὰρ δὴ τά γε συμβεβηκότα τούτοις ἄξιον ὄντα καλεῖν. —ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο μέν ὁμολογεῖται, ὅτι μᾶλλον οὐσία τὰ μήκη τῶν σωμάτων καὶ αἱ στιγμαί, ταῦτα δὲ μὴ ὁρῶμεν ποίων ἂν εἶεν σωμάτων (ἐν γὰρ τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι), οὐκ ἂν εἴη οὐσία οὐδεμία. ἔτι δὲ φαίνεται ταῦτα πάντα διαιρέσεις ὄντα τοῦ σώματος, τὸ μὲν εἰς πλάτος τὸ δ' εἰς βάθος τὸ δ' εἰς μῆκος. πρὸς δὲ τούτοις ὁμοίως ἔνεστιν ἐν τῷ στερεῷ ὁποιονοῦν σχῆμα· ὥστ' εἰ μηδ' ἐν τῷ λίθῳ Ἑρμῆς, οὐδὲ τὸ ἥμισυ τοῦ κύβου ἐν τῷ κύβῳ οὕτως ὡς ἀφωρισμένον· οὐκ ἄρα οὐδ' ἐπιφάνεια (εἰ γὰρ ὁποιαοῦν, κἂν αὕτη ἂν ἦν ἡ ἀφορίζουσα τὸ ἥμισυ), ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ γραμμῆς καὶ στιγμῆς καὶ μονάδος, ὥστ' εἰ μάλιστα μὲν οὐσία τὸ σῶμα, τούτου δὲ μᾶλλον

dicano tutti di qualche sostrato e nessuno è un alcunché di determinato. Per quanto concerne le cose che più di tutte le altre sembrerebbero esprimere la sostanza — per esempio, acqua, terra, fuoco e aria, cioè gli elementi di cui sono costituiti i corpi composti —, c'è da rilevare che il caldo ed 1002ª il freddo e le altre affezioni di questo tipo, che son proprie di essi, non sono sostanze, e che resta come sostanza e come essere solamente il corpo che fa da supporto a queste affezioni. Ma il corpo è sostanza in minor grado della superficie, e questa in minor grado della linea e la linea in minor grado dell'unità e del punto: infatti, il corpo è determinato da queste; e sembra che queste possano esistere senza corpo, mentre è impossibile che il corpo esista senza queste. Perciò — mentre la maggior parte degli uomini ed i precedenti filosofi ritenevano che il corpo fosse sostanza ed essere e che le altre cose fossero proprietà di questi e che di conseguenza i princìpi dei corpi fossero princìpi di tutti gli esseri — i filosofi successivi e più addottrinati hanno ritenuto che i princìpi degli esseri fossero i numeri. E dunque, come abbiamo detto, se queste cose non sono sostanze, non esiste assolutamente alcuna sostanza ed alcun essere: infatti, non certo gli accidenti di questi meriteranno di essere denominati esseri.

D'altra parte, se si ammette questo, cioè che le linee ed i punti sono sostanze in grado maggiore dei corpi, non si vede, poi, in quali corpi queste possano trovarsi — è impossibile, infatti, che si trovino nei corpi sensibili — e, allora, non ci potrà essere alcuna sostanza. Inoltre, sembra che e linea e superficie e punto siano divisioni del corpo: la linea secondo la larghezza, la superficie secondo la profondità, il punto secondo la lunghezza. Inoltre, nel solido deve essere presente ogni sorta di figura oppure nessuna. Sicché, se nella pietra non è presente un Ermete, neppure un semicubo sarà presente nel cubo come qualcosa di determinato. Dunque, non sarà presente neppure la superficie: se, infatti, fosse presente una qualsiasi superficie, ci sarebbe anche quella che delimita la metà del cubo. Lo stesso ragionamento vale anche per la linea, per il punto e per l'unità. Pertanto, se il corpo, da un lato, è sostanza per eccellenza, e se, d'altra parte, queste sono sostanze in maggior grado del

ταῦτα, μὴ ἔστι δὲ ταῦτα μηδὲ οὐσίαι τινές, διαφεύγει τί τὸ ὂν καὶ τίς ἡ οὐσία τῶν ὄντων. πρὸς γὰρ τοῖς εἰρημένοις καὶ τὰ περὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν συμβαίνει ἄλογα. δοκεῖ μὲν γὰρ ἡ οὐσία, ἐὰν μὴ οὖσα πρότερον νῦν ᾖ ἢ πρότερον οὖσα ὕστερον μὴ ᾖ, μετὰ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῦτα πάσχειν· τὰς δὲ στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐκ ἐνδέχεται οὔτε γίγνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι, ὁτὲ μὲν οὖσας ὁτὲ δὲ οὐκ οὔσας. ὅταν γὰρ ἅπτηται ἢ διαιρῆται τὰ σώματα, ἅμα ὁτὲ μὲν μία ἁπτομένων ὁτὲ δὲ δύο διαιρουμένων γίγνονται· ὥστ' οὔτε συγκειμένων ἔστιν ἀλλ' ἔφθαρται, διῃρημένων τε εἰσὶν αἱ πρότερον οὐκ οὖσαι (οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' ἀδιαίρετος στιγμὴ διῃρέθη εἰς δύο), εἴ τε γίγνονται καὶ φθείρονται, ἐκ τίνος γίγνονται; παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν τὸ ἐν τῷ χρόνῳ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἐνδέχεται γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, ἀλλ' ὅμως ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις οὖσα. ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι ἔχει καὶ περὶ τὰς στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰ ἐπίπεδα· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος· ἅπαντα γὰρ ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν.

6

Ὅλως δ' ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί καὶ δεῖ ζητεῖν ἄλλ' ἄττα παρά τε τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ μεταξύ, οἷον ἃ τίθεμεν εἴδη. εἰ γὰρ διὰ τοῦτο, ὅτι τὰ μὲν μαθηματικὰ τῶν δεῦρο ἄλλῳ μέν τινι διαφέρει, τῷ δὲ πόλλ' ἄττα ὁμοειδῆ εἶναι οὐθὲν διαφέρει, ὥστ' οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἀρχαὶ ἀριθμῷ ἀφωρισμέναι (ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἐνταῦθα γραμμάτων ἀριθμῷ μὲν πάντων οὐκ εἰσὶν αἱ ἀρχαὶ ὡρι-

corpo, e se poi risulta che queste non sono sostanze, allora sfugge che cosa sia l'essere e che cosa sia la sostanza degli esseri. A questo che si è detto, vanno aggiunte anche le assurdità cui si perviene considerando la generazione e la corruzione. Infatti è chiaro che la sostanza passa dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere in seguito ai processi di generazione e corruzione. Invece, le linee, i punti e le superfici non possono né generarsi né corrompersi, anche se in un certo momento sono e in un altro momento non sono. Infatti, quando i corpi son posti a contatto oppure sono divisi, nel momento in cui si toccano, si forma una sola superficie e, nel momento in cui si dividono, se ne formano due. Di conseguenza, quando i corpi sono riuniti, le due superfici non esistono più e risultano annientate; quando, invece, i corpi sono separati, esistono le due superfici che prima non esistevano. (Infatti, non certo si può dividere in due un punto, che è indivisibile). Infatti se si generassero e si corrompessero, da che cosa mai deriverebbero? La cosa sta, all'incirca, come per l'istante e per il tempo. Neppure questo, infatti, può generarsi e corrompersi, e, ciononostante, sembra essere sempre diverso, perché non è una sostanza. Lo stesso, evidentemente, vale anche per le linee, i punti e le superfici. E la ragione è la medesima. Infatti, tutte queste cose sono, nello stesso modo, o limiti o divisioni.

6. *[Discussione delle tre ultime aporie]*

[*Tredicesima aporia*]

In generale, si potrebbe porre il problema della ragione per cui si debbano cercare altre realtà oltre i sensibili e gli intermedi, per esempio le Idee di cui noi ammettiamo l'esistenza.

Infatti, se è per la ragione che gli oggetti matematici, per un certo rispetto, differiscono dai sensibili, ma non differiscono in quanto ve ne sono molti della stessa specie, e quindi i loro princìpi non sono limitati di numero (così, per esempio, come i princìpi di tutte le nostre parole non sono limitati per numero ma solo per la specie, a meno

σμέναι, εἶδει δέ, ἐὰν μὴ λαμβάνῃ τις τησδὶ τῆς συλλα-
βῆς ἢ τησδὶ τῆς φωνῆς· τούτων δ' ἔσονται καὶ ἀριθμῷ
ὡρισμέναι — ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μεταξύ· ἄπειρα γὰρ
κἀκεῖ τὰ ὁμοειδῆ), ὥστ' εἰ μὴ ἔστι παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ
τὰ μαθηματικὰ ἕτερ' ἄττα οἷα λέγουσι τὰ εἴδη τινές,
οὐκ ἔσται μία ἀριθμῷ ἀλλ' εἶδει οὐσία, οὐδ' αἱ ἀρχαὶ τῶν
ὄντων ἀριθμῷ ἔσονται ποσαί τινες ἀλλὰ εἶδει· — εἰ οὖν τοῦτο
ἀναγκαῖον, καὶ τὰ εἴδη ἀναγκαῖον διὰ τοῦτο εἶναι τιθέναι.
καὶ γὰρ εἰ μὴ καλῶς διαρθροῦσιν οἱ λέγοντες, ἀλλ' ἔστι
γε τοῦθ' ὃ βούλονται, καὶ ἀνάγκη ταῦτα λέγειν αὐτοῖς,
ὅτι τῶν εἰδῶν οὐσία τις ἕκαστόν ἐστι καὶ οὐθὲν κατὰ συμ-
βεβηκός. — ἀλλὰ μὴν εἴ γε θήσομεν τά τε εἴδη εἶναι καὶ
ἓν ἀριθμῷ τὰς ἀρχὰς ἀλλὰ μὴ εἶδει, εἰρήκαμεν ἃ συμ-
βαίνειν ἀναγκαῖον ἀδύνατα. — σύνεγγυς δὲ τούτων ἐστὶ τὸ
διαπορῆσαι πότερον δυνάμει ἔστι τὰ στοιχεῖα ἤ τιν' ἕτερον
τρόπον. εἰ μὲν γὰρ ἄλλως πως, πρότερόν τι ἔσται τῶν ἀρ-
χῶν ἄλλο (πρότερον γὰρ ἡ δύναμις ἐκείνης τῆς αἰτίας,
τὸ δὲ δυνατὸν οὐκ ἀναγκαῖον ἐκείνως πᾶν ἔχειν)· εἰ δ' ἔστι
δυνάμει τὰ στοιχεῖα, ἐνδέχεται μηθὲν εἶναι τῶν ὄντων·
δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ τὸ μήπω ὄν· γίγνεται μὲν γὰρ τὸ
μὴ ὄν, οὐθὲν δὲ γίγνεται τῶν εἶναι ἀδυνάτων. — ταύτας τε
οὖν τὰς ἀπορίας ἀναγκαῖον ἀπορῆσαι περὶ τῶν ἀρχῶν, καὶ
πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθ' ἕκαστα. εἰ

che non si prendano gli elementi di questa data sillaba e di questa determinata parola: gli elementi di queste, evidentemente, saranno limitati anche per numero; appunto così è anche per gli enti intermedi: infatti vi sono molti enti intermedi della medesima specie), di modo che, se oltre i sensibili e gli oggetti matematici non esistessero altre realtà, quali alcuni denominano appunto Forme, non potrebbe esserci una sostanza numericamente una ma solo specificamente una, né i princìpi degli esseri potrebbero essere numericamente determinati ma solo specificamente determinati: ebbene, allora è chiaro che, se questo è necessario, per questa ragione sarà necessario anche ammettere l'esistenza di Idee. Infatti, se anche i sostenitori delle Idee non si spiegano bene, è questo, in fondo, che essi vogliono dire; ed essi devono necessariamente affermare l'esistenza delle Idee, in quanto ciascuna Idea è sostanza e non esiste accidentalmente.

D'altra parte, se affermiamo che esistano Idee e che i princìpi abbiano unità numerica e non specifica, abbiamo già sopra esaminato a quali assurdità necessariamente si vada incontro.

[*Quattordicesima aporia*]

Un altro problema strettamente connesso a questi è il seguente: se gli elementi siano in potenza oppure in altro modo.

Se esistessero in altro modo, ci dovrebbe essere qualcosa d'altro anteriore ai princìpi. Infatti la potenza sarebbe anteriore a quel tipo di causa: ma tutto ciò che è in potenza non è necessario che sia in atto.

Per contro, se gli elementi fossero in potenza, allora sarebbe possibile che attualmente non esistesse nessuno degli esseri. Infatti è in potenza ad essere anche ciò che non è ancora. Diviene, infatti, ciò che non è; ma nulla diviene di ciò che non ha potenza di essere.

[*Quindicesima aporia*]

Questi sono, dunque, i problemi riguardanti i princìpi che è necessario discutere, e ancora quest'altro: se i princìpi siano universali oppure se esistano al modo degli individui.

μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι (οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι· εἰ δ' ἔσται τόδε τι καὶ ἓν θέσθαι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, πολλὰ ἔσται ζῷα ὁ Σωκράτης, αὐτός τε καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον, εἴπερ σημαίνει ἕκαστον τόδε τι καὶ ἕν)· —εἰ μὲν οὖν καθόλου αἱ ἀρχαί, ταῦτα συμβαίνει· εἰ δὲ μὴ καθόλου ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί (καθόλου γὰρ ἡ ἐπιστήμη πάντων), ὥστ' ἔσονται ἀρχαὶ ἕτεραι πρότεραι τῶν ἀρχῶν αἱ καθόλου κατηγορούμεναι, ἅνπερ μέλλῃ ἔσεσθαι αὐτῶν ἐπιστήμη.

Se sono universali, non possono essere sostanze. Infatti, nessuno degli attributi universali esprime alcunché di determinato, ma esprime solo di che specie è una cosa, mentre la sostanza è un alcunché di determinato. Se, poi, si dovesse ammettere che il predicato universale sia un qualcosa di determinato, e se lo si ponesse come esistente a parte, Socrate verrebbe ad essere molti esseri viventi: cioè lui stesso, l'uomo e l'animale, dal momento che ciascuno di questi predicati esprime un alcunché di determinato.

Se, dunque, i princìpi sono universali, queste sono le conseguenze.

Se, invece, i princìpi non sono universali, ma esistono alla maniera degli individui, non saranno oggetto di conoscenza: infatti, la scienza è sempre dell'universale. Di conseguenza, perché sia possibile una scienza dei princìpi, ci dovrebbero essere altri princìpi anteriori ai princìpi, vale a dire i princìpi che si predicano in universale dei princìpi particolari.

Libro Γ
(quarto)

1

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ᾗ ὄν· διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.

2

Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικήν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυὲς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς),

1. *[Definizione della metafisica come scienza dell'essere in quanto essere]*

C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche.

Orbene, poiché ricerchiamo le cause e i princìpi supremi, è evidente che questi devono essere cause e princìpi di una realtà che è per sé. Se, dunque, anche coloro[34] che ricercavano gli elementi degli esseri, ricercavano questi princìpi (supremi), necessariamente quegli elementi non erano elementi dell'essere accidentale, ma dell'essere come essere. Dunque, anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'essere in quanto essere.

2. *[I significati dell'essere, i rapporti fra l'uno e l'essere e le varie nozioni che rientrano nell'ambito della scienza dell'essere]*

L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo «medico» tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina, o in quanto ad essa è per natura ben disposto, o in quanto è

ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, – οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὄν φαμεν. καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἔστιν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἕν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. – ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἑνὸς καὶ ἐπιστήμη, οἷον γραμματικὴ μία οὖσα πάσας θεωρεῖ τὰς φωνάς· διὸ καὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν. εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα (διαφέρει δὲ οὐθὲν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἔργου μᾶλλον)· ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ

opera della medicina; e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che «è» non-essere).

Ora, come di tutte le cose che son dette «sane» c'è una unica scienza, così è anche negli altri casi. Infatti, non solo compete a un'unica scienza lo studio delle cose che si dicono in un unico senso, ma anche lo studio delle cose che si dicono in diversi sensi, però in riferimento a un'unica natura: infatti anche queste, in certo qual modo, si dicono in un unico senso. È evidente, dunque, che gli esseri saranno oggetto di una unica scienza, appunto in quanto esseri. Tuttavia, in ogni caso, la scienza ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende ed in virtù di cui viene denominato tutto il resto. Dunque, se questo primo è la sostanza, il filosofo dovrà conoscere le cause e i princìpi della sostanza.

Di ciascun genere di cose c'è una sensazione unica e c'è anche una scienza unica: per esempio, la grammatica, che è una scienza unica, studia tutti quanti i suoni. Perciò è compito di una scienza unica quanto al genere studiare anche tutte le specie dell'essere come essere, ed è compito delle varie specie di questa scienza studiare le varie specie di essere come essere.

Ora, l'essere e l'uno sono una medesima cosa ed una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (così come si implicano, reciprocamente, principio e causa), anche se non sono esprimibili con una unica nozione. (Ma non cambierebbe nulla anche se noi li considerassimo identici altresì nella nozione: ché, anzi, risulterebbe di vantaggio). Infatti, significano la medesima cosa le espressioni «uomo» e «un uomo», e così pure «uomo» e «è uomo»; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l'espressione

τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὢν ἄνθρωπος (δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὔτ' ἐπὶ γενέσεως οὔτ' ἐπὶ φθορᾶς), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν, ἔτι δ' ἡ ἑκάστου οὐσία ἕν ἐστιν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι· —ὥσθ' ὅσα περ τοῦ ἑνὸς εἴδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος· περὶ ὧν τὸ τί ἐστι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρῆσαι, λέγω δ' οἷον περὶ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν ταύτην· τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων. καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναί τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὂν [καὶ τὸ ἕν]· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος· καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἔστιν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἑφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν. —ἐπεὶ δὲ μιᾶς τἀντικείμενα θεωρῆσαι, τῷ δὲ ἑνὶ ἀντίκειται πλῆθος—ἀπόφασιν δὲ καὶ στέρησιν μιᾶς ἐστὶ θεωρῆσαι διὰ τὸ ἀμφοτέρως θεωρεῖσθαι τὸ ἓν οὗ ἡ ἀπόφασις ἢ ἡ στέρησις (ἢ ⟨γὰρ⟩ ἁπλῶς λέγομεν ὅτι οὐχ ὑπάρχει ἐκεῖνο, ἤ τινι γένει· ἔνθα μὲν οὖν †τῷ ἑνὶ ἡ διαφορὰ πρόσεστι παρὰ τὸ ἐν τῇ ἀποφάσει†, ἀπουσία γὰρ ἡ ἀπόφασις ἐκείνου ἐστίν, ἐν δὲ τῇ στερήσει καὶ ὑποκειμένη τις φύσις γίγνεται καθ' ἧς λέγεται ἡ στέρησις) [τῷ δ' ἑνὶ πλῆθος ἀντίκειται]—ὥστε καὶ τἀντικείμενα τοῖς εἰρημένοις, τό τε ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται ἢ κατὰ ταῦτα ἢ κατὰ πλῆθος καὶ τὸ ἕν,

«un uomo» in quest'altra «è un uomo» (è evidente, infatti, che l'essere dell'uomo non si separa dalla unità dell'uomo né nella generazione né nella corruzione; e lo stesso vale anche per l'uno). È evidente, di conseguenza, che l'aggiunta, in questi casi, non fa che ripetere la stessa cosa, e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell'essere.

Inoltre, la sostanza di ciascuna cosa è una unità e non accidentalmente; e, nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un essere.

Risulta, dunque, che tante sono le specie di essere quante sono quelle dell'uno. Il conoscere che cosa siano queste specie appartiene a una scienza che è la stessa quanto al genere; per esempio, appartiene alla stessa scienza lo studio dell'identico, del simile e delle altre specie di questo tipo, così come dei loro contrari. E quasi tutti i contrari si riducono a questo principio: di ciò abbiamo detto nello scritto intitolato: *La divisione dei contrari* [35].

Ci sono tante parti della filosofia quante sono le sostanze; di conseguenza è necessario che, fra queste parti della filosofia, ce ne sia una che è prima ed una che è seconda. Infatti, l'essere è originariamente distinto in generi, e perciò anche le scienze si distinguono secondo la distinzione di questi generi. Il filosofo è come il matematico: infatti, anche la matematica ha parti e, di queste, l'una è prima e l'altra è seconda, e le restanti seguono, in serie, l'una dopo l'altra.

E poiché ad una scienza unica compete lo studio dei contrari, e poiché all'uno si oppone il molteplice, e, ancora, poiché ad una scienza unica compete lo studio della negazione e della privazione, per il fatto che, in ambedue i casi, si studia l'uno, di cui, appunto, si dà negazione e privazione (infatti diciamo o in senso assoluto che esso non sussiste, ovvero che non esiste in un dato genere di cose; in questo secondo caso, perciò, all'uno si aggiunge la differenza, che non c'è invece nella negazione: la negazione, infatti, è l'assenza dell'uno, mentre nella privazione sussiste una realtà che funge da soggetto di cui si afferma la privazione); ne viene di conseguenza che anche i contrari delle nozioni su menzionate — come: il diverso, il dissimile e l'ineguale, e tutti gli altri che derivano da queste, oppure

τῆς εἰρημένης γνωρίζειν ἐπιστήμης· ὧν ἐστὶ καὶ ἡ ἐναντιότης· διαφορὰ γάρ τις ἡ ἐναντιότης, ἡ δὲ διαφορὰ ἑτερότης. ὥστ' ἐπειδὴ πολλαχῶς τὸ ἓν λέγεται, καὶ ταῦτα πολλαχῶς μὲν λεχθήσεται, ὅμως δὲ μιᾶς ἅπαντά ἐστι γνωρίζειν· οὐ γὰρ εἰ πολλαχῶς, ἑτέρας, ἀλλ' εἰ μήτε καθ' ἓν μήτε πρὸς ἓν οἱ λόγοι ἀναφέρονται. ἐπεὶ δὲ πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἓν λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἕν, ὡσαύτως φατέον καὶ περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ τῶν ἐναντίων ἔχειν· ὥστε διελόμενον ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, οὕτως ἀποδοτέον πρὸς τὸ πρῶτον ἐν ἑκάστῃ κατηγορίᾳ πῶς πρὸς ἐκεῖνο λέγεται· τὰ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἐκεῖνο τὰ δὲ τῷ ποιεῖν τὰ δὲ κατ' ἄλλους λεχθήσεται τοιούτους τρόπους. —φανερὸν οὖν [ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη] ὅτι μιᾶς περὶ τούτων καὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγον ἔχειν (τοῦτο δ' ἦν ἓν τῶν ἐν τοῖς ἀπορήμασιν), καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. εἰ γὰρ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίς ἔσται ὁ ἐπισκεψόμενος εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτης καθήμενος, ἢ εἰ ἓν ἐνὶ ἐναντίον, ἢ τί ἐστι τὸ ἐναντίον ἢ ποσαχῶς λέγεται; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. ἐπεὶ οὖν τοῦ ἑνὸς ᾗ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταῦτα καθ' αὑτά ἐστι πάθη, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ, δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστι γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς. καὶ οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι πρότερον ἡ οὐσία,

dal molteplice e dall'uno – rientrano nell'ambito di indagine della scienza di cui abbiamo detto. Fra queste va inclusa anche la contrarietà, perché la contrarietà è una certa differenza e la differenza è una diversità.

E, dal momento che l'uno si dice in molteplici significati, di conseguenza, anche questi termini, a loro volta, si diranno in molteplici significati; tuttavia, tutti quanti saranno oggetto di conoscenza di un'unica scienza. Infatti, non se i termini hanno molteplici significati cadono nell'ambito di scienze differenti, ma solo se le definizioni di essi né sono univoche, né implicano riferimento a qualcosa di uno. Ora, poiché tutti i significati dei termini di cui ragioniamo si rapportano a un primo – per esempio, tutti i significati di «uno» si rapportano ad un originario significato di uno – si deve dire che lo stesso si verifica anche a proposito del medesimo e del diverso e dei contrari in genere. Sicché, dopo aver distinto in quanti modi ciascuno di essi si intende, bisogna riferirsi a ciò che è primo nell'ambito di ciascuno di questi gruppi di significati e mostrare in qual modo il significato del termine considerato si riferisca al primo. Alcuni significati, infatti, si riferiranno al primo in quanto lo contengono, altri perché lo producono, altri per altre relazioni di questo tipo.

È evidente, dunque, come si disse nel libro delle aporie, che è compito di un'unica scienza occuparsi di queste nozioni e della sostanza (questo era infatti uno dei problemi discussi) [36], e che è compito del filosofo il saper indagare intorno a tutte queste cose. Se, infatti, non fosse, questo, compito del filosofo, chi mai potrebbe essere colui che ricerca se «Socrate» sia lo stesso che «Socrate seduto», se di un contrario ci sia un solo contrario, o che cosa sia il contrario e in quanti significati si intenda?

E lo stesso si dica per quanto concerne tutti gli altri problemi di questo tipo.

Poiché, dunque, queste cose sono proprietà essenziali dell'uno in quanto uno e dell'essere in quanto essere, e non, invece, considerati in quanto numeri, linee o fuoco, è evidente che sarà compito della scienza di cui si è detto conoscere la loro essenza e le loro caratteristiche.

E coloro [37] che indagano queste proprietà, non errano per-

περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν, ἐπεὶ ὥσπερ ἔστι καὶ ἀριθμοῦ ἢ ἀριθμὸς ἴδια πάθη, οἷον περιττότης ἀρτιότης, συμμετρία ἰσότης, ὑπεροχὴ ἔλλειψις, καὶ ταῦτα καὶ καθ' αὑτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους ὑπάρχει τοῖς ἀριθμοῖς (ὁμοίως δὲ καὶ στερεῷ καὶ ἀκινήτῳ καὶ κινουμένῳ ἀβαρεῖ τε καὶ βάρος ἔχοντι ἔστιν ἕτερα ἴδια), οὕτω καὶ τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές. σημεῖον δέ· οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὂν ἐστιν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ.

Ἔτι τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἑνὸς κίνησις δὲ τοῦ πλήθους· τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ πέρας καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. πάντα δὲ καὶ τἆλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν), αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν. φανερὸν οὖν καὶ ἐκ τούτων ὅτι μιᾶς ἐπιστήμης τὸ ὂν ᾗ ὂν θεωρῆσαι. πάντα γὰρ ἢ ἐναντία ἢ ἐξ ἐναντίων, ἀρχαὶ δὲ τῶν ἐναντίων τὸ ἓν καὶ πλῆθος. ταῦτα δὲ μιᾶς ἐπιστήμης, εἴτε καθ' ἓν λέγε-

ché non fanno indagine filosofica, ma perché la sostanza ha priorità su queste, e della sostanza essi non dicono nulla. Infatti, come ci sono proprietà che sono peculiari del numero in quanto numero, ad esempio parità, disparità, commensurabilità, eguaglianza, eccesso e difetto, e queste appartengono ai numeri, sia considerati singolarmente sia in reciproca relazione; e come ci sono altre proprietà che sono peculiari del solido, dell'immobile, del mobile, di ciò che non ha peso e di ciò che ha peso: ebbene, così ci sono proprietà peculiari anche dell'essere in quanto essere, ed è intorno a queste che il filosofo deve cercare il vero.

Ed eccone una prova: i Dialettici ed i Sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo (infatti, la sofistica è una sapienza solo apparente, ed i Dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni, evidentemente, perché esse sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la filosofia; ma la filosofia differisce dalla prima per il modo di speculare e dalla seconda per l'intento per cui specula. La dialettica si muove a tastoni su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà[38].

Inoltre, una delle due serie dei contrari è privazione, e tutti i contrari si possono ricondurre all'essere e al non-essere, e all'uno e ai molti: per esempio, la quiete all'uno e il movimento al molteplice. Ora, quasi tutti i filosofi sono d'accordo nel ritenere che gli esseri e la sostanza siano costituiti da contrari: infatti tutti pongono come princìpi i contrari. Alcuni pongono come princìpi dispari e pari, altri caldo e freddo, altri ancora limite e illimite, altri, infine, amicizia e discordia[39]. E anche tutti gli altri contrari si riducono manifestamente all'uno e ai molti (presupponiamo questa riduzione già operata da noi altrove)[40]; quindi anche i princìpi degli altri filosofi si riducono interamente a questi due generi. Anche da questo, dunque, risulta evidente che è compito di un'unica scienza lo studio dell'essere in quanto essere. Infatti, tutte le cose sono o contrarie o derivanti da contrari, e dei contrari sono princìpi l'uno e i molti. Ora questi appartengono a un'unica scienza, sia che si

ται εἴτε μή, ὥσπερ ἴσως ἔχει καὶ τἀληθές. ἀλλ' ὅμως εἰ καὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ ἕν, πρὸς τὸ πρῶτον τἆλλα λεχθήσεται καὶ τὰ ἐναντία ὁμοίως, [καὶ διὰ τοῦτο] καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς. καὶ διὰ τοῦτο οὐ τοῦ γεωμέτρου θεωρῆσαι τί τὸ ἐναντίον ἢ τέλειον ἢ ἓν ἢ ὂν ἢ ταὐτὸν ἢ ἕτερον, ἀλλ' ἢ ἐξ ὑποθέσεως. ὅτι μὲν οὖν μιᾶς ἐπιστήμης τὸ ὂν ᾗ ὂν θεωρῆσαι καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ᾗ ὄν, δῆλον, καὶ ὅτι οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἡ αὐτὴ θεωρητική, τῶν τε εἰρημένων καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου, καὶ γένους καὶ εἴδους, καὶ ὅλου καὶ μέρους καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.

3

Λεκτέον δὲ πότερον μιᾶς ἢ ἑτέρας ἐπιστήμης περί τε τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων καὶ περὶ τῆς οὐσίας. φανερὸν δὴ ὅτι μιᾶς τε καὶ τῆς τοῦ φιλοσόφου καὶ ἡ περὶ τούτων ἐστὶ σκέψις· ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων. καὶ χρῶνται μὲν πάντες, ὅτι τοῦ ὄντος ἐστὶν ᾗ ὄν, ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν· ἐπὶ τοσοῦτον δὲ χρῶνται ἐφ' ὅσον αὐτοῖς ἱκανόν, τοῦτο δ' ἔστιν ὅσον ἐπέχει τὸ γένος περὶ οὗ φέρουσι τὰς ἀποδείξεις· ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ᾗ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινόν), τοῦ περὶ τὸ ὂν ᾗ ὂν γνωρίζοντος καὶ περὶ

predichino in senso univoco, sia che non si predichino in senso univoco (come, certo, è in realtà); tuttavia, anche se l'uno si dice in molti sensi, tutti i diversi sensi si dicono in riferimento al senso originario (e, similmente, anche gli altri contrari); e anche se l'essere, così come l'uno, non è qualcosa di universale e identico in tutte le cose, o qualcosa di separato (come, certo, non è), tuttavia alcune cose son dette «esseri» o «uno» per riferimento ad un unico termine, altre perché sono consecutive l'una all'altra. Perciò non è compito del geometra studiare che cosa sia il contrario o il perfetto o l'essere o l'uno o l'identico o il diverso, o lo è a puro titolo di ipotesi.

È evidente, dunque, che a un'unica scienza appartiene lo studio dell'essere in quanto essere e delle proprietà che ad esso si riferiscono, e che la medesima scienza deve studiare non solo le sostanze, ma anche le loro proprietà, i contrari di cui s'è detto, e altresì l'anteriore e il posteriore, il genere e la specie, il tutto e la parte e le altre nozioni di questo tipo.

3. *[Alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi e in primo luogo del principio di non-contraddizione]*

Dobbiamo dire, ora, se sia compito di un'unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti «assiomi» e anche la sostanza. Orbene, è evidente che l'indagine di questi «assiomi» rientra nell'ambito di quell'unica scienza, cioè della scienza del filosofo. Infatti essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, ad esclusione degli altri. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere. Ciascuno, però, si serve di essi nella misura in cui gli conviene, ossia nella misura in cui si estende il genere intorno al quale vertono le sue dimostrazioni. Di conseguenza, poiché è evidente che gli assiomi appartengono a tutte le cose in quanto tutte sono esseri (l'essere è, infatti, ciò che è comune a tutto), competerà a colui che studia l'essere in quanto essere anche lo studio di questi assiomi.

τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία. διόπερ οὐθεὶς τῶν κατὰ μέρος ἐπισκο-
πούντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν, εἰ ἀληθῆ ἢ μή,
οὔτε γεωμέτρης οὔτ' ἀριθμητικός, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἔνιοι,
εἰκότως τοῦτο δρῶντες· μόνοι γὰρ ᾤοντο περί τε τῆς ὅλης
φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ
φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις), τοῦ
(περὶ τὸ) καθόλου καὶ [τοῦ] περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητι-
κοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυ-
σική, ἀλλ' οὐ πρώτη. ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς
περὶ τῆς ἀληθείας ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαι-
δευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων
ἤκειν προεπισταμένους ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν. —ὅτι μὲν
οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος
ᾗ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπι-
σκέψασθαι, δῆλον· προσήκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα
περὶ ἕκαστον γένος ἔχειν λέγειν τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς
τοῦ πράγματος, ὥστε καὶ τὸν περὶ τῶν ὄντων ᾗ ὄντα τὰς
πάντων βεβαιοτάτας. ἔστι δ' οὗτος ὁ φιλόσοφος. βεβαιο-
τάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον·
γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (περὶ
γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατῶνται πάντες) καὶ ἀνυπόθετον.
ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο
οὐχ ὑπόθεσις· ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρί-
ζοντι, καὶ ἤκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη
ἡ τοιαύτη πασῶν ἀρχή, δῆλον· τίς δ' ἔστιν αὕτη, μετὰ
ταῦτα λέγωμεν. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ

Per questa ragione, nessuno di coloro che si limitano all'indagine di una parte dell'essere, si preoccupa di dire qualcosa intorno agli assiomi, se siano veri o no: non il geometra e non il matematico. Ne parlarono, invece, alcuni fisici, ma ne parlarono a ragione: infatti, essi ritenevano di essere i soli a fare indagine di tutta quanta la realtà e dell'essere [41].

D'altra parte, poiché c'è qualcuno che è ancora al di sopra del fisico [42] (infatti la natura è solamente un genere dell'essere), ebbene, a costui che studia l'universale e la sostanza prima, competerà anche lo studio degli assiomi. La fisica è, sì, una sapienza, ma non è la prima sapienza.

Per quanto riguarda, poi, i tentativi, fatti da alcuni di coloro che trattano della verità, di determinare a quale condizione si debba accogliere qualcosa come vero, bisogna dire che essi nascono dall'ignoranza degli *Analitici*; perciò, occorre che i miei uditori abbiano una preliminare conoscenza delle cose dette negli *Analitici*, e non che le ricerchino mentre ascoltano queste lezioni [43].

È evidente, dunque, che è compito del filosofo e di colui che specula intorno alla sostanza tutta e alla natura di essa, far indagine anche intorno ai princìpi dei sillogismi. Colui che, in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di dire quali sono i princìpi più sicuri dell'oggetto di cui fa indagine; di conseguenza, anche colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i princìpi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è il filosofo. E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico. Infatti, quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo principio è il più sicuro di tutti.

Dopo quanto si è detto, dobbiamo precisare quale esso sia. È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appar-

ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)· αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν· εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀναντία (προσδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτῃ τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς ἀντιφάσεως, φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου. διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.

4

Εἰσὶ δέ τινες οἵ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχε- 4
1006a σθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως. ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν. ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν· ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι (εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν), εἰ δέ τινων μὴ δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν, τίνα ἀξιοῦσιν εἶναι μᾶλλον τοιαύτην ἀρχὴν οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν. ἔστι δ' ἀπο-

tenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica[44]). È questo il più sicuro di tutti i princìpi: esso, infatti, possiede quei caratteri sopra precisati. Infatti, è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito. In effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice. E se non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto (e si aggiungano a questa premessa le precisazioni solite), e se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista: infatti, chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie. Pertanto, tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli altri assiomi.

4. *[Dimostrazione per via di confutazione del principio di non-contraddizione]*

Ci sono alcuni, come abbiamo detto[45], i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere, e, anche, che in questo modo si può pensare. Ragionano in tale modo anche molti dei filosofi naturalisti. Noi, invece, abbiamo stabilito che è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i princìpi.

Ora, alcuni ritengono, per ignoranza[46], che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione[47]. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione.

δεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν· ἂν δὲ μηθέν, γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ᾗ μὴ ἔχει· ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ᾗ τοιοῦτος ἤδη. τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδεῖξαι λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδεῖξαι, ὅτι ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἄλλου δὲ τοῦ τοιούτου αἰτίου ὄντος ἔλεγχος ἂν εἴη καὶ οὐκ ἀπόδειξις. ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναί τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι (τοῦτο μὲν γὰρ τάχ' ἄν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν), ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ· τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι. εἰ γὰρ μή, οὐκ ἂν εἴη τῷ τοιούτῳ λόγος, οὔτ' αὐτῷ πρὸς αὐτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον. ἂν δέ τις τοῦτο διδῷ, ἔσται ἀπόδειξις· ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον. ἀλλ' αἴτιος οὐχ ὁ ἀποδεικνὺς ἀλλ' ὁ ὑπομένων· ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον. ἔτι δὲ ὁ τοῦτο συγχωρήσας συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως [ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι]. —πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτό γ' αὐτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί, ὥστ' οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι· ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἕν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ᾖ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι (διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ πλείω τις φαίη σημαίνειν μόνον δὲ ὡρισμένα, τεθείη γὰρ ἂν ἑφ' ἑκάστῳ λόγῳ

Tuttavia, anche per questo principio, si può dimostrare l'impossibilità in parola, per via di confutazione: a patto, però, che l'avversario dica qualcosa. Se, invece, l'avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare una argomentazione da opporre contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla: costui, in quanto tale, sarebbe simile ad una pianta. E la differenza fra la dimostrazione per via di confutazione e la dimostrazione vera e propria consiste in questo: che, se uno volesse dimostrare, cadrebbe palesemente in una petizione di principio; invece, se causa di questo fosse un altro, allora si tratterebbe di confutazione e non di dimostrazione. Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamento. Inoltre, chi ha concesso questo, ha concesso che c'è qualcosa di vero anche indipendentemente dalla dimostrazione.

(1) In primo luogo, (a) è evidente che questo almeno è vero: che i termini «essere» e «non-essere» hanno un significato determinato; di conseguenza, non ogni cosa può essere in questo modo e, insieme, non in questo modo.

(b) Inoltre, supponiamo che «uomo» abbia un solo significato, e stabiliamo che questo sia «animale bipede». E, affermando che ha un solo significato, intendo dire quanto segue: se il termine «uomo» significa questo che s'è detto, ogni volta che ci sia qualcosa che è uomo, questo dovrà essere ciò che s'è detto essere l'essenza dell'uomo.

(E se l'avversario obietta che una parola ha molti significati, questo non importa nulla, purché, però, i significati siano in numero limitato; infatti, basterà designare ognuno

ἕτερον ὄνομα· λέγω δ' οἷον, εἰ μὴ φαίη τὸ ἄνθρωπος ἓν σημαίνειν, πολλὰ δέ, ὧν ἑνὸς μὲν εἷς λόγος τὸ ζῷον δίπουν, εἶεν δὲ καὶ ἕτεροι πλείους, ὡρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμόν· τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον· εἰ δὲ μή [τεθείη], ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαινόντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνῄρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὑτόν· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἕν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἕν). —ἔστω δή, ὥσπερ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἕν· οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι, εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἕν (οὐ γὰρ τοῦτο ἀξιοῦμεν τὸ ἓν σημαίνειν, τὸ καθ' ἑνός, ἐπεὶ οὕτω γε κἂν τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπος ἓν ἐσήμαινεν, ὥστε ἓν ἅπαντα ἔσται· συνώνυμα γάρ). καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ὥσπερ ἂν εἰ ὃν ἡμεῖς ἄνθρωπον καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν· τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα. εἰ δὲ μὴ σημαίνει ἕτερον τὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ μὴ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ τὸ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ τοῦ εἶναι ἀνθρώπῳ, ὥστ' ἔσται τὸ ἀν-

dei diversi significati con una parola differente. Faccio un esempio: se l'avversario non ammettesse che «uomo» abbia un solo significato, e sostenesse, invece, che ne ha molti, e che la definizione «animale bipede» non rappresenta che uno soltanto di questi significati: ebbene, si conceda pure che di «uomo» ci sono molte altre definizioni, purché siano limitate di numero; infatti, a ciascuna di queste definizioni si potrà porre un nome proprio. E se l'obiettore non volesse far questo, ma dicesse che le parole hanno infiniti significati, è evidente che non sarebbe più possibile alcun discorso: infatti, il non avere un determinato significato, equivale a non avere alcun significato; e, se le parole non hanno alcun significato, allora non ha luogo neppure la possibilità di discorso e di comunicazione reciproca e, in verità, non ha luogo neppure la possibilità di un discorso con se stessi. Infatti, non si può pensare nulla se non si pensa una determinata cosa; ma se si può pensare, allora si può anche dare un preciso nome a questo determinato oggetto che è pensato).

Rimanga, dunque, stabilito, come si è detto all'inizio, che il nome esprime un determinato significato e uno solo.

(c) Ciò posto, allora, non è possibile che l'essenza di uomo significhi la stessa cosa che ciò che non è essenza di uomo, ammesso, evidentemente, che «uomo» significhi non solo l'attributo di una determinata cosa, ma una determinata cosa: infatti, noi non reputiamo che «significare una determinata cosa» sia lo stesso che «significare l'attributo di una determinata cosa», giacché, in tal modo, verrebbero a significare una medesima cosa e «musico» e «bianco» e «uomo» e, di conseguenza, tutte le cose si ridurrebbero ad una unica, perché avrebbero tutte lo stesso significato. E non sarà neppure possibile che la stessa cosa sia e non sia uomo, se non per puro equivoco: come se, poniamo, quello che noi denominiamo «uomo», altri lo denominassero «non-uomo». Ma il problema di cui ci stiamo occupando, non è se sia possibile che la medesima cosa sia o non sia uomo quanto al nome, ma quanto alla cosa stessa. Ora, se non significassero cose diverse l'«uomo» e il «non-uomo», è evidente che anche l'«essenza di uomo» non sarebbe diversa dall'«essenza di non-uomo», e che di conseguenza l'«essenza di uomo» sa-

θρώπῳ εἶναι μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι· ἓν γὰρ ἔσται. τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ εἶναι ἕν, τὸ ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, εἰ ὁ λόγος εἷς· εἰ δὲ ἔσται ἕν, ἓν σημανεῖ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ μὴ ἀνθρώπῳ. ἀλλ' ἐδέδεικτο ὅτι ἕτερον σημαίνει. ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τί ἐστιν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος, ζῷον εἶναι δίπουν (τοῦτο γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε τὸ ἄνθρωπος)· εἰ δ' ἀνάγκη τοῦτο, οὐκ ἐνδέχεται μὴ εἶναι ⟨τότε⟩ τὸ αὐτὸ ζῷον δίπουν (τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ἀνάγκη εἶναι, τὸ ἀδύνατον εἶναι μὴ εἶναι [ἄνθρωπον])· οὐκ ἄρα ἐνδέχεται ἅμα ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ εἶναι ἄνθρωπον· τὸ γὰρ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἕτερον σημαίνει, εἴπερ καὶ τὸ λευκὸν εἶναι καὶ τὸ ἄνθρωπον εἶναι ἕτερον· πολὺ γὰρ ἀντίκειται ἐκεῖνο μᾶλλον, ὥστε σημαίνειν ἕτερον. εἰ δὲ καὶ τὸ λευκὸν φήσει τὸ αὐτὸ καὶ ἓν σημαίνειν, πάλιν τὸ αὐτὸ ἐροῦμεν ὅπερ καὶ πρότερον ἐλέχθη, ὅτι ἓν πάντα ἔσται καὶ οὐ μόνον τὰ ἀντικείμενα. εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται τοῦτο, συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἂν ἀποκρίνηται τὸ ἐρωτώμενον. ἐὰν δὲ προστιθῇ ἐρωτῶντος ἁπλῶς καὶ τὰς ἀποφάσεις, οὐκ ἀποκρίνεται τὸ ἐρωτώμενον. οὐθὲν γὰρ κωλύει εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἄνθρωπον καὶ λευκὸν καὶ ἄλλα μυρία τὸ πλῆθος· ἀλλ' ὅμως ἐρομένου εἰ ἀληθὲς εἰπεῖν ἄνθρωπον τοῦτο εἶναι ἢ οὔ, ἀποκριτέον τὸ ἓν σημαῖνον καὶ οὐ προσθετέον ὅτι καὶ λευκὸν καὶ μέγα. καὶ γὰρ ἀδύνατον ἄπειρά γ' ὄντα τὰ συμβεβηκότα διελθεῖν· ἢ οὖν ἅπαντα διελθέτω ἢ μηθέν. ὁμοίως τοίνυν εἰ καὶ μυριάκις ἐστὶ τὸ αὐτὸ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, οὐ προσαποκριτέον τῷ ἐρομένῳ εἰ ἔστιν ἄνθρωπος, ὅτι ἐστὶν ἅμα καὶ οὐκ ἄνθρωπος, εἰ μὴ καὶ τἆλλα ὅσα συμβέβηκε προσαποκριτέον, ὅσα ἐστὶν ἢ μὴ ἔστιν· ἐὰν

rebbe l'«essenza di non-uomo», perché sarebbero una cosa unica (essere una cosa unica significa per esempio questo: essere come «tunica» e «veste», cioè avere un'unica definizione); e se fossero una cosa unica, l'«essenza di uomo» e l'«essenza di non-uomo» significherebbero una cosa unica. Ma si è dimostrato che significano cose diverse. Dunque, è necessario, se c'è qualcosa di cui è vero dire che è «uomo», che esso sia «animale bipede» (questo, infatti, stabilimmo che fosse il significato di uomo); e se ciò è necessario, non è possibile che questa stessa cosa non sia animale bipede (questo, infatti, significa essere necessario: il non poter non essere). Non è dunque possibile che sia vero, ad un tempo, il dire della stessa cosa che «è uomo» e che «non è uomo».

(d) E lo stesso ragionamento vale anche per il «non-essere-uomo». Infatti, l'essenza di uomo e l'essenza di non-uomo significano cose diverse, dal momento che anche essere bianco ed essere uomo significano due cose diverse; infatti, i due primi termini sono fra loro ben più opposti che non gli altri due, pertanto a maggior ragione significano cose diverse. E se l'avversario dovesse obiettare che anche il bianco e l'uomo significano una sola e medesima cosa, torneremo a dire ciò che abbiamo detto sopra: ossia che tutte le cose si ridurranno a una sola e non solamente gli opposti. E se questo non è possibile, ne conseguirà ciò che s'è detto, purché l'avversario risponda a ciò che gli si domanda. Ma se a una domanda semplice quegli risponde aggiungendo anche le negazioni, allora non risponde in modo pertinente a ciò che gli si domanda. Nulla vieta, infatti, che la medesima cosa sia e uomo e bianco e mille altre cose. Tuttavia, se gli si domanda se è vero dire che questa cosa è uomo oppure no, deve dare una risposta che significhi un'unica cosa e non deve aggiungere, per esempio, che l'uomo è anche bianco e grande. Infatti, è impossibile enumerare tutti gli accidenti, perché questi sono infiniti. E allora, o si debbono enumerare tutti quanti, oppure nessuno. Similmente, dunque, se anche la medesima cosa è uomo e mille altre cose diverse da uomo, colui al quale si domanda se questa data cosa è uomo, non deve rispondere che essa è uomo e che è, insieme, anche non-uomo; a meno che, rispondendo così, non aggiunga tutti gli altri accidenti: tutti quelli che ha e

δὲ τοῦτο ποιῇ, οὐ διαλέγεται. — ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι μὴ εἶναι. εἰ γὰρ ἔσται τι ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, τοῦτο οὐκ ἔσται μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ (καίτοι αὗται ἀποφάσεις τούτου)· ἓν γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε, καὶ ἦν τοῦτό τινος οὐσία. τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ. εἰ δ' ἔσται αὐτῷ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἄλλο ἔσται, ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος λόγος, ἀλλὰ πάντα κατὰ συμβεβηκός· τούτῳ γὰρ διώρισται οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός· τὸ γὰρ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ὅτι ἔστι μὲν λευκὸς ἀλλ' οὐχ ὅπερ λευκόν. εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν. ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἰέναι. ἀλλ' ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ πλείω συμπλέκεται δυοῖν· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς οὐ συμβεβηκότι συμβεβηκός, εἰ μὴ ὅτι ἄμφω συμβέβηκε ταὐτῷ, λέγω δ' οἷον τὸ λευκὸν μουσικὸν καὶ τοῦτο λευκὸν ὅτι ἄμφω τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν. ἀλλ' οὐχ ὁ Σωκράτης μουσικὸς οὕτως, ὅτι ἄμφω συμβέβηκεν ἑτέρῳ τινί. ἐπεὶ τοίνυν τὰ μὲν οὕτως τὰ δ' ἐκείνως λέγεται συμβεβηκότα, ὅσα οὕτως λέγεται ὡς τὸ λευκὸν τῷ Σωκράτει, οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρα εἶναι ἐπὶ τὸ ἄνω, οἷον τῷ Σωκράτει τῷ λευκῷ ἕτερόν τι συμβεβηκός· οὐ γὰρ γίγνεταί τι ἓν ἐξ ἁπάντων. οὐδὲ δὴ τῷ λευκῷ ἕτερόν τι ἔσται συμβεβηκός, οἷον τὸ μου-

tutti quelli che non ha. Ma se fa questo, non può più discutere.

(2) In generale, poi, coloro che ragionano in questo modo, sopprimono la sostanza e l'essenza delle cose. Infatti, essi devono, di necessità, affermare che tutto è accidente e che non esiste l'essenza dell'uomo o l'essenza dell'animale. Infatti, se ci fosse un'essenza dell'uomo, questa non potrebbe essere né l'essenza di non-uomo né la non-essenza di uomo (anche se queste sono le negazioni dell'essenza di uomo); infatti, si era stabilito che uno solo doveva essere il significato e che questo doveva esprimere la sostanza della cosa. E la sostanza di una cosa significa che l'essenza di essa non può essere niente altro. Se, invece, l'essenza dell'uomo potesse essere anche l'essenza di non-uomo o la non-essenza di uomo, allora sarebbe anche altro da ciò che s'era stabilito e, di conseguenza, coloro che sostengono questo, dovrebbero sostenere, necessariamente, che non è possibile definire l'essenza di alcunché e che tutto esiste a guisa di accidente. Infatti, in questo si distinguono la sostanza e l'accidente: il «bianco» è accidente dell'«uomo», in quanto l'uomo è, sì, bianco, ma non lo è per sua natura. Ma se tutte le cose si dicono come accidente, non potrà esserci nulla che funga da soggetto primo degli accidenti, mentre l'accidente esprime sempre un predicato di qualche soggetto. Allora, necessariamente, si andrà all'infinito. Ma questo è impossibile, perché si possono predicare l'uno dell'altro non più di due accidenti. Infatti, (a) l'accidente non può essere accidente di un accidente, a meno che l'uno e l'altro non siano accidenti di una medesima cosa: per esempio, il bianco è musico e il musico è bianco, in quanto l'uno e l'altro sono accidenti dell'uomo. (b) Invece, musico è accidente di Socrate non in quel modo: non, cioè, nel senso che l'uno e l'altro siano accidenti di qualcos'altro. Orbene, poiché gli accidenti si dicono, alcuni, nel primo senso, altri, invece, nel secondo, quelli che si dicono (b) nel senso in cui bianco si dice di Socrate non possono costituire una serie infinita di predicati: per esempio, a Socrate-bianco non si può aggiungere un ulteriore accidente, perché non si genera qualcosa di uno dall'insieme di tutti i predicati. E neppure, (a) nel primo senso, al bianco si potrà aggiungere qualche

σικόν· οὐθέν τε γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἐκείνῳ ἢ ἐκεῖνο τούτῳ συμβέβηκεν, καὶ ἅμα διώρισται ὅτι τὰ μὲν οὕτω συμβέβηκε τὰ δ' ὡς τὸ μουσικὸν Σωκράτει· ὅσα δ' οὕτως, οὐ συμβεβηκότι συμβέβηκε συμβεβηκός, ἀλλ' ὅσα ἐκείνως, ὥστ' οὐ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λεχθήσεται. ἔσται ἄρα τι καὶ ὃ οὐσίαν σημαῖνον. εἰ δὲ τοῦτο, δέδεικται ὅτι ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις. —ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν. ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ' αὐτοῖς κατὰ παντὸς ⟨παντὸς⟩ τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν· ἄτοπον γὰρ εἰ ἑκάστῳ ἡ μὲν αὐτοῦ ἀπόφασις ὑπάρξει, ἡ δ' ἑτέρου ὃ μὴ ὑπάρχει αὐτῷ οὐχ ὑπάρξει· λέγω δ' οἷον εἰ ἀληθὲς εἰπεῖν τὸν ἄνθρωπον ὅτι οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ ἢ τριήρης ἢ οὐ τριήρης. εἰ μὲν οὖν ἡ κατάφασις, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀπόφασιν· εἰ δὲ μὴ ὑπάρχει ἡ κατάφασις, ἥ γε ἀπόφασις ὑπάρξει μᾶλλον ἢ ἡ αὐτοῦ. εἰ οὖν κἀκείνη ὑπάρχει, ὑπάρξει καὶ ἡ

altro accidente, come, per esempio, musico: infatti, musico non è accidente del bianco, più di quanto non lo sia il bianco del musico. E, ad un tempo, si è precisato che alcuni accidenti (a) sono accidenti in questo senso, mentre altri (b) lo sono nel senso in cui musico è accidente di Socrate: in quest'ultimo senso, l'accidente non è mai accidente di un accidente; solo gli accidenti presi nel primo senso possono essere accidenti di un accidente: pertanto, non sarà possibile dire che tutto esiste a guisa di accidente. Dunque, dovrà esserci anche qualcosa che esprime la sostanza. E, se è così, risulta provato che è impossibile che i contraddittori si predichino insieme.

(3) Inoltre, se relativamente ad un medesimo soggetto sono vere, ad un tempo, tutte le affermazioni contraddittorie, è evidente che tutte quante le cose si ridurranno a una sola. Infatti, saranno la medesima cosa e una «trireme» e una «parete» e un «uomo», se di tutte le cose un determinato predicato si può tanto affermare quanto negare, come sono costretti ad ammettere i sostenitori della dottrina di Protagora. Infatti, se a qualcuno sembra che un «uomo» non sia una «trireme», è evidente che non è una trireme; tuttavia sarà anche una trireme, dal momento che il contraddittorio è vero. Allora tutte le cose saranno confuse insieme, come dice Anassagora[48], e, di conseguenza, non potrà veramente esistere alcuna realtà ⟨determinata⟩. Pertanto sembra che questi filosofi parlino dell'indeterminato; e, mentre essi credono di parlare dell'essere, in realtà, parlano del non-essere, perché l'indeterminato è essere in potenza e non in atto. E in verità essi sono costretti ad ammettere che di ogni cosa è possibile affermare o negare qualsiasi cosa. Sarebbe assurdo, infatti, che di ogni cosa si potesse predicare la sua negazione e non la negazione di altra cosa che non le compete. Faccio un esempio: se è vero dire che l'uomo è non-uomo, è evidente che dovrà esser anche vero dire tanto che è trireme quanto che è non-trireme. Infatti, se ad una cosa compete l'affermazione di qualcosa, necessariamente dovrà competerle anche la negazione di questa cosa; se, invece, ad una cosa non compete l'affermazione di qualcosa, le competerà almeno la negazione di questa cosa, più che non la negazione sua propria. Ma dal momento che al-

τῆς τριήρους· εἰ δ' αὕτη, καὶ ἡ κατάφασις. —ταῦτά τε οὖν συμβαίνει τοῖς λέγουσι τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ὅτι οὐκ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι. εἰ γὰρ ἀληθὲς ὅτι ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ οὔτ' ἄνθρωπος οὔτ' οὐκ ἄνθρωπος ἔσται· τοῖν γὰρ δυοῖν δύο ἀποφάσεις, εἰ δὲ μία ἐξ ἀμφοῖν ἐκείνη, καὶ αὕτη μία ἂν εἴη ἀντικειμένη. —ἔτι ἤτοι περὶ ἅπαντα οὕτως ἔχει, καὶ ἔστι καὶ λευκὸν καὶ οὐ λευκὸν καὶ ὂν καὶ οὐκ ὄν, καὶ περὶ τὰς ἄλλας φάσεις καὶ ἀποφάσεις ὁμοιοτρόπως, ἢ οὗ ἀλλὰ περὶ μέν τινας, περί τινας δ' οὔ. καὶ εἰ μὲν μὴ περὶ πάσας, αὗται ἂν εἶεν ὁμολογούμεναι· εἰ δὲ περὶ πάσας, πάλιν ἤτοι καθ' ὅσων τὸ φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι καὶ καθ' ὅσων ἀποφῆσαι καὶ φῆσαι, ἢ κατὰ μὲν ὧν φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι, καθ' ὅσων δὲ ἀποφῆσαι οὐ πάντων φῆσαι. καὶ εἰ μὲν οὕτως, εἴη ἄν τι παγίως οὐκ ὄν, καὶ αὕτη βεβαία δόξα, καὶ εἰ τὸ μὴ εἶναι βέβαιόν τι καὶ γνώριμον, γνωριμωτέρα ἂν εἴη ἡ φάσις ἡ ἀντικειμένη· εἰ δὲ ὁμοίως καὶ ὅσα ἀποφῆσαι φάναι, ἀνάγκη ἤτοι ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, οἷον ὅτι λευκὸν καὶ πάλιν ὅτι οὐ λευκόν, ἢ οὔ. καὶ εἰ μὲν μὴ ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, οὐ λέγει τε ταῦτα καὶ οὐκ ἔστιν οὐθέν (τὰ δὲ μὴ ὄντα πῶς ἂν φθέγξαιτο ἢ βαδίσειεν;), καὶ πάντα δ' ἂν εἴη ἕν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, καὶ ταὐτὸν ἔσται καὶ ἄνθρωπος καὶ θεὸς καὶ τριήρης καὶ αἱ ἀντιφάσεις αὐτῶν (εἰ γὰρ ὁμοίως καθ' ἑκάστου, οὐδὲν διοίσει ἕτερον ἑτέρου· εἰ γὰρ διοίσει, τοῦτ' ἔσται ἀληθὲς

l'uomo compete quest'ultima, gli competerà anche la negazione di trireme; e se gli compete la negazione di trireme, gli competerà anche l'affermazione di trireme.

(4) Coloro che sostengono queste dottrine cadono in tali conseguenze ed anche in quest'altra: che non è necessario o affermare o negare. Se è vero, infatti, che l'uomo è uomo ed è anche non-uomo, è evidente che egli sarà, anche, né uomo né non-uomo. Alle due prime affermazioni corrispondono, infatti, le due ultime negazioni; e se si considerano le prime due come costituenti un'unica affermazione, le due ultime potranno pure essere considerate come un'unica negazione opposta alla prima.

(5) Inoltre, (a) o è così per tutte le cose — ed allora il bianco è anche non-bianco e l'essere è anche non-essere, e lo stesso dicasi per tutte le altre affermazioni o negazioni —, (b) oppure non è così per tutte le cose, ma solamente per alcune e non per altre. (b) Se non è così per tutte le cose, quelle che restano eccettuate sono dunque riconosciute come incontraddittorie. (a) Se, invece, la tesi vale per tutte quante le cose, allora, daccapo, (α) o tutto ciò che si può affermare si può anche negare e, viceversa, tutto ciò che si può negare si può anche affermare; (β) oppure, tutto ciò che si afferma si può anche negare, ma non tutto ciò che si nega si può anche affermare. (β) Se si dà quest'ultimo caso, allora c'è qualcosa che sicuramente non è, e questa sarà una convinzione sicura; e se l'affermazione del non-essere è qualcosa di sicuro e di conoscibile, a maggior ragione sarà conoscibile l'affermazione opposta. (α) Se invece tutto ciò che si può negare si può egualmente anche affermare, allora, necessariamente, (α 1) o si dirà il vero distinguendo affermazione e negazione (per esempio, dicendo che una cosa è bianca e, subito dopo, che essa non è bianca), oppure (β 1) non distinguendole. (β 1) Ora, se non si dice il vero distinguendo affermazione e negazione, non si dice nulla e non può esserci nulla. Ma allora, ciò che non è come potrà parlare e camminare? E tutte le cose si ridurranno ad una sola, come si è detto sopra, e «uomo» e «Dio» e «trireme» e le loro negazioni saranno una medesima cosa. Infatti, se di ciascuna cosa si può egualmente predicare affermazione e negazione, nessuna cosa potrà più distinguersi

καὶ ἴδιον)· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ διαιροῦντα ἐνδέχεται ἀληθεύειν, συμβαίνει τὸ λεχθέν, πρὸς δὲ τούτῳ ὅτι πάντες ἂν ἀληθεύοιεν καὶ πάντες ἂν ψεύδοιντο, καὶ αὐτὸς αὑτὸν ὁμολογεῖ ψεύδεσθαι. ἅμα δὲ φανερὸν ὅτι περὶ οὐθενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις· οὐθὲν γὰρ λέγει. οὔτε γὰρ οὕτως οὔτ' οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως· καὶ πάλιν γε ταῦτα ἀπόφησιν ἄμφω, ὅτι οὔθ' οὕτως οὔτε οὐχ οὕτως· εἰ γὰρ μή, ἤδη ἄν τι εἴη ὡρισμένον. —ἔτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθὴς ᾖ, ἡ ἀπόφασις ψευδής, κἂν αὕτη ἀληθὴς ᾖ, ἡ κατάφασις ψευδής, οὐκ ἂν εἴη τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς. ἀλλ' ἴσως φαῖεν ἂν τοῦτ' εἶναι τὸ ἐξ ἀρχῆς κείμενον. —ἔτι ἆρα ὁ μὲν ἢ ἔχειν πως ὑπολαμβάνων ἢ μὴ ἔχειν διέψευσται, ὁ δὲ ἄμφω ἀληθεύει; εἰ γὰρ ἀληθεύει, τί ἂν εἴη τὸ λεγόμενον ὅτι τοιαύτη τῶν ὄντων ἡ φύσις; εἰ δὲ μὴ ἀληθεύει, ἀλλὰ μᾶλλον ἀληθεύει ἢ ὁ ἐκείνως ὑπολαμβάνων, ἤδη πως ἔχοι ἂν τὰ ὄντα, καὶ τοῦτ' ἀληθὲς ἂν εἴη, καὶ οὐχ ἅμα καὶ οὐκ ἀληθές. εἰ δὲ ὁμοίως ἅπαντες καὶ ψεύδονται καὶ ἀληθῆ λέγουσιν, οὔτε φθέγξασθαι οὔτ' εἰπεῖν τῷ τοιούτῳ ἔσται· ἅμα γὰρ ταῦτά τε καὶ οὐ ταῦτα λέγει. εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ' ὁμοίως οἴεται καὶ οὐκ οἴεται, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν γε φυτῶν; ὅθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν ὅτι οὐδεὶς οὕτω διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον. διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε ἀλλ' οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν; οὐδ' εὐθέως ἕωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς

da un'altra, perché, se si distinguesse, questa differenza costituirebbe qualcosa di vero e qualcosa di peculiare a quella cosa. (α [1]) E se si dice il vero distinguendo affermazione e negazione, si avranno egualmente le conseguenze di cui sopra, e, oltre a quelle, anche quest'altra: che tutti diranno il vero e tutti diranno il falso, e perfino colui il quale ammetterà questo, lui stesso dirà il falso. Ad un tempo, è evidente che la discussione con tale avversario non può vertere su nulla, perché egli non dice nulla: infatti egli non dice né che la cosa sta così, né che non sta così, ma dice che sta così e non così, e poi, daccapo, egli nega e l'una e l'altra affermazione, e dice che la cosa né sta così né non così. Se così non facesse, ci sarebbe qualcosa di già determinato.

(6) Inoltre, se, quando l'affermazione è vera, la negazione è falsa, e se quando la negazione è vera l'affermazione è falsa, non si potrà con verità affermare e negare la medesima cosa. Ma l'avversario potrebbe forse obiettare che con ciò si presuppone appunto ciò che si doveva dimostrare.

(7) Inoltre, sarà forse nell'errore colui che ritiene che la cosa o stia o non stia in un certo modo, e sarà invece nel vero colui che ritiene che la cosa, ad un tempo, stia e non stia in un certo modo? (a) Se è nel vero quest'ultimo, che cosa mai potrà significare l'affermazione che le cose hanno una determinata natura? (b) E se egli non è nel vero, ma è più nel vero che non l'altro che pensa nell'altro modo, allora le cose saranno determinate in un qualche modo, e questo sarà vero e non, ad un tempo, anche non vero. (c) E se si sostiene che tutti, nello stesso modo, ad un tempo, e si ingannino e dicano il vero, allora a colui che sostiene questa tesi non sarà possibile aprire bocca né parlare; infatti, nel medesimo tempo, egli dice determinate cose e le disdice. E se uno non pensa nulla, e indifferentemente crede e non crede, in che modo costui differirà dalle piante? (d) Da ciò deriva, con la massima evidenza, che nessuno si trova in questa condizione: né coloro che sostengono questa dottrina né altri. Infatti, perché colui che ragiona in quel modo va veramente a Megara e non se ne sta a casa tranquillo, accontentandosi semplicemente di pensare di andarci? E perché, al momento buono, quando càpiti, non va di-

φάραγγα, ἐὰν τύχῃ, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὡς οὐχ ὁμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν; δῆλον ἄρα ὅτι τὸ μὲν βέλτιον ὑπολαμβάνει τὸ δ' οὐ βέλτιον. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ μὲν ἄνθρωπον τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπον καὶ τὸ μὲν γλυκὺ τὸ δ' οὐ γλυκὺ ἀνάγκη ὑπολαμβάνειν. οὐ γὰρ ἐξ ἴσου ἅπαντα ζητεῖ καὶ ὑπολαμβάνει, ὅταν οἰηθεὶς βέλτιον εἶναι τὸ πιεῖν ὕδωρ καὶ ἰδεῖν ἄνθρωπον εἶτα ζητῇ αὐτά· καίτοι ἔδει γε, εἰ ταὐτὸν ἦν ὁμοίως καὶ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅπερ ἐλέχθη, οὐθεὶς ὃς οὐ φαίνεται τὰ μὲν εὐλαβούμενος τὰ δ' οὔ· ὥστε, ὡς ἔοικε, πάντες ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν ἁπλῶς, εἰ μὴ περὶ ἅπαντα, ἀλλὰ περὶ τὸ ἄμεινον καὶ χεῖρον. εἰ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι ἀλλὰ δοξάζοντες, πολὺ μᾶλλον ἐπιμελητέον ἂν εἴη τῆς ἀληθείας, ὥσπερ καὶ νοσώδει ὄντι ἢ ὑγιεινῷ τῆς ὑγιείας· καὶ γὰρ ὁ δοξάζων πρὸς τὸν ἐπιστάμενον οὐχ ὑγιεινῶς διάκειται πρὸς τὴν ἀλήθειαν. —ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χιλια. εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἄτερος ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει. εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἄν τι ἀληθὲς οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές. κἂν εἰ μὴ ἔστιν, ἀλλ' ἤδη γέ τι ἔστι βεβαιότερον καὶ ἀληθινώτερον, καὶ τοῦ λόγου ἀπηλλαγμέ-

filato in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se fosse convinto che il cadervi dentro non sia affatto cosa egualmente non buona e buona? È chiaro, dunque, che egli ritiene la prima cosa migliore e l'altra peggiore. E se egli è convinto di ciò, deve anche ammettere, necessariamente, che questa data cosa è un uomo e che quest'altra non è uomo, e che questo è dolce e che quest'altro non è dolce. Infatti, è chiaro che egli non ammette affatto che tutte le cose siano uguali e che non si comporta in base a questo presupposto quando, per esempio, ritenendo che per lui sia meglio bere dell'acqua o vedere un uomo, va subito in cerca di queste cose. Eppure quella dovrebbe essere la sua convinzione e quello il suo comportamento, se uomo e non uomo fossero, del pari, la medesima cosa. Ma, come si è detto, non c'è nessuno che non sia palesemente preoccupato di evitare certe cose e non, invece, altre. Pertanto, come è evidente, tutti sono convinti che le cose stiano in un solo ed unico modo. E se non sono convinti per tutte le cose, lo sono, però, per quanto riguarda il meglio ed il peggio. E se queste convinzioni si hanno non su base di scienza ma di pura opinione, allora ci si dovrà a maggior ragione preoccupare di possedere la verità, così come, a maggior ragione, deve preoccuparsi della salute chi è malato che non chi sta bene; infatti, colui che ha solo opinione, rispetto a colui che ha scienza, non si trova certo in condizione di salute rispetto alla verità.

(8) Inoltre, supposto anche che tutte le cose siano e non siano in un dato modo, si dovrà pur ammettere che nella natura delle cose esiste il più e il meno. Infatti, non potremmo certo dire che sono allo stesso modo pari il due e il tre, né potremmo dire che sbaglia nello stesso modo chi confonde il quattro con il mille. Se, dunque, costoro non sbagliano nello stesso modo, è evidente che uno dei due sbaglia di meno e che, pertanto, è più nel vero. Ora, se più nel vero vuol dire più prossimo al vero, dovrà esserci anche un vero ⟨assoluto⟩, rispetto al quale ciò che è più prossimo è altresì più vero. E, anche se non c'è questo vero ⟨assoluto⟩, c'è almeno qualcosa di più sicuro e di più veritiero, e, quindi, saremmo comunque liberati da questa

νοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου καὶ κωλύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὁρίσαι.

5

Ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως αὐτοὺς ἄμφω ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι· εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ (πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι), καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ (τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες· εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύσουσι πάντες). ὅτι μὲν οὖν ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἰσὶ διανοίας ἀμφότεροι οἱ λόγοι, δῆλον· ἔστι δ' οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος πρὸς ἅπαντας τῆς ἐντεύξεως· οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται οἱ δὲ βίας. ὅσοι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ἀπορῆσαι ὑπέλαβον οὕτως, τούτων εὐΐατος ἡ ἄγνοια (οὐ γὰρ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν ἡ ἀπάντησις αὐτῶν)· ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴασις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν. ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταὐτοῦ γιγνόμενα τἀναντία· εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπῆρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκρι-

intemperante dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa.

5. *[Confutazione del relativismo protagoreo in quanto negatore del principio di non-contraddizione]*

Dalla stessa convinzione deriva la dottrina di Protagora, e perciò tutte e due le dottrine, necessariamente, reggono o cadono in egual modo. In effetti, se tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere, esse dovranno, necessariamente, essere tutte vere e tutte false nello stesso tempo. (Infatti, molti uomini hanno convinzioni opposte, e tutti ritengono che coloro che non condividono le proprie opinioni siano in errore: e da questo scaturisce, come necessaria conseguenza, che la stessa cosa sia e anche non sia). E se è così, segue anche, come necessaria conseguenza, che tutte le opinioni sono vere. (Infatti, coloro che sono nel vero e coloro che sono nel falso hanno opinioni fra loro opposte; ma se le cose stesse stanno in questo modo, tutti saranno nel vero). È evidente dunque, che ambedue le dottrine derivano dal medesimo ragionamento.

Tuttavia, non bisogna usare con tutti lo stesso modo di discutere: alcuni hanno bisogno di essere persuasi, invece altri debbono essere costretti. Infatti, coloro che hanno abbracciato questo modo di vedere a causa di difficoltà che essi hanno incontrato, hanno una ignoranza facilmente sanabile: in effetti, nella discussione con costoro, si ha a che fare non con vuoti discorsi, ma con veri ragionamenti. Invece, coloro i quali discorrono solo per amore di discorrere, non si possono risanare se non con la confutazione del loro discorso, prendendolo così come è costituito di puri nomi e di pure parole.

(1) Coloro che hanno abbracciato questa convinzione a causa di certe difficoltà, ciò fecero in base all'osservazione delle cose sensibili. E si sono formati la convinzione che i contrari e i contraddittori possano esistere insieme, vedendo che i contrari derivano da una medesima cosa: infatti, se non è possibile che si generi ciò che non è, in quella cosa dovevano già preesistere tutti e due i contrari insieme. Così dice, appunto, Anassagora, secondo il quale tutto è mesco-

τος· καὶ γὰρ οὗτος τὸ κενὸν καὶ τὸ πλῆρες ὁμοίως καθ' ὁτιοῦν ὑπάρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὂν τούτων εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν. πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβάνοντας ἐροῦμεν ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν· τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὃν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὃν οὔ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτό [ὄν]· δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. ἔτι δ' ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων ἣ οὔτε κίνησις ὑπάρχει οὔτε φθορὰ οὔτε γένεσις τὸ παράπαν. — ὁμοίως δὲ καὶ
1009b ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι τοῖς δὲ πικρόν, ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν τοὺς δ' ἄλλους οὔ· ἔτι δὲ καὶ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων τἀναντία [περὶ τῶν αὐτῶν] φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὐτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ

lato in tutto, e così dice anche Democrito, secondo il quale il vuoto ed il pieno si trovano, nello stesso modo, in qualsiasi parte; solo che, per quest'ultimo, il pieno è l'essere e il vuoto il non-essere [49].

Orbene, a coloro che hanno tratto le loro convinzioni da queste considerazioni, diremo che, in un certo senso, ragionano rettamente, ma che, in un altro senso, sono in errore.

(a) Infatti, l'essere si dice in due sensi; pertanto, in un senso, è possibile che qualcosa derivi dal non-essere, mentre, nell'altro senso, non è possibile; ed è anche possibile che la medesima cosa sia e non sia, ma non nel medesimo rispetto: in effetti è possibile che la medesima cosa sia, ad un tempo, i contrari in potenza, ma non in atto.

(b) Inoltre, faremo in modo che costoro si convincano che, nell'ambito degli esseri, esiste anche un'altra sostanza, la quale non è soggetta in alcun modo né a movimento, né a generazione, né a corruzione.

(2) Nello stesso modo, sempre in base all'osservazione delle cose sensibili, alcuni filosofi [50] sono stati indotti ad affermare che tutto ciò che pare è vero.

(a) Essi ritengono che si debba giudicare il vero né in base alla maggioranza e neppure in base alla minoranza dei pareri, perché la medesima cosa, gustata da alcuni, pare essere dolce, gustata da altri, invece, pare essere amara; cosicché, se tutti fossero malati o delirassero e se due o tre uomini soltanto rimanessero sani ed integri di mente, si riterrebbe che proprio questi ultimi fossero malati e deliranti e non gli altri.

(b) Inoltre essi dicono che molti degli altri esseri viventi, delle medesime cose hanno impressioni sensoriali contrarie alle nostre e che addirittura ciascun individuo, considerato in rapporto con sé medesimo, della medesima cosa non sempre ha le stesse impressioni sensoriali. Non è dunque chiaro quali di queste siano vere e quali false: in realtà, le une non sono per nulla più vere delle altre, ma ambedue lo sono ad egual titolo. Per questo motivo, Democrito afferma che o non c'è nulla di vero o, almeno, che il vero ci rimane nascosto [51].

(c) In generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione

φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· "πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν." καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει ὅτι "ὅσσον (δ') ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ | καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο". καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον· "ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, | τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ | ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν | καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα·" Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν. φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ' οὐ ταὐτά. δῆλον οὖν ὅτι, εἰ ἀμφότεραι φρονήσεις, καὶ τὰ ὄντα ἅμα οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως ἔχει. ἦ καὶ χαλεπώτατον τὸ συμβαῖνόν ἐστιν· εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς ἑωρακότες — οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες — οὗτοι τοιαύτας ἔχουσι τὰς δόξας καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμῆσαι τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας; τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν. — αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἡ τοῦ ὄντος οὕτως ὥσπερ εἴπομεν· διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν (οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφά-

che essi ritengono che l'intelligenza sia sensazione e che questa sia una alterazione. Per queste stesse ragioni anche Empedocle e Democrito e tutti gli altri, si può dire, sono caduti in questa convinzione. E, infatti, Empedocle afferma che, mutando lo stato fisico, si muta anche il pensiero: «In relazione alle cose presenti ai sensi, il senno aumenta negli uomini»[52], e in altra parte egli dice che «nella misura in cui gli uomini mutano, sempre diversi ad essi si presentano i pensieri»[53]. Anche Parmenide dice la stessa cosa: «Come, infatti, ogni volta ha luogo la mescolanza nelle membra dei molteplici movimenti, | così negli uomini si dispone la mente. Infatti è sempre il medesimo | ciò che negli uomini pensa la natura delle membra, | in tutti e in ciascuno. Il pieno, infatti, è il pensiero»[54]. E di Anassagora viene riferita una affermazione fatta ad alcuni suoi discepoli, secondo la quale gli esseri erano per loro quali essi li ritenessero essere[55]. E dicono che anche Omero sia stato di questa opinione, in quanto rappresentò Ettore, quando questi era delirante per la ferita, che «giaceva con pensieri mutati nella sua mente»[56], quasi che anche coloro che son fuori senno conoscessero, ma non le medesime cose di quando sono in senno. È evidente, pertanto, che se l'una e l'altra sono vere conoscenze, anche gli esseri sono, ad un tempo, e così e non così. Ma ecco la conseguenza più sconcertante: se coloro che più hanno indagato la verità che è in nostra facoltà di cogliere (e questi sono coloro che più la ricercano e la amano), ebbene, se proprio costoro hanno opinioni di questo genere e professano tali dottrine intorno alla verità, come potranno, a ragione, non scoraggiarsi coloro che si accingono a filosofare? Cercare la verità sarebbe come correre addietro ad un uccello in volo.

Orbene, la ragione per cui questi filosofi si sono fatti tale opinione, sta nel fatto che essi ricercavano, sì, la verità intorno agli esseri, ma credevano che fossero esseri solamente le cose sensibili. Ora, nelle cose sensibili, è presente in notevole misura l'indeterminato, ossia quel tipo di essere di cui dicevamo sopra[57]. Perciò, costoro dicono cose che sembrano vere, ma in realtà non dicono il vero. (Ed è così che conviene argomentare, e non come Epicarmo argomenta contro Senofane)[58].

νην). ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ. ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἐροῦμεν ὅτι τὸ μὲν μεταβάλλον ὅτε μεταβάλλει ἔχει τινὰ αὐτοῖς λόγον μὴ οἴεσθαι εἶναι, καίτοι ἔστι γε ἀμφισβητήσιμον· τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι, ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν, καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ γεννᾶται ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο μὴ ἰέναι εἰς ἄπειρον. ἀλλὰ ταῦτα παρέντες ἐκεῖνα λέγωμεν, ὅτι οὐ ταὐτό ἐστι τὸ μεταβάλλειν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν· κατὰ μὲν οὖν τὸ ποσὸν ἔστω μὴ μένον, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν. ἔτι δ' ἄξιον ἐπιτιμῆσαι τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι καὶ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων τὸν ἀριθμὸν ἰδόντες οὕτως ἔχοντα περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίως ἀπεφήναντο· ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν, ἀλλ' οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. ἔτι δὲ δῆλον ὅτι

Inoltre, costoro, vedendo che tutta quanta la realtà sensibile è in movimento e che di ciò che muta non si può dire nulla di vero, conclusero che non è possibile dire il vero su ciò che muta, perlomeno che non è possibile dire il vero su ciò che muta in ogni senso ed in ogni maniera. Da questa convinzione derivò la più radicale delle dottrine menzionate: quella, cioè, che professano coloro che si dicono seguaci di Eraclito e che anche Cratilo condivideva. Costui finì col convincersi che non si dovesse neppure parlare, e si limitava a muovere semplicemente il dito, rimproverando perfino Eraclito di aver detto che non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume: Cratilo, infatti, pensava che non fosse possibile neppure una volta[59].

(α) Contro questo ragionamento noi diremo che ciò che muta, quando muta, fornisce loro qualche motivo di credere che esso non sia, ma che tuttavia questo è contestabile. Infatti, ciò che perde qualcosa, conserva sempre elementi di ciò che va perdendo e, insieme, deve già essere alcunché di ciò che sta diventando. E, in generale, se qualcosa è in via di corruzione, dovrà avere una certa realtà; e, se diviene, è necessario che esista anche ciò da cui diviene e ciò ad opera di cui diviene; ed è necessario, anche, che questo processo non vada all'infinito.

(β) Ma, passando ad altre considerazioni, diciamo questo: il mutamento secondo la quantità e quello secondo la qualità non sono la medesima cosa; ora concediamo che, secondo la quantità, le cose non permangono, ma noi conosciamo tutte le cose in base alla forma.

(γ) Inoltre, a coloro che così pensano si può a buona ragione rimproverare che, avendo essi osservato che gli esseri sensibili, anzi un esiguo numero di essi, si comportano in questo modo, hanno esteso le loro osservazioni indiscriminatamente a tutto intero l'universo. Infatti, questa regione del mondo sensibile che ci circonda, è la sola che si trovi continuamente soggetta a generazione e corruzione; tuttavia essa è, per così dire, parte insignificante del tutto; pertanto, sarebbe ben più giusto, in grazia delle altre, assolvere le cose di quaggiù, che non condannare quelle a causa di queste.

(δ) Inoltre, è evidente che anche contro costoro potremo

καὶ πρὸς τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν· ὅτι γὰρ ἔστιν ἀκίνητός τις φύσις δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον αὐτούς. καίτοι γε συμβαίνει τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι πάντα ἢ κινεῖσθαι· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅ τι μεταβαλεῖ· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν. —περὶ δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' ⟨εἰ⟩ ἡ αἴσθησις ⟨μὴ⟩ ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει. εἶτ' ἄξιον θαυμάσαι εἰ τοῦτ' ἀποροῦσι, πότερον τηλικαῦτά ἐστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα οἷα τοῖς ἄπωθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν, καὶ πότερον οἷα τοῖς ὑγιαίνουσιν ἢ οἷα τοῖς κάμνουσιν, καὶ βαρύτερα πότερον ἃ τοῖς ἀσθενοῦσιν ἢ ἃ τοῖς ἰσχύουσιν, καὶ ἀληθῆ πότερον ἃ τοῖς καθεύδουσιν ἢ ἃ τοῖς ἐγρηγορόσιν. ὅτι μὲν γὰρ οὐκ οἴονταί γε, φανερόν· οὐθεὶς γοῦν, ἐὰν ὑπολάβῃ νύκτωρ Ἀθήνῃσιν εἶναι ὧν ἐν Λιβύῃ, πορεύεται εἰς τὸ ᾠδεῖον. ἔτι δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος, ὥσπερ καὶ Πλάτων λέγει, οὐ δήπου ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἰατροῦ δόξα καὶ ἡ τοῦ ἀγνοοῦντος, οἷον περὶ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι ὑγιοῦς ἢ μὴ μέλλοντος. ἔτι δὲ ἐπ' αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων οὐχ ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἀλλοτρίου καὶ ἰδίου ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὑτῆς, ἀλλὰ περὶ μὲν χρώματος ὄψις, οὐ γεῦσις, περὶ δὲ χυμοῦ γεῦσις, οὐκ ὄψις· ὧν ἑκάστη ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτε φησιν ἅμα οὕτω καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περί γε τὸ πάθος ἡμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ

far valere quelle stesse cose che già sopra abbiamo detto[60]: dovremo cioè mostrare loro che esiste una realtà immobile[61] e dovremo convincerli di questo. Peraltro, coloro che sostengono che l'essere ed il non-essere esistono insieme, dovrebbero affermare che tutto è fermo e non che tutto è in movimento: infatti, secondo questa dottrina, non può esserci qualcosa in cui l'oggetto si possa trasmutare, perché tutto esiste già in tutto.

(3) Per quanto riguarda il problema della verità, dobbiamo dire che non tutto ciò che appare è vero.

(a) In primo luogo, dobbiamo dire che, se anche la percezione sensibile non è falsa relativamente all'oggetto suo proprio, tuttavia essa non coincide con l'immaginativa.

(b) Inoltre c'è davvero da stupirsi che certuni sollevino difficoltà come queste: se le grandezze e i colori siano tali quali appaiono a coloro che sono lontani, oppure quali appaiono a coloro che sono vicini; e se sono quali appaiono ai sani, oppure quali appaiono ai malati; e se più pesanti sono quelle cose che tali sembrano ai deboli, oppure quelle che tali sembrano ai forti; e se vere siano quelle che appaiono ai dormienti, o quelle che appaiono ai desti. È chiaro, infatti, che essi non hanno dubbi su ciò. E, in ogni modo, non c'è nessuno che, se in sogno crede di essere ad Atene, mentre in realtà si trova in Libia, si metta in cammino verso l'Odeion.

(c) Inoltre, quando si tratti di far previsioni, come anche Platone dice[62], non hanno affatto la medesima autorità l'opinione del medico e quella dell'ignorante, per esempio quando si tratti di prevedere se uno guarirà o se invece non guarirà.

(d) Inoltre, per quanto riguarda le sensazioni medesime, la loro testimonianza non ha lo stesso valore a seconda che esse si riferiscano ad un oggetto che non è loro proprio, ovvero ad un oggetto che è loro proprio, oppure a seconda che si riferiscano all'oggetto di un senso vicino o all'oggetto che è loro peculiare. Del colore giudica la vista e non il gusto, e del sapore giudica il gusto e non la vista. Ora, nessuno di questi sensi dice mai, nello stesso tempo, intorno alla stessa cosa, che essa è così e, ad un tempo, non così. Ma neppure in tempi diversi, almeno per quanto riguarda la

συμβέβηκε τὸ πάθος. λέγω δ' οἷον ὁ μὲν αὐτὸς οἶνος δόξειεν ἂν ἢ μεταβαλὼν ἢ τοῦ σώματος μεταβαλόντος ὁτὲ μὲν εἶναι γλυκὺς ὁτὲ δὲ οὐ γλυκύς· ἀλλ' οὐ τό γε γλυκύ, οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ, οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ, καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον. καίτοι τοῦτο ἀναιροῦσιν οὗτοι οἱ λόγοι ἅπαντες, ὥσπερ καὶ οὐσίαν μὴ εἶναι μηθενός, οὕτω μηδ' ἐξ ἀνάγκης μηθέν· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἴ τι ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, οὐχ ἕξει οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως. — ὅλως τ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι, κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἧττον.

6

Εἰσὶ δέ τινες οἳ ἀποροῦσι καὶ τῶν ταῦτα πεπεισμένων καὶ τῶν τοὺς λόγους τούτους μόνον λεγόντων· ζητοῦσι γὰρ τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς. τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὅμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν, δύνανται δ' αἱ ἀπορίαι αἱ τοιαῦται πᾶσαι τὸ αὐτό· πάντων γὰρ

qualità, un senso può essere in contraddizione con se stesso; esso potrà ingannarsi solamente riguardo alla cosa cui appartiene la qualità. Per esempio, lo stesso vino può sembrare talora dolce e talora non dolce (o perché è esso stesso mutato o perché si è mutato il nostro corpo); ma non è certo mutato il dolce e la qualità che il dolce ha quando c'è: e il senso dice sempre il vero intorno ad esso, e ciò che dovrà essere dolce dovrà avere necessariamente tale qualità. Ma è proprio questa necessità che tutte queste dottrine sopprimono: come esse negano che esista la sostanza di alcunché, così negano che alcunché esista di necessità. Infatti, ciò che è necessario non può essere in un modo ed anche in un altro; sicché, se qualcosa esiste di necessità, non potrà essere, ad un tempo, in un modo ed anche in un altro.

(e) E in generale, se esiste solamente ciò che è percepibile dai sensi, qualora non ci fossero esseri animati non potrebbe esserci nulla: infatti, in tal caso, non potrebbero esserci sensazioni. Senonché è vero, forse, il dire che, in tal caso, non ci sarebbero né sensibili né sensazioni (le sensazioni sono, infatti, affezioni del senziente); ma è impossibile che gli oggetti che producono le sensazioni non esistano anche indipendentemente dalla sensazione. Infatti, la sensazione non è sensazione di sé medesima, ma esiste qualcosa che è altro dalla sensazione ed al di fuori della sensazione, il quale esiste, di necessità, prima della sensazione stessa. Infatti, ciò che muove è, per natura, anteriore a ciò che è mosso: e questo non è meno vero, anche se si afferma che la sensazione e il sensibile sono correlativi.

6. *[Prosecuzione della confutazione delle dottrine protagoree]*

Ci sono alcuni — tanto fra coloro che sono veramente convinti di queste cose, quanto fra coloro che sostengono queste dottrine solo a parole — che sollevano questa difficoltà: chi è colui che è in grado di giudicare quale uomo sia sano e, in generale, chi è colui che è in grado di giudicare rettamente intorno a ciascuna cosa? Queste difficoltà assomigliano alla questione se noi stiamo dormendo oppure se siamo desti. Tutte le aporie di questo genere accampano la

λόγον ἀξιοῦσιν εἶναι οὗτοι· ἀρχὴν γὰρ ζητοῦσι, καὶ ταύτην δι' ἀποδείξεως λαμβάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε πεπεισμένοι οὐκ εἰσί, φανεροί εἰσιν ἐν ταῖς πράξεσιν. ἀλλ' ὅπερ εἴπομεν, τοῦτο αὐτῶν τὸ πάθος ἐστίν· λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν. οὗτοι μὲν οὖν ῥᾳδίως ἂν τοῦτο πεισθεῖεν (ἔστι γὰρ οὐ χαλεπὸν λαβεῖν)· οἱ δ' ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον ζητοῦντες ἀδύνατον ζητοῦσιν· ἐναντία γὰρ εἰπεῖν ἀξιοῦσιν, εὐθὺς ἐναντία λέγοντες. εἰ δὲ μὴ ἔστι πάντα πρός τι, ἀλλ' ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ' αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές· τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον· ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρός τι. διὸ καὶ φυλακτέον τοῖς τὴν βίαν ἐν τῷ λόγῳ ζητοῦσιν, ἅμα δὲ καὶ ὑπέχειν λόγον ἀξιοῦσιν, ὅτι οὐ τὸ φαινόμενον ἔστιν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ᾗ καὶ ὡς. ἂν δ' ὑπέχωσι μὲν λόγον, μὴ οὕτω δ' ὑπέχωσι, συμβήσεται αὐτοῖς τἀναντία ταχὺ λέγειν. ἐνδέχεται γὰρ τὸ αὐτὸ κατὰ μὲν τὴν ὄψιν μέλι φαίνεσθαι τῇ δὲ γεύσει μή, καὶ τῶν ὀφθαλμῶν δυοῖν ὄντοιν μὴ ταὐτὰ ἑκατέρᾳ τῇ ὄψει, ἂν ὦσιν ἀνόμοιαι· ἐπεὶ πρός γε τοὺς διὰ τὰς πάλαι εἰρημένας αἰτίας τὸ φαινόμενον φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο πάνθ' ὁμοίως εἶναι ψευδῆ καὶ ἀληθῆ· οὔτε γὰρ ἅπασι ταὐτὰ φαίνεσθαι οὔτε ταὐτῷ ἀεὶ ταὐτά, ἀλλὰ πολλάκις τἀναντία κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον (ἡ μὲν γὰρ ἁφὴ δύο λέγει ἐν τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων ἡ δ' ὄψις ἕν)· —ἀλλ' οὔ τι τῇ αὐτῇ γε καὶ

stessa pretesa: coloro che le sollevano pretendono che ci sia una ragione di tutto. Infatti costoro cercano un principio, ed anche di tale principio pretendono che ci sia dimostrazione: ma che, poi, essi stessi non siano convinti che ci sia dimostrazione di tutto, lo provano chiaramente le loro azioni. Come già si è detto, il loro errore consiste in questo: essi cercano una ragione di quelle cose di cui non c'è ragione; infatti, il principio di una dimostrazione non può essere oggetto di dimostrazione.

Coloro che sono in buona fede si possono facilmente persuadere, perché questo non è difficile da comprendersi; invece, coloro che esigono esclusivamente di essere convinti a rigore di dimostrazione, cercano una cosa impossibile: essi, infatti, non appena si trovino a dire cose contraddittorie, accampano la pretesa di aver ragione di dirle.

(a) Ora, se non tutte le cose sono relative, ma ci sono alcune cose che esistono in sé e per sé, non tutto ciò che appare potrà essere vero. Infatti, ciò che appare è tale solo relativamente a qualcuno. Pertanto, colui che afferma che tutto ciò che appare è vero, riduce tutti quanti gli esseri a dei relativi.

(b) Perciò, coloro che cercano il rigore del ragionamento, ma ad un tempo acconsentono di sottomettersi ai ragionamenti, devono fare attenzione a questo: ciò che appare non esiste in generale, ma ciò che appare esiste per colui al quale appare e quando appare e in quanto e nel modo in cui appare. E se essi accettano di ragionare, ma non accettano queste precisazioni, quanto prima cadranno in contraddizione. Infatti, è possibile che alla stessa persona una cosa sembri miele alla vista e non al gusto; ed è anche possibile, dal momento che due sono gli occhi, che le cose non appaiano identiche all'uno e all'altro, nel caso che essi abbiano diversa capacità visiva. Tuttavia, a coloro i quali affermano, per le ragioni sopra esposte, che ciò che appare è vero e che quindi tutte le cose sono egualmente false e vere, perché le stesse cose non appaiono identiche a tutti, né appaiono sempre identiche ad un medesimo individuo, ma spesso appaiono nello stesso tempo come contrarie (il tatto, in effetti, accavallando le dita, attesta due oggetti, mentre la vista ne attesta uno solo); ebbene, a costoro noi risponderemo

κατὰ τὸ αὐτὸ αἰσθήσει καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ
1011b χρόνῳ, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη ἀληθές. ἀλλ' ἴσως διὰ τοῦτ' ἀνάγκη λέγειν τοῖς μὴ δι' ἀπορίαν ἀλλὰ λόγου χάριν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τοῦτο ἀλλὰ τούτῳ ἀληθές. καὶ ὥσπερ δὴ πρότερον εἴρηται, ἀνάγκη πρός τι ποιεῖν ἅπαντα καὶ πρὸς δόξαν καὶ αἴσθησιν, ὥστ' οὔτε γέγονεν οὔτ' ἔσται οὐθὲν μηθενὸς προδοξάσαντος. εἰ δὲ γέγονεν ἢ ἔσται, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἅπαντα πρὸς δόξαν. ἔτι εἰ ἔν, πρὸς ἓν ἢ πρὸς ὡρισμένον· καὶ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ ἥμισυ καὶ ἴσον, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ διπλάσιόν γε τὸ ἴσον. πρὸς δὴ τὸ δοξάζον εἰ ταὐτὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ δοξαζόμενον, οὐκ ἔσται ἄνθρωπος τὸ δοξάζον ἀλλὰ τὸ δοξαζόμενον. εἰ δ' ἕκαστον ἔσται πρὸς τὸ δοξάζον, πρὸς ἄπειρα ἔσται τῷ εἴδει τὸ δοξάζον.

Ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις, καὶ τί συμβαίνει τοῖς οὕτω λέγουσι, καὶ διὰ τί οὕτω λέγουσι, τοσαῦτα εἰρήσθω· ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν οὐχ ἧττον, οὐσίας δὲ στέρησις· ἡ δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω ἢ θάτερον μὲν πῇ θάτερον δὲ ἁπλῶς.

che le loro argomentazioni non valgono se ci si riferisce allo stesso senso, sotto lo stesso rapporto, nello stesso modo e nello stesso tempo, e che pertanto questo dovrà essere vero.

(c) E per questa ragione, è necessario dire a coloro che discutono non perché convinti della difficoltà ma solo per amore di discutere, che non ciò che appare in generale è vero, ma ciò che appare a questo dato individuo. E, come si è detto prima, essi devono, necessariamente, far relative tutte le cose: relative all'opinione e relative alla sensazione; cosicché nulla può essere stato e nulla potrà essere, senza un soggetto che prima opini. Ma se qualcosa fu o sarà ⟨anche senza essere opinato⟩, allora è evidente che non tutto sarà relativo all'opinione.

(d) Inoltre, se qualcosa è uno, esso deve essere tale relativamente a qualcosa di uno o di numericamente determinato; e se la medesima cosa è, insieme, e «metà» e «uguale», essa non è certo uguale in relazione al doppio. E se, in relazione al soggetto che opina, «uomo» e «oggetto di opinione» sono la stessa cosa, allora non potrà essere uomo il soggetto che opina, ma solo l'oggetto opinato. E se ogni cosa esiste solo in relazione al soggetto opinante, a sua volta il soggetto opinante dovrà essere relativo ad una infinità di specie di cose.

Che, dunque, la nozione più salda di tutte sia questa: che le affermazioni contraddittorie non possono essere vere insieme; e a quali conseguenze pervengano quanti affermano il contrario; e per quali ragioni sostengano questo, tutto ciò si è illustrato a sufficienza. E, poiché è impossibile che i contraddittori, riferiti a una medesima cosa, siano veri insieme, è evidente che neppure i contrari possono sussistere insieme nel medesimo oggetto. Infatti, uno dei due contrari oltre che contrario è anche privazione. Ora, la privazione è negazione di un determinato genere di proprietà della sostanza. Se, dunque, è impossibile, ad un tempo, affermare e negare con verità, è impossibile, anche, che i contrari sussistano insieme, a meno che non esistano in un certo modo, oppure che l'uno sussista in un certo modo soltanto e l'altro in senso vero e proprio.

7

'Αλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν. δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται· ἀλλ' οὔτε τὸ ὂν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν. ἔτι ἤτοι μεταξὺ ἔσται τῆς ἀντιφάσεως ὥσπερ τὸ φαιὸν μέλανος καὶ λευκοῦ, ἢ ὡς τὸ μηδέτερον ἀνθρώπου καὶ ἵππου. εἰ μὲν οὖν οὕτως, οὐκ ἂν μεταβάλλοι (ἐκ μὴ ἀγαθοῦ γὰρ εἰς ἀγαθὸν μεταβάλλει ἢ ἐκ τούτου εἰς μὴ ἀγαθόν), νῦν δ' ἀεὶ φαίνεται (οὐ γὰρ ἔστι μεταβολὴ ἀλλ' ἢ εἰς τὰ ἀντικείμενα καὶ μεταξύ)· εἰ δ' ἔστι μεταξύ, καὶ οὕτως εἴη ἄν τις εἰς λευκὸν οὐκ ἐκ μὴ λευκοῦ γένεσις, νῦν δ' οὐχ ὁρᾶται. ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν — τοῦτο δ' ἐξ ὁρισμοῦ δῆλον — ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδηται· ὅταν μὲν ὡδὶ συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται. ἔτι παρὰ πάσας δεῖ εἶναι τὰς ἀντιφάσεις, εἰ μὴ λόγου ἕνεκα λέγεται· ὥστε καὶ οὔτε ἀληθεύσει τις οὔτ' οὐκ ἀληθεύσει, καὶ παρὰ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἔσται, ὥστε καὶ παρὰ γένεσιν καὶ φθορὰν μεταβολή τις ἔσται. ἔτι ἐν ὅσοις γένεσιν ἡ ἀπόφασις τὸ ἐναντίον ἐπιφέ-

7. *[Dimostrazione per via di confutazione del principio del terzo escluso]*

E non è neppure possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio, ma è necessario o affermare o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia.

(1) Questo risulta evidente non appena si sia definito che cosa è il vero e il falso: falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è; vero, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è. Di conseguenza, colui che dice di una cosa che è oppure che non è, o dirà il vero o dirà il falso. Ma (se ci fosse un termine medio fra i due contraddittori) né dell'essere né del non essere si potrebbe dire che o è o non è.

(2) Inoltre, o il termine intermedio fra i due contraddittori sarà (a) come il grigio tra il bianco e il nero, oppure (b) come ciò che non è né uomo né cavallo è intermedio fra uomo e cavallo. (b) Se esistesse un termine medio di questo tipo, non potrebbe esserci mutamento (infatti, il mutamento ha luogo a partire da ciò che non è buono verso ciò che è buono, ovvero, a partire da ciò che è buono verso ciò che non è buono); e invece l'esistenza del mutamento si costata continuamente (e non c'è mutamento se non fra i contrari o fra i loro gradi intermedi). (a) Se, invece, esistesse un termine intermedio come il grigio fra bianco e nero, allora dovrebbe esserci un processo di generazione del bianco che non procede dal non-bianco. Ma questo non lo si costata.

(3) Inoltre, tutto ciò che è oggetto di ragionamento e di intuizione quando si dice il vero o il falso, viene o affermato o negato dal pensiero, come risulta chiaramente dalla definizione stessa di vero e falso. Quando il pensiero unisce in un dato modo, sia che affermi sia che neghi, dice il vero, e quando in un altro modo, dice il falso.

(4) Inoltre, il termine medio dovrebbe esserci per tutti i contraddittori, a meno che uno non dica tanto per dire. Di conseguenza, uno potrà essere né nel vero né nel falso; e ci sarà qualcosa di intermedio fra l'essere e il non-essere, e quindi ci sarà anche un tipo di mutamento intermedio fra la generazione e la corruzione.

(5) Inoltre, anche in quei generi di cose, nei quali la ne-

ρει, καὶ ἐν τούτοις ἔσται, οἷον ἐν ἀριθμοῖς οὔτε περιττὸς οὔτε οὐ περιττὸς ἀριθμός· ἀλλ' ἀδύνατον· ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ δὲ δῆλον. ἔτι εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, καὶ οὐ μόνον ἡμιόλια τὰ ὄντα ἔσται ἀλλὰ πλείω. πάλιν γὰρ ἔσται ἀποφῆσαι τοῦτο πρὸς τὴν φάσιν καὶ τὴν ἀπόφασιν, καὶ τοῦτ' ἔσται τι· ἡ γὰρ οὐσία ἐστί τις αὐτοῦ ἄλλη. ἔτι ὅταν ἐρομένου εἰ λευκόν ἐστιν εἴπῃ ὅτι οὔ, οὐθὲν ἄλλο ἀποπέφηκεν ἢ τὸ εἶναι· ἀπόφασις δὲ τὸ μὴ εἶναι. ἐλήλυθε δ' ἐνίοις αὕτη ἡ δόξα ὥσπερ καὶ ἄλλαι τῶν παραδόξων· ὅταν γὰρ λύειν μὴ δύνωνται λόγους ἐριστικούς, ἐνδόντες τῷ λόγῳ σύμφασιν ἀληθὲς εἶναι τὸ συλλογισθέν. οἱ μὲν οὖν διὰ τοιαύτην αἰτίαν λέγουσιν, οἱ δὲ διὰ τὸ πάντων ζητεῖν λόγον. ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὁρισμοῦ. ὁρισμὸς δὲ γίγνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς· ὁ γὰρ λόγος οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον ὁρισμὸς ἔσται. ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές.

8

Διωρισμένων δὲ τούτων φανερὸν ὅτι καὶ [τὰ] μοναχῶς λεγόμενα καὶ κατὰ πάντων ἀδύνατον ὑπάρχειν ὥσπερ τινὲς λέγουσιν, οἱ μὲν οὐθὲν φάσκοντες ἀληθὲς εἶναι (οὐθὲν γὰρ κωλύειν φασὶν οὕτως ἅπαντα εἶναι ὥσπερ τὸ τὴν

gazione comporta immediatamente il contrario, ci dovrà essere un intermedio: per esempio, fra i numeri pari e dispari dovrà esserci un numero né dispari né non dispari; la qual cosa è impossibile, come risulta evidente dalla definizione stessa di pari e dispari.

(6) Inoltre, si dovrà procedere all'infinito, e non solo gli esseri verranno ad essere accresciuti di metà, ma molto di più: infatti, sarà possibile negare sempre ulteriormente questo intermedio rispetto alla sua affermazione e alla sua negazione, e questo sarà un altro termine, perché la sua essenza è qualcosa di diverso.

(7) Inoltre, se si chiede ad uno se una cosa sia bianca, e quegli risponde che no, null'altro ha negato se non l'essere ⟨bianco⟩: la negazione significa infatti non-essere.

Alcuni filosofi sono incorsi in questa convinzione nello stesso modo in cui sono incorsi in altre assurdità: non sapendo risolvere certe argomentazioni eristiche, cedono alle argomentazioni stesse e concedono che sia vero ciò che si è concluso. Alcuni, dunque, si fanno queste opinioni per questo motivo, altri, invece, perché vogliono cercare una ragione di tutto. A tutti costoro si risponde prendendo come punto di partenza la definizione. E la definizione c'è necessariamente, per il fatto stesso che essi devono dare un significato a ciò che dicono. La definizione infatti sarà, precisamente, la nozione di cui il nome è segno.

Sembra che la dottrina di Eraclito, il quale dice che tutte le cose sono e non sono, faccia essere vere tutte le cose; invece quella di Anassagora, secondo la quale c'è un termine medio fra i contraddittori, fa essere false tutte le cose. Infatti, quando tutto è mescolato, il miscuglio non è né buono né non buono, e, di conseguenza, di esso non si può dire nulla di vero.

8. *[Confutazione dell'opinione di coloro che sostengono che tutto è vero o che tutto è falso]*

(1) Dopo queste precisazioni, risulta chiaro che non possono reggere, sia singolarmente sia nel loro insieme, affermazioni quali certuni fanno, gli uni sostenendo che nulla è vero (nulla, infatti, vieta – essi asseriscono – che tutte le affermazioni siano

διάμετρον σύμμετρον εἶναι), οἱ δὲ πάντ' ἀληθῆ. σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου· ὁ γὰρ λέγων ὅτι πάντ' ἀληθῆ καὶ πάντα ψευδῆ, καὶ χωρὶς λέγει τῶν λόγων ἑκάτερον τούτων, ὥστ' εἴπερ ἀδύνατα ἐκεῖνα, καὶ ταῦτα ἀδύνατον εἶναι. ἔτι δὲ φανερῶς ἀντιφάσεις εἰσὶν ἃς οὐχ οἷόν τε ἅμα ἀληθεῖς εἶναι — οὐδὲ δὴ ψευδεῖς πάσας· καίτοι δόξειέ γ' ἂν μᾶλλον ἐνδέχεσθαι ἐκ τῶν εἰρημένων. ἀλλὰ πρὸς πάντας τοὺς τοιούτους λόγους αἰτεῖσθαι δεῖ, καθάπερ ἐλέχθη καὶ ἐν τοῖς ἐπάνω λόγοις, οὐχὶ εἶναί τι ἢ μὴ εἶναι ἀλλὰ σημαίνειν τι, ὥστε ἐξ ὁρισμοῦ διαλεκτέον λαβόντας τί σημαίνει τὸ ψεῦδος ἢ τὸ ἀληθές. εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ ⟨ὃ⟩ ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν, ἀδύνατον πάντα ψευδῆ εἶναι· ἀνάγκη γὰρ τῆς ἀντιφάσεως θάτερον εἶναι μόριον ἀληθές. ἔτι εἰ πᾶν ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἀναγκαῖον, ἀδύνατον ἀμφότερα ψευδῆ εἶναι· θάτερον γὰρ μόριον τῆς ἀντιφάσεως ψεῦδός ἐστιν. συμβαίνει δὴ καὶ τὸ θρυλούμενον πᾶσι τοῖς τοιούτοις λόγοις, αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν. ὁ μὲν γὰρ πάντα ἀληθῆ λέγων καὶ τὸν ἐναντίον αὐτοῦ λόγον ἀληθῆ ποιεῖ, ὥστε τὸν ἑαυτοῦ οὐκ ἀληθῆ (ὁ γὰρ ἐναντίος οὔ φησιν αὐτὸν ἀληθῆ), ὁ δὲ πάντα ψευδῆ καὶ αὐτὸς αὑτόν. ἐὰν δ' ἐξαιρῶνται ὁ μὲν τὸν ἐναντίον ὡς οὐκ ἀληθὴς μόνος ἐστίν, ὁ δὲ τὸν αὐτοῦ ὡς οὐ ψευδής, οὐδὲν ἧττον ἀπείρους συμβαίνει αὐτοῖς αἰτεῖσθαι λόγους ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς· ὁ γὰρ λέγων τὸν ἀληθῆ λόγον ἀληθῆ ἀληθής, τοῦτο δ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται. — φανερὸν δ' ὅτι οὐδ'

false allo stesso modo dell'affermazione che la diagonale è commensurabile), altri dicendo che tutto è vero.

(a) Infatti questi ragionamenti equivalgono, in fondo, a quelli di Eraclito, perché chi afferma che tutto è vero e tutto è falso, afferma anche separatamente ciascuna di queste dottrine; sicché, se sono assurde quelle dottrine ⟨di Eraclito⟩, assurde saranno, anche, queste altre.

(b) Inoltre, ci sono proposizioni che sono manifestamente contraddittorie e che non possono essere vere insieme; e, d'altra parte, ve ne sono altre che non possono essere tutte false, anche se questo sembrerebbe, invece, essere maggiormente possibile in base a ciò che si è detto. Ma per confutare tutte queste dottrine bisogna, come si è detto nei precedenti ragionamenti, non pretendere che l'avversario dica che qualcosa è o non è, ma che dia significato alle sue parole, in modo che si possa discutere partendo da una definizione, e incominciando dallo stabilire che cosa significhi vero e falso. Ora, se ciò che è vero affermare altro non è se non ciò che è falso negare, è impossibile che tutte le cose siano false: infatti, è necessario che uno dei due membri della contraddizione sia vero. Inoltre, se è necessario o affermare o negare ogni cosa, è impossibile che tanto l'affermazione quanto la negazione siano, entrambe, false: una sola delle due proposizioni contraddittorie è falsa.

(c) Tutte queste dottrine cadono, poi, nell'inconveniente di distruggere sé medesime. Infatti, chi dice che tutto è vero, viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua; dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera). E colui che dice che tutto è falso, viene a dire che è falsa anche la tesi che egli stesso afferma. E se vorranno ammettere eccezioni, l'uno dicendo che tutto è vero tranne la tesi contraria alla sua, l'altro che è tutto falso tranne la propria tesi, saranno, cionondimeno, obbligati ad ammettere infinite proposizioni vere e false: infatti, colui che dice che una proposizione vera è vera, afferma un'altra proposizione vera, e così si procederà all'infinito.

οἱ πάντα ἠρεμεῖν λέγοντες ἀληθῆ λέγουσιν οὐδ' οἱ πάντα κινεῖσθαι. εἰ μὲν γὰρ ἠρεμεῖ πάντα, ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἔσται, φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον (ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται)· εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐθὲν ἔσται ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ· ἀλλὰ δέδεικται ὅτι ἀδύνατον. ἔτι ἀνάγκη τὸ ὂν μεταβάλλειν· ἔκ τινος γὰρ εἴς τι ἡ μεταβολή. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πάντα ἠρεμεῖ ἢ κινεῖται ποτέ, ἀεὶ δ' οὐθέν· ἔστι γάρ τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό.

(2) È evidente, poi, (a) che non dicono il vero né coloro i quali affermano che tutto è in quiete, né coloro che dicono che tutto è in movimento. Se, infatti, tutto è in quiete, le medesime cose saranno sempre vere e sempre false; è evidente, invece, che le cose mutano: la stessa persona che sostiene questa tesi, un tempo non esisteva e, di nuovo, in seguito, non esisterà. Se, invece, tutto è in movimento, nulla sarà vero, e quindi tutto sarà falso; ma si è dimostrato che ciò è impossibile. Inoltre, necessariamente, ciò che muta è un essere: il mutamento, infatti, ha luogo a partire da qualcosa e verso qualcosa.

(b) E neppure è vero che tutto sia talvolta in quiete e tal altra in movimento, e che non esista nulla di eterno. C'è qualcosa, infatti, che sempre muove ciò che è in movimento, e il motore primo è, di per sé, immobile [63].

Libro Δ
(quinto)

1

'Αρχὴ λέγεται ἡ μὲν ὅθεν ἄν τις τοῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον, οἷον τοῦ μήκους καὶ ὁδοῦ ἐντεῦθεν μὲν αὕτη ἀρχή, ἐξ ἐναντίας δὲ ἑτέρα· ἡ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο, οἷον καὶ μαθήσεως οὐχ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι· ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζῴων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅ τι ἂν τύχωσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν· ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή, οἷον τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ ἡ μάχη ἐκ τῆς λοιδορίας· ἡ δὲ οὗ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα, ὥσπερ αἵ τε κατὰ πόλεις ἀρχαὶ καὶ αἱ δυναστεῖαι καὶ αἱ βασιλεῖαι καὶ τυραννίδες ἀρχαὶ λέγονται καὶ αἱ τέχναι, καὶ τούτων αἱ ἀρχιτεκτονικαὶ μάλιστα. ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις. ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. πασῶν μὲν οὖν κοι-

1. *[I significati di principio]*

(1) Principio significa, in un senso, la parte di qualcosa da cui si può incominciare a muoversi; ad un capo di una retta o di una strada, per esempio, c'è questo principio, mentre al capo opposto ce n'è un altro.

(2) In altro senso, principio significa il punto partendo dal quale ciascuna cosa può riuscire nel modo migliore; per esempio, nell'apprendimento della scienza, talora, non bisogna incominciare da ciò che è oggettivamente primo e fondamento della cosa, ma dal punto partendo dal quale più facilmente si può imparare.

(3) In altro senso, principio significa la parte originaria e interna alla cosa e da cui la cosa stessa deriva: per esempio, in una nave la chiglia, in una casa le fondamenta e, negli animali, secondo alcuni il cuore, secondo altri il cervello, o, secondo altri ancora, qualche altra parte di questo tipo.

(4) In altro senso, principio significa la causa prima e non immanente della generazione, ossia la causa prima del movimento e del mutamento; per esempio, il figlio deriva dal padre e dalla madre, e la rissa deriva dall'offesa.

(5) In altro senso, principio significa ciò per volere del quale si muovono le cose che si muovono e si mutano le cose che si mutano; per esempio, le magistrature delle città, le oligarchie, le monarchie e le tirannidi, e così anche le arti e, tra queste, soprattutto le architettoniche.

(6) Inoltre, il punto di partenza per la conoscenza di una cosa si dice, esso pure, principio della cosa; le premesse, per esempio, sono princìpi delle dimostrazioni.

In altrettanti sensi si intendono anche le cause: infatti tutte le cause sono princìpi.

νὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός. διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὗ ἕνεκα· πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν.

2

Αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὸ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός) καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν. ἵνα ὑγιαίνῃ. καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστι, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ὄργανα τὰ δ' ἔργα. τὰ μὲν οὖν αἴτια σχεδὸν τοσαυταχῶς λέγεται, συμβαίνει δὲ πολλαχῶς λεγομένων τῶν αἰτίων καὶ πολλὰ τοῦ αὐτοῦ αἴτια εἶναι οὐ κατὰ συμβεβηκός (οἷον τοῦ ἀνδριάντος καὶ ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ὁ χαλκὸς οὐ καθ' ἕτερόν τι ἀλλ' ᾗ ἀν-

Dunque, carattere comune a tutti i significati di principio è di essere il primo termine a partire dal quale una cosa o è o è generata o è conosciuta.

Di questi princìpi alcuni sono interni alla cosa, altri sono, invece, esterni. Perciò sono principio la natura, l'elemento, il pensiero, il volere, la sostanza e il fine (infatti principio della conoscenza e del movimento di molte cose sono il bene e il bello).

2. *[I significati di causa]*

(1) Causa, in un senso, significa la materia di cui sono fatte le cose: per esempio, il bronzo della statua, l'argento della tazza e i generi di questi.

(2) In un altro senso, causa significa la forma e il modello, ossia la nozione dell'essenza e i generi di essa: per esempio, nell'ottava la causa formale è il rapporto di due a uno e, in generale, il numero. E (causa in questo senso) sono anche le parti che rientrano nella nozione dell'essenza.

(3) Inoltre, causa significa il principio primo del mutamento o del riposo; per esempio, è causa chi ha preso una decisione, il padre è causa del figlio e, in generale, chi fa è causa di ciò che vien fatto e ciò che è capace di produrre mutamento è causa di ciò che subisce mutamento.

(4) Inoltre, la causa significa il fine, vale a dire lo scopo delle cose: per esempio, lo scopo del passeggiare è la salute. Infatti, per quale ragione uno passeggia? Rispondiamo: per essere sano. E, dicendo così, noi riteniamo di aver addotto la causa del suo passeggiare. E lo stesso si dica di tutte quelle cose che sono mosse da altro e sono intermediarie fra il motore e il fine: per esempio, il dimagrire, il purgarsi, le medicine, gli strumenti medici sono tutte cause della salute: tutte, infatti, sono in funzione del fine e differiscono tra loro in quanto sono, alcune, strumenti, altre azioni.

Questi sono, probabilmente, tutti i significati di causa. E, appunto perché causa si intende in molteplici significati, ne viene di conseguenza che ci siano molte cause del medesimo oggetto, e non per accidente: per esempio, sono cause della statua sia l'arte dello scolpire sia il bronzo, e non del-

δριάς· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δ' ὡς ὅθεν ἡ κίνησις), καὶ ἀλλήλων αἴτια (οἷον τὸ πονεῖν τῆς εὐεξίας καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος τὸ δ' ὡς ἀρχὴ κινήσεως). ἔτι δὲ ταὐτὸ τῶν ἐναντίων ἐστίν· ὃ γὰρ παρὸν αἴτιον τουδί, τοῦτ' ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας· ἄμφω δέ, καὶ ἡ παρουσία καὶ ἡ στέρησις, αἴτια ὡς κινοῦντα. —ἅπαντα δὲ τὰ νῦν εἰρημένα αἴτια εἰς τέτταρας τρόπους πίπτει τοὺς φανερωτάτους. τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τῶν συλλαβῶν καὶ ἡ ὕλη τῶν σκευαστῶν καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα τῶν σωμάτων καὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτιά ἐστιν· τούτων δὲ τὰ μὲν ὡς τὸ ὑποκείμενον, οἷον τὰ μέρη, τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, τό τε ὅλον καὶ ἡ σύνθεσις καὶ τὸ εἶδος. τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ ἰατρὸς καὶ ὁ βουλεύσας καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν, πάντα ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως. τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι· διαφερέτω δὲ μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν. —τὰ μὲν οὖν αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι τῷ εἴδει, τρόποι δὲ τῶν αἰτίων ἀριθμῷ μέν εἰσι πολλοί, κεφαλαιούμενοι δὲ καὶ οὗτοι ἐλάττους. λέγονται γὰρ αἴτια πολλαχῶς, καὶ αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου, οἷον ὑγιείας ὁ ἰατρὸς καὶ ὁ τεχνίτης, καὶ τοῦ διὰ πασῶν τὸ διπλάσιον καὶ ἀριθμός, καὶ ἀεὶ τὰ περιέχοντα ὁτιοῦν τῶν καθ' ἕκαστα. ἔτι δ' ὡς τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύ-

la statua considerata secondo differenti aspetti, ma proprio in quanto statua; esse non sono, tuttavia, cause nello stesso modo, ma una è causa come materia, l'altra, invece, come principio del movimento. E ne viene di conseguenza, anche, che ci siano cause reciproche: l'esercizio fisico, per esempio, è causa di vigoria e questa è causa di quello: non però nello stesso modo, ma la vigoria è causa in quanto fine, l'altro invece come principio di movimento. Inoltre, una medesima cosa può essere causa dei contrari: infatti, ciò che, con la sua presenza, è causa di una determinata cosa, diciamo, talvolta, che con la sua assenza è causa del contrario: l'assenza del pilota, per esempio, è causa del naufragio; la presenza di lui, invece, è causa della salvezza. Ambedue poi — e la presenza e l'assenza — sono cause motrici.

Le cause di cui abbiamo detto si riducono tutte a quattro tipi. Infatti, le lettere delle sillabe, la materia degli oggetti artificiali, il fuoco, la terra e tutti gli altri corpi come questi, le parti del tutto e le premesse delle conclusioni sono cause nel senso che sono ciò da cui le cose derivano. E, in generale, di queste (1) alcune sono cause in quanto sostrato (per esempio le parti), (2) altre invece come essenza (l'intero, la composizione e la forma). (3) Il seme, il medico, chi opera una scelta e, in generale, l'agente, sono tutti princìpi di mutamento o di stasi. (4) Altre sono cause in quanto sono il fine e il bene di altre cose: lo scopo, infatti, è il bene supremo e il fine delle altre cose (e qui non importa che si tratti del bene (reale) o del bene apparente).

Queste sono, dunque, le cause, e questo è il numero delle specie di esse. Anche i modi di essere delle cause sono numerosi, ma sono essi pure riducibili a pochi.

(A) Anche le cause della medesima specie si intendono in molteplici significati; fra queste, l'una è causa in senso anteriore e l'altra in senso posteriore: della salute, per esempio, sono causa sia il medico sia l'uomo che ha l'arte, e dell'ottava sono causa sia il doppio sia il numero, e, sempre, le cause generali che abbracciano le cause particolari sono causa di ciascuno degli effetti particolari.

(B) Ci sono, inoltre, le cause accidentali e i generi di queste: della statua, per esempio, in un senso è causa lo

χλειτος καὶ ἄλλως ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀν-
1014ª δριαντοποιῷ Πολυκλείτῳ εἶναι· καὶ τὰ περιέχοντα δὲ τὸ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος αἴτιος ἀνδριάντος, ἢ καὶ ὅλως ζῷον, ὅτι ὁ Πολύκλειτος ἄνθρωπος ὁ δὲ ἄνθρωπος ζῷον. ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ
5 ἐγγύτερον, οἷον εἰ ὁ λευκὸς καὶ ὁ μουσικὸς αἴτιος λέγοιτο τοῦ ἀνδριάντος, ἀλλὰ μὴ μόνον Πολύκλειτος ἢ ἄνθρωπος. παρὰ πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκός, τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα, οἷον τοῦ οἰκοδομεῖσθαι οἰκοδόμος ἢ οἰκοδομῶν οἰκο-
10 δόμος. ὁμοίως δὲ λεχθήσεται καὶ ἐφ' ὧν αἴτια τὰ αἴτια τοῖς εἰρημένοις, οἷον τοῦδε τοῦ ἀνδριάντος ἢ ἀνδριάντος ἢ ὅλως εἰκόνος, καὶ χαλκοῦ τοῦδε ἢ χαλκοῦ ἢ ὅλως ὕλης· καὶ ἐπὶ τῶν συμβεβηκότων ὡσαύτως. ἔτι δὲ συμπλεκόμενα καὶ ταῦτα κἀκεῖνα λεχθήσεται, οἷον οὐ Πολύκλειτος οὐδὲ ἀν-
15 δριαντοποιὸς ἀλλὰ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός. ἀλλ' ὅμως ἅπαντά γε ταῦτ' ἐστὶ τὸ μὲν πλῆθος ἓξ, λεγόμενα δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς τὸ καθ' ἕκαστον ἢ ὡς τὸ γένος, ἢ ὡς τὸ συμβεβηκὸς ἢ ὡς τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος, ἢ ὡς συμπλεκόμενα ταῦτα ἢ ὡς ἁπλῶς λεγόμενα, πάντα δὲ ἢ ὡς
20 ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι τὰ μὲν ἐνεργοῦντα καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἅμα ἔστι καὶ οὐκ ἔστι καὶ ὧν αἴτια, οἷον ὅδε ὁ ἰατρεύων τῷδε τῷ ὑγιαζομένῳ καὶ ὅδε ὁ οἰκοδόμος τῷδε τῷ οἰκοδομουμένῳ, τὰ δὲ κατὰ δύναμιν οὐκ ἀεί· φθείρεται γὰρ οὐχ ἅμα ἡ οἰκία καὶ ὁ
25 οἰκοδόμος.

scultore e, in un altro senso, è causa Policleto, perché accade che lo scultore sia Policleto. E sono cause anche i generi 1014ª
delle cause accidentali che abbracciano le cause accidentali particolari: della statua per esempio è causa l'uomo o, in generale, l'animale, perché Policleto è un uomo e l'uomo è un animale. Anche fra le cause accidentali, alcune sono più lontane, altre invece sono più vicine: così, per esempio, se uno dicesse che causa della statua è il bianco e il musico, e 5
non solo Policleto e l'uomo.

(C) Tutte le cause – sia quelle intese in senso proprio, sia quelle intese in senso accidentale – vengono dette tali (a) alcune in quanto sono in potenza, (b) altre in quanto sono in atto: causa della costruzione di una casa, per esempio, è un architetto che può costruire, oppure un architetto che sta attualmente costruendo. (Le stesse cose si dovranno dire per gli effetti prodotti dalle cause: per esempio, si po- 10
trà dire che qualcosa è causa di questa particolare statua, oppure della statua, oppure, in generale, dell'immagine; e si potrà anche dire che è causa di questo particolare bronzo, oppure del bronzo, oppure, in generale, della materia. E lo stesso si dirà a proposito degli effetti accidentali).

(D) Inoltre, si potranno anche dire e combinare insieme le cause intese in senso proprio e quelle intese in senso accidentale; per esempio, quando si dice non semplicemente «Policleto» o «scultore», ma «Policleto scultore». 15

Tutte queste cause si riducono a sei di numero, e ciascuna di esse, ulteriormente, viene intesa in un duplice senso. E precisamente esse sono cause o (1) come particolare, o (2) come genere, o (3) come accidente, o (4) come genere dell'accidente, o (5) come combinate insieme le une e le altre, o (6) come prese ciascuna per sé; tutte, poi, sono intese (a) o come cause in atto o (b) come in potenza. Esse, pe- 20
rò, differiscono in questo: che le cause in atto e le cause particolari esistono o non esistono contemporaneamente alle cose di cui sono cause: per esempio, questo particolare medico che sta curando e questo particolare paziente che è curato, oppure questo particolare architetto che sta costruendo e questa casa che è in costruzione. Invece, per le cause in potenza non sempre è così: infatti, la casa e l'architetto non periscono contemporaneamente. 25

3

Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν, ἀλλὰ κἂν διαιρῆται, τὰ μόρια ὁμοειδῆ, οἷον ὕδατος τὸ μόριον ὕδωρ, ἀλλ' οὐ τῆς συλλαβῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα· καὶ εἴτε ἓν εἴτε πλείω τὰ τοιαῦτα, ταῦτα στοιχεῖα λέγουσιν. παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται, καὶ ὅλως τὰ τῶν ἀποδείξεων· αἱ γὰρ πρῶται ἀποδείξεις καὶ ἐν πλείοσιν ἀποδείξεσιν ἐνυπάρχουσαι, αὗται στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων λέγονται· εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἑνὸς μέσου. καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχεῖον καλοῦσιν ἐντεῦθεν ὃ ἂν ἓν ὂν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ᾖ χρήσιμον, διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται. ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν ἐν πολλοῖς ὑπάρχει ἢ πᾶσιν ἢ ὅτι πλείστοις, καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχάς τισι δοκεῖν εἶναι. ἐπεὶ οὖν τὰ καλούμενα γένη καθόλου καὶ ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἔστι λόγος αὐτῶν), στοιχεῖα τὰ γένη λέγουσί τινες, καὶ μᾶλλον ἢ τὴν διαφορὰν ὅτι καθόλου μᾶλλον τὸ γένος· ᾧ μὲν γὰρ ἡ διαφορὰ ὑπάρχει, καὶ τὸ γένος ἀκολουθεῖ, ᾧ δὲ τὸ γένος, οὐ παντὶ ἡ διαφορά. ἁπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον ἑκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ.

3. *[I significati di elemento]*

Elemento (ha i significati che seguono).

(1) Il componente primo immanente di cui è costituita una cosa e che è indivisibile in altre specie.

(a) Per esempio gli elementi della voce sono le parti di cui la voce è composta e in cui da ultimo si risolve: queste, infatti, non possono più risolversi in ulteriori suoni, diversi fra loro per specie. E se anche venissero ulteriormente divise, le loro parti sarebbero sempre della stessa specie, come, per esempio, l'acqua è parte dell'acqua, mentre la sillaba non è parte della sillaba. E, similmente, anche coloro che parlano degli elementi dei corpi, intendono per elementi le parti ultime in cui i corpi si dividono: parti che, ulteriormente, non sono più divisibili in altre di specie differenti. E sia che, di queste parti, ve ne sia un unico tipo, sia che ve ne siano di più tipi, questi filosofi le denominano elementi.

(b) Similmente si parla di elementi delle dimostrazioni geometriche e in generale di elementi delle dimostrazioni. Infatti, le dimostrazioni che sono prime e che sono implicite in molte altre dimostrazioni, sono denominate elementi delle dimostrazioni: di tale natura sono i sillogismi primi costituiti da tre termini, di cui uno ha funzione di medio.

(2) Alcuni poi, per traslato, (a) chiamano elemento ciò che, essendo uno e piccolo, può servire a molte cose. Perciò il piccolo, il semplice e l'indivisibile sono detti elementi.

(b) Da qui deriva la convinzione che le cose che più sono universali siano elementi, in quanto ciascuna di esse, essendo una e semplice, è presente in molte cose; o in tutte o nella maggior parte. E di qui deriva anche la convinzione che l'uno ed il punto – secondo alcuni – siano elementi. Ora, poiché i cosiddetti generi sono universali e indivisibili (infatti di essi non c'è definizione), alcuni filosofi[64] sostengono che essi sono elementi, e che lo sono a più forte ragione che le differenze, perché il genere è più universale. Infatti, dove c'è la differenza, c'è sempre anche il genere, mentre dove c'è il genere, non sempre c'è la differenza.

A tutti questi significati è comune questo: elemento di ciascuna cosa è il costitutivo primo ad essa immanente.

4

Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γέ-
νεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύε-
ται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις
ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ
ὑπάρχει· φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου
τῷ ἅπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι ὥσπερ
τὰ ἔμβρυα· διαφέρει δὲ σύμφυσις ἁφῆς, ἔνθα μὲν γὰρ
οὐδὲν παρὰ τὴν ἁφὴν ἕτερον ἀνάγκη εἶναι, ἐν δὲ τοῖς συμ-
πεφυκόσιν ἔστι τι ἓν τὸ αὐτὸ ἐν ἀμφοῖν ὃ ποιεῖ ἀντὶ τοῦ
ἅπτεσθαι συμπεφυκέναι καὶ εἶναι ἓν κατὰ τὸ συνεχὲς καὶ
ποσόν, ἀλλὰ μὴ κατὰ τὸ ποιόν. ἔτι δὲ φύσις λέγεται
ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυ-
θμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὑτοῦ,
οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκὸς ἡ
φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ
τῶν ἄλλων· ἐκ τούτων γάρ ἐστιν ἕκαστον διασωζομένης τῆς
πρώτης ὕλης· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τῶν φύσει ὄντων
τὰ στοιχεῖά φασιν εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ
δ' ἀέρα οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ'
ἔνια τούτων οἱ δὲ πάντα ταῦτα. ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέ-
γεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἷον οἱ λέγοντες
τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς
λέγει ὅτι "φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἐόντων, | ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε
διάλλαξίς τε μιγέντων | ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται

4. *[I significati di natura]*

Natura significa, (1) in un senso, la generazione delle cose che crescono (così, se si intende come lunga la lettera «υ» del termine φύσις).

(2) In un altro senso, natura significa il principio originario e immanente, dal quale si svolge il processo di crescita della cosa che cresce.

(3) Inoltre, natura significa il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi, appunto in quanto è essere naturale. E si dice che crescono quelle cose che ricevono un aumento ad opera di qualcos'altro per contatto con esso e costituiscono una unità o un'organica continuità come gli embrioni. (L'unione differisce dal contatto: in quest'ultimo caso, infatti, non è necessario nient'altro all'infuori del contatto stesso; invece nell'unione c'è qualcosa che è uno e identico nelle due parti, il quale fa sì che, in luogo di un puro contatto, ci sia una vera unità, e fa sì che esse siano una cosa sola rispetto alla continuità e alla quantità, ma non secondo la qualità).

(4) Inoltre, natura significa il principio materiale originario di cui è fatto o da cui deriva qualche oggetto naturale, e che è privo di forma ed incapace di mutare in virtù della sola potenza che gli è propria. Per esempio, si dice che la natura di una statua o di un oggetto di bronzo è il bronzo, invece di quelli di legno si dice che è il legno; e così ripetasi anche per gli altri casi: infatti, ciascuno di questi oggetti è costituito da questi elementi, senza che si muti la materia prima (di cui è costituito). In questo senso, alcuni[65] chiamano natura gli elementi degli esseri naturali. E alcuni[66] dicono che elemento è il fuoco, altri[67] che è la terra, altri che è l'aria[68], altri che è l'acqua[69] e altri che è qualcosa di simile[70]; altri che gli elementi sono più di uno[71] e altri, infine, che elementi sono tutti quanti[72].

(5) Inoltre, in un altro senso, natura significa la sostanza degli esseri naturali. Per esempio, così la intendono coloro che dicono che la natura è la originaria composizione, ovvero, come Empedocle, che «di nessuna delle cose che sono c'è una natura | ma c'è solamente mescolanza e separazio-

ἀνθρώποισιν''. διὸ καὶ ὅσα φύσει ἔστιν ἢ γίγνεται, ἤδη ὑπάρχοντος ἐξ οὗ πέφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι, οὔπω φαμὲν τὴν φύσιν ἔχειν ἐὰν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. φύσει μὲν οὖν τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν, οἷον τὰ ζῷα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν· φύσις δὲ ἥ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἡ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ οὐσία φύσις τίς ἐστιν. ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν, ἐνυπάρχουσά πως ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.

5

'Αναγκαῖον λέγεται οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου (οἷον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφὴ τῷ ζῴῳ ἀναγκαῖον, ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτων εἶναι), καὶ ὧν ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, ἢ τὸ κακὸν ἀποβαλεῖν ἢ στερηθῆναι (οἷον τὸ πιεῖν τὸ φάρμακον ἀναγκαῖον ἵνα μὴ κάμνῃ, καὶ τὸ πλεῦσαι εἰς Αἴγιναν ἵνα ἀπολάβῃ τὰ χρήματα). ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ

ne delle cose che son mescolate | e natura è solamente un nome dato ad esse dagli uomini». Perciò, di tutte le cose che sono oppure che si generano naturalmente, anche se è già presente ciò da cui, per natura, deriva il loro essere o il loro generarsi, qualora esse non abbiano ancora la loro forma e la loro figura, diciamo che non hanno ancora la loro natura. Dunque, oggetto naturale è ciò che è composto di materia e di forma: per esempio, gli animali e le loro parti. E natura è non solo la materia prima (e questa è «prima» in due sensi: o è prima in relazione all'oggetto stesso, ovvero è prima in generale; nel caso degli oggetti di bronzo, per esempio, il bronzo, relativamente a questi stessi oggetti, è materia prima, mentre materia prima in generale è, forse, l'acqua, se tutto ciò che è fusibile è acqua), ma anche la forma e la sostanza: e questa è il fine della generazione.

(6) Per estensione, allora, e in generale, ogni sostanza vien detta natura in virtù della forma, per la ragione che anche la forma è una natura.

Dalle cose che si sono dette risulta che la natura, nel suo senso originario e fondamentale, è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in sé medesimo e per propria essenza: infatti, la materia si dice natura solamente perché è capace di ricevere questo principio, e la generazione e la crescita solamente perché sono movimenti che derivano da questo stesso principio.

E questo principio del movimento degli esseri naturali, e che è in qualche modo ad essi immanente, è o in potenza o in atto.

5. *[I significati di necessario]*

(1) Necessario significa (a) ciò senza il cui concorso non è possibile vivere: la respirazione e il nutrimento, per esempio, sono necessari all'animale, perché questo non può esistere senza di quelli. (b) E significa anche ciò senza il cui concorso il bene non può né esistere né prodursi, ovvero ciò senza il cui concorso il male non può essere eliminato o evitato: il bere una medicina, per esempio, è necessario per non essere ammalati, e navigare verso Egina è necessario per guadagnare denaro.

παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν, τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν (ὥσπερ καὶ Εὔηνός φησι "πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ' ἀνιαρὸν ἔφυ"), καὶ ἡ βία ἀνάγκη τις (ὥσπερ καὶ Σοφοκλῆς λέγει "ἀλλ' ἡ βία με ταῦτ' ἀναγκάζει ποιεῖν"), καὶ δοκεῖ ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι, ὀρθῶς· ἐναντίον γὰρ τῇ κατὰ τὴν προαίρεσιν κινήσει καὶ κατὰ τὸν λογισμόν. ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν· καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τἆλλα λέγεταί πως ἅπαντα ἀναγκαῖα· τό τε γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν τότε, ὅταν μὴ ἐνδέχηται κατὰ τὴν ὁρμὴν διὰ τὸ βιαζόμενον, ὡς ταύτην ἀνάγκην οὖσαν δι' ἣν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, καὶ ἐπὶ τῶν συναιτίων τοῦ ζῆν καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅταν γὰρ μὴ ἐνδέχηται ἔνθα μὲν τὸ ἀγαθὸν ἔνθα δὲ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι ἄνευ τινῶν, ταῦτα ἀναγκαῖα καὶ ἡ αἰτία ἀνάγκη τίς ἐστιν αὕτη. ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἁπλῶς· τούτου δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός. τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ ἄρα ἔστιν ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν.

(2) Inoltre, necessario significa ciò che costringe e la costrizione. E questo è ciò che si oppone come ostacolo e come impedimento all'impulso naturale e alla deliberazione razionale. Infatti, ciò che è costretto si dice necessario, e perciò, anche, doloroso, come dice Eveno: «Ogni cosa necessaria è per sua natura gravosa»[73]. E la costrizione è una necessità, come anche Sofocle afferma: «Ma la costrizione mi necessita a fare queste cose»[74]. E la necessità sembra essere qualcosa di inflessibile, e a buona ragione, perché si oppone al movimento che scaturisce dalla deliberazione e dal ragionamento.

(3) Inoltre, ciò che non può essere in modo diverso da come è, diciamo che è necessario che così sia. E da questo significato di necessario derivano, in certo qual modo, anche tutti gli altri significati: infatti, ciò che è costretto diciamo che è necessitato o a fare o a subire, quando non può seguire la sua tendenza per effetto di costrizione; il che significa che la necessità è ciò per effetto di cui una cosa non può essere in altro modo da come è. E lo stesso deve dirsi anche per le cose che sono causa della vita e del bene: quando è impossibile che il bene e la vita esistano senza che ci siano determinate cose, queste sono necessarie e questa causa è una necessità.

(4) Inoltre, nell'ambito delle cose necessarie rientra anche la dimostrazione, perché – se si tratta di una dimostrazione vera e propria – non è possibile che le conclusioni siano diverse da come sono. E la causa di questa necessità sono le premesse, se è vero che le proposizioni da cui deriva il sillogismo non possono essere diverse da quelle che sono.

Alcune delle cose che sono necessarie hanno fuori di sé la causa del loro essere necessarie; altre, invece, non l'hanno fuori di sé e sono, anzi, esse stesse le cause per cui altre sono necessarie. Pertanto il senso primario e fondamentale di necessario è il semplice: questo, infatti, non può essere in molteplici stati e, di conseguenza, non può neppure essere ora in uno stato ed ora in un altro, altrimenti sarebbe senz'altro in molteplici stati. Se, dunque, ci sono esseri eterni ed immobili, in essi non ci può essere nulla che sia forzato né contro la loro natura.

6

Ἓν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἷον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός (ταὐτὸ γὰρ εἰπεῖν Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός), καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον, καὶ μουσικὸς (Κορίσκος) καὶ δίκαιος Κορίσκος· πάντα γὰρ ταῦτα ἓν λέγεται κατὰ συμβεβηκός, τὸ μὲν δίκαιον καὶ τὸ μουσικὸν ὅτι μιᾷ οὐσίᾳ συμβέβηκεν, τὸ δὲ μουσικὸν καὶ Κορίσκος ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν· ὁμοίως δὲ τρόπον τινὰ καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος τῷ Κορίσκῳ ἓν ὅτι θάτερον τῶν μορίων θατέρῳ συμβέβηκε τῶν ἐν τῷ λόγῳ, οἷον τὸ μουσικὸν τῷ Κορίσκῳ· καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος δικαίῳ Κορίσκῳ ὅτι ἑκατέρου μέρος τῷ αὐτῷ ἑνὶ συμβέβηκεν ἕν. ὡσαύτως δὲ κἂν ἐπὶ γένους κἂν ἐπὶ τῶν καθόλου τινὸς ὀνομάτων λέγηται τὸ συμβεβηκός, οἷον ὅτι ἄνθρωπος τὸ αὐτὸ καὶ μουσικὸς ἄνθρωπος· ἢ γὰρ ὅτι τῷ ἀνθρώπῳ μιᾷ οὔσῃ οὐσίᾳ συμβέβηκε τὸ μουσικόν, ἢ ὅτι ἄμφω τῶν καθ' ἕκαστόν τινι συμβέβηκεν, οἷον Κορίσκῳ. πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἄμφω ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ δὲ ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας. —ὅσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται ἕν, τοῦτον τὸν τρόπον λέγεται· τῶν δὲ καθ' ἑαυτὰ ἓν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι, οἷον φάκελος δεσμῷ καὶ ξύλα κόλλῃ· καὶ γραμμή, κἂν κεκαμμένη ᾖ, συνεχὴς δέ, μία λέγεται, ὥσπερ καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον, οἷον σκέλος καὶ βραχίων. αὐτῶν δὲ τούτων μᾶλλον ἓν τὰ φύσει συνεχῆ ἢ τέχνῃ. συνεχὲς δὲ λέγεται οὗ κίνησις μία καθ' αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως· μία δ' οὗ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον. καθ' αὑτὰ δὲ συνεχῆ ὅσα μὴ ἁφῇ ἕν· εἰ γὰρ θείης ἁπτό-

6. *[I significati dell'uno]*

L'uno vien detto, (1) in un senso, per accidente, (2) in un altro senso, per sé.

(1) Uno per accidente sono, per esempio, Corisco e il musico e Corisco musico: infatti significa la stessa cosa dire Corisco e il musico e Corisco musico. E così sono uno per accidente il musico e il giusto e Corisco musico e Corisco giusto. Tutte queste cose si dicono uno per accidente, in quanto e il giusto e il musico sono accidenti di un'unica sostanza, mentre musico e Corisco sono l'uno accidente dell'altro. E, similmente, in certo qual modo, anche Corisco musico è una sola cosa con Corisco, perché uno dei due termini è accidente dell'altro: il musico, cioè, è accidente di Corisco. E Corisco musico è uno con Corisco giusto, perché uno dei termini di ciascuna di queste espressioni è accidente del medesimo e unico soggetto. La stessa cosa vale anche quando l'accidente sia affermato dei generi o dei termini presi in universale: per esempio, quando si dice che l'uomo è lo stesso che l'uomo musico; ed è così o perché il musico è accidente dell'uomo, il quale è una sostanza unica, ovvero perché e uomo e musico sono attributi di qualche individuo, per esempio di Corisco. Uomo e musico, però, non ineriscono a Corisco nello stesso modo, ma, l'uno, si riferisce a Corisco indubbiamente come genere, ed è nella sostanza, l'altro invece come proprietà o come affezione della sostanza. Tutto ciò che si dice uno per accidente si intende in questo senso.

(2) Delle cose, invece, che sono da noi dette «uno per sé»; (a) alcune sono dette tali perché sono un continuo: per esempio, un fascio è detto uno a causa di ciò che lo lega, e dei pezzi di legno sono uniti a causa della colla. E una linea è detta una, anche se spezzata, purché sia continua, così come è detta una anche ciascuna delle parti del corpo, come la gamba e il braccio. Di tutte queste cose, sono unità in maggior grado quelle che sono continue per natura e non quelle che sono tali per arte. E «continuo» si dice ciò il cui movimento è essenzialmente uno e non può essere diverso da come è. E il movimento è uno quando è indivisibile secondo il tempo. Continue di per sé sono quelle cose che

μενα ἀλλήλων ξύλα, οὐ φήσεις ταῦτα εἶναι ἓν οὔτε ξύλον οὔτε σῶμα οὔτ' ἄλλο συνεχὲς οὐδέν. τά τε δὴ ὅλως συνεχῆ ἓν λέγεται κἂν ἔχῃ κάμψιν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ μὴ ἔχοντα κάμψιν, οἷον κνήμη ἢ μηρὸς σκέλους, ὅτι ἐνδέχεται μὴ μίαν εἶναι τὴν κίνησιν τοῦ σκέλους. καὶ ἡ εὐθεῖα τῆς κεκαμμένης μᾶλλον ἕν· τὴν δὲ κεκαμμένην καὶ ἔχουσαν γωνίαν καὶ μίαν καὶ οὐ μίαν λέγομεν, ὅτι ἐνδέχεται καὶ μὴ ἅμα τὴν κίνησιν αὐτῆς εἶναι καὶ ἅμα· τῆς δ' εὐθείας ἀεὶ ἅμα, καὶ οὐδὲν μόριον ἔχον μέγεθος τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται, ὥσπερ τῆς κεκαμμένης. ἔτι ἄλλον τρόπον ἓν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἴδει εἶναι ἀδιάφορον· ἀδιάφορον δ' ὧν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν· τὸ δ' ὑποκείμενον ἢ τὸ πρῶτον ἢ τὸ τελευταῖον πρὸς τὸ τέλος· καὶ γὰρ οἶνος εἷς λέγεται καὶ ὕδωρ ἕν, ᾗ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος, καὶ οἱ χυμοὶ πάντες λέγονται ἕν (οἷον ἔλαιον οἶνος) καὶ τὰ τηκτά, ὅτι πάντων τὸ ἔσχατον ὑποκείμενον τὸ αὐτό· ὕδωρ γὰρ ἢ ἀὴρ πάντα ταῦτα. λέγεται δ' ἓν καὶ ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς—καὶ ταῦτα λέγεται πάντα ἓν ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς (οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἕν τι ὅτι πάντα ζῷα), καὶ τρόπον δὴ παραπλήσιον ὥσπερ ἡ ὕλη μία. ταῦτα δὲ ὁτὲ μὲν οὕτως ἓν λέγεται, ὁτὲ δὲ τὸ ἄνω γένος ταὐτὸν λέγεται—ἂν ᾖ τελευταῖα τοῦ γένους εἴδη—τὸ ἀνωτέρω τούτων, οἷον τὸ ἰσοσκελὲς καὶ τὸ ἰσόπλευρον ταὐτὸ καὶ ἓν σχῆμα ὅτι ἄμφω τρίγωνα· τρίγωνα δ' οὐ ταὐτά. ἔτι δὲ ἓν λέγεται

non sono una unità per puro contatto: se, infatti, si pongono dei pezzi di legno in contatto fra di loro, non si può dire che essi costituiscano un solo legno, né un solo corpo, né alcun altro tipo di continuo. Le cose che, in generale, sono continue sono dette unità, anche se hanno una piegatura, però ancor più quelle che non hanno piegatura: per esempio la tibia, oppure la coscia, è una più della gamba, perché il movimento della gamba può non essere uno. E la linea retta è una più della spezzata. Diciamo che la linea che ha una spezzatura e un angolo, è una e anche non-una, perché il suo movimento può essere simultaneo e anche non simultaneo; della linea retta, invece, il movimento è sempre simultaneo, e nessuna delle parti di essa dotate di estensione può essere ferma quando le altre sono in movimento, come avviene invece nel caso della linea spezzata.

(b) Inoltre, in un altro senso, una cosa si dice che è una, perché il suo sostrato non è differente per specie. E non è differente per specie il sostrato di quelle cose la cui specie è indivisibile secondo la percezione. Il sostrato, poi, o è quello che è primo, oppure quello che è ultimo rispetto allo stato finale. E, infatti, si dice che il vino è uno e che l'acqua è una, in quanto sono indivisibili secondo la specie; e si dice che tutti i liquidi costituiscono un'unità — come per esempio l'olio, il vino e i corpi fusibili — perché il loro sostrato ultimo è identico: essi, infatti, sono tutti acqua o aria.

(c) Uno per sé si dice anche delle cose di cui uno è il genere, anche se diviso in opposte differenze specifiche. E si dice che queste cose sono una unità, in quanto il genere che funge da sostrato delle differenze è uno: per esempio «cavallo», «uomo» e «cane» sono una unità, in quanto sono tutti quanti «animali», all'incirca come nelle cose delle quali la materia è una sola. Queste cose, talvolta, si dice che sono unità in questo modo, tal altra, invece, si dice che sono unità in quanto è identico il genere sovraordinato, nel caso che siano le specie ultime del loro genere: il triangolo isoscele e il triangolo equilatero, per esempio, sono una sola e medesima figura, perché sono ambedue triangoli, ma non sono un solo e identico triangolo.

(d) Inoltre, due cose costituiscono una unità se la nozio-

ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα [τί ἦν εἶναι] τὸ πρᾶγμα (αὐτὸς γὰρ καθ' αὑτὸν πᾶς λόγος διαιρετός). οὕτω γὰρ καὶ τὸ ηὐξημένον καὶ φθῖνον ἕν ἐστιν, ὅτι ὁ λόγος εἷς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐπιπέδων ὁ τοῦ εἴδους. ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι· καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ᾗ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται, οἷον εἰ ᾗ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἷς ἄνθρωπος, εἰ δ' ᾗ ζῷον, ἓν ζῷον, εἰ δὲ ᾗ μέγεθος, ἓν μέγεθος. τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἓν λέγεται τῷ ἕτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἢ πάσχειν ἢ πρός τι εἶναι ἕν, τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἓν ὧν ἡ οὐσία μία, μία δὲ ἢ συνεχείᾳ ἢ εἴδει ἢ λόγῳ· καὶ γὰρ ἀριθμοῦμεν ὡς πλείω ἢ τὰ μὴ συνεχῆ ἢ ὧν μὴ ἓν τὸ εἶδος ἢ ὧν ὁ λόγος μὴ εἷς. ἔτι δ' ἔστι μὲν ὡς ὁτιοῦν ἕν φαμεν εἶναι ἂν ᾖ ποσὸν καὶ συνεχές, ἔστι δ' ὡς οὗ, ἂν μή τι ὅλον ᾖ, τοῦτο δὲ ἂν μὴ τὸ εἶδος ἔχῃ ἕν· οἷον οὐκ ἂν φαῖμεν ὁμοίως ἓν ἰδόντες ὁπωσοῦν τὰ μέρη συγκείμενα τοῦ ὑποδήματος, ἐὰν μὴ διὰ τὴν συνέχειαν, ἀλλ' ἐὰν οὕτως ὥστε ὑπόδημα εἶναι καὶ εἶδός τι ἔχειν ἤδη ἕν· διὸ καὶ ἡ τοῦ κύκλου μάλιστα μία τῶν γραμμῶν, ὅτι ὅλη καὶ τέλειός ἐστιν. —τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ἀρχῇ τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ᾧ γὰρ πρώτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἑκάστου γένους· ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἕν. οὐ ταὐτὸ δὲ ἐν πᾶσι τοῖς γένεσι τὸ ἕν. ἔνθα μὲν γὰρ

ne esprimente l'essenza dell'una cosa è indivisibile dalla nozione esprimente l'essenza dell'altra cosa (anche se, di per sé, ogni nozione è divisibile). Così, infatti, ciò che cresce e ciò che diminuisce costituisce una unità, perché una è la nozione, così come nel caso delle superfici una è la nozione della loro specie. E, in breve, tutte le cose la cui essenza si coglie con un atto dell'intelletto indivisibile e non separabile né in ordine al tempo, né in ordine al luogo, né in ordine alla nozione, queste sono una unità per eccellenza, e, fra queste, soprattutto le sostanze.

In generale, tutto ciò che è indivisibile, e appunto in quanto indivisibile, vien detto unità: per esempio, se alcune cose sono indivisibili se considerate come uomo, esse saranno l'unità uomo; se, invece, sono indivisibili se considerate come animale, saranno l'unità animale, e se sono indivisibili se considerate come grandezze, saranno l'unità grandezza.

Le cose, per la maggior parte, sono dette unità, perché producono o hanno o subiscono o sono in relazione con qualcosa che è uno; in senso originario, invece, costituiscono una unità quelle cose la cui sostanza è una, e una o per continuità o per specie o per nozione.

In effetti, consideriamo come molte quelle cose che o non sono continue o la cui specie non è una o la cui nozione non è una. Inoltre, sotto un certo profilo, diciamo che una qualunque cosa è una, se è una quantità e un continuo; invece, sotto un altro profilo, non diciamo che è una se non è un tutto, cioè se non è fornita di una forma unica: per esempio, vedendo le parti di una calzatura che giacciono insieme in un qualche modo, non diciamo che costituiscono una unità — a meno che non si intenda per pura continuità —, ma diciamo che sono un'unità solo se sono unite in modo da costituire una calzatura e se già posseggono una forma determinata e unica. Per questa ragione, fra le linee, quella circolare è più di tutte una, perché è tutt'intera e perfetta.

(3) L'essenza dell'uno consiste nell'essere un principio numerico: infatti, la misura prima è un principio. In effetti, ciò che è principio della nostra conoscenza per ciascun genere di cose, è misura prima di questo genere di cose. Dunque, l'uno è il principio del conoscibile, per ciascun genere di cose. L'uno, però, non è lo stesso in tutti i generi.

δίεσις ἔνθα δὲ τὸ φωνῆεν ἢ ἄφωνον· βάρους δὲ ἕτερον καὶ κινήσεως ἄλλο. πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντῃ καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον, τὸ δὲ πάντῃ καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα· καὶ ἀντιστρέψαντι δὴ τὸ μὲν διχῇ διαιρετὸν ἐπίπεδον, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ μηδαμῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν στιγμὴ καὶ μονάς, ἡ μὲν ἄθετος μονὰς ἡ δὲ θετὸς στιγμή. ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἀνολογίᾳ οὐ πάντα γένει. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τὰ πολλὰ ἀντικειμένως λεχθήσεται τῷ ἑνί· τὰ μὲν γὰρ τῷ μὴ συνεχῆ εἶναι, τὰ δὲ τῷ διαιρετὴν ἔχειν τὴν ὕλην κατὰ τὸ εἶδος, ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν τελευ-

In un caso è il semitono, in un altro è la vocale o la consonante; e altro è l'uno nell'ambito dei pesi, e altro ancora nell'ambito dei movimenti. In tutti i casi, però, l'uno è indivisibile o per la quantità oppure per la specie. Orbene, ciò che è indivisibile secondo la quantità e in quanto quantità, e che è indivisibile in tutte le dimensioni e non ha posizione, si chiama unità; invece, ciò che è indivisibile in tutte le dimensioni ma ha una posizione, si chiama punto; ciò che è divisibile secondo una sola dimensione si chiama linea, mentre ciò che è divisibile secondo due dimensioni si chiama superficie e, infine, ciò che è divisibile secondo la quantità in tutte e tre le dimensioni si chiama corpo. E, procedendo in senso inverso, ciò che è divisibile secondo due dimensioni è una superficie, ciò che è divisibile secondo una sola dimensione è una linea, mentre ciò che non è quantitativamente divisibile secondo nessuna dimensione è un punto o una unità: se non ha posizione è un'unità, se ha posizione è un punto.

Inoltre, alcune cose sono unità quanto al numero, altre quanto alla specie, altre quanto al genere, altre per analogia. Sono unità quanto al numero quelle cose la cui materia è una sola; sono unità quanto alla specie quelle cose la cui definizione è una; sono unità quanto al genere quelle cose la cui figura categoriale è identica; sono unità per analogia quelle cose che stanno fra di loro come una terza sta a una quarta. I modi posteriori dell'unità implicano sempre quelli anteriori: per esempio, le cose che sono una unità per il numero lo devono essere anche per la specie, mentre non tutte le cose che sono una unità per la specie lo sono anche per il numero; invece, tutte le cose che sono una unità per la specie lo sono anche per il genere, mentre non tutte quelle che lo sono per il genere lo sono anche per la specie, mentre lo sono per l'analogia; infine, non tutte le cose che sono una unità per analogia, lo sono anche per il genere.

Ed è evidente, anche, che le cose si diranno molte in tutti i sensi opposti ai significati dell'uno. Alcune saranno una molteplicità (a) perché non sono continue, (b) altre perché la loro materia – quella prima o quella ultima –

ταίαν, τὰ δὲ τῷ τοὺς λόγους πλείους τοὺς τί ἦν εἶναι λέγοντας.

7

Τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς μέν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναί φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερεὶ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ (τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε), —οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων· τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι, τὸ δ' ὅτι τῷ ὄντι συμβέβηκε, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβέβηκεν (οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν)· —τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ ὄντι ἄμφω ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκείνῳ ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἔστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται· καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει· οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ

è divisibile in specie diverse, (c) altre ancora perché sono molteplici le definizioni esprimenti la loro essenza.

7. *[I significati dell'essere]*

L'essere si dice (1) in senso accidentale e (2) per sé.

(1) In senso accidentale diciamo per esempio: (a) che «il giusto è musico» o (b) che «l'uomo è musico» o (c) che «il musico è uomo», nello stesso modo che diciamo che «il musico costruisce una casa», perché può accadere che il «musico» sia «costruttore», o che il «costruttore» sia «musico»: infatti, «questo è quest'altro» significa che questo è accidente di quest'altro. Lo stesso deve dirsi a proposito degli esempi di cui sopra: quando diciamo «l'uomo è musico» o «il musico è uomo», «il bianco è musico» o «il musico è bianco», diciamo così perché, nell'ultimo caso, i due attributi sono accidenti di una stessa cosa, mentre, nel primo caso, l'attributo è accidente di ciò che veramente esiste. E si dice «il musico è uomo» perché «musico» è accidente dell'uomo; nello stesso modo si dice anche «il non-bianco è», perché è ciò di cui esso è accidente. Dunque le cose che si dicono essere in senso accidentale, si dicono così: (a) o perché si tratta di due attributi che appartengono ad una medesima cosa che è, (b) oppure perché si tratta di un attributo che appartiene alla cosa che è, (c) oppure, ancora, perché ciò cui appartiene come accidente quello di cui è esso stesso predicato, è ciò che propriamente è.

(2) Essere per sé sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie: tante sono le figure delle categorie e altrettanti i significati dell'essere. Poiché, dunque, alcune delle categorie significano l'essenza, altre la qualità, altre la quantità, altre la relazione, altre l'agire o il patire, altre il dove e altre il quando: ebbene, l'essere ha significati corrispondenti a ciascuna di queste. Non c'è differenza, infatti, fra le proposizioni «l'uomo è vivente» e «l'uomo vive», e fra «l'uomo è camminante o tagliante» o «l'uomo cammina o taglia»; e lo stesso vale per gli altri casi.

(3) Inoltre, l'essere e l'è, significa, ancora, che una cosa è vera e il non-essere e il non-è significa che non-è vera,

ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος. ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων· ὁρῶν τε γὰρ εἶναί φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ, καὶ [τὸ] ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ χρώμενον, καὶ ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν· καὶ γὰρ Ἑρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι, καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς, καὶ σῖτον τὸν μήπω ἀδρόν. πότε δὲ δυνατὸν καὶ πότε οὔπω, ἐν ἄλλοις διοριστέον.

8

Οὐσία λέγεται τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῷά τε καὶ δαιμόνια καὶ τὰ μόρια τούτων· ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. ἄλλον δὲ τρόπον ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ. ἔτι ὅσα μόρια ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις ὁρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον, οἷον ἐπιπέδου σῶμα, ὥς φασί τινες, καὶ ἐπίπεδον γραμμῆς· καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ εἶναί τισι τοιοῦτος

ma falsa; e, questo, vale tanto per l'affermazione quanto per la negazione. Per esempio, si dice «Socrate è musico», in quanto questo è vero, oppure «Socrate è non-bianco», in quanto questo è vero; e si dice che «la diagonale non-è commensurabile», in quanto questo non è vero, ma falso.

(4) Inoltre, l'essere o l'ente significa, da un lato, l'essere in potenza e, dall'altro, l'essere in atto, e questo nell'ambito di ciascuno dei significati sopra detti. Infatti, noi diciamo che è veggente e chi è veggente in potenza e chi è veggente in atto; e similmente diciamo che sa, e colui che può fare uso del sapere e colui che ne fa uso in atto; e diciamo che è in riposo e colui che è già in riposo e colui che può essere in riposo. Similmente dicasi anche per le sostanze: infatti, diciamo che un Ermete è nella pietra e che la semiretta è nella retta, e diciamo che è frumento anche quello che non è ancora maturo.

La questione, poi, della determinazione del quando un essere sia in potenza e quando non lo sia ancora, dovremo trattarla in altro luogo.

8. *[I significati di sostanza]*

(1) Sostanza, in un senso, sono detti i corpi semplici: per esempio fuoco, terra, acqua e tutti gli altri corpi come questi; e in generale tutti i corpi e le cose composte di essi: per esempio animali ed esseri divini e le parti di questi. Tutte queste cose si dicono sostanze, perché non vengono predicate di un sostrato, mentre di esse vien predicato tutto il resto.

(2) In un altro senso, sostanza si dice ciò che è immanente a queste cose che non si predicano di un sostrato ed è causa del loro essere: per esempio l'anima negli animali.

(3) Inoltre, sostanze sono dette anche quelle parti che sono immanenti a queste cose, che delimitano queste stesse cose, che esprimono un alcunché di determinato e la cui eliminazione comporterebbe l'eliminazione del tutto. Per esempio, se si eliminasse la superficie – secondo alcuni filosofi – si eliminerebbe il corpo, e se si eliminasse la linea, si eliminerebbe la superficie. E in generale questi filosofi ritengono che il numero sia una realtà di questo tipo e che

(ἀναιρουμένου τε γὰρ οὐδὲν εἶναι, καὶ ὁρίζειν πάντα)· ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου. συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.

9

Ταὐτὰ λέγεται τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μουσικὸν τὸ αὐτὸ ὅτι τῷ αὐτῷ συμβέβηκε, καὶ ἄνθρωπος καὶ μουσικὸν ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπος ὅτι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν· ἑκατέρῳ δὲ τοῦτο καὶ τούτῳ ἑκάτερον ἐκείνων, καὶ γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ μουσικῷ καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ μουσικὸν ταὐτὸ λέγεται, καὶ τούτοις ἐκεῖνο (διὸ καὶ πάντα ταῦτα καθόλου οὐ λέγεται· οὐ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ταὐτὸ καὶ τὸ μουσικόν· τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτά· ἀλλ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἁπλῶς λέγεται· ταὐτὸ γὰρ δοκεῖ Σωκράτης καὶ Σωκράτης εἶναι μουσικός· τὸ δὲ Σωκράτης οὐχ ἐπὶ πολλῶν, διὸ οὐ πᾶς Σωκράτης λέγεται ὥσπερ πᾶς ἄνθρωπος)· —καὶ τὰ μὲν οὕτως λέγεται ταὐτά, τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὁσαχῶσπερ καὶ τὸ ἕν· καὶ γὰρ ὧν ἡ ὕλη μία ἢ εἴδει ἢ ἀριθμῷ ταὐτὰ λέγεται καὶ ὧν ἡ οὐσία μία, ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν

determini tutto, perché, se si eliminasse il numero, non ci sarebbe più nulla.

(4) Inoltre, si dice sostanza di ciascuna cosa anche l'essenza, la cui nozione è definizione della cosa.

Ne risulta che la sostanza si intende secondo due significati: (a) ciò che è sostrato ultimo, il quale non viene più predicato di altra cosa, e (b) ciò che, essendo un alcunché di determinato, può anche essere separabile, e tale è la struttura e la forma di ciascuna cosa.

9. *[I significati di identico, diverso, differente, simile e dissimile]*

(1) Identico, in primo luogo, significa ciò che è identico per accidente: per esempio il «bianco» e il «musico» sono lo stesso in quanto sono accidenti di una medesima cosa; e «uomo» e «musico» sono lo stesso in quanto il secondo è accidente del primo, e così «musico» e «uomo», perché il primo è accidente del secondo. E l'insieme dei due termini è lo stesso rispetto a ciascuno dei due termini semplici, e viceversa ciascuno di questi è lo stesso rispetto a quello, perché e l'«uomo» e il «musico» sono lo stesso rispetto all'«uomo-musico», e questo è lo stesso rispetto a quelli. (E poiché questi termini sono identici per accidente, non si dicono in universale: infatti, non è vero dire che ogni uomo è lo stesso che il musico, perché gli attributi universali appartengono alle cose per sé, mentre gli attributi accidentali non appartengono alle cose per sé, ma solamente degli individui si predicano senza restrizione. Infatti «Socrate» e «Socrate musico» sono manifestamente la stessa cosa; ma «Socrate» non è predicabile di molti individui, e perciò non si dice «ogni Socrate» così come si dice «ogni uomo»).

(2) In un senso, dunque, le cose si dicono identiche in questo modo; in un altro senso, invece, si dicono identiche per sé e in tutti quei modi in cui si dice l'uno per sé. Infatti, si dicono per sé identiche (a) quelle cose la cui materia è unica per la specie, (b) oppure quelle cose la cui materia è unica per il numero, (c) e così pure quelle la cui sostanza è unica. Pertanto, è chiaro che l'identità è una unità d'essere o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, con-

λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταὐτόν· ὡς δυσὶ γὰρ χρῆται αὐτῷ. — ἕτερα δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἴδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταὐτῷ λέγεται τὸ ἕτερον.

Διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ· ἔτι ὧν ἕτερον τὸ γένος, καὶ τὰ ἐναντία, καὶ ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἑτερότητα. ὅμοια λέγεται τά τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων, τούτων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτῳ. ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια.

10

Ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ πρός τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί· καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται ἢ αὐτὰ ἢ ἐξ ὧν ἐστίν. φαιὸν γὰρ καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐχ ὑπάρχει· διὸ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται. ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ

siderata, però, come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose.

Diverse si dicono quelle cose (a) la cui specie o (b) la cui materia o (c) la cui nozione della sostanza non sono uniche. E, in generale, la diversità si dice in tutti i sensi opposti a quelli dell'identità.

Differenti si dicono (1) quelle cose che, pur essendo diverse, sono per qualche aspetto identiche: identiche non però per numero, bensì (a) o per specie, (b) o per genere, (c) o per analogia. (2) Inoltre, differenti si dicono (a) quelle cose il cui genere è diverso, (b) i contrari e (c) tutte quelle cose che hanno la diversità nella sostanza.

Simili si dicono (a) le cose che hanno affezioni identiche in tutti i sensi, (b) e le cose che hanno un numero di affezioni identiche maggiore del numero di quelle diverse, (c) e anche quelle la cui qualità è identica; (d) infine, una cosa è simile ad un'altra quando ha in comune con questa o il maggior numero di contrari secondo i quali le cose possono alterarsi, oppure i principali di questi contrari.

Dissimili si dicono le cose nei sensi opposti a quelli di simile.

10. *[I significati di opposto, contrario, diverso e identico per specie]*

Opposti si dicono (1) i contraddittori, (2) i contrari, (3) i relativi, (4) privazione e possesso, (5) gli estremi da cui si generano e in cui si dissolvono le cose. (6) Opposti si dicono anche quegli attributi che non possono trovarsi insieme nello stesso soggetto, che pure li può accogliere separatamente: e sono opposti o essi stessi o ciò da cui essi derivano. Il grigio e il bianco, infatti, non si trovano insieme nello stesso oggetto, perciò gli elementi da cui derivano sono opposti.

Contrari si dicono (1) quegli attributi differenti per genere che non possono essere presenti insieme nel medesimo oggetto, (2) quelle cose che maggiormente differiscono nell'ambito del medesimo genere, (3) quegli attributi che maggiormente differiscono nell'ambito dello stesso soggetto

δεκτικῷ, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν
30 δύναμιν, καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος. τὰ δ' ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ ἢ παθητικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, ἢ ποιοῦντα ἢ πάσχοντα, ἢ ἀποβολαὶ ἢ λήψεις, ἢ ἕξεις ἢ στερή-
35 σεις εἶναι τῶν τοιούτων. ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τἄλλα ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον, ὥστ' εἶναι ἕτερον καθ' ἑκάστην κατηγορίαν. — ἕτερα δὲ τῷ εἴδει
1018b λέγεται ὅσα τε ταὐτοῦ γένους ὄντα μὴ ὑπάλληλά ἐστι, καὶ ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα διαφορὰν ἔχει, καὶ ὅσα ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐναντίωσιν ἔχει· καὶ τὰ ἐναντία ἕτερα τῷ εἴδει ἀλλήλων ἢ πάντα ἢ τὰ λεγόμενα πρώτως, καὶ ὅσων ἐν τῷ
5 τελευταίῳ τοῦ γένους εἴδει οἱ λόγοι ἕτεροι (οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος ἄτομα τῷ γένει οἱ δὲ λόγοι ἕτεροι αὐτῶν), καὶ ὅσα ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ ὄντα ἔχει διαφοράν. ταὐτὰ δὲ τῷ εἴδει τὰ ἀντικειμένως λεγόμενα τούτοις.

11

Πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται ἔνια μέν, ὡς ὄντος τινὸς
10 πρώτου καὶ ἀρχῆς ἐν ἑκάστῳ γένει, τῷ ἐγγύτερον ⟨εἶναι⟩ ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης ἢ ἁπλῶς καὶ τῇ φύσει ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ὑπό τινων, οἷον τὰ μὲν κατὰ τόπον τῷ εἶναι ἐγγύτερον ἢ

che li accoglie, (4) quelle cose che maggiormente differiscono nell'ambito di una stessa facoltà conoscitiva, (5) e quelle la cui differenza è massima (a) o assolutamente, (b) 30
o secondo il genere, (c) o secondo la specie. Le altre cose che si dicono contrarie sono tali nei seguenti sensi: alcune perché posseggono queste specie di contrarietà, altre perché sono capaci di ricevere queste specie di contrarietà, altre perché hanno possibilità di produrre o di subire queste specie di contrarietà, oppure perché attualmente le producono o le subiscono o perché sono perdite o acquisizioni, possessi o privazioni di queste specie di contrarietà. 35

E poiché l'uno e l'essere hanno molteplici significati, necessariamente in altrettanti significati si diranno anche le nozioni che da essi derivano, cosicché l'identico e il diverso e il contrario avranno significati diversi in ognuna delle diverse categorie.

Diverse secondo la specie si dicono (1) quelle cose che, 1018b
pur appartenendo allo stesso genere, non sono subordinate le une alle altre, (2) quelle che, pur appartenendo allo stesso genere, hanno una differenza, (3) quelle che hanno una contrarietà nella loro sostanza. (4) Anche i contrari sono diversi fra loro per specie: o tutti i contrari o quelli che sono tali in senso primario (5) e diverse fra loro per specie sono anche tutte quelle cose le cui nozioni sono di- 5
verse nella specie ultima del genere: per esempio, uomo e cavallo sono indivisibili quanto al genere, ma le loro nozioni sono diverse; (6) e sono diversi per specie quegli attributi che, pur essendo nella medesima sostanza, hanno una differenza.

Identiche secondo la specie sono quelle cose che si dicono nei sensi opposti a quelle.

11. *[I significati di anteriore e posteriore]*

(1) Anteriori e posteriori, dal momento che c'è un primo ed un principio in ciascun genere, si dicono alcune cose 10
perché sono più vicine a quel determinato principio o assolutamente e per natura, oppure relativamente, o per il luogo, oppure per opera di alcuni. (a) Per esempio, alcune cose si dicono anteriori per il luogo, perché sono più vicine o

φύσει τινὸς τόπου ὡρισμένου (οἷον τοῦ μέσου ἢ τοῦ ἐσχάτου) ἢ πρὸς τὸ τυχόν, τὸ δὲ πορρώτερον ὕστερον· τὰ δὲ κατὰ χρόνον (τὰ μὲν γὰρ τῷ πορρώτερον τοῦ νῦν, οἷον ἐπὶ τῶν γενομένων, πρότερον γὰρ τὰ Τρωϊκὰ τῶν Μηδικῶν ὅτι πορρώτερον ἀπέχει τοῦ νῦν· τὰ δὲ τῷ ἐγγύτερον τοῦ νῦν, οἷον ἐπὶ τῶν μελλόντων, πρότερον γὰρ Νέμεα Πυθίων ὅτι ἐγγύτερον τοῦ νῦν τῷ νῦν ὡς ἀρχῇ καὶ πρώτῳ χρησαμένων)· τὰ δὲ κατὰ κίνησιν (τὸ γὰρ ἐγγύτερον τοῦ πρώτου κινήσαντος πρότερον, οἷον παῖς ἀνδρός· ἀρχὴ δὲ καὶ αὕτη τις ἁπλῶς)· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν (τὸ γὰρ ὑπερέχον τῇ δυνάμει πρότερον, καὶ τὸ δυνατώτερον· τοιοῦτον δ' ἐστὶν οὗ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀνάγκη ἀκολουθεῖν θάτερον καὶ τὸ ὕστερον, ὥστε μὴ κινοῦντός τε ἐκείνου μὴ κινεῖσθαι καὶ κινοῦντος κινεῖσθαι· ἡ δὲ προαίρεσις ἀρχή)· τὰ δὲ κατὰ τάξιν (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα πρός τι ἓν ὡρισμένον διέστηκε κατά τινα λόγον, οἷον παραστάτης τριτοστάτου πρότερον καὶ παρανήτη νήτης· ἔνθα μὲν γὰρ ὁ κορυφαῖος ἔνθα δὲ ἡ μέση ἀρχή)· —ταῦτα μὲν οὖν πρότερα τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ἄλλον δὲ τρόπον τὸ τῇ γνώσει πρότερον ὡς καὶ ἁπλῶς πρότερον. τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν. κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους· καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός. ἔτι πρότερα λέγε-

ad un luogo determinato per natura – per esempio, al centro o all'estremità – o ad un punto qualsiasi; ciò che, invece, è più lontano, è posteriore. (b) Altre cose si dicono, invece, anteriori per il tempo: certune perché sono più lontane dal momento presente, come per esempio gli eventi passati; così le guerre di Troia si dicono anteriori alle guerre Persiane in quanto sono più lontane dal momento presente; certe altre perché sono più vicine al momento presente, come per esempio gli eventi futuri: così i giochi Nemei si dicono anteriori ai giochi Pizi, perché sono più vicini al momento presente, del quale ci serviamo come punto di partenza originario. (c) Altre cose si dicono anteriori per il movimento: infatti, ciò che è più vicino al Motore Primo è anteriore; per esempio il fanciullo è anteriore all'uomo: anche questo, infatti, è un principio in senso vero e proprio. (d) Altre cose si dicono anteriori per la potenza: infatti, ciò che è superiore per potenza e ciò che è più potente è anteriore; e tale è ciò dalla cui volontà dipende necessariamente qualcos'altro, il quale è posteriore in modo tale che, se quello non muove, questo non si può muovere, e se quello muove, anche questo si deve muovere: la volontà funge, qui, da principio. (e) Altre cose si dicono anteriori per l'ordine: tali sono tutte quelle cose che sono collocate secondo un certo rapporto rispetto ad una determinata unità: per esempio fra i coreuti il secondo è anteriore al terzo, e nella lira la penultima corda è anteriore all'ultima; nel primo caso, il corifeo funge da principio, nel secondo invece funge da principio la corda di mezzo. Queste cose, dunque, si dicono anteriori nel modo detto.

(2) In un altro senso, anteriore si dice ciò che è tale per la conoscenza: e, questo, è considerato come anteriore in senso assoluto. Le cose che sono anteriori (a) secondo la nozione sono diverse da quelle che sono anteriori (b) secondo la sensazione. (a) Secondo la nozione sono anteriori gli universali, (b) secondo la sensazione, invece, sono anteriori i particolari. E secondo la nozione l'accidente è anteriore all'intero che lo include: il musico, per esempio, è anteriore all'uomo musico, perché la nozione dell'insieme non può esistere senza la nozione della parte, ancorché il musico non possa esistere se non esiste qualcuno che è musico.

ται τὰ τῶν προτέρων πάθη, οἷον εὐθύτης λειότητος· τὸ μὲν
1019ª γὰρ γραμμῆς καθ' αὑτὴν πάθος τὸ δὲ ἐπιφανείας. τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. (ἐπεὶ δὲ τὸ εἶναι
5 πολλαχῶς, πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον, ἔπειτα ἄλλως τὰ κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἐντελέχειαν· τὰ μὲν γὰρ κατὰ δύναμιν πρότερά ἐστι τὰ δὲ κατὰ ἐντελέχειαν, οἷον κατὰ δύναμιν μὲν ἡ ἡμίσεια τῆς ὅλης καὶ τὸ μόριον τοῦ ὅλου καὶ ἡ ὕλη τῆς οὐσίας, κατ'
10 ἐντελέχειαν δ' ὕστερον· διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέχειαν ἔσται.) τρόπον δή τινα πάντα τὰ πρότερον καὶ ὕστερον λεγόμενα κατὰ ταῦτα λέγεται· τὰ μὲν γὰρ κατὰ γένεσιν ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἑτέρων εἶναι, οἷον τὸ ὅλον τῶν μορίων, τὰ δὲ κατὰ φθοράν, οἷον τὸ μόριον τοῦ ὅλου. ὁμοίως δὲ καὶ τἆλλα.

12

15 Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ δύναμίς ἐστιν ἢ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὖσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἰατρευόμενος. ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύνα-

(3) Inoltre, anteriori si dicono le proprietà delle cose che sono anteriori; il dritto, per esempio, è anteriore al levigato: infatti il primo è proprietà della linea in sé, mentre 1019ª il secondo è proprietà della superficie.

(4) Alcune cose si dicono anteriori e posteriori nel senso veduto, invece altre si dicono anteriori e posteriori secondo la natura e secondo la sostanza: tali sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente da altre, mentre queste altre non possono esistere senza di quelle: distinzione, questa, di cui si avvaleva Platone[75]. (E poiché l'essere ha molteplici significati, (a) in primo luogo, anteriore è il 5 sostrato, e pertanto anteriore è la sostanza. (b) In secondo luogo, siccome altro è l'essere in potenza e altro è l'essere in atto, alcune cose sono anteriori secondo la potenza, altre invece sono anteriori secondo l'atto: per esempio, secondo la potenza la semiretta è anteriore alla retta, così la parte rispetto all'intero e la materia rispetto alla sostanza; invece secondo l'atto sono tutte posteriori, perché potreb- 10 bero esistere in atto solo una volta che l'intero si sia dissolto).

In certo qual modo, tutte le cose che si dicono anteriori e posteriori si dicono tali in riferimento a quest'ultimo significato. Alcune cose, infatti, rispetto alla generazione, possono esistere senza altre: per esempio il tutto senza le parti; altre cose invece possono esistere senza altre rispetto alla corruzione: per esempio le parti senza il tutto. Lo stesso vale anche per tutti gli altri sensi di anteriore.

12. *[I significati di potenza e impotenza, possibile e impossibile]*

(1) Potenza, in primo luogo, significa il principio di mo- 15 vimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra. L'arte del costruire, per esempio, è una potenza che non si trova nella cosa che vien costruita; invece, l'arte del guarire, che è pure una potenza, può anche trovarsi in colui che viene guarito, ma non in quanto viene guarito.

(2) Potenza, dunque, significa, in primo luogo, questo principio di mutamento o di movimento che si trova in al-

μις ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, ἡ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ᾗ ἕτερον (καθ' ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι, ὁτὲ μὲν ἐὰν ὁτιοῦν, δυνατὸν αὐτό φαμεν εἶναι παθεῖν, ὁτὲ δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον)· ἔτι ἡ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν· ἐνίοτε γὰρ τοὺς μόνον ἂν πορευθέντας ἢ εἰπόντας, μὴ καλῶς δὲ ἢ μὴ ὡς προείλοντο, οὗ φαμεν δύνασθαι λέγειν ἢ βαδίζειν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν. ἔτι ὅσαι ἕξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥᾳδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται· κλᾶται μὲν γὰρ καὶ συντρίβεται καὶ κάμπτεται καὶ ὅλως φθείρεται οὐ τῷ δύνασθαι ἀλλὰ τῷ μὴ δύνασθαι καὶ ἐλλείπειν τινός· ἀπαθῆ δὲ τῶν τοιούτων ἃ μόλις καὶ ῥέμα πάσχει διὰ δύναμιν καὶ τῷ δύνασθαι καὶ τῷ ἔχειν πώς. λεγομένης δὲ τῆς δυνάμεως τοσαυταχῶς, καὶ τὸ δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον λεχθήσεται τὸ ἔχον κινήσεως ἀρχὴν ἢ μεταβολῆς (καὶ γὰρ τὸ στατικὸν δυνατόν τι) ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, ἕνα δ' ἐὰν ἔχῃ τι αὐτοῦ ἄλλο δύναμιν τοιαύτην, ἕνα δ' ἐὰν ἔχῃ μεταβάλλειν ἐφ' ὁτιοῦν δύναμιν, εἴτ' ἐπὶ τὸ χεῖρον εἴτ' ἐπὶ τὸ βέλτιον (καὶ γὰρ τὸ φθειρόμενον δοκεῖ δυνατὸν εἶναι φθείρεσθαι, ἢ οὐκ ἂν φθαρῆναι εἰ ἦν ἀδύνατον· νῦν δὲ ἔχει τινὰ διάθεσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ τοιούτου πάθους· ὁτὲ μὲν δὴ τῷ ἔχειν τι δοκεῖ, ὁτὲ δὲ τῷ ἐστερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι· εἰ

tra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra, e, in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra: infatti, in virtù di questo principio per il quale il paziente patisce qualche modificazione, noi diciamo che il paziente stesso ha la potenza di patire modificazioni. (E, talora, diciamo questo se esso ha potenza di patire qualsiasi tipo di modificazione; invece, talaltra, solo se esso ha potenza di patire affezioni che lo fanno mutare in meglio).

(3) Inoltre, si chiama potenza la capacità di condurre a termine una data cosa, bene o nel modo in cui si vorrebbe. A volte, infatti, noi diciamo di coloro che camminano oppure che parlano, ma non bene né come vorrebbero, che non hanno potenza di parlare o di camminare.

(4) Lo stesso deve dirsi anche per la potenza passiva.

(5) Inoltre, si chiamano potenze tutti gli stati in virtù dei quali le cose sono assolutamente impassibili o immutabili o non facilmente mutabili in peggio. Infatti, le cose si rompono, si logorano, si incurvano e, in generale, si distruggono, non perché hanno potenza, ma perché non hanno potenza e perché mancano di qualcosa; invece, sono impassibili rispetto a tutti questi tipi di affezione quelle cose che difficilmente o poco ne sono affette in virtù della loro potenza e del loro potere, e per una certa condizione in cui si trovano.

Poiché la potenza si dice in tutti questi sensi, anche potente si dirà in altrettanti sensi. (1) In un primo senso, si dirà potente ciò che possiede un principio di movimento o di mutamento (infatti anche ciò che può produrre riposo è qualcosa di potente) in altra cosa o in una stessa cosa in quanto altra. (2) In un secondo senso, potente si dirà di ciò su cui qualcos'altro può esercitare una potenza di questo tipo. (3) In altro senso, potente si dirà ciò che ha potenza di mutare in qualsiasi senso, sia in peggio che in meglio. (In effetti, anche ciò che si corrompe sembra essere, appunto, potente a corrompersi; infatti non si sarebbe distrutto se fosse stato impotente a distruggersi: dunque, esso possiede una certa disposizione, una causa ed un principio di tale affezione. Pertanto, una cosa sembra essere potente, talora, perché possiede qualcosa, talaltra, invece, perché ne è pri-

δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι, [εἰ δὲ μὴ] ὥστε τῷ τε ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατὸν [ὁμωνύμως] καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν· ⟨εἰ δὲ μή, ὁμωνύμως⟩)· ἕνα δὲ τῷ μὴ ἔχειν αὐτοῦ δύναμιν ἢ ἀρχὴν ἄλλο ἢ ᾗ ἄλλο φθαρτικήν. ἔτι δὲ ταῦτα πάντα ἢ τῷ μόνον ἂν συμβῆναι γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι, ἢ τῷ καλῶς. καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀψύχοις ἔνεστιν ἡ τοιαύτη δύναμις, οἷον ἐν τοῖς ὀργάνοις· τὴν μὲν γὰρ δύνασθαί φασι φθέγγεσθαι λύραν, τὴν δ' οὐδέν, ἂν ᾖ μὴ εὔφωνος. ἀδυναμία δὲ ἐστὶ στέρησις δυνάμεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οἵα εἴρηται, ἢ ὅλως ἢ τῷ πεφυκότι ἔχειν, ἢ καὶ ὅτε πέφυκεν ἤδη ἔχειν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἂν φαῖεν ἀδύνατον εἶναι γεννᾶν παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ εὐνοῦχον. ἔτι δὲ καθ' ἑκατέραν δύναμιν ἔστιν ἀδυναμία ἀντικειμένη, τῇ τε μόνον κινητικῇ καὶ τῇ καλῶς κινητικῇ. καὶ ἀδύνατα δὴ τὰ μὲν κατὰ τὴν ἀδυναμίαν ταύτην λέγεται, τὰ δὲ ἄλλον τρόπον, οἷον δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον, ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές (οἷον τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι ἀδύνατον ὅτι ψεῦδος τὸ τοιοῦτον οὗ τὸ ἐναντίον οὐ μόνον ἀληθὲς ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη [ἀσύμμετρον εἶναι]· τὸ ἄρα σύμμετρον οὐ μόνον ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος)· τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ, τὸ δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι, οἷον τὸ καθῆσθαι ἄνθρωπον δυνατόν· οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ καθῆσθαι ψεῦδος. τὸ μὲν οὖν δυνα-

va; e se la privazione è in un certo senso un possesso, tutte le cose saranno potenti, perché posseggono qualcosa. Pertanto le cose saranno potenti o perché hanno un dato possesso e un dato principio o perché hanno la privazione di esso, posto che sia possibile avere una privazione; se invece questo non è possibile, le cose si diranno potenti solo per omonimia). (4) In un altro senso ancora, una cosa si dice potente perché né altro né essa stessa in quanto altro ha la potenza o il principio della sua distruzione. (5) Infine, tutte queste cose sono dette potenti o perché possono realizzarsi o non realizzarsi semplicemente, oppure perché lo possono come è bene che sia. Nelle cose inanimate, infatti, è presente una potenza di questo tipo, per esempio, negli strumenti: si dice, poniamo, che una lira ha potenza di suonare e invece che un'altra non ha potenza di suonare, se non ha un bel suono.

L'impotenza è privazione di potenza – ossia privazione del principio che sopra è stato illustrato – (a) o in generale, (b) o in una cosa che per natura dovrebbe possederla, (c) o, anche, in un tempo in cui per natura dovrebbe già possederla: infatti non nello stesso senso si può dire che è impotente a generare un fanciullo, un uomo ed un eunuco. Inoltre, a ciascun tipo di potenza si contrappone un corrispettivo tipo di impotenza, tanto a quella che produce movimento semplicemente, quanto a quella che produce movimento come è bene che sia prodotto.

Alcune cose si dicono impotenti (1) secondo questo senso di impotenza; altre, invece, si dicono impotenti (2) in un altro senso, cioè nel senso di possibile e impossibile. Impossibile è ciò il cui contrario è necessariamente vero: per esempio, è impossibile che la diagonale del quadrato sia commensurabile al lato, perché questo è falso e il suo contrario non solo è vero, ma è necessariamente vero: la diagonale del quadrato rispetto al lato è necessariamente incommensurabile; dunque, l'affermazione della commensurabilità non solo è falsa, ma è necessariamente falsa. Il contrario dell'impossibile, cioè il possibile, si ha quando non è necessario che il contrario sia falso: per esempio, è possibile che un uomo sia seduto, perché non è necessariamente falso che egli non sia seduto. Dunque il possibile, come si è detto,

τὸν ἕνα μὲν τρόπον, ὥσπερ εἴρηται, τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος σημαίνει, ἕνα δὲ τὸ ἀληθές [εἶναι], ἕνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι. κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις. ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν· τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην [μίαν]· αὕτη δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατὰ τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι τοιαύτην δύναμιν τὰ δὲ μὴ ἔχειν τὰ δὲ ὡδὶ ἔχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα. ὥστε ὁ κύριος ὅρος τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.

13

Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἔν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἐὰν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ. λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ· μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν συνεχὲς μῆκος τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος. τούτων δὲ πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον ἀριθμὸς μῆκος δὲ γραμμὴ πλάτος δὲ ἐπιφάνεια βάθος δὲ σῶμα. ἔτι τὰ μὲν λέγεται καθ' αὑτὰ ποσά, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἡ μὲν γραμμὴ ποσόν τι καθ' ἑαυτό, τὸ δὲ μουσικὸν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ καθ' αὑτὰ τὰ μὲν κατ' οὐσίαν ἐστίν, οἷον ἡ γραμμὴ ποσόν τι (ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι τὸ ποσόν τι ὑπάρχει), τὰ δὲ πάθη καὶ ἕξεις

significa, (a) in un senso, ciò che non è necessariamente falso; (b) in un altro senso, esso significa ciò che è vero; (c) in un terzo senso, significa ciò che può essere vero.

Per traslato, infine, si parla di potenza anche in geometria.

Questi significati del possibile non si riferiscono alle nozioni di potenza. Quei significati, invece, che si riferiscono alla potenza, implicano tutti una relazione con il primo significato di potenza: cioè potenza come principio di mutamento in altra cosa, o nella stessa cosa in quanto altra. Le altre cose si dicono potenti, perché qualcos'altro ha su di esse una siffatta potenza, oppure perché non l'ha, oppure ancora perché l'ha in un determinato modo. Lo stesso vale anche per le cose che son dette impotenti.

In conclusione, la definizione principale del significato fondamentale di potenza sarà: potenza è principio di mutamento in altra cosa o nella stessa cosa in quanto altra.

13. *[I significati di quantità]*

Quantità si dice ciò che è divisibile in parti immanenti e delle quali ciascuna è per propria natura un alcunché di uno e di determinato.

Una quantità è (1) una pluralità se è numerabile; (2) è invece una grandezza se è misurabile. (1) Si chiama pluralità ciò che può dividersi in parti non continue; (2) si chiama invece grandezza ciò che è divisibile in parti continue. Fra le grandezze, quella continua in un'unica dimensione è lunghezza; quella continua in due dimensioni è larghezza e quella continua in tre dimensioni è profondità. Una molteplicità delimitata è un numero, una lunghezza delimitata è una linea, una larghezza delimitata è una superficie e una profondità delimitata è un corpo.

Inoltre, (A) alcune cose si dicono quantità per se stesse, (B) altre per accidente: la linea, per esempio, è una quantità per sé, il musico, invece, è una quantità per accidente.

(A) Fra le quantità per sé, (a) alcune sono tali per loro essenza: la linea per esempio è una quantità per sé, perché la quantità è inclusa nella nozione che esprime l'essenza stessa della linea; (b) altre, invece, sono affezioni e stati di

τῆς τοιαύτης ἐστὶν οὐσίας, οἷον τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον, καὶ μακρὸν καὶ βραχύ, καὶ πλατὺ καὶ στενόν, καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν, καὶ βαρὺ καὶ κοῦφον, καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. ἔστι δὲ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον, καὶ καθ' αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα λεγόμενα, τοῦ ποσοῦ πάθη καθ' αὑτά· μεταφέρονται μέντοι καὶ ἐπ' ἄλλα ταῦτα τὰ ὀνόματα. τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν τὰ μὲν οὕτως λέγεται ὥσπερ ἐλέχθη ὅτι τὸ μουσικὸν ποσὸν καὶ τὸ λευκὸν τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι, τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος· καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη. λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη· τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ κίνησις ποσή, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην.

[Τὸ] ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας, 14
οἷον ποιόν τι ἄνθρωπος ζῷον ὅτι δίπουν, ἵππος δὲ τετράπουν, καὶ κύκλος ποιόν τι σχῆμα ὅτι ἀγώνιον, ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης· —ἕνα μὲν δὴ τρόπον τοῦτον λέγεται ἡ ποιότης διαφορὰ οὐσίας, ἕνα δὲ ὡς τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ μαθηματικά, ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες, οἷον οἱ σύνθετοι καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες ἀλλ' ὧν μίμημα τὸ ἐπίπεδον καὶ τὸ στερεόν (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ποσάκις ποσοὶ ἢ ποσάκις ποσάκις ποσοί), καὶ ὅλως ὃ παρὰ τὸ ποσὸν ὑπάρχει ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐσία γὰρ ἑκάστου ὃ ἅπαξ, οἷον τῶν ἐξ οὐχ

questo tipo di enti: per esempio, il molto e il poco, il lungo e il corto, il largo e lo stretto, l'alto e il basso, il pesante e il leggero e le altre affezioni di questo tipo. Il grande e il piccolo, il più ed il meno — considerati sia in sé sia nei loro rapporti reciproci — sono affezioni per sé della quantità; tuttavia, per traslato, questi termini si estendono anche ad altre cose.

(B) Le cose che si dicono quantità per accidente vengono dette tali (a) alcune, nel senso in cui abbiamo detto che il musico e il bianco sono quantità: vale a dire per il fatto che è una quantità ciò cui essi appartengono; (b) altre, invece, nel senso in cui il movimento ed il tempo sono quantità. Anche il tempo ed il movimento, infatti, son detti quantità, e quantità continue, perché è divisibile ciò di cui essi sono affezioni. Precisamente: è divisibile non ciò che si muove, ma lo spazio percorso dal movimento del mobile. E poiché lo spazio è una quantità, allora è una quantità anche il movimento; e poiché il movimento è una quantità, allora è una quantità anche il tempo.

14. *[I significati di qualità]*

(1) Qualità significa, in un senso, la differenza della sostanza: l'uomo è un animale che ha una certa qualità e precisamente la qualità di essere bipede, il cavallo ha la qualità di essere quadrupede, il cerchio ha una certa qualità e precisamente quella di essere senza angoli: sono, questi, esempi che dimostrano come la differenza secondo la sostanza sia una qualità. Questo è, dunque, un primo significato della qualità: la differenza della sostanza.

(2) Un secondo significato della qualità si riferisce agli oggetti immobili della matematica. Così si dice che i numeri hanno determinate qualità: per esempio, i numeri composti e che non ridanno una sola dimensione, e dei quali sono copia la superficie e il solido: tali sono quei numeri prodotti dalla moltiplicazione di due fattori e dalla moltiplicazione di tre fattori. E, in generale, è qualità ciò che appartiene all'essenza numero al di fuori della quantità; infatti l'essenza di ciascun numero è ciò che esso è moltiplicato per uno: l'essenza del sei, per esempio, non è ciò che esso è due

ὃ δὶς ἢ τρὶς εἰσὶν ἀλλ' ὃ ἅπαξ· ἓξ γὰρ ἅπαξ ἕξ. ἔτι ὅσα πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν, οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, καὶ λευκότης καὶ μελανία, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα τοιαῦτα, καθ' ἃ λέγονται καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων. ἔτι κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ὅλως τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν. σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά (ταύτης δέ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν, ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ᾗ κινούμενα), τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι· διαφορὰς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα· τὸ μὲν γὰρ ὠδὶ δυνάμενον κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν ἀγαθὸν τὸ δ' ὠδὶ καὶ ἐναντίως μοχθηρόν. μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, καὶ τούτων μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.

15

Πρός τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον πρὸς ἥμισυ καὶ τριπλάσιον πρὸς τριτημόριον, καὶ ὅλως πολλαπλάσιον πρὸς πολλοστημόριον καὶ ὑπερέχον πρὸς ὑπερεχόμενον· τὰ δ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὸ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητόν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν· τὰ δ'

volte o tre volte, ma ciò che esso è una volta: infatti sei è uguale a una volta sei.

(3) Inoltre, si dicono qualità le affezioni delle sostanze in movimento: per esempio il caldo e il freddo, il bianco e il nero, il pesante e il leggero, e, in generale, tutte le altre affezioni di questo tipo, secondo le quali, quando i corpi mutano, si dice che si alterano.

(4) Inoltre, qualità si intende anche nel senso di virtù e di vizio e, in generale, di bene e di male.

Si può parlare, dunque, di qualità in due sensi, e, di questi, uno è quello fondamentale. (A) Il significato primo della qualità è la differenza della sostanza; nell'ambito di questo significato rientra anche la qualità dei numeri: anche questa, infatti, è una differenza di sostanze, ma di sostanze che non sono mobili, oppure che non sono considerate in quanto mobili. (B) Invece l'altro significato riguarda le affezioni delle sostanze mobili considerate proprio in quanto mobili e le differenze dei movimenti. La virtù ed il vizio fanno parte di queste affezioni, perché indicano le differenze del movimento e dell'attività, secondo le quali gli esseri in movimento agiscono o patiscono bene o male. Infatti, ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un determinato modo è buono; e ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un altro modo contrario al primo è cattivo. In particolare, il bene e il male indicano la qualità propria degli esseri viventi e, nell'ambito di questi, soprattutto la qualità propria di quegli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere.

15. *[I significati di relativo e relazione]*

(1) Relative si dicono, in un senso, le cose che stanno fra loro come il doppio rispetto alla metà, il triplo rispetto alla terza parte e, in generale, il multiplo rispetto al sottomultiplo e ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto. (2) In un altro senso, si dicono relative le cose che stanno fra loro come ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato, o ciò che può tagliare rispetto a ciò che può essere tagliato e, in generale, l'agente rispetto al paziente. (3) In un altro senso ancora, relative si dicono le cose che stanno

ὡς τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἐπιστητὸν πρὸς ἐπιστήμην καὶ αἰσθητὸν πρὸς αἴσθησιν. λέγεται δὲ τὰ μὲν πρῶτα κατ' ἀριθμὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ὡρισμένως, πρὸς αὐτοὺς ἢ πρὸς ἕν (οἷον τὸ μὲν διπλάσιον πρὸς ἓν ἀριθμὸς ὡρισμένος, τὸ δὲ πολλαπλάσιον κατ' ἀριθμὸν πρὸς ἕν, οὐχ ὡρισμένον δέ, οἷον τόνδε ἢ τόνδε· τὸ δὲ ἡμιόλιον πρὸς τὸ ὑφημιόλιον κατ' ἀριθμὸν πρὸς ἀριθμὸν ὡρισμένον· τὸ δ' ἐπιμόριον πρὸς τὸ ὑπεπιμόριον κατὰ ἀόριστον, ὥσπερ τὸ πολλαπλάσιον πρὸς τὸ ἕν· τὸ δ' ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον ὅλως ἀόριστον κατ' ἀριθμόν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος, κατὰ μὴ συμμέτρου δὲ ἀριθμὸς οὐ λέγεται, τὸ δὲ ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον τοσοῦτόν τέ ἐστι καὶ ἔτι, τοῦτο δ' ἀόριστον· ὁπότερον γὰρ ἔτυχέν ἐστιν, ἢ ἴσον ἢ οὐκ ἴσον)· ταῦτά τε οὖν τὰ πρός τι πάντα κατ' ἀριθμὸν λέγεται καὶ ἀριθμοῦ πάθη, καὶ ἔτι τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον καὶ ταὐτὸ κατ' ἄλλον τρόπον (κατὰ γὰρ τὸ ἓν λέγεται πάντα, ταὐτὰ μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσὸν ἕν· τὸ δ' ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον, ὥστε ταῦτα πάντα πρός τι λέγεται κατ' ἀριθμὸν μέν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον)· τὰ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ κατὰ δύναμιν ποιητικὴν καὶ παθητικὴν καὶ ἐνεργείας τὰς τῶν δυνάμεων, οἷον τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν ὅτι δύναται, καὶ πάλιν τὸ θερμαῖνον πρὸς τὸ θερμαινόμενον καὶ τὸ τέμνον πρὸς τὸ τεμνόμενον ὡς ἐνεργοῦντα. τῶν δὲ κατ' ἀριθμὸν οὐκ εἰσὶν ἐνέργειαι ἀλλ' ἢ ὃν τρόπον ἐν ἑτέροις εἴρηται· αἱ δὲ κατὰ κίνησιν ἐνέργειαι οὐχ ὑπάρχουσιν. τῶν δὲ κατὰ δύναμιν καὶ κατὰ χρόνους ἤδη

tra loro come ciò che è misurabile rispetto alla misura, o come il conoscibile rispetto alla scienza e il sensibile rispetto alla sensazione.

(1) Le relazioni, nel primo senso, si dicono relazioni numeriche e sono o indeterminate o determinate in rapporto ai numeri stessi o in rapporto all'unità. Per esempio, il doppio è in rapporto numerico determinato rispetto all'unità, mentre il multiplo è pure in rapporto numerico rispetto all'unità, ma non in rapporto determinato: non è, cioè, in questo o in quest'altro rapporto. E una quantità che contiene un'altra e la metà di questa, rispetto alla quantità contenuta è in relazione numerica determinata rispetto a un dato numero, mentre una quantità che contiene un'altra quantità più uno, rispetto a questa quantità è in relazione numerica indeterminata, così come il multiplo è in relazione indeterminata rispetto all'unità. E ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto è in relazione numerica del tutto indeterminata: infatti, il numero è commensurabile, e a ciò che è incommensurabile il numero non si può riferire; ma ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto sta in relazione di una volta quest'ultimo più qualcos'altro; e questo qualcos'altro è indeterminato, perché, secondo i casi, può essere uguale o non uguale. Queste relazioni sono relazioni numeriche e sono affezioni del numero. E relazioni numeriche sono anche l'uguale, il simile e l'identico, ma in altro senso. In effetti, tutti e tre si riferiscono all'unità: identiche, infatti, sono le cose la cui sostanza è una; simili sono quelle cose la cui qualità è una, e uguali sono quelle cose la cui quantità è una: ora, l'uno è principio e misura del numero, e pertanto tutte queste relazioni si possono dire relazioni numeriche, ma non nello stesso senso.

(2) L'attivo e il passivo sono fra loro in relazione secondo la potenza attiva e la potenza passiva e le attualità di queste: per esempio, ciò che può riscaldare è in relazione a ciò che può essere riscaldato secondo la potenza, mentre, a sua volta, ciò che riscalda è in relazione a ciò che è riscaldato e ciò che taglia è in relazione a ciò che è tagliato secondo l'atto. Delle relazioni numeriche non c'è l'atto, oppure c'è solamente nel modo che si è detto altrove: di esse non c'è l'atto nel senso del movimento. Delle relazioni se-

λέγονται πρός τι οἷον τὸ πεποιηκὸς πρὸς τὸ πεποιημένον καὶ τὸ ποιῆσον πρὸς τὸ ποιησόμενον. οὕτω γὰρ καὶ πατὴρ υἱοῦ λέγεται πατήρ· τὸ μὲν γὰρ πεποιηκὸς τὸ δὲ πεπονθός τί ἐστιν. ἔτι ἔνια κατὰ στέρησιν δυνάμεως, ὥσπερ τὸ ἀδύνατον καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, οἷον τὸ ἀόρατον. τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐστὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται. τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐστὶ διάνοια (δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη), ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἡ ὄψις ὄψις, οὐχ οὗ ἐστὶν ὄψις (καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν) ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον. ἐκείνως δὲ δὶς τὸ αὐτὸ λεχθήσεται, ὅτι ἐστὶν οὗ ἐστὶν ἡ ὄψις. τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ᾖ τοιαῦτα, οἷον ἡ ἰατρικὴ τῶν πρός τι ὅτι τὸ γένος αὐτῆς ἡ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι πρός τι· ἔτι καθ' ὅσα τὰ ἔχοντα λέγεται πρός τι, οἷον ἰσότης ὅτι τὸ ἴσον καὶ ὁμοιότης ὅτι τὸ ὅμοιον· τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος πρός τι ὅτι συμβέβηκεν αὐτῷ διπλασίῳ εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν πρός τι· ἢ τὸ λευκόν, εἰ τῷ αὐτῷ συμβέβηκε διπλασίῳ καὶ λευκῷ εἶναι.

16

Τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ

condo la potenza alcune implicano un riferimento al tempo: per esempio, la relazione tra ciò che ha fatto e ciò che è stato fatto, e tra ciò che farà e ciò che sarà fatto. In questo senso il padre è detto padre del figlio: infatti, in passato, l'uno ha agito e l'altro è stato oggetto di questa azione. Inoltre, ci sono relazioni secondo la privazione della potenza, come l'impotente e le altre cose di questo tipo: per esempio, l'invisibile.

(3) Tutte le relazioni intese secondo il numero o secondo la potenza si dicono relazioni appunto perché la loro stessa essenza consiste in un riferimento a qualcos'altro, e non semplicemente per il fatto che qualcos'altro è in relazione ad esse; invece, il misurabile, il conoscibile ed il pensabile si dicono relativi in quanto qualcos'altro è in relazione ad essi. Il pensabile, infatti, significa che di esso c'è un pensiero, ma il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero; altrimenti si ripeterebbe due volte la medesima cosa. Similmente, la vista è vista di qualche cosa, e non di ciò di cui è vista – anche se, in certo senso, questo potrebbe essere vero – ed essa è relativa al colore o ad altra cosa di questo tipo; altrimenti, si ripeterebbe due volte la medesima cosa: che la vista è vista di ciò di cui è vista.

(A) Le cose che si dicono relative per se stesse si dicono, alcune, nel senso che s'è visto, altre perché tali sono i generi loro: la medicina, per esempio, rientra tra le relazioni, poiché il genere in cui è compresa è la scienza, la quale rientra manifestamente fra le relazioni. Relative per sé si dicono, inoltre, quelle proprietà in virtù delle quali le cose che le posseggono sono dette relazioni: l'uguaglianza, per esempio, perché è relativo l'uguale, e la somiglianza, invece, perché è relativo il somigliante.

(B) Altre cose, poi, sono dette relative per accidente: l'uomo, per esempio, è relativo per accidente, perché gli può accadere di essere doppio di qualche cosa, e doppio è, appunto, una relazione; oppure, il bianco è relativo per accidente, perché a una medesima cosa può accadere di essere bianca e di essere doppia.

16. *[I significati di perfetto]*

(1) Perfetto si dice, in un senso, ciò all'infuori del quale non è possibile trovare alcuna parte di esso, neppure una

ἓν μόριον (οἷον χρόνος τέλειος ἑκάστου οὗτος οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὃς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου), καὶ τὸ κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, οἷον τέλειος ἰατρὸς καὶ τέλειος αὐλητὴς ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπωσιν (οὕτω δὲ μεταφέροντες καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν λέγομεν συκοφάντην τέλειον καὶ κλέπτην τέλειον, ἐπειδὴ καὶ ἀγαθοὺς λέγομεν αὐτούς, οἷον κλέπτην ἀγαθὸν καὶ συκοφάντην ἀγαθόν· καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις· ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους)· ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον (ὄν), ταῦτα λέγεται τέλεια· κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια, ὥστ' ἐπεὶ τὸ τέλος τῶν ἐσχάτων τί ἐστι, καὶ ἐπὶ τὰ φαῦλα μεταφέροντες λέγομεν τελείως ἀπολωλέναι καὶ τελείως ἐφθάρθαι, ὅταν μηδὲν ἐλλείπῃ τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ κακοῦ ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ ᾖ· διὸ καὶ ἡ τελευτὴ κατὰ μεταφορὰν λέγεται τέλος, ὅτι ἄμφω ἔσχατα· τέλος δὲ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἔσχατον. τὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τέλεια τοσαυταχῶς λέγεται, τὰ μὲν τῷ κατὰ τὸ εὖ μηδὲν ἐλλείπειν μηδ' ἔχειν ὑπερβολὴν μηδὲ ἔξω τι λαβεῖν, τὰ δ' ὅλως κατὰ τὸ μὴ ἔχειν ὑπερβολὴν ἐν ἑκάστῳ γένει μηδ' εἶναί τι ἔξω· τὰ δὲ ἄλλα ἤδη κατὰ ταῦτα τῷ ἢ ποιεῖν τι τοιοῦτον ἢ ἔχειν ἢ ἁρμόττειν τούτῳ ἢ ἀμῶς γέ πως λέγεσθαι πρὸς τὰ πρώτως λεγόμενα τέλεια.

sola. Per esempio, il tempo perfetto di ciascuna cosa è quello al di fuori del quale non si può trovare alcun tempo che sia parte di esso.

(2) Perfetto si chiama anche ciò che, rispetto alla virtù o abilità e al bene che gli sono propri, non è superato nel suo genere: per esempio, si parla di medico perfetto e di flautista perfetto, quando, rispetto alla specie di virtù o di abilità che è loro propria, non mancano di nulla. E così, per traslato, applichiamo questa qualifica anche alle cose cattive e parliamo di sicofante perfetto e di ladro perfetto; infatti, li diciamo anche «buoni»: per esempio, diciamo un «buon ladro» e un «buon sicofante». La virtù che è propria di ciascuna cosa è una perfezione: infatti ciascuna cosa è perfetta e ogni sostanza è perfetta quando, rispetto a quella determinata specie di virtù che le è propria, non manca di alcuna parte della sua naturale grandezza.

(3) Inoltre, perfette sono dette quelle cose che hanno conseguito il fine che loro conviene. Infatti, una cosa è perfetta quando possiede il proprio fine. E, dal momento che il fine è un termine estremo, per traslato applichiamo la qualifica di perfetto anche alle cose cattive e diciamo che una cosa è perfettamente rovinata e perfettamente distrutta, quando non manchi nulla alla sua distruzione e al suo male, e quando sia giunta all'estremo di questo processo. Perciò anche la morte si dice, per traslato, fine, in quanto e l'una e l'altro sono termini estremi. Fine è anche lo scopo ultimo delle cose.

(A) Dunque, le cose si dicono perfette per sé in tutti questi sensi: alcune perché, rispetto al bene loro, non mancano di nulla o non sono sorpassate da altre e non hanno alcuna loro parte fuori di sé; altre, in generale, perché non sono superate da altro e non hanno alcuna parte fuori di sé nell'ambito del loro genere.

(B) Le altre cose si dicono perfette in funzione di questi stessi significati, cioè perché o producono o posseggono qualcosa di perfetto, o perché sono ad esso conformi, o perché in un modo o in un altro hanno rapporto con le cose che si dicono perfette nel senso principale.

17

Πέρας λέγεται τό τε ἔσχατον ἑκάστου καὶ οὗ ἔξω μηδὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου καὶ οὗ ἔσω πάντα πρώτου, καὶ ὃ ἂν ᾖ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος, καὶ τὸ τέλος ἑκάστου (τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ οὐκ ἀφ' οὗ – ὁτὲ δὲ ἄμφω, καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα), καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος. ὥστε φανερὸν ὅτι ὁσαχῶς τε ἡ ἀρχὴ λέγεται, τοσαυταχῶς καὶ τὸ πέρας, καὶ ἔτι πλεοναχῶς· ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή.

18

Τὸ καθ' ὃ λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία ἑκάστου πράγματος, οἷον καθ' ὃ ἀγαθός, αὐτὸ ἀγαθόν, ἕνα δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ πέφυκε γίγνεσθαι, οἷον τὸ χρῶμα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ. τὸ μὲν οὖν πρώτως λεγόμενον καθ' ὃ τὸ εἶδός ἐστι, δευτέρως δὲ ὡς ἡ ὕλη ἑκάστου καὶ τὸ ὑποκείμενον ἑκάστῳ πρῶτον. ὅλως δὲ τὸ καθ' ὃ ἰσαχῶς καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρξει· κατὰ τί γὰρ ἐλήλυθεν ἢ οὗ ἕνεκα ἐλήλυθε λέγεται, καὶ κατὰ τί παραλελόγισται ἢ συλλελόγισται, ἢ τί τὸ αἴτιον τοῦ συλλογισμοῦ ἢ παραλογισμοῦ. ἔτι δὲ

17. *[I significati del limite]*

(1) Limite è detto il termine estremo di ciascuna cosa, vale a dire quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa e al di qua del quale c'è tutta la cosa.

(2) Limite è detta la forma, qualsiasi essa sia, di una grandezza e di ciò che ha grandezza.

(3) Limite è detto il fine di ciascuna cosa (e tale è il punto di arrivo del movimento e delle azioni e non il punto di partenza; talora, però, si dicono limite ambedue: e il punto di partenza e il punto di arrivo o lo scopo).

(4) Limite è detta anche la sostanza e l'essenza di ciascuna cosa: questa è, infatti, limite della conoscenza; e se è limite della conoscenza lo è anche della cosa.

Risulta perciò evidente che limite si dice in tutti quei sensi in cui si dice principio e, anzi, in sensi ancor più numerosi: infatti, ogni principio è un limite, mentre non ogni limite è un principio.

18. *[I significati delle espressioni «ciò per cui» e «per sé»]*

L'espressione «ciò per cui» ha molteplici significati.

(1) In un primo senso, significa la forma e l'essenza di ciascuna cosa: per esempio, ciò per cui colui che è buono è buono, è il bene in sé.

(2) In un altro senso, significa il sostrato primo nel quale qualcosa si genera per sua stessa natura, per esempio il colore nella superficie.

Il «ciò per cui» inteso nel primo significato è la forma, mentre nel secondo significato è la materia ed il sostrato prossimo di ogni cosa.

In generale, il termine ciò per cui deve avere tutti i significati che ha il termine causa.

(3) Infatti noi domandiamo indifferentemente: «Che cosa è ciò per cui è venuto?» e: «Qual è lo scopo per cui è venuto?».

(4) Oppure: «Che cos'è ciò per cui uno è caduto in un paralogismo o ha fatto un sillogismo?» e: «Qual è la causa del sillogismo o del paralogismo?».

τὸ καθ' ὃ τὸ κατὰ θέσιν λέγεται, καθ' ὃ ἔστηκεν ἢ καθ' ὃ βαδίζει· πάντα γὰρ ταῦτα τόπον σημαίνει καὶ θέσιν. ὥστε καὶ τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι. ἓν μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ· ἓν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον· ζῷον γάρ τι ὁ Καλλίας. ἔτι δὲ εἰ ἐν αὑτῷ δέδεκται πρώτῳ ἢ τῶν αὑτοῦ τινί, οἷον ἡ ἐπιφάνεια λευκὴ καθ' ἑαυτήν, καὶ ζῇ ὁ ἄνθρωπος καθ' αὑτόν· ἡ γὰρ ψυχὴ μέρος τι τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ᾗ πρώτῃ τὸ ζῆν. ἔτι οὗ μὴ ἔστιν ἄλλο αἴτιον· τοῦ γὰρ ἀνθρώπου πολλὰ αἴτια, τὸ ζῷον, τὸ δίπουν, ἀλλ' ὅμως καθ' αὑτὸν ἄνθρωπος ὁ ἄνθρωπός ἐστιν. ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνον διὰ τὸ κεχρωσμένον καθ' αὑτό.

19

1022b Διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος· θέσιν γὰρ δεῖ τινὰ εἶναι, ὥσπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ ἡ διάθεσις.

20

Ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἡ κίνησις (ὅταν γὰρ

(5) Inoltre, la nostra espressione viene intesa anche in riferimento alla posizione: per esempio, si parla di ciò in cui uno sta o ciò per cui uno cammina. Esempi, questi, che si riferiscono appunto alla posizione e al luogo.

Conseguentemente, anche il termine «per sé» avrà necessariamente molteplici significati.

(1) In un primo senso, per sé significa l'essenza propria di ciascuna cosa: per esempio, Callia è per sé Callia e l'essenza di Callia.

(2) In un altro senso, per sé significa tutto ciò che si trova nell'essenza: per esempio Callia è per sé animale, perché nella definizione di Callia è incluso l'animale: Callia, infatti è animale di una data specie.

(3) Per sé si dicono anche le proprietà che appartengono originariamente a una cosa o a qualcuna delle sue parti: per esempio, bianco è proprietà per sé della superficie e vivente è proprietà per sé dell'uomo; infatti l'anima, nella quale la vita originariamente risiede, è una parte dell'uomo.

(4) Per sé, inoltre, è ciò che non ha altra causa che sé medesimo: dell'uomo, per esempio, ci sono, sì, molte cause, come l'animale e il bipede, tuttavia l'uomo è uomo per sé.

(5) Per sé, infine, si dicono tutti quegli attributi che appartengono a un unico tipo di soggetto e in quanto unico: per questo ciò che è colorato è attributo per sé della superficie.

19. *[Il significato di disposizione]*

Disposizione significa l'ordinamento delle parti di una cosa: ordinamento (a) secondo il luogo, (b) o secondo la potenza, (c) o secondo la forma. Bisogna, infatti, che ci sia una certa posizione, come suggerisce la stessa parola disposizione. 1022b

20. *[I significati di abito o possesso o stato]*

(1) Il termine abito ⟨o possesso o stato⟩ significa, in un senso, una certa attività propria di ciò che possiede e di ciò che è posseduto, come una certa azione o un certo movi-

τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἕξις)· —ταύτην μὲν οὖν φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἕξιν (εἰς ἄπειρον γὰρ βαδιεῖται, εἰ τοῦ ἐχομένου ἔσται ἔχειν τὴν ἕξιν), ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη. ἔτι ἕξις λέγεται ἂν ᾖ μόριον διαθέσεως τοιαύτης· διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστιν.

21

Πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἕνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.

22

Στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι, κἂν μὴ αὐτὸ ᾖ πεφυκὸς ἔχειν, οἷον φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται· ἕνα δὲ ἂν πεφυκὸς

mento. Infatti, quando una cosa produce e un'altra viene prodotta, fra l'una e l'altra c'è di mezzo l'azione del produrre; così, fra chi possiede una veste e l'essere posseduto della veste c'è di mezzo l'azione del possedere. Ora, è evidente che del possesso inteso in questo senso non si può avere ulteriormente possesso, perché, nell'ipotesi che fosse possibile avere possesso del possesso, si andrebbe all'infinito.

(2) Abito ⟨possesso o stato⟩ in altro senso, significa la disposizione in virtù della quale la cosa disposta è disposta bene o male, sia per sé, sia in rapporto ad altro: per esempio, la salute è un abito o stato o possesso in questo senso: infatti, essa è una disposizione di un certo tipo.

(3) Infine, abito ⟨o possesso o stato⟩ si dice anche di ciò che è parte di una disposizione del tipo sopra detto. Perciò, anche la virtù che è propria delle parti è un abito o possesso o stato della cosa intera.

21. *[I significati di affezione]*

(1) Affezione significa, in un primo senso, una qualità secondo la quale una cosa può alterarsi: per esempio, il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, la pesantezza e la leggerezza e tutte le altre qualità di questo tipo.

(2) In un altro senso, affezione significa l'attuazione di queste alterazioni, vale a dire le alterazioni che si trovano già in atto.

(3) Inoltre, si dicono affezioni specialmente le alterazioni e i mutamenti dannosi e soprattutto i danni che producono dolore.

(4) Infine, affezioni si chiamano le grandi sciagure e i grandi dolori.

22. *[I significati di privazione]*

(1) Privazione si ha in un senso, quando una cosa non ha uno degli attributi che per loro natura si potrebbero avere, anche se la cosa stessa non potrebbe per sua natura averlo: si dice, per esempio, che una pianta è priva di occhi.

(2) In un altro senso, si ha privazione quando una cosa

ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ, οἷον ἄλλως ἄνθρωπος ὁ τυφλὸς ὄψεως ἐστέρηται καὶ ἀσπάλαξ, τὸ μὲν κατὰ τὸ γένος τὸ δὲ καθ' αὑτό. ἔτι ἂν πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχῃ· ἡ γὰρ τυφλότης στέρησίς τις, τυφλὸς δ' οὐ κατὰ πᾶσαν ἡλικίαν, ἀλλ' ἐν ᾗ πέφυκεν ἔχειν, ἂν μὴ ἔχῃ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ᾧ ἂν ᾖ ⟨πεφυκὸς⟩ καὶ καθ' ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὡς, ἂν μὴ ἔχῃ [πεφυκός]. ἔτι ἡ βιαία ἑκάστου ἀφαίρεσις στέρησις λέγεται. καὶ ὁσαχῶς δὲ αἱ ἀπὸ τοῦ ᾱ ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταχῶς καὶ αἱ στερήσεις λέγονται· ἄνισον μὲν γὰρ τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα πεφυκὸς λέγεται, ἀόρατον δὲ καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως, καὶ ἄπουν καὶ τῷ μὴ ἔχειν ὅλως πόδας καὶ τῷ φαύλους. ἔτι καὶ τῷ μικρὸν ἔχειν, οἷον τὸ ἀπύρηνον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ φαύλως πως ἔχειν. ἔτι τῷ μὴ ῥᾳδίως ἢ τῷ μὴ καλῶς, οἷον τὸ ἄτμητον οὐ μόνον τῷ μὴ τέμνεσθαι ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ ῥᾳδίως ἢ μὴ καλῶς. ἔτι τῷ πάντῃ μὴ ἔχειν· τυφλὸς γὰρ οὐ λέγεται ὁ ἑτερόφθαλμος ἀλλ' ὁ ἐν ἀμφοῖν μὴ ἔχων ὄψιν· διὸ οὐ πᾶς ἀγαθὸς ἢ κακός, ἢ δίκαιος ἢ ἄδικος, ἀλλὰ καὶ τὸ μεταξύ.

23

Τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ ἄγειν

non ha qualche attributo che essa stessa o il suo genere dovrebbero per loro natura avere: per esempio, l'uomo cieco e la talpa sono privi di vista, ma in maniera diversa: quest'ultima si dice priva di vista rispetto al genere animale, mentre il primo si dice privo di vista per sé.

(3) Inoltre, privazione si ha quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla: infatti la cecità è una privazione, ma non si può dire cieco qualcuno a qualsiasi età, bensì solo se non ha la vista in quell'età in cui dovrebbe per natura averla; e, similmente, se non ha la vista nell'ambiente, in rapporto all'organo, in relazione alle cose e nella maniera in cui dovrebbe per natura averla.

(4) Inoltre, privazione si dice la violenta sottrazione di qualche cosa.

(5) Le privazioni si intendono in tutti quei modi in cui si intendono le negazioni che si formano con «alfa privativo»: si dice, infatti, ineguale una cosa, perché non ha l'uguaglianza che per sua natura dovrebbe avere; invisibile si dice una cosa perché non ha affatto colore o lo ha solo in grado debole; apodo si dice una cosa perché non ha affatto piedi o li ha in maniera non adeguata.

(6) Inoltre diciamo che c'è privazione di una cosa anche perché ce n'è poca: diciamo, per esempio, che un frutto è privo di seme, per dire che ne ha uno molto piccolo.

(7) E possiamo parlare di privazione di una cosa anche perché non è facile a farsi o a farsi bene: indivisibile, per esempio, si dice una cosa non solo perché non può essere tagliata, ma altresì perché non può essere tagliata facilmente o non può essere tagliata bene.

(8) Privazione, ancora, si intende la mancanza assoluta di una cosa: infatti non si dice cieco chi vede con un solo occhio, ma solo chi non vede da tutti e due gli occhi. Perciò, non ogni uomo è buono o cattivo, o giusto o ingiusto, ma c'è altresì uno stato intermedio.

23. *[I significati di avere]*

Il termine avere (o possedere o tenere) ha molteplici significati.

κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν, διὸ λέγεται πυρετός τε ἔχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ οἱ τύραννοι τὰς πόλεις καὶ τὴν ἐσθῆτα οἱ ἀμπεχόμενοι· ἕνα δ' ἐν ᾧ ἄν τι ὑπάρχῃ ὡς δεκτικῷ, οἷον ὁ χαλκὸς ἔχει τὸ εἶδος τοῦ ἀνδριάντος καὶ τὴν νόσον τὸ σῶμα· ἕνα δὲ ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα· ἐν ᾧ γάρ ἐστι περιέχοντι, ἔχεσθαι ὑπὸ τούτου λέγεται, οἷον τὸ ἀγγεῖον ἔχειν τὸ ὑγρόν φαμεν καὶ τὴν πόλιν ἀνθρώπους καὶ τὴν ναῦν ναύτας, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὅλον ἔχειν τὰ μέρη. ἔτι τὸ κωλῦον κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν τι κινεῖσθαι ἢ πράττειν ἔχειν λέγεται τοῦτο αὐτό, οἷον καὶ οἱ κίονες τὰ ἐπικείμενα βάρη, καὶ ὡς οἱ ποιηταὶ τὸν Ἄτλαντα ποιοῦσι τὸν οὐρανὸν ἔχειν ὡς συμπεσόντ' ἂν ἐπὶ τὴν γῆν, ὥσπερ καὶ τῶν φυσιολόγων τινές φασιν· τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὸ συνέχον λέγεται ἃ συνέχει ἔχειν, ὡς διαχωρισθέντα ἂν κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμὴν ἕκαστον. καὶ τὸ ἕν τινι δὲ εἶναι ὁμοτρόπως λέγεται καὶ ἑπομένως τῷ ἔχειν.

24

Τὸ ἔκ τινος εἶναι λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ ἐστὶν ὡς ὕλης, καὶ τοῦτο διχῶς, ἢ κατὰ τὸ πρῶτον γένος ἢ κατὰ τὸ ὕστατον εἶδος, οἷον ἔστι μὲν ὡς ἅπαντα τὰ τηκτὰ ἐξ ὕδατος, ἔστι δ' ὡς ἐκ χαλκοῦ ὁ ἀνδριάς· ἕνα δ' ὡς ἐκ τῆς πρώτης κινησάσης ἀρχῆς (οἷον ἐκ τίνος ἡ μάχη; ἐκ λοιδορίας, ὅτι αὕτη ἀρχὴ τῆς μάχης)· ἕνα δ' ἐκ τοῦ συνθέτου

(1) In primo luogo, significa avere in proprio dominio qualcosa secondo la propria natura o secondo il proprio impulso. Perciò si dice che la febbre ha o possiede l'uomo e che i tiranni hanno o posseggono la città e che coloro che sono vestiti hanno o posseggono il vestito.

(2) In secondo luogo, il ricettacolo in cui una cosa si trova contenuta si dice che ha (in sé) questo qualcosa: il bronzo, per esempio, ha la forma della statua e il corpo ha la malattia.

(3) In terzo luogo, avere si dice del contenente rispetto al contenuto: infatti ciò che contiene una cosa si dice che ha una cosa: per esempio il vaso ha il liquido, la città ha gli uomini e la nave ha i marinai, e così diciamo anche che il tutto ha le parti.

(4) Inoltre, ciò che impedisce a una cosa di muoversi o di agire secondo l'inclinazione che le è propria si dice che ha o tiene questa cosa: diciamo, per esempio, che le colonne hanno o tengono i pesi sovrapposti e che – per dirla con i poeti – Atlante ha o tiene il cielo che altrimenti cadrebbe sulla terra, come dicono anche alcuni pensatori naturalisti. In questo senso, si dice anche che ciò che unisce ha o tiene le cose che esso unisce, in quanto ciascuna di queste tenderebbe a separarsi secondo la propria inclinazione.

L'espressione essere in qualche cosa ha significati simili e corrispondenti al termine avere.

24. *[I significati dell'espressione «derivare da qualcosa»]*

(1) L'espressione «derivare da qualcosa» significa, in un senso, derivare da ciò da cui le cose sono materialmente costituite; e questo in due sensi: (a) o secondo il genere ultimo o (b) secondo la specie ultima: per esempio, (a) come tutte le cose che si possono liquefare provengono dall'acqua, o (b) come la statua proviene dal bronzo.

(2) In un secondo senso, significa derivare dal principio primo del movimento. Per esempio, quando si domanda: da che cosa è derivata la zuffa? Si risponde: da un insulto, in quanto è stato questo il principio da cui è derivata la zuffa.

ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ὥσπερ ἐκ τοῦ ὅλου τὰ μέρη καὶ ἐκ τῆς Ἰλιάδος τὸ ἔπος καὶ ἐκ τῆς οἰκίας οἱ λίθοι· τέλος μὲν γάρ ἐστιν ἡ μορφή, τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. τὰ δὲ ὡς ἐκ τοῦ μέρους τὸ εἶδος, οἷον ἄνθρωπος ἐκ τοῦ δίποδος καὶ ἡ συλλαβὴ ἐκ τοῦ στοιχείου· ἄλλως γὰρ τοῦτο καὶ ὁ ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ· ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἡ συνθετὴ οὐσία, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἴδους ὕλης. τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται, τὰ δ' ἐὰν κατὰ μέρος τι τούτων τις ὑπάρχῃ τῶν τρόπων, οἷον ἐκ πατρὸς καὶ μητρὸς τὸ τέκνον καὶ ἐκ γῆς τὰ φυτά, ὅτι ἔκ τινος μέρους αὐτῶν. ἕνα δὲ μεθ' ὃ τῷ χρόνῳ, οἷον ἐξ ἡμέρας νὺξ καὶ ἐξ εὐδίας χειμών, ὅτι τοῦτο μετὰ τοῦτο· τούτων δὲ τὰ μὲν τῷ ἔχειν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα οὕτω λέγεται, ὥσπερ καὶ τὰ νῦν εἰρημένα, τὰ δὲ τῷ κατὰ τὸν χρόνον ἐφεξῆς μόνον, οἷον ἐξ ἰσημερίας ἐγένετο ὁ πλοῦς ὅτι μετ' ἰσημερίαν ἐγένετο, καὶ ἐκ Διονυσίων Θαργήλια ὅτι μετὰ τὰ Διονύσια.

25

Μέρος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον εἰς ὃ διαιρεθείη ἂν τὸ ποσὸν ὁπωσοῦν (ἀεὶ γὰρ τὸ ἀφαιρούμενον τοῦ ποσοῦ ἢ ποσὸν μέρος λέγεται ἐκείνου, οἷον τῶν τριῶν τὰ δύο μέρος λέγεταί πως), ἄλλον δὲ τρόπον τὰ καταμετροῦντα τῶν τοιούτων μόνον· διὸ τὰ δύο τῶν τριῶν ἔστι μὲν ὡς λέγεται μέρος, ἔστι δ' ὡς οὔ. ἔτι εἰς ἃ τὸ εἶδος διαιρεθείη ἂν ἄνευ τοῦ ποσοῦ, καὶ ταῦτα μόρια λέγεται τούτου· διὸ τὰ εἴδη τοῦ γένους φασὶν εἶναι μόρια. ἔτι εἰς ἃ διαιρεῖται ἢ ἐξ ὧν σύγκειται

(3) In un altro senso si intende derivare dal composto di materia e di forma, così come le parti derivano dal tutto, come il verso dall'Iliade, e le pietre dalla casa (infatti, la forma costituisce il fine, e ciò che ha perseguito il fine è perfetto).

(4) Inoltre si intende nel senso in cui la forma proviene dalle sue parti: per esempio, l'uomo dal bipede e la sillaba dalle lettere; questo è, infatti, un modo diverso di derivazione rispetto a quello in cui la statua proviene dal bronzo; infatti la sostanza composta proviene dalla materia sensibile, mentre la forma proviene dalla materia della forma.

(5) Mentre di alcune cose si dice che derivano da qualcosa in questi sensi, di altre invece si dice che derivano da qualcosa anche se uno di questi significati appartenga soltanto a una parte della cosa: per esempio, si dice che il figlio deriva dal padre e dalla madre e le piante dalla terra, perché derivano da qualche parte di queste.

(6) Infine, derivare da qualcosa si intende nel senso della successione temporale: per esempio, la notte deriva dal giorno e la tempesta dal tempo buono, in quanto l'una cosa viene dopo l'altra. Alcune cose si dicono così, (a) perché trasmutano le une nelle altre, come nei casi ora citati, (b) altre, invece, per semplice successione cronologica: per esempio, si dice che a partire dall'equinozio cominciò la navigazione, perché questa ebbe inizio dopo l'equinozio. E si dice anche che le feste Tergelie vengono dalle Dionisiache, perché vengono dopo le Dionisiache.

25. *[I significati di parte]*

(1) Parte, (a) in un senso, significa ciò in cui la quantità può essere divisa in qualsivoglia modo: sempre, infatti, ciò che viene sottratto da una quantità in quanto quantità, si dice parte di questa: per esempio, il due viene detto parte del tre. (b) In altro senso, parti si dicono solamente quelle che sono misura dell'intero. Perciò il due si può dire che è parte del tre, in un senso sì e in un altro no.

(2) Inoltre, si dicono parti anche quelle in cui la forma può essere divisa, a prescindere dalla quantità. Perciò si dice che le specie sono parti del genere.

τὸ ὅλον, ἢ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἔχον τὸ εἶδος, οἷον τῆς σφαίρας τῆς χαλκῆς ἢ τοῦ κύβου τοῦ χαλκοῦ καὶ ὁ χαλκὸς μέρος (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ὕλη ἐν ᾗ τὸ εἶδος) καὶ ἡ γωνία μέρος. ἔτι τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου· διὸ τὸ γένος τοῦ εἴδους καὶ μέρος λέγεται, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῦ γένους μέρος.

26

Ὅλον λέγεται οὗ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει, καὶ τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα ὥστε ἕν τι εἶναι ἐκεῖνα· τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς ἕκαστον ἓν ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἕν. τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον ἵππον θεόν, διότι ἅπαντα ζῷα· τὸ δὲ συνεχὲς καὶ πεπερασμένον, ὅταν ἕν τι ἐκ πλειόνων ᾖ, ἐνυπαρχόντων μάλιστα μὲν δυνάμει, εἰ δὲ μή, ἐνεργείᾳ. τούτων δ' αὐτῶν μᾶλλον τὰ φύσει ἢ τέχνῃ τοιαῦτα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ἐλέγομεν, ὡς οὔσης τῆς ὁλότητος ἑνότητός τινος. ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον. ὅσα δὲ ἄμφω ἐνδέχεται, καὶ ὅλα καὶ πάντα· ἔστι

(3) Ancora, parti sono anche quelle in cui il tutto si divide o quelle di cui si compone, intendendo il tutto o come forma o come ciò che ha forma; per esempio, della sfera di bronzo o del cubo di bronzo il bronzo è una parte (infatti, questo è la materia in cui è contenuta la forma), ed è una parte anche l'angolo.

(4) Infine, anche gli elementi contenuti nella nozione che esprime ciascuna cosa sono parti del tutto. Per questa ragione, in un senso, il genere si dice parte della specie, mentre, in un altro senso, la specie si dice parte del genere.

26. *[I significati di intero o tutto]*

(1) Intero o un tutto si chiama ciò cui non manca nessuna delle parti delle quali si dice che l'intero è per natura costituito.

(2) Intero o un tutto si chiama, anche, ciò che contiene le cose contenute in maniera tale che esse costituiscano una unità. E unità in due sensi: (a) o un'unità come è ciascuna delle parti, (b) ovvero un'unità come risultante dall'insieme di esse. (a) Nel primo senso è l'universale, e infatti ciò che si predica in universale come un intero o un tutto, è universale come abbracciante molte cose, in quanto si predica di ciascuna e tutte quante sono unità così come lo è ciascuna: uomo, cavallo, dio, per esempio, costituiscono un intero o un tutto in quanto sono, tutti quanti, viventi. (b) Intero o un tutto nel secondo senso è il continuo e il limitato, e si ha quando vi sia una unità costituita da una molteplicità di parti, e, in modo particolare, se queste parti siano presenti solamente in potenza e, se no, anche se siano presenti in atto. Fra queste cose, quelle naturali costituiscono un intero o un tutto a più forte ragione che non quelle prodotte dall'arte, come dicemmo anche a proposito dell'unità, in quanto l'intero o il tutto è un certo tipo di unità.

(3) Inoltre, poiché la quantità ha un principio, un mezzo ed un estremo, allora (a) quelle quantità nelle quali la posizione delle parti non produce differenza si dicono un insieme, invece (b) quelle nelle quali la posizione delle parti produce differenza si dicono un intero o un tutto; (c) quelle, infine, in cui possono verificarsi ambedue queste caratteri-

δὲ ταῦτα ὅσων ἡ μὲν φύσις ἡ αὐτὴ μένει τῇ μεταθέσει, ἡ δὲ μορφὴ οὔ, οἷον κηρὸς καὶ ἱμάτιον· καὶ γὰρ ὅλον καὶ πᾶν λέγεται· ἔχει γὰρ ἄμφω. ὕδωρ δὲ καὶ ὅσα ὑγρὰ καὶ ἀριθμὸς πᾶν μὲν λέγεται, ὅλος δ' ἀριθμὸς καὶ ὅλον ὕδωρ οὐ λέγεται, ἂν μὴ μεταφορᾷ. πάντα δὲ λέγεται ἐφ' οἷς τὸ πᾶν ὡς ἐφ' ἑνί, ἐπὶ τούτοις τὸ πάντα ὡς ἐπὶ διῃρημένοις· πᾶς οὗτος ὁ ἀριθμός, πᾶσαι αὗται αἱ μονάδες.

27

Κολοβὸν δὲ λέγεται τῶν ποσῶν οὐ τὸ τυχόν, ἀλλὰ μεριστόν τε δεῖ αὐτὸ εἶναι καὶ ὅλον. τά τε γὰρ δύο οὐ κολοβὰ θατέρου ἀφαιρουμένου ἑνός (οὐ γὰρ ἴσον τὸ καλόβωμα καὶ τὸ λοιπὸν οὐδέποτ' ἐστίν) οὐδ' ὅλως ἀριθμὸς οὐδείς· καὶ γὰρ τὴν οὐσίαν δεῖ μένειν· εἰ κύλιξ κολοβός, ἔτι εἶναι κύλικα· ὁ δὲ ἀριθμὸς οὐκέτι ὁ αὐτός. πρὸς δὲ τούτοις κἂν ἀνομοιομερῆ ᾖ, οὐδὲ ταῦτα πάντα (ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἔστιν ὡς καὶ ἀνόμοια ἔχει μέρη, οἷον δυάδα τριάδα), ἀλλ' ὅλως ὧν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφορὰν οὐδὲν κολοβόν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ, ἀλλὰ δεῖ τοιαῦτα εἶναι ἃ κατὰ τὴν οὐσίαν θέσιν ἔχει. ἔτι συνεχῆ· ἡ γὰρ ἁρμονία ἐξ ἀνομοίων μὲν καὶ θέσιν ἔχει, κολοβὸς δὲ οὐ γίγνεται. πρὸς δὲ τούτοις οὐδ' ὅσα ὅλα, οὐδὲ ταῦτα ὁτουοῦν μορίου στερήσει κολοβά. οὐ γὰρ δεῖ οὔτε

stiche si dicono sia un insieme sia un intero o un tutto. Di quest'ultimo tipo sono quelle cose la cui natura permane identica anche se si traspongono le loro parti, mentre non rimane identica la figura, come per esempio la cera ed il vestito; queste cose sono dette dunque sia un insieme, sia un tutto o intero, perché hanno ambedue quelle caratteristiche. L'acqua e i liquidi ed il numero si dicono un insieme: infatti, né il numero né l'acqua si dicono un tutto o un intero, ma l'intera acqua e l'intero numero si dicono solamente per traslato. E quelle cose, delle quali si dice che sono un insieme quando si considerino come una unità, si diranno un insieme anche quando si considerino come divise: per esempio, l'insieme di questo numero è l'insieme di queste unità.

27. *[Il significato di mutilo]*

Mutilo si dice di cose che sono quantità, ma (A) non una qualsiasi quantità, bensì solo una quantità che, oltre che essere divisibile, costituisca un intero. Il numero due, infatti, non è mutilo se gli si toglie una unità, perché (a) la parte che vien tolta con la mutilazione non è mai uguale alla parte restante. In generale nessun numero è mutilo: infatti, perché una cosa sia mutila è necessario (b) che non muti la sua essenza: se una coppa è mutila è necessario che sia ancora una coppa, invece il numero non rimane più lo stesso. Inoltre, (c) neppure le cose che constano di parti dissimili si dicono tutte mutile: infatti, il numero può anche avere parti dissimili, come il due e il tre. E, in generale, (d) nessuna delle cose nelle quali la posizione delle parti non produce differenza – come per esempio l'acqua e il fuoco – può essere mutila: per essere mutile le cose devono essere tali da avere una determinata disposizione nelle parti in virtù della loro stessa essenza.

(B) Inoltre, devono essere continue: infatti l'armonia, che è costituita da toni dissimili che hanno una posizione, non può diventare mutila.

(C) Inoltre, non tutte quelle cose che sono degli interi diventano mutile per la privazione di una parte qualsiasi: è necessario che queste (a) non siano le parti principali della

τὰ κύρια τῆς οὐσίας οὔτε τὰ ὁπουοῦν ὄντα· οἷον ἂν τρυπηθῇ ἡ κύλιξ, οὐ κολοβός, ἀλλ' ἂν τὸ οὖς ἢ ἀκρωτήριόν τι, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἐὰν σάρκα ἢ τὸν σπλῆνα, ἀλλ' ἐὰν ἀκρωτήριόν τι, καὶ τοῦτο οὐ πᾶν ἀλλ' ὃ μὴ ἔχει γένεσιν ἀφαιρεθὲν ὅλον. διὰ τοῦτο οἱ φαλακροὶ οὐ κολοβοί.

28

Γένος λέγεται τὸ μὲν ἐὰν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπων γένος ᾖ, ὅτι ἕως ἂν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς αὐτῶν· τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὦσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι· οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνες τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες, τῷ οἱ μὲν ἀπὸ Ἕλληνος οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος· καὶ μᾶλλον οἱ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἢ τῆς ὕλης (λέγονται γὰρ καὶ ἀπὸ τοῦ θήλεος τὸ γένος, οἷον οἱ ἀπὸ Πύρρας). ἔτι δὲ ὡς τὸ ἐπίπεδον τῶν σχημάτων γένος τῶν ἐπιπέδων καὶ τὸ στερεὸν τῶν στερεῶν· ἕκαστον γὰρ τῶν σχημάτων τὸ μὲν ἐπίπεδον τοιονδὶ τὸ δὲ στερεόν ἐστι τοιονδί· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς. ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι, τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες. τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἴδους, τὸ δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινῆσαν ὁμοειδές, τὸ δ' ὡς ὕλη· οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἔστι τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην. ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ

sostanza (b) né parti che si trovino in un qualsiasi punto della cosa. Per esempio, se una tazza è bucata, non si dice mutila per questo, ma si dice mutila solo se sia stato asportato il manico o un pezzo di bordo. E un uomo non si dice mutilato se non ha un pezzo di carne o la milza, ma se non ha una estremità: e non può neppure trattarsi di una qualunque estremità, ma (c) solo di una estremità che, una volta tolta per intero, non può più riprodursi. Per questo, i calvi non sono mutili.

28. *[I significati di genere]*

(1) Genere significa, in un senso, la generazione continua di esseri della medesima specie: diciamo, per esempio, «fino a che esisterà il genere umano» intendendo dire: «fino a che ci sarà generazione continua di uomini».

(2) Genere significa anche tutti gli uomini che sono derivati da un originario capostipite: per esempio, alcuni son detti Elleni di genere, altri invece Ioni, perché gli uni derivano da Elleno come da originario capostipite, gli altri invece da Ione. Il genere o la stirpe dei discendenti viene denominato piuttosto dal loro generatore che non dalla materia, ma può venir denominato anche dalla femmina, per esempio, il genere di coloro che son derivati da Pirra.

(3) Inoltre, genere si intende nel senso in cui la superficie è genere delle figure piane e il solido è genere di quelle solide: infatti la figura è una superficie determinata in un certo modo e il solido è un corpo determinato in un certo modo. Superficie e solido sono il sostrato delle differenze.

(4) Inoltre, genere significa il costitutivo primo delle definizioni, che è contenuto nell'essenza: e questo è il genere le cui qualità si dicono differenze.

Genere, dunque, si dice in tutti questi sensi: significa la generazione continua di esseri aventi la stessa specie, significa la serie degli esseri della stessa specie che deriva da un originario capostipite; genere significa ancora la materia: infatti, ciò di cui c'è differenza e qualità è appunto il sostrato che noi denominiamo materia.

Diverse per il genere si dicono (a) quelle cose delle quali diverso è il sostrato prossimo e che non si possono risolvere

μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν, οἷον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει, καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται (τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων τὰ δὲ ποιόν τι τὰ δ' ὡς διήρηται πρότερον)· οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι.

29

Τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι (ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν ἀεὶ τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα), τὰ δὲ ὅσα ἔστι μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἃ μὴ ἔστιν (οἷον ἡ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια· ταῦτα γὰρ ἔστι μέν τι, ἀλλ' οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν)· —πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτὰ ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι· λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ᾗ ψευδής, διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐθενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος)· διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ' ὡς καὶ ἀληθῶς,

l'una nell'altra né ambedue in altro ad esse comune (la forma e la materia, per esempio, sono diverse per genere); (b) tutte quelle cose che appartengono a diverse figure di categorie dell'essere (alcune, infatti, significano l'essenza degli esseri, altre la qualità e altre le altre categorie che si sono sopra distinte); ora anche queste non si risolvono le une nelle altre né si risolvono tutte in qualcosa di unico.

29. *[Il significato di falso]*

(1) Falso si dice, in primo luogo, di una cosa falsa. (a) E una cosa è falsa in questo senso, o perché non è unita o perché non è possibile unirla: per esempio, se si dice che la diagonale è commensurabile o che tu stai seduto; la prima cosa è sempre falsa, la seconda lo è solo talvolta: infatti, così come son dette, queste cose non esistono. (b) Oppure, le cose son false perché esistono, sì, realmente, ma per loro natura sono tali da apparire non quali sono e non ciò che sono: per esempio una pittura in prospettiva e i sogni; queste cose sono, sì, una realtà, ma non sono ciò di cui ci danno l'immagine. Le cose dunque si dicono false in questo senso: o perché esse stesse non esistono, ovvero perché l'immagine che da esse deriva è di una cosa che non esiste.

(2) Invece una nozione falsa è quella che, appunto in quanto falsa, è di cose che non sono: perciò ogni nozione è falsa se riferita a cosa diversa da quella di cui è vera: la nozione del cerchio, per esempio, è falsa se riferita al triangolo. Di ciascuna cosa, in un senso, c'è una sola nozione, quella della sua essenza; in un altro senso, ce ne sono molte, perché la cosa e la cosa con una data affezione sono, in certo qual modo, identiche: così, per esempio «Socrate» e «Socrate musico»; invece la nozione falsa è, in senso assoluto, nozione di nulla. Perciò Antistene riteneva, stoltamente, che di ciascuna cosa si potesse affermare non altro che la nozione sua propria, una nozione unica di una cosa unica; dal che dedusse che non è possibile contraddire e, addirittura, che è pressoché impossibile dire il falso. Invece, è possibile esprimere ciascuna cosa non soltanto con la sua propria nozione, ma altresì con la nozione di altra cosa: la

ὥσπερ τὰ ὀκτὼ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ. τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό, καὶ ὁ ἄλλοις ἐμποιητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τὰ πράγματά φαμεν ψευδῆ εἶναι ὅσα ἐμποιεῖ φαντασίαν ψευδῆ. διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παραχρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής. τὸν δυνάμενον γὰρ ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ (οὗτος δ' ὁ εἰδὼς καὶ ὁ φρόνιμος)· ἔτι τὸν ἑκόντα φαῦλον βελτίω. τοῦτο δὲ ψεῦδος λαμβάνει διὰ τῆς ἐπαγωγῆς—ὁ γὰρ ἑκὼν χωλαίνων τοῦ ἄκοντος κρείττων—τὸ χωλαίνειν τὸ μιμεῖσθαι λέγων, ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἑκών, χείρων ἴσως, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ἤθους, καὶ οὗτος.

30

Συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε ⟨ὡς⟩ ἐπὶ τὸ πολύ, οἷον εἴ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὗρε θησαυρόν. τοῦτο τοίνυν συμβεβηκὸς τῷ ὀρύττοντι τὸν βόθρον, τὸ εὑρεῖν θησαυρόν· οὔτε γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἐκ τούτου ἢ μετὰ τοῦτο, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄν τις φυτεύῃ θησαυρὸν εὑρίσκει. καὶ μουσικός γ' ἄν τις εἴη λευκός· ἀλλ' ἐπεὶ οὔτε ἐξ ἀνάγκης οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦτο γίγνεται, συμβεβηκὸς αὐτὸ λέγομεν. ὥστ' ἐπεὶ ἔστιν ὑπάρχον τι καὶ τινί, καὶ ἔνια τούτων καὶ ποὺ καὶ ποτέ, ὅ τι ἂν ὑπάρχῃ μέν, ἀλλὰ μὴ διότι τοδὶ ἦν ἢ νῦν ἢ ἐνταῦθα, συμβεβηκὸς ἔσται. οὐδὲ δὴ αἴτιον ὡρισμένον οὐδὲν τοῦ συμβεβηκότος ἀλλὰ τὸ τυχόν· τοῦτο δ' ἀόριστον. συνέβη

nozione, in tal caso, può essere assolutamente falsa, ma può anche essere vera; così, per esempio, si può dire che otto è un numero doppio servendosi della nozione di diade.

Queste cose, dunque, si dicono false in questo senso.

(3) Invece, si dice falso un uomo che volentieri e di proposito fa discorsi falsi, non per altra ragione ma proprio per dire il falso; oppure un uomo che fa sorgere in altri nozioni false, così come diciamo che sono false le cose che producono immagine falsa. Perciò l'argomentazione dell'*Ippia*, secondo la quale lo stesso uomo è insieme veridico e falso, è fallace: essa, infatti, intende come falso colui che è capace di dire il falso, e questi è colui che sa e che è sapiente. Inoltre, essa dice migliore chi è volontariamente falso; ma, questa, è la conclusione di una falsa induzione: chi zoppica volontariamente è migliore di chi zoppica involontariamente, se si intende per zoppicare imitare chi zoppica; chi infatti fosse realmente zoppo volontariamente, sarebbe certamente peggiore; e lo stesso vale per ciò che concerne il comportamento morale.

30. *[I significati di accidente]*

(1) Accidente significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più: per esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro. Questo ritrovamento del tesoro è, dunque, un accidente per chi scava una fossa: infatti, l'una cosa non deriva dall'altra né fa seguito all'altra necessariamente; e nemmeno per lo più chi pianta un albero trova un tesoro. E un musico può anche essere bianco, ma, poiché questo non avviene né sempre né per lo più, noi diciamo che è un accidente. Pertanto, poiché ci sono attributi che appartengono ad un soggetto, e poiché alcuni di questi attributi appartengono al soggetto solo in certi luoghi e in certi tempi, allora tutti gli attributi che appartengono ad un soggetto, ma non in quanto il soggetto è questo soggetto e il tempo questo determinato tempo e il luogo questo determinato luogo, saranno accidenti. Dell'accidente non ci sarà quindi neppure una causa determinata, ma ci sarà solo una causa fortuita: e questa è indeterminata.

τῳ εἰς Αἴγιναν ἐλθεῖν, εἰ μὴ διὰ τοῦτο ἀφίκετο ὅπως ἐκεῖ ἔλθῃ, ἀλλ' ὑπὸ χειμῶνος ἐξωσθεὶς ἢ ὑπὸ λῃστῶν ληφθείς. γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ἧ αὐτὸ ἀλλ' ἧ ἕτερον· ὁ γὰρ χειμὼν αἴτιος τοῦ μὴ ὅπου ἔπλει ἐλ-
30 θεῖν, τοῦτο δ' ἦν Αἴγινα. λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται ἀΐδια εἶναι, ἐκείνων δὲ οὐδέν. λόγος δὲ τούτου ἐν ἑτέροις.

È per accidente che uno giunge ad Egina, se non è partito con l'intento di giungere in tal luogo, ma se vi è giunto perché spinto dalla tempesta, o preso dai pirati. Dunque, l'accidente è prodotto ed esiste non per se stesso ma per altro: la tempesta, infatti, è stata causa che si giungesse dove non si voleva giungere, cioè ad Egina. 30

(2) Accidente si dice anche in un altro senso. Tali sono tutti gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa. Per esempio, accidente in questo senso è la proprietà di un triangolo di avere la somma degli angoli uguali a due retti. Gli accidenti di questo tipo possono essere esterni, nessuno degli accidenti dell'altro tipo, invece, lo può essere.

Abbiamo chiarito altrove[76] la ragione di questo.

Libro E
(sesto)

1

1025b Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα. ἔστι γάρ τι αἴτιον ὑγιείας καὶ εὐεξίας, καὶ τῶν μαθηματικῶν εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα καὶ αἴτια, καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσά τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἁπλουστέρας. ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ' ἐκ τούτου, αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὃ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον· διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι, διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. —ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστιν οὔτε ποιητικὴ

1. *[Divisione delle scienze e assoluta preminenza della metafisica intesa come teologia]*

1025b

Oggetto della nostra ricerca sono i princìpi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri[77].

Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, princìpi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e princìpi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate a un determinato settore o genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere.

Inoltre, esse non si occupano dell'essenza, ma partono da essa — le une desumendola dall'esperienza, le altre invece assumendola per via di ipotesi — e dimostrano con più o meno rigore le proprietà che di per sé competono al genere che esse hanno per oggetto. È evidente, perciò, che da tale procedimento induttivo non può derivare una conoscenza dimostrativa della sostanza né dell'essenza, ma (che di queste dovrà esserci) un altro tipo di conoscenza.

Parimenti, queste scienze non dicono se il genere di essere del quale trattano esista realmente o no, perché il procedimento razionale che porta alla conoscenza dell'essenza di una cosa è lo stesso che porta anche alla conoscenza della esistenza di una cosa.

Ora, anche la scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete. Ebbene, è evidente che la fisica non è scienza pratica né scienza poietica: infatti il principio delle

(τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον. δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηδέν ἐστι ποιεῖν. ἔστι δὲ τῶν ὁριζομένων καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ὡς τὸ σιμὸν τὰ δ' ὡς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοίλη ῥίς), ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς. εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥὶς ὀφθαλμὸς πρόσωπον σὰρξ ὀστοῦν, ὅλως ζῷον, φύλλον ῥίζα φλοιός, ὅλως φυτόν (οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὕλην), δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητική ἐστι, φανερὸν ἐκ τούτων· ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική· ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστί, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ μὴ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἁμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια

produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o altra facoltà; e il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono. Pertanto, se ogni conoscenza razionale è o pratica o poietica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza teoretica, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia. È necessario, poi, che risulti chiaro anche il modo di essere dell'essenza e della forma, perché se non è chiaro questo, la ricerca è assolutamente vana. Ora, le cose che sono oggetto di definizione, ossia le essenze, sono, alcune, come il camuso, altre, invece, come la concavità. Queste differiscono tra loro per il fatto che il camuso è sempre unito alla materia (il camuso, infatti, è un naso concavo), mentre la concavità è scevra di materia sensibile. Pertanto, se tutti gli oggetti della fisica si intendono in modo simile al camuso, come per esempio naso, occhio, viso, carne, orecchio, animale in generale, foglia, radice, corteccia, pianta in generale (infatti, non è possibile dare definizione di nessuna di queste cose senza il movimento, ma esse hanno sempre materia), allora è chiaro come si debba ricercare e definire l'essenza in sede di ricerca fisica, ed è chiaro altresì perché sia compito del fisico speculare anche su una parte dell'anima, e precisamente su quella parte dell'anima che non esiste senza la materia[78]. Da tutto questo risulta evidente, dunque, che la fisica è una scienza teoretica.

D'altra parte, anche la matematica è scienza teoretica. Se, però, essa sia scienza di esseri immobili e separati, per ora ci resta oscuro. Peraltro, è chiaro che alcune branche della matematica considerano i loro oggetti come immobili e non separati.

Ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra. Infatti, la fisica riguarda realtà separate[79] ma non immobili; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immo-

περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περί τινα φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή)· εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

2

Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· —ἐπεὶ δὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν,

bili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili. Ora, è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti, queste sono le cause di quegli esseri divini[80] che a noi sono manifesti.

Tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia. Non è dubbio, infatti, che se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo. E non è dubbio, anche, che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche.

Si potrebbe, ora, porre il problema se la filosofia prima sia universale, oppure se riguardi un genere determinato e una realtà particolare. Infatti, a questo riguardo, nello stesso ambito delle matematiche c'è diversità: la geometria e l'astronomia riguardano una determinata realtà, mentre la matematica generale è comune a tutte. Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre 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 filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale[81], e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano.

2. *[I quattro significati dell'essere ed esame dell'essere accidentale]*

L'essere, inteso in generale, ha molteplici significati: (1) uno di questi – si è detto innanzi[82] – è l'essere accidentale; (2) un secondo è l'essere come vero e il non essere come falso; (3) inoltre, ci sono le figure delle categorie (per esempio l'essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti); e, ancora, oltre tutti questi, (4) c'è l'essere come potenza e atto.

Poiché, dunque, l'essere ha molteplici significati, dob-

πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. σημεῖον δέ· οὐδεμιᾷ γὰρ ἐπιστήμῃ ἐπιμελὲς περὶ αὐτοῦ οὔτε πρακτικῇ οὔτε ποιητικῇ οὔτε θεωρητικῇ. οὔτε γὰρ ὁ ποιῶν οἰκίαν ποιεῖ ὅσα συμβαίνει ἅμα τῇ οἰκίᾳ γιγνομένῃ (ἄπειρα γάρ ἐστιν· τοῖς μὲν γὰρ ἡδεῖαν τοῖς δὲ βλαβερὰν τοῖς δ' ὠφέλιμον οὐθὲν εἶναι κωλύει τὴν ποιηθεῖσαν, καὶ ἑτέραν ὡς εἰπεῖν πάντων τῶν ὄντων· ὧν οὐθενός ἐστιν ἡ οἰκοδομικὴ ποιητική), τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδ' ὁ γεωμέτρης θεωρεῖ τὰ οὕτω συμβεβηκότα τοῖς σχήμασιν, οὐδ' εἰ ἕτερόν ἐστι τρίγωνον καὶ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον. καὶ τοῦτ' εὐλόγως συμπίπτει· ὥσπερ γὰρ ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν. διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων, πότερον ἕτερον ἢ ταὐτὸν μουσικὸν καὶ γραμματικόν, καὶ μουσικὸς Κορίσκος καὶ Κορίσκος, καὶ εἰ πᾶν ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἀεὶ δέ, γέγονεν, ὥστ' εἰ μουσικὸς ὢν γραμματικὸς γέγονε, καὶ γραμματικὸς ὢν μουσικός, καὶ ὅσοι δὴ ἄλλοι τοιοῦτοι τῶν λόγων εἰσίν· φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶν τοιούτων λόγων· τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν. ἀλλ' ὅμως λεκτέον ἔτι περὶ τοῦ συμβεβηκότος ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἔστιν· ἅμα γὰρ δῆλον ἴσως ἔσται καὶ διὰ τί ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. —ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ, αὕτη

biamo trattare, in primo luogo, dell'essere come accidente e dimostrare che di esso non c'è nessuna scienza.

Una prova di ciò si ha nel fatto che nessuna scienza si occupa di esso: né la scienza pratica, né la scienza poietica, né la scienza teorica. Infatti chi fa una casa non fa anche tutto ciò che, poi, accidentalmente la casa verrà ad avere. Infatti questi accidenti sono infiniti; nulla impedisce, in effetti, che la casa, una volta che sia costruita, agli uni sembri gradevole, ad altri invece scomoda, ad altri ancora utile, e che sia anche diversa, per così dire, da tutte quante le altre cose: ora, l'arte del costruire case non produce nessuno di questi accidenti. Nello stesso modo, anche il geometra non si occupa degli accidenti che si riferiscono alle figure: non si occupa, per esempio, della questione se il triangolo e il triangolo avente gli angoli uguali a due retti siano diversi. E ciò avviene a buona ragione: infatti, l'accidente è quasi un puro nome. Perciò Platone, in certo senso a ragione, considerò la sofistica come scienza del non-essere[83]: infatti i discorsi dei Sofisti vertono, per così dire, soprattutto sull'accidente. (Essi pongono, per esempio, il problema se «musico» e «grammatico» siano diversi o identici, e se «Corisco musico» e «Corisco» siano identici; o anche quest'altro problema: se tutto ciò che è, ma non è eterno, si sia generato, e quindi se un musico che sia grammatico sia diventato tale per via di generazione, e così un grammatico che sia musico e tutti gli altri problemi di questo tipo).

L'accidente, in effetti, risulta essere qualcosa di vicino al non-essere. Questo è evidente anche in base a questa argomentazione: degli esseri che non sono al modo dell'accidente, c'è generazione e corruzione, invece degli esseri accidentali non c'è generazione né corruzione.

Tuttavia, dell'accidente dobbiamo dire, fin dove è possibile, quale sia la natura e per quale causa esso esista. Risulterà chiaro, insieme, anche per quale ragione non ci sia scienza di esso.

Poiché vi sono esseri che esistono nello stesso modo sempre e di necessità (non di necessità intesa nel senso di violenza, ma – come abbiamo già stabilito[84] – nel senso che non possono essere in modo diverso da come sono), mentre ve ne sono altri che non esistono né di necessità, né sem-

ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός· ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι. οἷον ἐπὶ κυνὶ ἂν χειμὼν γένηται καὶ ψῦχος, τοῦτο συμβῆναί φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἂν πνῖγος καὶ ἀλέα, ὅτι τὸ μὲν ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ δ' οὔ. καὶ τὸν ἄνθρωπον λευκὸν εἶναι συμβέβηκεν (οὔτε γὰρ ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), ζῷον δ' οὐ κατὰ συμβεβηκός. καὶ τὸ ὑγιάζειν δὲ τὸν οἰκοδόμον συμβεβηκός, ὅτι οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν οἰκοδόμος ἀλλὰ ἰατρός, ἀλλὰ συνέβη ἰατρὸν εἶναι τὸν οἰκοδόμον. καὶ ὀψοποιὸς ἡδονῆς στοχαζόμενος ποιήσειεν ἄν τι ὑγιεινόν, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ὀψοποιητικήν· διὸ συνέβη, φαμέν, καὶ ἔστιν ὡς ποιεῖ, ἁπλῶς δ' οὔ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων [ἐνίοτε] δυνάμεις εἰσὶν αἱ ποιητικαί, τῶν δ' οὐδεμία τέχνη οὐδὲ δύναμις ὡρισμένη· τῶν γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντων ἢ γιγνομένων καὶ τὸ αἴτιόν ἐστι κατὰ συμβεβηκός. ὥστ' ἐπεὶ οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν· οἷον οὔτ' ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁ λευκὸς μουσικός ἐστιν, ἐπεὶ δὲ γίγνεταί ποτε, κατὰ συμβεβηκὸς ἔσται (εἰ δὲ μή, πάντ' ἔσται ἐξ ἀνάγκης)· ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος. ἀρχὴν δὲ τηνδὶ ληπτέον, πότερον οὐδέν ἐστιν οὔτ' αἰεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. ἢ τοῦτο ἀδύνατον; ἔστιν ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὁπότερ' ἔτυχε καὶ κατὰ συμβεβηκός. ἀλλὰ πότερον τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ' ἀεὶ οὐθενὶ ὑπάρχει, ἢ ἔστιν ἄττα ἀΐδια; περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον σκεπτέον, ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ—πῶς γὰρ ἢ μαθήσεταί ἢ διδάξει ἄλλον; δεῖ γὰρ ὡρίσθαι ἢ τῷ ἀεὶ ἢ

pre, ma solo per lo più, ebbene, questo è il principio e questa è la causa dell'essere dell'accidente: infatti, ciò che non esiste né sempre né per lo più, questo diciamo che è accidente. Per esempio, se al tempo della canicola imperversa il freddo, diciamo che questo avviene accidentalmente, mentre non diciamo questo se c'è caldo soffocante, in quanto questo fatto avviene sempre o per lo più, mentre quello no. E anche che l'uomo sia bianco è accidente: infatti, l'uomo non è bianco né sempre né per lo più; invece, l'uomo è animale non per accidente. È accidentale, anche, che il costruttore di case guarisca qualcuno, in quanto non il costruttore ma il medico, per sua natura, compie questa funzione: allora, che il costruttore sia medico, avviene accidentalmente. Ed il cuoco, quantunque abbia di mira il piacere, potrà guarire qualcuno, ma non in base all'arte culinaria; perciò diciamo che questo è accidente, e il cuoco, in certo senso, fa, sì, questo, ma non in senso assoluto. E mentre di tutte le altre cose ci sono potenze produttive, degli accidenti non c'è alcuna arte, né alcuna potenza produttiva determinata. Infatti, delle cose che sono o che si producono per accidente anche la causa è accidentale.

Di conseguenza, poiché non tutte le cose sono o si generano di necessità e sempre, ma la maggior parte è o diviene per lo più, è necessario che ci sia l'essere per accidente. Per esempio, né sempre né per lo più il bianco è musico; ma, poiché talvolta accade, allora sarà per accidente. Se non fosse così, tutto sarebbe di necessità. Di conseguenza la materia dovrà essere la causa dell'accidente, perché essa può essere in modo diverso da come è per lo più.

Questo è il punto di partenza che bisogna assumere: domandarsi se non ci sia nulla che non sia né sempre né per lo più. Ora questo è impossibile. Dunque, oltre a ciò che è sempre o per lo più, c'è ciò che càpita a caso e per accidente. Se, poi, esista solo il per lo più e se l'eternità non appartenga a nessun essere, oppure se esistano anche esseri eterni, è questione di cui dovremo trattare in seguito[85].

Resta chiarito, per ora, che dell'accidente non c'è scienza. Ogni scienza, infatti, riguarda ciò che è sempre o per lo più: come sarebbe possibile, altrimenti, imparare o insegna-

τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, οἷον ὅτι ὠφέλιμον τὸ μελίκρατον τῷ πυρέττοντι ὡς ἐπὶ τὸ πολύ—τὸ δὲ παρὰ τοῦτο οὐχ ἕξει λέγειν, πότε οὔ, οἷον νουμηνίᾳ· ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ τῇ νουμηνίᾳ· τὸ δὲ συμβεβηκός ἐστι παρὰ ταῦτα. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκὸς καὶ διὰ τίν' αἰτίαν καὶ ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, εἴρηται.

3

Ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἴτια γενητὰ καὶ φθαρτὰ ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, φανερόν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται, εἰ τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι ἀνάγκη εἶναι. πότερον γὰρ ἔσται τοδὶ ἢ οὔ; ἐάν γε τοδὶ γένηται· εἰ δὲ μή, οὔ. τοῦτο δὲ ἐὰν ἄλλο. καὶ οὕτω δῆλον ὅτι ἀεὶ χρόνου ἀφαιρουμένου ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου ἥξει ἐπὶ τὸ νῦν, ὥστε ὁδὶ ἀποθανεῖται [νόσῳ ἢ] βίᾳ, ἐάν γε ἐξέλθῃ· τοῦτο δὲ ἐὰν διψήσῃ· τοῦτο δὲ ἐὰν ἄλλο· καὶ οὕτως ἥξει εἰς ὃ νῦν ὑπάρχει, ἢ εἰς τῶν γεγονότων τι. οἷον ἐὰν διψήσῃ· τοῦτο δὲ εἰ ἐσθίει δριμέα· τοῦτο δ' ἤτοι ὑπάρχει ἢ οὔ· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἀποθανεῖται ἢ οὐκ ἀποθανεῖται. ὁμοίως δὲ κἂν ὑπερπηδήσῃ τις εἰς τὰ γενόμενα, ὁ αὐτὸς λόγος· ἤδη γὰρ ὑπάρχει τοῦτο ἔν τινι, λέγω δὲ τὸ γεγονός· ἐξ ἀνάγκης ἄρα πάντα ἔσται τὰ ἐσόμενα, οἷον τὸ ἀποθανεῖν τὸν ζῶντα· ἤδη γάρ τι γέγονεν, οἷον τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ. ἀλλ' εἰ νόσῳ ἢ βίᾳ, οὔπω, ἀλλ' ἐὰν τοδὶ γένηται. δῆλον ἄρα ὅτι μέχρι τινὸς

re ad altri? Infatti ciò che è oggetto di scienza deve potersi determinare come esistente sempre o per lo più: come, per esempio, che l'idromele ai febbricitanti per lo più giova; e non sarà possibile annoverare i casi in cui ciò non avviene: per esempio nel novilunio, perché anche questo accade o sempre o per lo più, mentre l'accidente è fuori dal sempre e dal per lo più.

Che cosa sia, dunque, l'accidente e per quale causa esista, e come non ci sia di esso alcuna scienza, si è detto.

3. *[Natura e causa dell'accidente e dell'essere accidentale]*

Che ci siano princìpi e cause generabili e corruttibili, senza che vi sia processo di generazione e di corruzione dei medesimi, è evidente. Infatti, se così non fosse, tutto esisterebbe necessariamente, dal momento che di ciò che si genera e si corrompe ci deve essere una causa non accidentale.

Per esempio: questa data cosa sarà o no? Sì, se si produrrà quest'altra cosa; se no, no. E questa seconda si produrrà se se ne produrrà una terza. Così è evidente che, sottraendo continuamente una porzione di tempo da un tempo limitato, si giungerà al momento attuale. E, così, quest'uomo morirà di malattia, oppure morirà di morte violenta, a seconda che uscirà o no di casa; e uscirà di casa se avrà sete; e avrà sete se avrà luogo una data altra cosa; in questo modo, si giungerà a un fatto presente o a un fatto che è già accaduto. Per esempio: quell'uomo uscirà di casa se avrà sete; e avrà sete se avrà mangiato salato. Questo fatto, infine, o ha luogo oppure non ha luogo: di conseguenza, necessariamente, quell'uomo morirà oppure non morirà.

E similmente lo stesso discorso vale anche se ci si rifà ad avvenimenti passati. Questo, infatti, cioè il fatto avvenuto, esiste attuato in qualche cosa; di necessità, dunque, avverranno tutte le cose future che da esso dipendono: l'animale, per esempio, morirà necessariamente perché c'è già in lui ciò che produrrà questo, cioè la presenza in lui dei contrari. Ma se dovrà morire per malattia oppure per morte violenta, non è ancora determinato, ma dipende dall'eventualità che si

βαδίζει ἀρχῆς, αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο. ἔσται οὖν ἡ τοῦ ὁπότερ' ἔτυχεν αὕτη, καὶ αἴτιον τῆς γενέσεως αὐτῆς ἄλλο οὐθέν. ἀλλ' εἰς ἀρχὴν ποίαν καὶ αἴτιον ποῖον ἡ ἀναγωγὴ ἡ τοιαύτη, πότερον ὡς εἰς ὕλην ἢ ὡς εἰς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ ὡς εἰς τὸ κινῆσαν, μάλιστα σκεπτέον.

4

Περὶ μὲν οὖν τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀφείσθω (διώρισται γὰρ ἱκανῶς)· τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν· πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι)· οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν διανοίᾳ· —ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἤ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἡ διάνοια), τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον—τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ

verifichi o meno una determinata condizione. È chiaro, dunque, che si risale fino a un certo principio, e che questo, a sua volta, non è riducibile più ad altro. Questo sarà, allora, il principio di ciò che avviene a caso, e del prodursi di questo non ci sarà alcun'altra causa.

Ma a quale causa e a quale principio questo sia riducibile: se alla causa materiale, alla finale o alla efficiente, è questione che andrebbe esaminata a fondo.

4. *[Esame dell'essere nel significato di vero e conclusioni sui primi due significati dell'essere analizzati]*

Lasciamo ora la trattazione dell'essere come accidente: infatti, di esso si è detto a sufficienza. Per quanto concerne l'essere come vero ed il non-essere come falso, dobbiamo dire che essi riguardano la connessione e la divisione di nozioni e l'uno e l'altro insieme abbracciano le due parti della contraddizione. Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione. In quale modo, poi, avvenga che noi pensiamo cose unite o separate, e unite in modo da formare non una semplice consecuzione, ma qualcosa di veramente unitario, è questione che esula da quella che stiamo trattando. Infatti, il vero ed il falso non sono nelle cose (quasi che il bene fosse il vero e il male fosse senz'altro il falso), ma solo nel pensiero; anzi, per quanto concerne gli esseri semplici e le essenze, non sono neppure nel pensiero.

Tutte le considerazioni che bisogna fare a proposito dell'essere e del non-essere intesi in questo senso, dovranno essere fatte più avanti[86]. Poiché l'unione e la separazione sono nella mente e non nelle cose, l'essere inteso in questo senso è un essere diverso da quello dei significati eminenti dell'essere, quali sono, appunto, o l'essenza o la qualità o la quantità o le altre categorie che il pensiero separa o riunisce; e come l'essere per accidente, così anche l'essere come vero va lasciato da parte: la causa del primo è indeterminata, mentre il secondo consiste in una affezione della mente, e ambedue poggiano sul restante genere dell'essere e non manife-

ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος – διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω, σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ᾗ ὄν. [φανερὸν δ' ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, ὅτι πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν.]

stano una realtà sussistente fuori della mente e oggettivamente.

Questi modi di essere, dunque, dobbiamo lasciarli da parte e, invece, dobbiamo indagare le cause ed i princìpi dell'essere in quanto essere. È chiaro anche – come era già emerso dal libro dedicato ai diversi significati dei vari termini – che l'essere ha molti significati.

Libro Z
(settimo)

1

1028ª Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποιόν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίπηχυ ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ τί ἐστιν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίπηχυ, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι. διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὂν σημαίνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁτουοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὑτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ

1. *[L'essere nei significati delle categorie e l'assoluta priorità della categoria della sostanza]*

L'essere ha molteplici significati, come innanzi, nel libro 1028ª
dedicato ai diversi significati dei termini, abbiamo stabilito[87]. L'essere significa, infatti, da un lato, essenza e alcunché di determinato, dall'altro, qualità o quantità o ciascuna delle altre categorie[88].

Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza, la quale indica la sostanza. (Infatti quando chiediamo la qualità di una data cosa, diciamo che è buona o cattiva, ma non che è di tre cubiti o che è uomo; invece, quando chiediamo quale ne sia l'essenza, non diciamo che è bianca o calda o di tre cubiti, ma che è un uomo o che è un dio). Tutte le altre cose sono dette esseri, in quanto alcune sono quantità dell'essere nel primo significato, altre qualità di esso, altre affezioni di esso, altre, infine, qualche altra determinazione di questo tipo.

Perciò si potrebbe anche sollevare il dubbio se il camminare, l'essere sano e l'essere seduto siano, ciascuno, un essere ovvero un non-essere, e similmente si potrebbe sollevare il dubbio per qualunque altro caso di questo tipo: infatti, nessuno di essi esiste per sé, né può essere separato dalla sostanza; piuttosto – semmai – esseri sono ciò che cammina, ciò che sta seduto e ciò che è sano. E, questi, a maggior ragione sono esseri, perché il loro soggetto è qualcosa di determinato (e questo è appunto la sostanza e l'individuo), il quale è sempre contenuto nelle predicazioni del tipo suddetto: infatti il buono o il seduto non si dicono senza di esso. Dunque, è evidente che è in virtù della categoria della sostanza che anche ciascuno di quei predicati è essere. Per-

ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη· καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)· καὶ εἰδέναι δὲ τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.

35 1028b 5

2

Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὅ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)· πό-

10

tanto l'essere primo, ossia non un particolare essere, ma l'essere per eccellenza, è la sostanza.

Ora, il termine «primo» si intende in molteplici significati: tuttavia, la sostanza è prima in tutti i significati del termine: (a) per la nozione, (b) per la conoscenza e (c) per il tempo.

(c) Infatti, nessuna delle altre categorie può essere separata, ma solamente la sostanza.

(a) Inoltre, essa è prima per la nozione, perché nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza.

(b) Infine, riteniamo di conoscere ciascuna cosa soprattutto quando conosciamo, per esempio, l'essenza dell'uomo o l'essenza del fuoco, piuttosto che quando conosciamo o la qualità o la quantità o il luogo; infatti noi conosciamo queste stesse categorie, quando conosciamo l'essenza della quantità oppure della qualità.

E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: «che cos'è l'essere», equivale a questo: «che cos'è la sostanza» (e alcuni dicono che la sostanza è unica[89]; altri, invece, ne pongono molte, e, di questi ultimi, alcuni sostengono che siano in numero finito[90], altri in numero infinito[91]); perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato.

35 1028b 5

2. *[Le opinioni sul numero e la natura delle sostanze esistenti e il problema di fondo dell'esistenza di una sostanza soprasensibile]*

(1) È opinione comune che la prerogativa di essere sostanza appartenga nel modo più evidente ai corpi. Per questo diciamo che sono sostanze gli animali, le piante e le parti di essi, e che sono sostanze, anche, gli elementi fisici, come il fuoco, l'acqua, la terra e tutti gli altri, nonché tutte le cose che sono parti di questi elementi o che sono composte di alcuni di questi elementi, oppure di tutti, come l'universo e le sue parti, gli astri, la luna e il sole. Ora bisogna esaminare se siano sostanze solamente queste cose oppure

10

τερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες, σκεπτέον. δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα ἀΐδια, ὥσπερ Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν, Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά. περὶ δὴ τούτων τί λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, καὶ τίνες εἰσὶν οὐσίαι, καὶ πότερον εἰσί τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσί, καὶ αὗται πῶς εἰσί, καὶ πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς, ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητάς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστιν.

3

Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τού-

anche altre, oppure solo alcune di queste oppure anche altre, oppure ancora se nessuna di queste sia sostanza ma solamente alcune altre.

(2) Alcuni filosofi[92] ritengono che siano sostanze i limiti dei corpi: per esempio superficie, linea, punto e unità; e che siano sostanze a maggior ragione che non il corpo e il solido.

(3) Inoltre, alcuni filosofi credono che non esistano sostanze al di fuori delle cose sensibili[93]; altri, invece, credono che ci siano sostanze eterne più numerose delle sensibili e in maggior grado esseri. Così Platone ritiene che le Forme e gli Enti matematici siano due classi di sostanze e che, terza, sia la sostanza dei corpi sensibili[94]. Speusippo pone un numero di sostanze ancora maggiore: egli parte dall'Uno, ma ammette princìpi diversi per ogni tipo di sostanza: altro è il principio dei numeri, altro quello delle grandezze, e altro ancora quello dell'anima, e, in questo modo, egli estende il numero delle sostanze[95]. Alcuni filosofi, infine, sostengono che le Forme e i Numeri hanno la medesima natura e che tutte le restanti cose – linee e superfici, giù giù fino alla sostanza del cielo o delle cose sensibili – derivino da essi[96].

Pertanto occorre esaminare che cosa sia esatto e che cosa non esatto in tutte queste affermazioni, e se esistano o no alcune sostanze accanto a quelle sensibili e quale sia il loro modo di esistere, e se esista qualche sostanza separata dalle sensibili, perché esista e in quale modo esista, ovvero se, oltre le sensibili, non esista alcuna sostanza.

Ma a questo esame procederemo dopo aver detto, in compendio, che cosa sia la sostanza in generale[97].

3. *[Inizio della trattazione della sostanza in generale ed esame della sostanza nel significato di sostrato]*

La sostanza viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti, si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l'essenza, l'universale, il genere e, in quarto luogo, il sostrato.

Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun'altra. Perciò,

1029ª του διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον), ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει· περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι

in primo luogo, di esso dobbiamo trattare: infatti, sembra 1029ª
che sia sostanza soprattutto il sostrato primo. E sostrato primo vien detta, in un certo senso, la materia, in un altro senso la forma e, in un terzo senso, ciò che risulta dall'insieme di materia e di forma.

Chiamo materia, ad esempio, il bronzo, forma la struttura e la configurazione formale, sinolo ciò che da queste risulta, cioè la statua. Sicché, se la forma è anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia, per la medesima ragione essa sarà anteriore anche al composto.

Si è ora detto in sintesi che cos'è la sostanza: essa è ciò che non viene predicato di alcun sostrato, ma è ciò di cui tutto il resto viene predicato. Tuttavia, la sostanza non si deve caratterizzare solamente in questo modo, perché così non basta. Infatti, questa caratterizzazione non è chiara. Per di più, stando ad essa, verrebbe ad essere sostanza la materia. In effetti, se non è sostanza la materia, sfugge che cos'altro mai sia sostanza, perché, una volta che si tolgano tutte le altre determinazioni, non pare che resti nient'altro: le altre determinazioni, infatti, sono affezioni, azioni e potenze dei corpi. E lunghezza, larghezza e profondità sono quantità, ma non sostanze: la quantità, infatti, non è sostanza, ma, piuttosto, è sostanza il sostrato primo al quale ineriscono tutte queste determinazioni. Ma se togliamo lunghezza, larghezza e profondità, vediamo che non rimane nulla, se non quel qualcosa che viene determinato da esse. Di conseguenza, per chi considera il problema da questo punto di vista, necessariamente la materia appare come la sola sostanza.

Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcun'altra delle determinazioni dell'essere. C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria: e non è neppure le negazioni di queste, perché le negazioni esistono solo in modo accidentale.

Dunque, per chi considera il problema da questo punto

συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη· φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη· περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον. πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἧττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἑκάστῳ ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἑκάστῳ ἀγαθά, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῷ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῷ γνώριμα. τὰ δ' ἑκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἠρέμα ἐστὶ γνώριμα, καὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστῶν αὐτῷ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστὰ γνῶναι πειρατέον, μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν.

4

'Επεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν, καὶ τούτων ἕν τι ἐδόκει εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου ὃ λέγεται καθ' αὑτό. οὐ γάρ ἐστι τὸ σοὶ

di vista, risulta che sostanza è la materia. Ma questo è impossibile; infatti, i caratteri della sostanza sono soprattutto l'essere separabile e l'essere un alcunché di determinato: perciò la forma e il composto di materia e di forma sembrerebbero essere sostanza a maggior ragione che non la materia.

Orbene, conviene lasciar da parte la sostanza intesa come composto di materia e di forma, perché essa è posteriore e il suo significato è chiaro. E chiaro è anche, in certo qual modo, il significato di materia. Invece, dobbiamo incentrare la nostra indagine sul terzo significato di sostanza, perché questo presenta le difficoltà maggiori.

Tutti ammettono che alcune delle cose sensibili sono sostanze; pertanto dobbiamo svolgere la nostra indagine partendo da queste. Infatti, è di grande utilità procedere a gradi verso ciò che è più conoscibile. In effetti, tutti acquistiamo il sapere in questo modo: procedendo attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura verso quelle che sono più conoscibili per natura[98]. E come nelle azioni dobbiamo partire da quelli che sono beni per l'individuo e far sì che lo stesso bene universale diventi bene per l'individuo, così, nel sapere, dobbiamo partire dalle cose che sono più conoscibili all'individuo e far sì che ciò che è conoscibile per natura diventi conoscibile anche per l'individuo. Le cose che sono conoscibili e prime per l'individuo sono sovente poco conoscibili per natura e dell'essere colgono poco o nulla. Tuttavia, bisogna partire da queste cose che sono poco conoscibili per natura, ma che sono ciò che è conoscibile all'individuo, per giungere a conoscere le cose che sono conoscibili in senso assoluto, procedendo, come si è detto, proprio attraverso le prime.

4. *[La sostanza nel significato di essenza e considerazioni sull'essenza]*

Poiché all'inizio[99] abbiamo distinto i diversi significati della sostanza, e, di questi, uno ci è parso essere l'essenza, dobbiamo trattare ora di questa.

E, per cominciare, facciamo intorno ad essa alcune considerazioni di carattere puramente razionale. L'essenza di

εἶναι τὸ μουσικῷ εἶναι· οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός. ὃ ἄρα κατὰ σαυτόν. οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν· οὐ γὰρ τὸ οὕτως καθ' αὑτὸ ὡς ἐπιφανείᾳ λευκόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι τὸ λευκῷ εἶναι. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ, ὅτι πρόσεστιν αὐτό. ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ εἶναί ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι λείᾳ, τὸ λευκῷ καὶ λείῳ εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἕν. ἐπεὶ δ' ἔστι καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάστῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποὺ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον ἆρ' ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ αὐτῶν, καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον λευκῷ ἀνθρώπῳ [τί ἦν λευκῷ ἀνθρώπῳ]. ἔστω δὴ ὄνομα αὐτῷ ἱμάτιον. τί ἐστι τὸ ἱματίῳ εἶναι; ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν καθ' αὑτὸ λεγομένων οὐδὲ τοῦτο. ἢ τὸ οὐ καθ' αὑτὸ λέγεται διχῶς, καὶ τούτου ἐστὶ τὸ μὲν ἐκ προσθέσεως τὸ δὲ οὗ. τὸ μὲν γὰρ τῷ αὐτὸ ἄλλῳ προσκεῖσθαι λέγεται ὃ ὁρίζεται, οἷον εἰ τὸ λευκῷ εἶναι ὁριζόμενος λέγοι λευκοῦ ἀνθρώπου λόγον· τὸ δὲ τῷ ἄλλο αὐτῷ, οἷον εἰ σημαίνοι τὸ ἱμάτιον λευκὸν ἄνθρωπον, ὁ δὲ ὁρίζοιτο ἱμάτιον ὡς λευκόν. τὸ δὴ λευκὸς ἄνθρωπος ἔστι μὲν λευκόν, οὐ μέντοι ⟨τὸ⟩ τί ἦν εἶναι λευκῷ εἶναι. —ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι ἆρά ἐστι τί ἦν εἶναί τι [ἢ] ὅλως; ἢ οὔ; ὅπερ γάρ τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι· ὅταν

ciascuna cosa è ciò che quella cosa è per se stessa. La tua essenza, infatti, non è l'essenza del musico, perché non per te stesso sei musico. La tua essenza, dunque, è solo ciò che tu sei per te stesso.

Ma neppure tutto ciò che una cosa è di per se stessa è essenza: non, per esempio, ciò che è per sé nel modo in cui una superficie è di per sé bianca: infatti l'essenza della superficie non è l'essenza del bianco. Inoltre, l'essenza della superficie non consiste neppure nell'unione dei due termini, cioè nell'essere superficie-bianca. Perché? Perché, in tal caso, l'essenza della superficie viene presupposta. La definizione dell'essenza di una cosa è solamente quella che esprime la cosa senza includerla nella definizione stessa. Pertanto, se uno dicesse che l'essenza della superficie bianca è l'essenza della superficie liscia, verrebbe a dire non altro che l'essenza di bianco e l'essenza di liscio sono una sola e medesima cosa.

Ma, poiché ci sono composti anche secondo tutte le altre categorie (infatti, c'è un sostrato per ciascuna di esse: così per la qualità, come per la quantità, per il quando, per il dove e per il movimento), occorre esaminare se ci sia anche una definizione dell'essenza di ciascuno di essi e se ci sia un'essenza di essi: per esempio, se ci sia un'essenza del composto uomo-bianco. Poniamo, allora, che il termine «veste» designi il composto uomo-bianco. Qual è l'essenza di veste? Ma, in verità, neppure questo fa parte delle cose che si dicono per sé. Si può obiettare, però, che il non per sé si intende in due sensi: (a) uno di questi consiste in una aggiunta, (b) l'altro in una omissione. (a) Nel primo caso, la cosa che si vuole definire viene aggiunta ad altro come predicato: questo si avrebbe, per esempio, se, volendo definire l'essenza del bianco, uno fornisse la definizione di uomo bianco. (b) Nel secondo caso, invece, si omette qualcosa che appartiene alla cosa stessa che si vuole definire: questo si avrebbe, per esempio, se, posto che il significato di veste fosse uomo bianco, uno definisse veste come ciò che è bianco: infatti, è vero che l'uomo-bianco è anche di color bianco, *ma la* sua essenza non è certamente l'essenza del bianco. Ma l'essenza di «veste» è una essenza in senso vero e proprio? Oppure dovremo dire che non lo è? In real-

δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον· ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός. ὁρισμὸς δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἔσται), ἀλλ' ἐὰν πρώτου τινὸς ᾖ· τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι. οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον (ταῦτα γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ πάθος οὐδ' ὡς συμβεβηκός)· ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἑκάστου καὶ τῶν ἄλλων τί σημαίνει, ἐὰν ᾖ ὄνομα, ὅτι τόδε τῷδε ὑπάρχει, ἢ ἀντὶ λόγου ἁπλοῦ ἀκριβέστερος· ὁρισμὸς δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι. ἢ καὶ ὁ ὁρισμὸς ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι πλεοναχῶς λέγεται; καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐροίμεθ' ἂν τί ἐστιν, ὥστε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασί

tà, solamente ciò che è un alcunché di determinato è essenza; invece quando qualcosa viene predicato di qualcos'altro, allora non si ha un alcunché di determinato, dal momento che la caratteristica di essere alcunché di determinato appartiene solamente alle sostanze. Pertanto l'essenza c'è solamente di quelle cose la cui nozione è una definizione. E definizione non c'è semplicemente quando ci sia un nome unico per designare la stessa cosa che designa una ⟨qualsivoglia⟩ nozione (altrimenti tutte quante le nozioni sarebbero definizioni; infatti, si potrebbe sempre porre un nome unico per indicare qualsivoglia nozione, cosicché anche il nome *Iliade* verrebbe ad essere definizione), ma c'è solo quando ci sia una nozione che esprima qualcosa che è primo; e primo è solo ciò che non implica la predicazione di un qualcosa a un qualcos'altro. Pertanto, non ci potrà essere essenza di nessuna delle cose che non siano specie ultime di un genere, ma di queste soltanto: è chiaro, infatti, che queste soltanto non si predicano di altro al modo di partecipazione o al modo di affezione né come accidente. Tuttavia ci sarà anche una nozione che esprima il significato di ciascuna delle altre cose, qualora esse abbiano un nome: una nozione che indichi come una data cosa si riferisca a una data altra; ovvero, in luogo di una nozione generica, ce ne sarà una più precisa. Di queste cose, però, non ci sarà né definizione né essenza.

O, piuttosto, dovremo dire che anche la definizione e così pure il che cos'è delle cose possono esser detti in molteplici significati. Infatti, il «che cos'è» significa, in un senso, la sostanza e alcunché di determinato, in altro senso significa ciascuna delle altre categorie: quantità, qualità e tutte le restanti. E così come l'«è» si predica di tutte le categorie, ma non nello stesso modo, bensì della sostanza in modo primario e delle altre categorie in modo derivato, nello stesso modo anche il che cos'è si dice in senso assoluto della sostanza, e in certo qual modo anche delle altre categorie. Infatti, noi possiamo chiedere che cos'è la qualità e, di conseguenza, possiamo considerare anche la qualità un che cos'è, ma non certo in senso assoluto, bensì nello stesso modo in cui anche del non-essere alcuni affermano, dialetticamente, che è non-essere: evidentemente, non certo in senso assolu-

τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν, οὕτω καὶ τὸ ποιόν. — δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλόν γε ἢ τὸ πῶς ἔχει· διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι. δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὡσαύτως ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν ἀλλὰ πρὸς ἕν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁποτέρως τις ἐθέλει λέγειν διαφέρει οὐδέν· ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί, πλὴν οὐ πρώτως. οὐ γὰρ ἀνάγκη, ἂν τοῦτο τιθῶμεν, τούτου ὁρισμὸν εἶναι ὃ ἂν λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ, ἀλλὰ τινὶ λόγῳ· τοῦτο δὲ ἐὰν ἑνὸς ᾖ, μὴ τῷ συνεχεῖ ὥσπερ ἡ Ἰλιὰς ἢ ὅσα συνδέσμῳ, ἀλλ' ἐὰν ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἕν· τὸ δ' ἓν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν· τὸ δὲ ὂν τὸ μὲν τόδε τι τὸ δὲ ποσὸν τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει. διὸ καὶ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔσται λόγος καὶ

to, ma appunto in quanto è non-essere; così dicasi anche per la qualità. E in verità bisogna esaminare come si debba parlare della essenza in ciascun caso, ma non più di quanto si debba esaminare come sia la realtà effettiva delle cose; perciò, ora, poiché la prima questione è ormai chiara, diremo che, nello stesso modo, l'essenza dovrà appartenere, primariamente e assolutamente, alla sostanza e, secondariamente, anche alle altre categorie, così come il che cos'è: non, però, come essenza in senso assoluto, ma come essenza della qualità o della quantità. Infatti, bisogna dire o che le categorie sono esseri solo per omonimia, ovvero che sono esseri solo se si aggiunge o si toglie ad «essere» una data qualificazione, come, ad esempio, quando si dice che anche il non-conoscibile è conoscibile.

In effetti, il giusto sta nell'affermare che le categorie si dicono esseri né in senso equivoco né in senso univoco, ma si dicono esseri nello stesso modo che il termine «medico», i cui diversi significati implicano tutti riferimento a una medesima e unica cosa, ma non significano una medesima e unica cosa, e, cionondimeno, non sono puri omonimi: medico, infatti, designa un corpo, una operazione o uno strumento né per omonimia né per sinonimia, ma in virtù di un riferimento a un'unica cosa [100].

E se, su questo punto, uno vuole esprimersi in diverso modo, ha poca importanza. Comunque, è evidente questo: (a) che primariamente e assolutamente la definizione e l'essenza appartengono alle sostanze. (b) Tuttavia, c'è pure definizione ed essenza delle altre categorie, ma non in senso primario. (c) D'altra parte, anche se poniamo questo, non ne deriva che ci sia definizione quando «una sola parola» esprime la medesima cosa che esprime una «qualsivoglia» nozione, ma solamente quando esprime la medesima cosa che esprime una certa nozione; tale è solo quella nozione che si riferisce a qualcosa che costituisca una unità, non per pura contiguità come l'*Iliade*, né per mero collegamento, ma che sia unità in tutti quei sensi in cui propriamente si dice l'unità. L'uno si dice in quei medesimi sensi in cui si dice l'essere; e l'essere significa, in un senso, alcunché di determinato, in un altro senso una quantità, in un altro ancora una qualità. Perciò anche di uomo-bianco ci

ὁρισμός, ἄλλον δὲ τρόπον καὶ τοῦ λευκοῦ καὶ οὐσίας.

5

Ἔχει δ' ἀπορίαν, ἐάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν οὐχ ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων· ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν. λέγω δὲ οἷον ἔστι ῥὶς καὶ κοιλότης, καὶ σιμότης τὸ ἐκ τῶν δυοῖν λεγόμενον τῷ τόδε ἐν τῷδε, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε οὔθ' ἡ κοιλότης οὔθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ καθ' αὑτήν· οὐδ' ὡς τὸ λευκὸν Καλλίᾳ, ἢ ἀνθρώπῳ, ὅτι Καλλίας λευκὸς ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι, ἀλλ' ὡς τὸ ἄρρεν τῷ ζῴῳ καὶ τὸ ἴσον τῷ ποσῷ καὶ πάντα ὅσα λέγεται καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν. ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος, καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῴου· ὥστε τούτων τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁρισμὸς ἢ οὐκ ἔστιν οὐδενὸς ἤ, εἰ ἔστιν, ἄλλως, καθάπερ εἰρήκαμεν. ἔστι δὲ ἀπορία καὶ ἑτέρα περὶ αὐτῶν. εἰ μὲν γὰρ τὸ αὐτό ἐστι σιμὴ ῥὶς καὶ κοίλη ῥίς, τὸ αὐτὸ ἔσται τὸ σιμὸν καὶ τὸ κοῖλον· εἰ δὲ μή, διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστὶ πάθος καθ' αὑτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ ῥῖνα σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη (ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται), διὸ ἄτοπον τὸ ὑπάρχειν τοῖς τοιούτοις τὸ τί ἦν εἶναι· εἰ δὲ μή, εἰς ἄπειρον εἶσιν· ῥινὶ γὰρ ῥινὶ σιμῇ ἔτι ἄλλο ἐνέσται. δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ

sarà nozione e definizione, ma in altro modo che non del bianco e della sostanza.

5. *[Prosecuzione della trattazione dell'essenza]*

Se non si ammette che sia una definizione la nozione risultante da aggiunzione, allora sorge il seguente problema: di quali cose che non sono semplici, ma che implicano l'unione di due termini, ci potrà essere definizione? Infatti, è necessario esprimere queste cose con una nozione risultante da aggiunzione. Faccio un esempio: c'è naso e c'è concavità, e c'è anche camuso, che risulta dalla unione di concavità e naso, in quanto l'una si trova nell'altro. E il concavo e il camuso sono proprietà del naso camuso non per accidente, ma per sé: non, poniamo, come il bianco è proprietà di Callia oppure dell'uomo (in quanto è bianco Callia cui compete di essere uomo), bensì come il maschio è proprietà dell'animale, come l'eguale è proprietà della quantità, e come tutte le altre proprietà che si dicono per sé di un soggetto. E tali sono tutte quelle proprietà nella cui nozione è presente la nozione o il nome della cosa di cui esse sono proprietà, e che, quindi, non si possono spiegare indipendentemente dalla cosa medesima: così, per esempio, è possibile spiegare il bianco indipendentemente dall'uomo, ma non la femmina indipendentemente dall'animale. Pertanto, o non c'è essenza e definizione di nessuna di queste cose, oppure, se c'è, c'è in diverso senso, come già si è detto sopra [101].

Intorno a queste stesse cose c'è anche un secondo problema. Infatti, se sono la medesima cosa naso camuso e naso concavo, saranno la medesima cosa anche il camuso e il concavo; e se non è così, per il fatto che non è possibile parlare del camuso senza l'oggetto di cui esso costituisce una proprietà per sé, perché il camuso è la concavità che si trova in un naso, allora dire «naso camuso» o non è possibile, oppure si ripeterà due volte la medesima cosa, come a dire «naso naso concavo», perché naso camuso vuol dire naso che è naso concavo. Perciò è assurdo che di queste cose ci sia una essenza; altrimenti si andrebbe all'infinito: infatti, in un naso che è camuso ci sarà sempre un ulteriore naso.

Dunque, è evidente che solamente della sostanza c'è defi-

ὁρισμός. εἰ γὰρ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, ἀνάγκη ἐκ προσθέσεως εἶναι, οἷον τοῦ †ποιοῦ† καὶ περιττοῦ· οὐ γὰρ ἄνευ ἀριθμοῦ, οὐδὲ τὸ θῆλυ ἄνευ ζῴου (τὸ δὲ ἐκ προσθέσεως λέγω ἐν οἷς συμβαίνει δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν ὥσπερ ἐν τούτοις). εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, οὐδὲ συνδυαζομένων ἔσται, οἷον ἀριθμοῦ περιττοῦ· ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι. εἰ δ' εἰσὶ καὶ τούτων ὅροι, ἤτοι ἄλλον τρόπον εἰσὶν ἢ καθάπερ ἐλέχθη πολλαχῶς λεκτέον εἶναι τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὥστε ὡδὶ μὲν οὐδενὸς ἔσται ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐδενὶ ὑπάρξει πλὴν ταῖς οὐσίαις, ὡδὶ δ' ἔσται. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.

6

Πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον. ἔστι γάρ τι πρὸ ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς οὐσίας σκέψιν· ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβηκὸς δόξειεν ἂν ἕτερον εἶναι, οἷον λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι (εἰ γὰρ τὸ αὐτό, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτό· τὸ αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ λευκὸς ἄνθρωπος, ὡς φασίν, ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ· ἢ οὐκ ἀνάγκη ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι

nizione. E se c'è definizione anche delle altre categorie, sarà necessariamente per via di aggiunzione, come per esempio nel caso della qualità e del dispari: infatti, non c'è il dispari senza il numero, come non c'è la femmina senza l'animale. E chiamo definizione per via di aggiunzione quella in cui accade di dire due volte la medesima cosa, come appunto in questi esempi citati. Se questo è vero, non ci sarà definizione neppure delle cose che implicano una unione di due termini, come ad esempio «numero dispari». Ma ciò sfugge, perché non formuliamo le nostre nozioni in modo rigoroso. Se, poi, anche di queste cose che implicano una unione di due termini ci sono definizioni, o sono di altro tipo, oppure si deve dire, come si è precisato sopra, che essenza e definizione hanno molteplici significati; cosicché, in un senso, non ci sarà definizione né essenza se non delle sostanze, in un altro senso, invece, ci sarà essenza e definizione anche di altre cose.

È chiaro, dunque, che la definizione è la nozione dell'essenza e che l'essenza c'è solo delle sostanze, oppure che delle sostanze c'è in senso fondamentale, primario e assoluto.

6. *[Il problema dell'identità dell'essenza con la singola cosa di cui è essenza]*

Bisogna pure esaminare se ogni singola cosa e la sua essenza coincidano, oppure se siano due realtà diverse. Infatti, questo gioverà alla nostra indagine intorno alla sostanza. In effetti, ogni singola cosa sembra non essere altro che la propria sostanza, e l'essenza si dice essere, appunto, la sostanza di ogni singola cosa.

(A) Per quanto concerne le cose che sono dette per accidente, essenza e singola cosa sembrerebbero essere diverse: per esempio, uomo bianco sembrerebbe essere diverso dall'essenza di uomo bianco. (Se fossero la stessa cosa, allora anche l'essenza di uomo e l'essenza di uomo-bianco dovrebbero essere la stessa cosa; infatti, come alcuni dicono [102], uomo e uomo-bianco sono la medesima cosa, e di conseguenza anche l'essenza di uomo e l'essenza di uomo bianco. Ma non deriva certo necessariamente che le cose che son dette

ταὐτά, οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίγνεται ταὐτά· ἀλλ' ἴσως γε ἐκεῖνο δόξειεν ἂν συμβαίνειν, τὰ ἄκρα γίγνεσθαι ταὐτὰ τὰ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μουσικῷ· δοκεῖ δὲ οὔ)· ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὑτὰ λεγομένων ἆρ' ἀνάγκη ταὐτὸ εἶναι, οἷον εἴ τινες εἰσὶν οὐσίαι ὧν ἕτεραι μὴ εἰσὶν οὐσίαι μηδὲ φύσεις ἕτεραι πρότεραι, οἵας φασὶ τὰς ἰδέας εἶναί τινες; εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι, καὶ ζῷον καὶ τὸ ζῴῳ, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσονται ἄλλαι τε οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν. καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπολελύσθαι εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν)· ἐπιστήμη τε γὰρ ἑκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γνῶμεν, καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει, ὥστε εἰ μηδὲ τὸ ἀγαθῷ εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὄντι ὂν οὐδὲ τὸ ἑνὶ ἕν· ὁμοίως δὲ πάντα ἔστιν ἢ οὐθὲν τὰ τί ἦν εἶναι, ὥστ' εἰ μηδὲ τὸ ὄντι ὄν, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν. ἔτι ᾧ μὴ ὑπάρχει ἀγαθῷ εἶναι, οὐκ ἀγαθόν. ἀνάγκη ἄρα ἓν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, ⟨καὶ⟩ ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα· καὶ γὰρ τοῦτο ἱκανὸν ἂν ὑπάρχῃ, κἂν μὴ ᾖ εἶδη, μᾶλλον δ' ἴσως κἂν ᾖ εἶδη (ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι εἴπερ

per accidente si identifichino con la loro essenza, perché, nelle premesse, i predicati non si identificano col soggetto nella stessa maniera. Tuttavia si potrebbe pensare che ci sia almeno l'identità dei predicati fra loro, quando l'uno e l'altro sono, nelle premesse, accidenti del soggetto: per esempio, che l'essenza del bianco sia identica all'essenza del musico; ma è evidente che no).

(B) Dovremo, allora, dire che l'identità in parola è necessario che abbia luogo nelle cose che sono per sé?

(1) Per esempio, dovremo dire che l'identità in parola è necessaria nel caso che esistano certe sostanze rispetto alle quali non vi siano altre sostanze né altre realtà anteriori: sostanze, cioè, quali alcuni filosofi dicono essere le Idee? In effetti, se fossero diversi il bene e l'essenza del bene, l'animale e l'essenza dell'animale, l'essere e l'essenza dell'essere, allora verrebbero ad esserci altre sostanze, altre realtà e altre Idee oltre a quelle ammesse; e queste, anzi, sarebbero sostanze anche più originarie, se è vero che l'essenza è sostanza.

(2) Se, poi, le sostanze e le loro essenze vengono separate le une dalle altre, (a) delle prime non ci sarà più scienza e (b) le seconde non avranno più alcun essere (con «essere separato» intendo, per esempio, il caso che né al bene stesso appartenga l'essenza del bene, né all'essenza del bene l'essere bene). (a) Infatti, abbiamo scienza della singola cosa quando ne conosciamo l'essenza. (b) D'altra parte, ciò che vale per il bene, vale, similmente, anche per tutti gli altri casi: cosicché, se l'essenza del bene non è bene, neppure l'essenza dell'essere sarà essere, né l'essenza dell'uno sarà uno. Inoltre, o tutte le essenze esistono nella medesima maniera, oppure nessuna esiste; cosicché, se neppure l'essenza dell'essere esiste, non esisterà neppure alcuna delle altre essenze.

(3) Ancora, ciò cui non appartiene l'essenza del bene non è bene. Dunque, è necessario che siano una unica cosa il bene e l'essenza del bene, il bello e l'essenza del bello, e, così, tutte quelle cose che non si predicano di altro, ma che sussistono per sé e sono realtà prime. E questo argomento sarebbe valido anche nel caso che non ci fossero Idee, e, forse, anche più valido che non se ci fossero Idee. (Ad un

εἰσὶν αἱ ἰδέαι οἵας τινές φασιν, οὐκ ἔσται τὸ ὑποκείμενον οὐσία· ταύτας γὰρ οὐσίας μὲν ἀναγκαῖον εἶναι, μὴ καθ' ὑποκειμένου δέ· ἔσονται γὰρ κατὰ μέθεξιν). — ἔκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἓν καὶ ταὐτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἕν τι εἶναι ἄμφω (τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον, οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκόν, διὰ τὸ διττὸν σημαίνειν οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό· καὶ γὰρ ᾧ συμβέβηκε λευκὸν καὶ τὸ συμβεβηκός, ὥστ' ἔστι μὲν ὡς ταὐτόν, ἔστι δὲ ὡς οὐ ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό· τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ λευκῷ ἀνθρώπῳ οὐ ταὐτό, τῷ πάθει δὲ ταὐτό). ἄτοπον δ' ἂν φανείη κἂν εἴ τις ἑκάστῳ ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν εἶναι· ἔσται γὰρ καὶ παρ' ἐκεῖνο ἄλλο, οἷον τῷ τί ἦν εἶναι ἵππῳ τί ἦν εἶναι [ἵππῳ] ἕτερον. καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἔνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι, εἴπερ οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι; ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἕν, ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς αὐτῶν, ὡς δῆλον καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν. ἔτι εἰ ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν· τὸ μὲν γὰρ ἔσται τί ἦν εἶναι τοῦ ἑνὸς τὸ δὲ τὸ ἕν, ὥστε καὶ ἐπ' ἐκείνων ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος. ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι, δῆλον· οἱ δὲ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι πρὸς τὴν θέσιν ταύτην φανερὸν ὅτι τῇ αὐτῇ

tempo, è evidente anche che, se le Idee fossero quali alcuni affermano, il sostrato non sarebbe sostanza; le Idee, infatti, sono necessariamente sostanze, e non si predicano di un sostrato: in tal caso, infatti, esisterebbero per partecipazione).

(4) Da queste argomentazioni risulta che sono una unica e medesima cosa, e non per accidente, la stessa singola cosa e la sua essenza, e risulta anche per il fatto che conoscere la singola cosa significa precisamente conoscere l'essenza, così che, anche partendo dal punto di vista della separazione platonica delle Idee dai sensibili, è necessario che l'essenza e la cosa singola costituiscano una unità. (Invece, per quanto concerne le cose che si dicono per accidente, come musico e bianco, a causa del doppio significato di accidente, non è vera l'affermazione che l'essenza e la singola cosa coincidono: bianco, per esempio, è ciò cui accade di essere tale, e, anche, l'accidente stesso; sicché, in questi casi, in un senso, c'è identità fra essenza e cosa, mentre, in un altro senso, no: l'essenza del bianco non è identica all'uomo o all'uomo bianco, ma è identica alla proprietà del bianco).

(5) La separazione dell'essenza dalla singola cosa risulta ancora assurda, se si pone un nome a ciascuna essenza. Infatti, verrà ad esserci un'altra essenza oltre quella; ad esempio, per l'essenza del cavallo verrà ad esserci una ulteriore essenza. Ma, allora, che cosa vieta che senz'altro alcune cose coincidano immediatamente con la loro essenza, dal momento che si ammette che l'essenza è sostanza? E anzi, non solo l'essenza e la cosa coincidono, ma anche le loro nozioni coincidono, come risulta evidente in base alle cose dette: non per accidente, infatti, l'essenza dell'uno e l'uno coincidono.

(6) Inoltre, se l'essenza fosse altro dalla cosa, si andrebbe all'infinito: da un lato, ci sarebbe l'essenza dell'uno, dall'altro, ci sarebbe l'uno, così che, ulteriormente, si dovrebbe ripetere lo stesso discorso per l'essenza dell'uno, e così di seguito [103].

È chiaro, dunque, che quando si tratta di realtà prime e che si dicono per sé, l'essenza della cosa singola e la cosa singola sono un'unica e medesima realtà.

Le obiezioni sofistiche contro questa tesi si risolvono

λύονται λύσει καὶ εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι· οὐδὲν γὰρ διαφέρει οὔτε ἐξ ὧν ἐρωτήσειεν ἄν τις οὔτε ἐξ ὧν λύων ἐπιτύχοι. πῶς μὲν οὖν τὸ τί ἦν εἶναι ταὐτὸν καὶ πῶς οὐ ταὐτὸν ἑκάστῳ, εἴρηται.

7

Τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνῃ τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου, πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί· τὸ δὲ τὶ λέγω καθ' ἑκάστην κατηγορίαν· ἢ γὰρ τόδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πού. αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὗταί εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην, τὸ δὲ ὑφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δὲ τὶ ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι —ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐν ἑκάστῳ ὕλη—καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις (τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῷον) καὶ ὑφ' οὗ ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ)· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ· —οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. τούτων δέ τινες γίγνονται καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης παραπλησίως ὥσπερ ἐν τοῖς ἀπὸ φύσεως γιγνομένοις· ἔνια γὰρ

con la medesima soluzione, e così anche il problema se Socrate e l'essenza di Socrate sono la stessa cosa. Infatti non fanno differenza né gli esempi muovendo dai quali si possono porre i problemi, né quelli muovendo dai quali si possono risolverli.

In quale modo, dunque, l'essenza e la singola cosa coincidono, e in quale modo non coincidono, è stato detto.

7. *[Analisi del divenire e dei suoi modi]*

Le cose che si generano, si generano o (1) per natura o (2) per arte o (3) per caso. E tutte quante sono generate ad opera di qualcosa, derivano da qualcosa e divengono un qualcosa: e intendo un qualcosa secondo ciascuna categoria: sostanza, o quantità, o qualità, o luogo.

(1) Le generazioni naturali sono quelle delle cose la cui generazione proviene dalla natura. Ciò da cui le cose si generano è quello che noi chiamiamo materia; ciò ad opera di cui si generano è qualcuno degli esseri naturali; ciò che viene generato, infine, è un uomo, o una pianta o qualcuna delle altre cose come queste, che principalmente diciamo essere sostanze. Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura sia ad opera dell'arte, hanno materia: ciascuna di esse, infatti, ha potenzialità di essere e di non essere, e appunto questa potenzialità, in ciascuna di esse, è la materia. In generale, poi, ciò da cui le cose si generano è natura, e anche ciò secondo cui le cose si generano è natura (infatti, ciò che si genera ha una natura: per esempio, la natura di pianta o di animale); e, ancora, ciò ad opera di cui le cose si generano è natura: natura intesa nel senso di forma, della medesima specie rispetto al generato (ancorché risiedente in un altro individuo diverso): infatti, è sempre un uomo che genera un altro uomo.

(2) In questo modo, dunque, ha luogo il processo di generazione delle cose che si generano secondo natura; gli altri processi di generazione, invece, si chiamano produzioni. E tutte le produzioni hanno luogo o ad opera di un'arte o ad opera di una facoltà o ad opera del pensiero. (Alcune di queste, però, si producono anche spontaneamente e ad opera del caso, come avviene talora anche nelle

κἀκεῖ ταὐτὰ καὶ ἐκ σπέρματος γίγνεται καὶ ἄνευ σπέρματος. περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον, ἀπὸ τέχνης
1032b δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)· καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος· τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου, ἐκείνης γὰρ ἀπουσία ἡ νόσος, ἡ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη. γίγνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἰ ὑγιὲς ἔσται τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγιείας γίγνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

Τῶν δὴ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἕκαστον γίγνεται. λέγω δ' οἷον εἰ ὑγιανεῖ, δέοι ἂν ὁμαλυνθῆναι. τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁμαλυνθῆναι; τοδί, τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθήσεται. τοῦτο δὲ τί ἐστι; τοδί. ὑπάρχει δὲ τοδὶ δυνάμει· τοῦτο δὲ ἤδη ἐπ' αὐτῷ. τὸ δὴ ποιοῦν

generazioni naturali: infatti, anche in natura, certi esseri si generano in egual modo sia dal seme sia senza seme; ma di questi casi dovremo trattare in seguito). Ad opera dell'arte sono prodotte tutte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice. E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima. E perfino dei contrari, in un certo qual modo, la forma è la stessa: infatti, la sostanza della privazione è la sostanza opposta. La sostanza della malattia, per esempio, è la salute, perché la malattia è dovuta all'assenza di salute; invece la salute è la forma presente nell'anima ⟨del medico⟩ e ⟨quindi è⟩ la scienza. Ora, il sano viene prodotto seguendo questo ragionamento: poiché la salute consiste in questa data cosa, se si vuol ottenere guarigione, è necessario che si realizzi questa data cosa, per esempio un certo equilibrio ⟨delle funzioni del corpo⟩, e ulteriormente, se si vuole realizzare questo equilibrio, occorre un certo calore; e, in questo modo, il medico continua a ragionare, procedendo fino a che non pervenga, da ultimo, a ciò che è in suo potere di produrre. Il movimento, poi, che, a questo punto, viene effettuato dal medico, cioè il movimento che tende a risanare, si chiama produzione. Ne consegue che, in certo qual modo, la salute si genera dalla salute e la casa si genera dalla casa; s'intende: quella materiale da quella immateriale. Infatti, l'arte medica e l'arte del costruire sono, rispettivamente, la forma della salute e della casa. E per sostanza immateriale intendo l'essenza.

Nelle generazioni e nei movimenti ci sono due momenti: il primo è dato dal pensiero, il secondo dalla produzione; il pensiero è quello che parte dal principio e dalla forma, mentre la produzione è quella che parte dall'ultimo termine a cui perviene il pensiero. E lo stesso è il processo di generazione di ciascuno degli altri termini che sono intermedi. Facciamo un esempio. Per guarire, uno deve riacquistare l'equilibrio delle funzioni del corpo. Che cos'è, allora, questo equilibrio? È questa determinata cosa. E questa determinata cosa si realizzerà, se verrà prodotto del calore. E che cosa vuol dire produrre calore? Vuol dire quest'altra determinata cosa. Ma quest'ultima cosa è potenzialmente presente, e, come tale, dipende immediatamente dal medico.

καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδός ἐστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἐὰν δ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἀπὸ τούτου ὅ ποτε τοῦ ποιεῖν ἄρχει τῷ ποιοῦντι ἀπὸ τέχνης, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ ἰατρεύειν ἴσως ἀπὸ τοῦ θερμαίνειν ἡ ἀρχή (τοῦτο δὲ ποιεῖ τῇ τρίψει)· ἡ θερμότης τοίνυν ἡ ἐν τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγιείας ἢ ἕπεταί τι αὐτῇ τοιοῦτον ὅ ἐστι μέρος τῆς ὑγιείας, ἢ διὰ πλειόνων· τοῦτο δ' ἔσχατόν ἐστι, τὸ ποιοῦν τὸ μέρος τῆς ὑγιείας, —καὶ τῆς οἰκίας (οἷον οἱ λίθοι) καὶ τῶν ἄλλων· ὥστε, καθάπερ λέγεται, ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προϋπάρχοι. ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει φανερόν· ἡ γὰρ ὕλη μέρος (ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὕτη). ἀλλ' ἆρα καὶ τῶν ἐν τῷ λόγῳ; ἀμφοτέρως δὴ λέγομεν τοὺς χαλκοῦς κύκλους τί εἰσι, καὶ τὴν ὕλην λέγοντες ὅτι χαλκός, καὶ τὸ εἶδος ὅτι σχῆμα τοιόνδε, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γένος εἰς ὃ πρῶτον τίθεται. ὁ δὴ χαλκοῦς κύκλος ἔχει ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὕλην. —ἐξ οὗ δὲ ὡς ὕλης γίγνεται ἔνια λέγεται, ὅταν γένηται, οὐχ ἐκεῖνο ἀλλ' ἐκείνινον, οἷον ὁ ἀνδριὰς οὐ λίθος ἀλλὰ λίθινος, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὁ ὑγιαίνων οὐ λέγεται ἐκεῖνο ἐξ οὗ· αἴτιον δὲ ὅτι γίγνεται ἐκ τῆς στερήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὃ λέγομεν τὴν ὕλην (οἷον καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κάμνων γίγνεται ὑγιής), μᾶλλον μέντοι λέγεται γίγνεσθαι ἐκ τῆς στερήσεως, οἷον ἐκ κάμνοντος ὑγιὴς ἢ ἐξ ἀνθρώπου, διὸ κάμνων μὲν ὁ ὑγιὴς οὐ

(3) Dunque, quando la guarigione avviene ad opera dell'arte, la causa efficiente e il principio da cui parte il processo è la forma che è presente nell'anima ⟨del medico⟩; quando, invece, la guarigione avviene spontaneamente, il principio da cui inizia il processo è quello stesso da cui comincia ad operare colui che agisce per arte. Nel caso della guarigione il principio consiste nella produzione di calore; e il medico produce questo con una frizione. Dunque, il calore che è nel corpo o è esso stesso una parte costitutiva della salute, oppure ad esso segue — immediatamente o attraverso più termini — qualcosa della stessa natura che è parte costitutiva della salute. E questo termine ultimo è ciò che produce una parte della salute e, in questo senso, esso è parte della salute, come ad esempio le pietre sono parte della casa, e così dicasi per le altre cose. Sicché, come noi diciamo, sarebbe impossibile che qualcosa si generasse se nulla preesistesse.

Che, dunque, una parte di ciò che viene prodotto necessariamente debba preesistere, è evidente; infatti, la materia è una parte, perché è insita nella cosa stessa che diviene, e, anzi, essa stessa diviene. Ma, allora, la materia sarà anche una delle parti della nozione? Invero, noi diciamo che cosa sono i cerchi di bronzo nei seguenti due modi: (a) e dicendo la loro materia, cioè che è bronzo, (b) e dicendo la loro forma, cioè che è una figura di una determinata natura (e la figura è il genere prossimo in cui il cerchio rientra). Dunque, il cerchio di bronzo contiene nella sua nozione la materia.

Alcune cose, quando si siano generate, vengono denominate da ciò da cui si generano, cioè dalla loro materia, ma non col nome stesso della materia, bensì con l'aggettivo tratto da quello: la statua, per esempio, non viene detta marmo, ma marmorea; e l'uomo che riacquista salute non vien denominato col nome della malattia da cui è guarito. La ragione di questo sta nel fatto che una cosa proviene sia dalla privazione sia dal sostrato che noi chiamiamo materia (così, per esempio, diventa sano l'uomo e diventa sano anche il malato); tuttavia, si dice, prevalentemente, che il processo di generazione parte dalla privazione (per esempio, si dice che uno da malato diventa sano e non, invece, che da

λέγεται, ἄνθρωπος δέ, καὶ ὁ ἄνθρωπος ὑγιής· ὧν δ' ἡ στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος, οἷον ἐν χαλκῷ σχήματος ὁποιουοῦν ἢ ἐν πλίνθοις καὶ ξύλοις οἰκίας, ἐκ τούτων δοκεῖ γίγνεσθαι ὡς ἐκεῖ ἐκ κάμνοντος· διὸ ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ ἐξ οὗ τοῦτο, ἐκεῖνο οὐ λέγεται, οὐδ' ἐνταῦθα ὁ ἀνδριὰς ξύλον, ἀλλὰ παράγεται ξύλινος, [οὐ ξύλον,] καὶ χαλκοῦς ἀλλ' οὐ χαλκός, καὶ λίθινος ἀλλ' οὐ λίθος, καὶ ἡ οἰκία πλινθίνη ἀλλ' οὐ πλίνθοι, ἐπεὶ οὐδὲ ὡς ἐκ ξύλου γίγνεται ἀνδριὰς ἢ ἐκ πλίνθων οἰκία, ἐάν τις ἐπιβλέπῃ σφόδρα, οὐκ ἂν ἁπλῶς εἴπειεν, διὰ τὸ δεῖν μεταβάλλοντος γίγνεσθαι ἐξ οὗ, ἀλλ' οὐχ ὑπομένοντος. διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὕτως λέγεται.

8

Ἐπεὶ δὲ ὑπό τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον (τοῦτο δὲ λέγω ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεώς ἐστι) καὶ ἔκ τινος (ἔστω δὲ μὴ ἡ στέρησις τοῦτο ἀλλ' ἡ ὕλη· ἤδη γὰρ διώρισται ὃν τρόπον τοῦτο λέγομεν) καὶ τὶ γίγνεται (τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ σφαῖρα ἢ κύκλος ἢ ὅ τι ἔτυχε τῶν ἄλλων), ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ, τὸν χαλκόν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ὅτι ἡ χαλκῆ σφαῖρα σφαῖρά ἐστιν ἐκείνην δὲ ποιεῖ. τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε τι ποιεῖν ἐστίν (λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν ἀλλ' ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ· εἰ γὰρ ποιεῖ, ἔκ τινος ἂν ποιοίη ἄλλου, τοῦτο γὰρ ὑπέκειτο· οἷον ποιεῖ χαλκῆν σφαῖραν, τοῦτο δὲ οὕτως ὅτι ἐκ τουδί, ὅ ἐστι χαλκός,

uomo diventa sano). Perciò, colui che è guarito non si dice che è malato, ma si dice che è uomo e uomo sano. E in quei casi in cui la privazione non è evidente e non ha un nome – per esempio, nel bronzo, la privazione di una qualunque figura, oppure, nel marmo e nel legno, la privazione della forma di casa –, sembra che il processo di generazione parta da queste materie, così come, nell'esempio sopra fatto, il sano si genera dal malato. Perciò, così come in quel caso l'oggetto non viene denominato da ciò da cui proviene, neppure in questo caso la statua vien denominata legno, ma solo con l'aggettivo derivato: cioè lignea e non legno, o, anche, bronzea e non bronzo, marmorea e non marmo, e così la casa sarà detta marmorea, non marmo. Infatti, considerando la cosa a fondo, non si può dire in senso assoluto né che la statua derivi dal legno, né che la casa derivi dal marmo, per il fatto che la materia da cui qualcosa deriva si deve trasmutare e non permanere quale era. Per questo, dunque, ci si esprime in questo modo.

8. *[Ingenerabilità della materia e della forma come strutturali condizioni del divenire]*

Ciò che si genera, si genera ad opera di qualche cosa (e con questo io intendo il principio agente della generazione), e proviene da qualcosa (e sia questo non la privazione, ma la materia; infatti, si è già sopra precisato[104] in quale modo ciò si debba intendere) e diviene un qualcosa (e questo è o una sfera o un cerchio o una qualsiasi altra cosa). Ora, come non si produce il sostrato, per esempio il bronzo, così non si produce la sfera, se non per accidente: in quanto, cioè, si produce la sfera di bronzo, e la sfera di bronzo è una sfera. Produrre un alcunché di determinato significa trarre qualcosa di determinato da ciò che è sostrato nel senso vero e proprio del termine. Per esempio, fare rotondo il bronzo non significa produrre il rotondo né la sfera, ma significa qualcosa di diverso: cioè realizzare questa forma in altro; infatti, se anche la forma si producesse, si produrrebbe da qualche altra cosa (questo, infatti, si è sopra stabilito). Facciamo ad esempio il caso della produzione di una sfera di bronzo; ebbene, questa avviene nel seguente modo:

τοδὶ ποιεῖ, ὅ ἐστι σφαῖρα)· εἰ οὖν καὶ τοῦτο ποιεῖ αὐτό, δῆλον ὅτι ὡσαύτως ποιήσει, καὶ βαδιοῦνται αἱ γενέσεις εἰς ἄπειρον. φανερὸν ἄρα ὅτι [οὐδὲ] τὸ εἶδος, ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι (τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως). τὸ δὲ χαλκῆν σφαῖραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῆ. τοῦ δὲ σφαίρᾳ εἶναι ὅλως εἰ ἔσται γένεσις, ἔκ τινος τὶ ἔσται. δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος. εἰ δή ἐστι σφαῖρα τὸ ἐκ τοῦ μέσου σχῆμα ἴσον, τούτου τὸ μὲν ἐν ᾧ ἔσται ὃ ποιεῖ, τὸ δ' ἐν ἐκείνῳ, τὸ δὲ ἅπαν τὸ γεγονός, οἷον ἡ χαλκῆ σφαῖρα. φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνολος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε. — πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους; ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι, ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε, καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τόδε τοιόνδε; τὸ δὲ ἅπαν τόδε, Καλλίας ἢ Σωκράτης, ἐστὶν ὥσπερ ἡ σφαῖρα ἡ χαλκῆ ἡδί, ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον ὥσπερ σφαῖρα χαλκῆ ὅλως. φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία,

da questa cosa che è bronzo, si produce quest'altra cosa che è una sfera. E se si producesse anche la forma stessa, è evidente che si dovrebbe produrre nella stessa maniera, e i processi di generazione andrebbero all'infinito. È chiaro, dunque, che la forma — o quale che sia la denominazione che si deve dare alla forma che è immanente al sensibile — non diviene, e che di essa non c'è generazione, e così dicasi anche per l'essenza; infatti essa è ciò che si realizza in altro o ad opera dell'arte o ad opera della natura o ad opera di qualche facoltà. Ciò che si può produrre è la sfera-di-bronzo: e la si produce partendo dal bronzo e dalla forma di sfera; precisamente: si realizza in questo bronzo la forma, e questo che ne risulta è la sfera-di-bronzo. Se, invece, anche dell'essenza di sfera in generale ci fosse generazione, essa dovrebbe essere qualcosa derivante da qualcos'altro; infatti, ciò che si genera dovrà sempre essere divisibile: dovrà essere, in parte, questo e, in parte, quest'altro, ossia: in parte materia, e in parte forma. E, se la sfera è la figura che ha tutti i punti equidistanti dal centro, di essa bisognerà distinguere, da una parte, ciò in cui sarà ciò che si produce, e, dall'altra, ciò che in quello è prodotto, e il tutto sarà ciò che si è generato, come nel caso della sfera di bronzo. Da quanto si è detto risulta chiaro che ciò che si chiama forma o sostanza non si genera; ciò che si genera è, invece, il sinolo, il quale viene denominato in base alla forma; e risulta anche chiaro che in ogni cosa generata è presente la materia, e che, per un aspetto, la cosa generata è materia e che, per un altro, è forma.

Ma, allora, dovremo forse ammettere che esista una Sfera oltre queste sensibili, o una Casa oltre quelle di mattoni? No, (a) perché, se così fosse, queste Forme non sarebbero mai diventate un qualcosa di determinato. (b) Esse indicano, piuttosto, di quale specie è una cosa e non sono un qualcosa di particolare e determinato; ma chi produce, trae da questa particolare cosa un qualcosa di una data specie, e, quando questo sia stato prodotto, allora è una particolare cosa di una data specie, e ogni essere particolare, per esempio Callia o Socrate, è come questa sfera di bronzo particolare (mentre «uomo» o «animale» è come «sfera di bronzo» in universale). Allora è evidente che la causalità

ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρός γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρησίμη· οὐδ' ἂν εἶεν διά γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὑτάς. ἐπὶ μὲν δή τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς – ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ – ἂν μή τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον (καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως· ὃ γὰρ ἂν κοινὸν εἴη ἐφ' ἵππου καὶ ὄνου οὐκ ὠνόμασται, τὸ ἐγγύτατα γένος, εἴη δ' ἂν ἄμφω ἴσως, οἷον ἡμίονος)· ὥστε φανερὸν ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν (μάλιστα γὰρ ἂν ἐν τούτοις ἐπεζητοῦντο· οὐσίαι γὰρ αἱ μάλιστα αὗται) ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. τὸ δ' ἅπαν ἤδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἑτέρα γάρ), ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος).

9

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις διὰ τί τὰ μὲν γίγνεται καὶ τέχνῃ καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου, οἷον ὑγίεια, τὰ δ' οὔ, οἷον οἰκία. αἴτιον δὲ ὅτι τῶν μὲν ἡ ὕλη ἡ ἄρχουσα τῆς γενέσεως ἐν τῷ ποιεῖν καὶ γίγνεσθαί τι τῶν ἀπὸ τέχνης, ἐν ᾗ ὑπάρχει τι μέρος τοῦ πράγματος, – ἡ μὲν τοιαύτη ἐστὶν οἵα κινεῖσθαι ὑφ' αὑτῆς

che alcuni filosofi sono soliti attribuire a queste Forme, se tali realtà sussistono fuori dagli individui, non sarà di nessuna utilità per spiegare i processi di generazione e per spiegare le sostanze; ed è anche evidente che, per queste ragioni, esse non potranno neppure essere sostanze per sé sussistenti. (c) Inoltre, in alcuni casi, è anche evidente che il generante ha la medesima forma del generato, ma non è, però, identico né uno numericamente ma solo specificamente; così avviene, per esempio, nelle realtà naturali: è sempre un uomo, infatti, che genera un uomo. (Fa eccezione la generazione contro natura: per esempio, il caso del cavallo che genera il mulo. Ma anche qui il processo è simile: la generazione potrebbe avvenire ad opera di qualcosa comune fra cavallo e asino, ossia di un genere prossimo ad ambedue che non ha avuto un nome, intermedio fra i due e, forse, simile al mulo). Per conseguenza è evidente che non bisogna porre le forme come paradigma (infatti, soprattutto in questi esseri naturali sarebbero richieste, perché questi esseri naturali sono sostanze per eccellenza), ma che è sufficiente che l'essere generante agisca e che sia causa del realizzarsi della forma nella materia. Il tutto che ne risulta, infine, è una forma di una data specie realizzata in queste carni ed ossa: per esempio Callia e Socrate; e, questi, sono diversi per la materia (essa è, infatti, diversa nei diversi individui), ma sono identici per la forma (la forma, infatti, è indivisibile).

9. *[Conclusione dell'analisi del divenire e dei rapporti fra l'essenza e il divenire]*

Si potrebbe sollevare il problema perché mai alcune cose si generino sia per arte sia spontaneamente, come per esempio la salute, altre, invece, solo per arte, come per esempio la casa. La ragione di questo sta nel fatto che, nel primo caso, la materia che sta alla base della generazione e della produzione di ciò che si genera ad opera dell'arte e che costituisce già una parte della cosa che vien prodotta, è tale da potersi muovere ad opera di sé medesima, mentre nel secondo caso no. E ancora, nel primo caso, c'è materia che può muoversi da sé medesima in un particolare modo, e ce

ἡ δ' οὔ, καὶ ταύτης ἡ μὲν ὠδὶ οἵα τε ἡ δὲ ἀδύνατος· πολλὰ γὰρ δυνατὰ μὲν ὑφ' αὑτῶν κινεῖσθαι ἀλλ' οὐχ ὠδί, οἷον ὀρχήσασθαι. ὅσων οὖν τοιαύτη ἡ ὕλη, οἷον οἱ λίθοι, ἀδύνατον ὠδὶ κινηθῆναι εἰ μὴ ὑπ' ἄλλου, ὠδὶ μέντοι ναί—καὶ τὸ πῦρ. διὰ τοῦτο τὰ μὲν οὐκ ἔσται ἄνευ τοῦ ἔχοντος τὴν τέχνην τὰ δὲ ἔσται· ὑπὸ γὰρ τούτων κινηθήσεται τῶν οὐκ ἐχόντων τὴν τέχνην, κινεῖσθαι δὲ δυναμένων αὐτῶν ὑπ' ἄλλων οὐκ ἐχόντων τὴν τέχνην ἢ ἐκ μέρους. δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου (οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ᾗ ὑπὸ νοῦ· ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) [ἢ ἐκ μέρους] ἢ ἔχοντός τι μέρος, —ἐὰν μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γίγνηται· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ ποιεῖν πρῶτον καθ' αὑτὸ μέρος. θερμότης γὰρ ἡ ἐν τῇ κινήσει θερμότητα ἐν τῷ σώματι ἐποίησεν· αὕτη δὲ ἐστὶν ἢ ὑγίεια ἢ μέρος, ἢ ἀκολουθεῖ αὐτῇ μέρος τι τῆς ὑγιείας ἢ αὐτὴ ἡ ὑγίεια· διὸ καὶ λέγεται ποιεῖν, ὅτι ἐκεῖνο ποιεῖ [τὴν ὑγίειαν] ᾧ ἀκολουθεῖ καὶ συμβέβηκε [θερμότης]. ὥστε, ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν, ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης (ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος, καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα, ἐστί πως ὁμώνυμον—οὐ γὰρ πάντα οὕτω δεῖ ζητεῖν ὡς ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος· καὶ

n'è altra che è invece incapace di questo: molte cose, infatti, sono capaci di muoversi da sé, ma non in un determinato modo: per esempio, non sono capaci di danzare. Dunque, tutte le cose che hanno una materia di questo tipo, come ad esempio le pietre, non si possono muovere in un dato modo se non ad opera di altro, mentre possono muoversi in un dato altro modo; e così anche il fuoco. Per questa ragione, alcune cose non potranno esistere senza l'intervento dell'artista, altre, invece, potranno esistere anche senza tale intervento. Queste ultime, infatti, potranno essere mosse da agenti che non posseggono l'arte, ma che possono essi stessi essere mossi ad opera di altri agenti che non posseggono l'arte, oppure da un movimento causato da una parte già esistente nella cosa che vien prodotta.

Risulta evidente da ciò che è stato detto, che, in un certo senso, ciascuna cosa che è prodotta dall'arte è prodotta da un'altra cosa che porta lo stesso nome, così come sono prodotte le cose che si generano per natura: e, precisamente, o da una parte di questa cosa che ha lo stesso nome (per esempio, la casa proviene dalla casa che è nella mente dell'artefice: infatti, l'arte del costruire è la forma), oppure da qualcosa che contiene una parte di essa (a meno che non si tratti di generazione per accidente). Infatti, la causa della produzione è parte prima ed essenziale. In effetti, il calore che c'è nel movimento produce calore nel corpo; e il calore che c'è nel corpo è o salute o una parte di essa, oppure al calore segue immediatamente una parte della salute oppure la salute stessa. Per questo, anche, si dice che il calore produce la salute, in quanto ciò che produce la salute tien dietro o s'accompagna al calore. Cosicché, come nei sillogismi, il principio di tutti i processi di generazione è la sostanza; infatti, i sillogismi derivano dall'essenza, e da essa derivano anche le generazioni.

E le cose costituite da natura si comportano similmente a quelle prodotte dall'arte. Il seme, infatti, opera allo stesso modo dell'artefice: infatti, esso possiede la forma in potenza, e ciò da cui proviene il seme possiede in qualche modo il medesimo nome del generato; in effetti, non bisogna per tutte le cose ricercare una identità di nome perfetta, come nel caso dell'uomo che si genera da un altro uomo; infatti,

γὰρ γυνὴ ἐξ ἀνδρός—ἐὰν μὴ πήρωμα ᾖ· διὸ ἡμίονος οὐκ ἐξ ἡμιόνου)· ὅσα δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου ὥσπερ ἐκεῖ γίγνεται, ὅσων ἡ ὕλη δύναται καὶ ὑφ' αὑτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ· ὅσων δὲ μή, ταῦτα ἀδύνατα γίγνεσθαι ἄλλως πως ἢ ἐξ αὐτῶν. —οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. γίγνεται γὰρ ὥσπερ ἡ χαλκῆ σφαῖρα ἀλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἐστι καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως κατηγοριῶν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον ἢ ζῷον. ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἢ ποιεῖ, οἷον ζῷον εἰ γίγνεται ζῷον· ποιὸν δ' ἢ ποσὸν οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον.

10

Ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ. ἐπ' ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνόντες ἐνίων δ' οὔ. τοῦ μὲν γὰρ κύκλου ὁ λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς

dall'uomo deriva anche la donna. Fa eccezione il caso in cui il generato sia un essere di forma incompleta, e per questo il mulo non deriva dal mulo. Le cose naturali che si producono anche spontaneamente, nello stesso modo delle cose prodotte dall'arte, sono quelle la cui materia può darsi anche da sé medesima quel movimento che imprime il seme. Gli esseri, invece, che non hanno una materia capace di ciò, non possono essere generati in altro modo se non dalle loro cause naturali.

Ma non solo a proposito della sostanza il ragionamento mostra che la forma non si genera, ma lo stesso discorso vale anche a proposito delle cose che sono prime, ossia a proposito della quantità, della qualità e di tutte le altre categorie. Infatti, come la sfera di bronzo si genera, e non la sfera e neppure il bronzo (e lo stesso vale del bronzo, nel caso che esso sia generato: la materia e la forma devono sempre preesistere), così la medesima cosa dovrà dirsi anche dell'essenza, della qualità, della quantità e di tutte le altre categorie similmente. In effetti, non si genera la qualità, ma il legno fornito di una data qualità, né si genera la quantità ma il legno o un animale che ha una certa quantità. E da queste considerazioni si può comprendere una peculiarità della sostanza: nella generazione della sostanza è necessario che preesista sempre un'altra sostanza già in atto; per esempio, se si genera un animale, è necessario che ci sia un altro animale in atto. Invece, per quanto riguarda la qualità e la quantità, questo non è necessario; basta che esse preesistano solo in potenza.

10. *[La definizione e le parti della definizione e i loro rapporti con la forma e le parti della forma]*

(1) Poiché la definizione è una nozione e poiché ogni nozione ha parti, e d'altro canto, poiché la nozione rispetto alla cosa ha gli stessi rapporti che hanno le sue parti rispetto alle parti della cosa, si pone il problema se sia necessario che la nozione delle parti sia presente nella nozione del tutto, oppure no. In alcuni casi, infatti, sembra che le nozioni delle parti siano presenti, in altri no: infatti la nozione del cerchio non contiene quella dei segmenti, mentre quella del-

συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· καίτοι διαιρεῖται καὶ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα ὥσπερ καὶ ἡ συλλαβὴ εἰς τὰ στοιχεῖα. ἔτι δὲ εἰ πρότερα τὰ μέρη τοῦ ὅλου, τῆς δὲ ὀρθῆς ἡ ὀξεῖα μέρος καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ζῴου, πρότερον ἂν εἴη ἡ ὀξεῖα τῆς ὀρθῆς καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ἀνθρώπου. δοκεῖ δ' ἐκεῖνα εἶναι πρότερα· τῷ λόγῳ γὰρ λέγονται ἐξ ἐκείνων, καὶ τῷ εἶναι δὲ ἄνευ ἀλλήλων πρότερα. —ἢ πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὧν εἷς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν—ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀφείσθω· ἐξ ὧν δὲ ἡ οὐσία ὡς μερῶν, τοῦτο σκεπτέον. εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἴδους λόγος. οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος ἡ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίγνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὡς εἴδους λεγομένου ἀνδριάντος οὔ (λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ᾧ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον)· διὸ ὁ μὲν τοῦ κύκλου λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τοῦ λόγου μέρη τοῦ εἴδους καὶ οὐχ ὕλη, τὰ δὲ τμήματα οὕτως μέρη ὡς ὕλη ἐφ' ἧς ἐπιγίγνεται· ἐγγυτέρω μέντοι τοῦ εἴδους ἢ ὁ χαλκὸς ὅταν ἐν χαλκῷ ἡ στρογγυλότης ἐγγένηται. ἔστι δ' ὡς οὐδὲ τὰ στοιχεῖα πάντα τῆς συλλαβῆς ἐν τῷ λόγῳ ἐνέσται, οἷον ταδὶ τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν τῷ ἀέρι· ἤδη γὰρ καὶ ταῦτα μέρος τῆς συλλα-

la sillaba contiene quella degli elementi; d'altra parte, anche il cerchio si divide nei segmenti, così come la sillaba si divide negli elementi.

(2) Inoltre, se le parti sono anteriori al tutto, poiché l'angolo acuto è una parte dell'angolo retto e il dito è una parte dell'animale, l'angolo acuto dovrebbe essere anteriore al retto e il dito anteriore all'uomo. Per contro, sembra che l'angolo retto e l'uomo siano anteriori rispetto alle loro parti: anteriori per la nozione, perché queste sono definite in funzione di quelli, e anteriori anche per il fatto che sussistono indipendentemente dalle loro parti.

(1) Ma il termine parte ha diversi significati, e uno di questi indica l'unità di misura secondo la quantità: questo significato, però, deve essere lasciato da parte, e dobbiamo, invece, trattare delle parti dalle quali la sostanza risulta costituita. Allora, se c'è la materia e c'è la forma e c'è anche l'insieme di materia e forma, e se sostanza è la materia e la forma e l'insieme di materia e forma, ci debbono essere casi in cui anche la materia va considerata parte di qualche cosa, mentre ci debbono essere altri casi in cui essa non si può considerare tale, e in cui sono parti solamente quegli elementi dai quali risulta costituita la nozione della forma. Per esempio, la carne non è una parte del concavo, perché essa è la materia in cui la concavità si produce, mentre è parte del camuso. Così la materia è parte anche della statua, considerata come concreto composto di bronzo; invece della statua considerata come pura forma non è parte. Infatti, si deve designare la forma e ciascuna cosa in quanto ha di forma e non si deve mai esprimere l'aspetto materiale della cosa in sé e per sé. Ed è per questo che la nozione del circolo non contiene la nozione delle parti, mentre la nozione della sillaba contiene quella delle lettere: infatti, queste sono parti costitutive della nozione della forma e non sono materia, invece i segmenti sono parti materiali nei quali sopravviene la forma; e questo è vero anche se essi sono più vicini alla forma che non il bronzo, quando, ad esempio, il cerchio si realizza nel bronzo. E in certo senso neppure le lettere della sillaba rientreranno tutte nella nozione: per esempio, queste particolari lettere incise nella cera o questi suoni emessi nell'aria: anche questi, in-

βῆς ὡς ὕλη αἰσθητή. καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ οὐκ εἰ διαιρουμένη εἰς τὰ ἡμίση φθείρεται, ἢ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὰ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ σάρκας, διὰ τοῦτο καὶ εἰσὶν ἐκ τούτων οὕτως ὡς ὄντων τῆς οὐσίας μερῶν, ἀλλ' ὡς ἐξ ὕλης, καὶ τοῦ μὲν συνόλου μέρη, τοῦ εἴδους δὲ καὶ οὗ ὁ λόγος οὐκέτι· διόπερ οὐδ' ἐν τοῖς λόγοις. τῷ μὲν οὖν ἐνέσται ὁ τῶν τοιούτων μερῶν λόγος, τῷ δ' οὐ δεῖ ἐνεῖναι, ἂν μὴ ᾖ τοῦ συνειλημμένου· διὰ γὰρ τοῦτο ἔνια μὲν ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστὶν εἰς ἃ φθείρονται, ἔνια δὲ οὐκ ἔστιν. ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστίν, οἷον τὸ σιμὸν ἢ ὁ χαλκοῦς κύκλος, ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς ταῦτα καὶ μέρος αὐτῶν ἡ ὕλη· ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ ἀλλὰ ἄνευ ὕλης, ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους μόνον, ταῦτα δ' οὐ φθείρεται, ἢ ὅλως ἢ οὕτοι οὕτω γε· ὥστ' ἐκείνων μὲν ἀρχαὶ καὶ μέρη ταῦτα τοῦ δὲ εἴδους οὔτε μέρη οὔτε ἀρχαί. καὶ διὰ τοῦτο φθείρεται ὁ πήλινος ἀνδριὰς εἰς πηλὸν καὶ ἡ σφαῖρα εἰς χαλκὸν καὶ ὁ Καλλίας εἰς σάρκα καὶ ὀστᾶ, ἔτι δὲ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα· ἔστι γάρ τις ὃς συνείληπται τῇ ὕλῃ· ὁμωνύμως γὰρ λέγεται κύκλος ὅ τε ἁπλῶς λεγόμενος καὶ ὁ καθ' ἕκαστα διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς καθ' ἕκαστον. — εἴρηται μὲν οὖν καὶ νῦν τὸ ἀληθές, ὅμως δ' ἔτι σαφέστερον εἴπωμεν ἐπαναλαβόντες. ὅσα μὲν γὰρ τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὁ λόγος, ταῦτα πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια· ὁ δὲ τῆς ὀρθῆς λόγος οὐ διαιρεῖται εἰς ὀξείας λόγον, ἀλλ' ⟨ὁ⟩ τῆς ὀξείας εἰς ὀρθήν· χρῆται γὰρ ὁ ὁριζόμενος τὴν ὀξεῖαν τῇ ὀρθῇ· "ἐλάττων" γὰρ "ὀρθῆς" ἡ ὀξεῖα. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ κύκλος καὶ τὸ ἡμικύκλιον ἔχουσιν· τὸ γὰρ ἡμικύκλιον τῷ κύκλῳ ὁρίζεται καὶ ὁ δάκτυλος τῷ ὅλῳ· "τὸ" γὰρ "τοιόνδε μέρος ἀνθρώπου" δάκτυλος. ὥσθ' ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὡς ὕλην, ὕστερα·

vero, sono parti della sillaba, ma come materia sensibile. E infatti, se la retta, divisa, si risolve in semiretta, o se l'uomo, diviso, si risolve in ossa e nervi e carne, non ne consegue che queste siano parti della sostanza, ma solo parti materiali; e sono, sì, parti del sinolo, ma non della forma e di ciò cui si riferisce la nozione; e, per questo, esse non entrano nella nozione. In alcuni casi, dunque, la nozione di queste parti sarà presente nella nozione del tutto, in altri — quando cioè non si tratti del composto — non dovrà essere presente. Ed è per questa ragione che alcune cose hanno come princìpi questi elementi in cui si risolvono, altre, invece, no. Precisamente, tutte le cose che sono composte di materia e di forma, come il camuso e il cerchio di bronzo, si risolvono in questi componenti e la materia è una loro parte. Tutte le cose, invece, che non sono composte di materia, ma sono senza materia, e la cui nozione è solamente nozione della forma, non si risolvono in essi, o almeno, non al modo di quelle. Sicché solo dei composti di materia e forma questi sono princìpi e parti; della forma, invece, non ci sono né parti né princìpi. Ed è per questo che la statua di argilla si risolve nell'argilla e la sfera di bronzo nel bronzo e Callia in carne ed ossa, e inoltre il cerchio nei segmenti, perché c'è anche un cerchio che è composto di materia; infatti, il termine cerchio è equivoco: significa e il cerchio in senso assoluto e i cerchi particolari, per il fatto che non c'è un nome proprio per ciascuno dei cerchi particolari.

(2) Con questo si è già detta la verità; tuttavia, vogliamo ritornare sulla questione e chiarirla ulteriormente. Quelle parti che costituiscono la nozione e nelle quali si risolve la nozione medesima, sono anteriori o tutte o alcune; la nozione dell'angolo retto non si risolve nella nozione dell'angolo acuto, invece quella dell'acuto si risolve in quella del retto. Infatti, colui che definisce l'angolo acuto deve far uso della nozione dell'angolo retto: acuto è, appunto, l'angolo minore del retto. Identico è il rapporto in cui stanno il cerchio ed il semicerchio: il semicerchio si definisce, infatti, in funzione del cerchio; e così il dito si definisce in funzione del tutto: il dito è, infatti, una certa parte dell'uomo. Di conseguenza, quelle che sono parti materiali, e nelle quali la cosa

ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον, πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια. ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχή (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι (ἕκαστον γοῦν τὸ μέρος ἐὰν ὁρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὁριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως), ὥστε τὰ ταύτης μέρη πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια τοῦ συνόλου ζῴου, καὶ καθ' ἕκαστον δὴ ὁμοίως, τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας, καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον, — τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ (οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα· οὐ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς)· ἔνια δὲ ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος· διαφέρει γὰρ οὐθὲν πότερον τοιοῦτον. ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἔστιν οὐσία ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου· καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. — μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης ⟨καὶ τῆς ὕλης⟩ αὐτῆς. ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ — λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους — τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ

si divide materialmente, sono posteriori; invece quelle che sono parti della forma e della sostanza considerata come forma, sono anteriori o tutte o alcune. E poiché l'anima dell'animale (la quale è sostanza del vivente) è sostanza formale, cioè forma ed essenza di un dato corpo (infatti, se si vorrà ben definire ciascun membro dell'animale, non lo si potrà definire senza la sua funzione, e questa funzione non potrà aver luogo senza la sensazione), di conseguenza le parti di essa saranno anteriori rispetto al sinolo animale o tutte o alcune, e similmente dicasi per ciascun animale in particolare. Invece il corpo e le sue parti sono posteriori rispetto alla sostanza formale, ed in queste parti materiali si divide non la sostanza formale, bensì il sinolo. Pertanto, in un senso, le parti del corpo sono anteriori al composto, invece, in un altro senso, non lo sono, perché non possono esistere separate dal corpo: per esempio, il dito dell'animale non è tale in qualsiasi stato esso si trovi, ma, se morto, è tale solo per omonimia. Alcune parti del corpo, invece, sono simultanee al composto: tali sono le parti principali e quelle che costituiscono il supporto fondamentale della forma e della sostanza, come, forse, il cuore o il cervello: e poco importa quale dei due sia effettivamente tale. L'uomo considerato in generale e il cavallo considerato in generale e altre nozioni come queste che si predicano delle cose individuali, ma in universale, non sono sostanza, bensì un composto di una data forma e di una data materia in universale; invece l'uomo, considerato come individuo particolare, per esempio Socrate, deve già includere in sé la materia prossima: similmente dicasi per tutti gli altri individui.

(1) Ci sono, dunque, parti della forma (e per forma intendo l'essenza), ci sono parti del sinolo di materia e forma e ci sono anche parti della stessa materia. Tuttavia, solo le parti della forma sono parti della nozione, e la nozione è dell'universale: infatti l'essenza del circolo e il circolo, l'essenza dell'anima e l'anima sono la stessa cosa. Invece del composto, come per esempio di questo cerchio o di un cerchio particolare, sia esso sensibile sia esso intelligibile (per cerchio intelligibile intendo, per esempio, i cerchi matematici, e per cerchio sensibile intendo, per esempio, i cerchi di bronzo o di legno) non c'è definizione. Questi si cono-

νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσίν· ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά. πῶς μὲν οὖν ἔχει περὶ ὅλου καὶ μέρους καὶ περὶ τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου, εἴρηται· πρὸς δὲ τὴν ἐρώτησιν ἀνάγκη ἁπαντᾶν, ὅταν τις ἔρηται πότερον ἡ ὀρθὴ καὶ ὁ κύκλος καὶ τὸ ζῷον πρότερον ἢ εἰς ἃ διαιροῦνται καὶ ἐξ ὧν εἰσί, τὰ μέρη, ὅτι οὐχ ἁπλῶς. εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἢ ἔμψυχον, ἢ ἕκαστον ἡ ἑκάστου, καὶ κύκλος τὸ κύκλῳ εἶναι, καὶ ὀρθὴ τὸ ὀρθῇ εἶναι καὶ ἡ οὐσία ἡ τῆς ὀρθῆς, τὶ μὲν καὶ τινὸς φατέον ὕστερον, οἷον τῶν ἐν τῷ λόγῳ καὶ τινὸς ὀρθῆς (καὶ γὰρ ἡ μετὰ τῆς ὕλης, ἡ χαλκῆ ὀρθή, καὶ ἡ ἐν ταῖς γραμμαῖς ταῖς καθ' ἕκαστα), ἡ δ' ἄνευ ὕλης τῶν μὲν ἐν τῷ λόγῳ ὑστέρα τῶν δ' ἐν τῷ καθ' ἕκαστα μορίων προτέρα, ἁπλῶς δ' οὐ φατέον· εἰ δ' ἑτέρα καὶ μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ ζῷον, καὶ οὕτω τὰ μὲν φατέον τὰ δ' οὐ φατέον, ὥσπερ εἴρηται.

11

'Απορεῖται δὲ εἰκότως καὶ ποῖα τοῦ εἴδους μέρη καὶ 1
ποῖα οὔ, ἀλλὰ τοῦ συνειλημμένου. καίτοι τούτου μὴ δήλου

scono solo mediante intuizione o percezione; e quando non son più attualmente presenti alla nostra intuizione o percezione, non possiamo sapere se esistano o no; tuttavia essi possono pur sempre essere conosciuti e definiti nella loro nozione universale. La materia di per sé è, invece, inconoscibile. E c'è una materia sensibile e una intelligibile; quella sensibile è, per esempio, il bronzo o il legno o tutto ciò che è suscettibile di movimento; quella intelligibile è, invece, quella presente negli esseri sensibili ma non in quanto sensibili, come gli enti matematici.

(2) Abbiamo detto, dunque, come stiano le cose circa il tutto e circa le parti e circa la loro anteriorità e posteriorità. Se ora qualcuno domanda se sia anteriore l'angolo retto, il cerchio o l'animale, ovvero le parti nelle quali questi si risolvono e dalle quali sono costituiti, dobbiamo rispondere che il quesito non ha una soluzione semplice. Se, infatti, l'anima è l'animale o l'essere vivente e se l'anima di ogni individuo è l'individuo stesso, e se l'essenza del circolo è il circolo stesso, e l'essenza e la sostanza del retto è il retto, allora, in un certo senso e sotto un certo rapporto, l'insieme deve dirsi posteriore alle parti. Per esempio, ⟨l'angolo retto particolare è posteriore⟩ alle parti della nozione e alle parti dell'angolo retto particolare: infatti un angolo retto di bronzo particolare è posteriore alle sue parti materiali e così anche un particolare angolo retto intelligibile, il quale è formato da linee particolari. L'angolo retto immateriale, invece, è posteriore alle parti della nozione, ma anteriore alle parti appartenenti ad un angolo retto particolare; la questione non può, dunque, risolversi in modo semplice. Se, poi, l'anima è diversa dall'animale e non è l'animale, anche in questo caso bisognerà dire che, in un certo senso, le parti sono anteriori e che, in un altro senso, non lo sono, come si è detto.

11. *[Quali sono le parti della forma e quali sono le parti del composto]*

Si potrebbe sollevare, e con fondamento, anche questa difficoltà: quali siano le parti della forma e quali parti, invece, non appartengano alla forma, bensì al composto. E,

ὄντος οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι ἕκαστον· τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός· ποῖα οὖν ἐστὶ τῶν μερῶν ὡς ὕλη καὶ ποῖα οὔ, ἐὰν μὴ ᾖ φανερά, οὐδὲ ὁ λόγος ἔσται φανερὸς ὁ τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν φαίνεται ἐπιγιγνόμενα ἐφ' ἑτέρων τῷ εἴδει, οἷον κύκλος ἐν χαλκῷ καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ, ταῦτα μὲν δῆλα εἶναι δοκεῖ ὅτι οὐδὲν τῆς τοῦ κύκλου οὐσίας ὁ χαλκὸς οὐδ' ὁ λίθος διὰ τὸ χωρίζεσθαι αὐτῶν· ὅσα δὲ μὴ ὁρᾶται χωριζόμενα, οὐδὲν μὲν κωλύει ὁμοίως ἔχειν τούτοις, ὥσπερ κἂν εἰ οἱ κύκλοι πάντες ἐωρῶντο χαλκοῖ· οὐδὲν γὰρ ἂν ἧττον ἦν ὁ χαλκὸς οὐδὲν τοῦ εἴδους· χαλεπὸν δὲ ἀφελεῖν τοῦτον τῇ διανοίᾳ. οἷον τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος ἀεὶ ἐν σαρξὶ φαίνεται καὶ ὀστοῖς καὶ τοῖς τοιούτοις μέρεσιν· ἆρ' οὖν καὶ ἐστὶ ταῦτα μέρη τοῦ εἴδους καὶ τοῦ λόγου; ἢ οὔ, ἀλλ' ὕλη, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καὶ ἐπ' ἄλλων ἐπιγίγνεσθαι ἀδυνατοῦμεν χωρίσαι; ἐπεὶ δὲ τοῦτο δοκεῖ μὲν ἐνδέχεσθαι ἄδηλον δὲ πότε, ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς �ρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ, ἀλλὰ πάντα καὶ ταῦτα ὁμοίως λέγεσθαι ὡσανεὶ σάρκες καὶ ὀστᾶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ χαλκὸς καὶ λίθος τοῦ ἀνδριάντος· καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς, ἔνια μὲν γὰρ εἶναι τὸ αὐτὸ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος (οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δύαδος), ἐπὶ γραμμῆς δὲ οὐκέτι. συμβαίνει δὴ ἕν τε πολλῶν εἶδος εἶναι ὧν τὸ εἶδος φαίνεται ἕτερον (ὅπερ καὶ τοῖς Πυθα-

d'altra parte, fino a che non sarà chiaro questo, non sarà possibile definire le singole cose: la definizione, infatti, è dell'universale e della forma; se, pertanto, non sarà ben chiaro quali siano parti materiali e quali no, non sarà neppur chiaro quale sia la nozione della cosa.

Nel caso di tutte quelle cose che vediamo realizzarsi in diversi tipi di materia, come ad esempio nel caso del cerchio che si realizza e nel bronzo e nella pietra e nel legno, appare chiaro che né il bronzo né la pietra fanno parte della sostanza del cerchio, per il fatto che il cerchio può sussistere indipendentemente da essi. Ma nulla impedisce che anche le cose che non si vedono sussistere indipendentemente ⟨da una materia⟩, si comportino in modo simile alle precedenti; così, poniamo, se anche tutti i cerchi visti fossero di bronzo, ciononostante, il bronzo non sarebbe affatto una parte della forma; sarebbe, però, difficile per il nostro pensiero prescindere da esso. Così, per esempio, la forma dell'uomo appare sempre in carne e ossa e in parti materiali di tal genere: e, allora, queste parti sono parti anche della forma e della nozione? Oppure non lo sono, e sono, invece, materia, e per il fatto che la forma dell'uomo non si realizza in altri tipi di materia, non siamo capaci di considerare la forma stessa indipendentemente dalla materia?

Ora, poiché la separazione dalla materia appare possibile, ma non è chiaro quando sia possibile, alcuni filosofi[105] sollevano il problema anche a proposito del cerchio e del triangolo, ritenendo cosa sconveniente definire queste figure per mezzo delle linee e del continuo, e ritenendo che anche tutte queste debbano considerarsi come le carni e le ossa dell'uomo e il bronzo e la pietra della statua. Perciò essi riducono tutto quanto ai numeri, e dicono che la nozione di linea si riduce a quella di diade. Alcuni dei filosofi sostenitori delle Idee[106] affermano che la diade è la linea in sé: altri, invece, affermano che la diade è la Forma della linea, perché in alcuni casi c'è identità fra Forma e ciò di cui la Forma è forma, come ad esempio nel caso della diade e della Forma di diade, mentre, nel caso della linea, no. Ma, allora, ne consegue che unica è la Forma di molte cose, la cui forma, per contro, appare manifestamente diversa (conseguenza, questa, in cui erano già caduti i Pitagorici). E ne

γορείοις συνέβαινεν), καὶ ἐνδέχεται ἓν πάντων ποιεῖν αὐτὸ
20 εἶδος, τὰ δ' ἄλλα μὴ εἴδη· καίτοι οὕτως ἓν πάντα ἔσται.

Ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ ἀπορίαν τὰ περὶ τοὺς ὁρισμούς, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, εἴρηται· διὸ καὶ τὸ πάντα ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περίεργον· ἔνια γὰρ ἴσως τόδ' ἐν τῷδ' ἐστὶν ἢ ὠδὶ ταδὶ ἔχοντα. καὶ ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζῴου,
25 ἣν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος, οὐ καλῶς ἔχει· ἀπάγει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς, καὶ ποιεῖ ὑπολαμβάνειν ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν, ὥσπερ ἄνευ τοῦ χαλκοῦ τὸν κύκλον. τὸ δ' οὐχ ὅμοιον· αἰσθητὸν γάρ τι τὸ ζῷον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι, διὸ
30 οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πώς. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χείρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὖσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος. περὶ δὲ τὰ μαθηματικὰ διὰ τί οὐκ εἰσὶ μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων, οἷον τοῦ κύκλου τὰ ἡμικύκλια; οὐ γάρ ἐστιν αἰσθητὰ ταῦτα.
35 ἢ οὐθὲν διαφέρει; ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν·
1037a καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τις ἔστιν ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι. κύκλου μὲν οὖν οὐκ ἔσται τοῦ καθόλου, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα ἔσται μέρη ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται πρότερον· ἔστι γὰρ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ
5 δὲ νοητή. δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον),

consegue, anche, che si può porre una unica Forma come la Forma stessa di tutte le forme, e negare che le altre siano Forme; ma, in questo modo, tutte le cose si ridurrebbero a una sola.

Ora, che i problemi riguardanti le definizioni presentino una certa difficoltà e per quali ragioni, si è detto[107]. Pertanto, ridurre in questo modo tutto alla forma e prescindere dalla materia è fatica inutile; alcune cose, infatti, sono semplicemente questa data forma in questa data materia, oppure sono questa materia determinata in questo dato modo. E la similitudine che, riferendosi all'animale, Socrate il Giovane[108] soleva addurre, non è giusta: infatti, essa allontana dalla verità, in quanto induce a supporre che sia possibile che l'uomo esista senza le sue parti materiali, così come il cerchio senza il bronzo. Invece, non è lo stesso: l'animale è un essere sensibile e non è possibile definirlo senza il movimento, quindi non è neppure possibile definirlo senza parti organizzate in determinato modo. Né la mano è una parte dell'uomo, in qualsiasi stato essa si trovi, ma solo se sia in grado di esplicare la sua azione, dunque quando sia animata; se, invece, non è animata, non è più parte.

(E per quanto concerne gli Enti matematici, perché le nozioni delle parti non sono parti della nozione del tutto? Perché, ad esempio, le nozioni dei semicerchi non sono parte della nozione di cerchio? I semicerchi, infatti, non sono parti materiali. O questo non ha importanza? In effetti, può esserci materia anche di alcune cose che non sono sensibili: infatti, c'è materia di tutto ciò che non è essenza e forma considerata in sé e per sé, ma è alcunché di determinato. Pertanto, questi semicerchi non saranno parti del cerchio considerato in universale, ma saranno parti dei cerchi particolari, come si è detto sopra[109]; esiste, infatti, una materia sensibile e una materia intelligibile).

Inoltre, è evidente, anche, che l'anima è la sostanza prima, il corpo materia, e l'uomo e l'animale l'insieme dei due in universale. Invece i nomi Socrate e Corisco, dal momento che Socrate è anche l'anima di Socrate, hanno due significati: indicano sia l'anima sia l'insieme di anima e corpo; e se con quei nomi si intende semplicemente que-

εἰ δ' ἁπλῶς ἡ ψυχὴ ἥδε καὶ ⟨τὸ⟩ σῶμα τόδε, ὥσπερ τὸ
10 καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. πότερον δὲ ἔστι παρὰ
τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν
οὐσίαν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἤ τι τοιοῦτον, σκεπτέον
ὕστερον. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν
πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ
15 δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας
θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυ-
σικὸν ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον. ἐπὶ
δὲ τῶν ὁρισμῶν πῶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τί εἷς
λόγος ὁ ὁρισμός (δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἕν, τὸ δὲ
20 πρᾶγμα τίνι ἕν, μέρη γε ἔχον;), σκεπτέον ὕστερον.

Τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ'
αὑτό, καθόλου περὶ παντὸς εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ
λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὁριζομένου τῶν
δ' οὔ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια
25 ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται — οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας
ἀλλὰ τῆς συνόλου, ταύτης δέ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ
ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ),
κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς
λόγος· ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς
30 ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης (ἐκ γὰρ
ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμὴ ῥὶς καὶ ἡ σιμότης ἐστί [δὶς γὰρ
ἐν τούτοις ὑπάρξει ἡ ῥίς]) — ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ, οἷον ῥινὶ
σιμῇ ἢ Καλλίᾳ, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη· καὶ ὅτι τὸ τί ἦν
1037b εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώ-
των οὐσιῶν, [οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ
πρώτη ἐστίν] (λέγω δὲ πρώτην ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν
ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ), ὅσα δὲ ὡς ὕλη ἢ

st'anima qui e questo corpo qui, varrà anche per il particolare quello che si è detto per l'universale. 10

Se, poi, oltre alla materia delle sostanze di questo tipo ve ne sia anche qualche altra, e se oltre queste sostanze si debba ricercare qualche altra sostanza come ad esempio i numeri o qualcosa di questo genere, si dovrà esaminare più avanti [110]. È a questo scopo, infatti, che noi cerchiamo di determinare i caratteri delle sostanze sensibili: infatti, in un certo senso, l'indagine intorno alle sostanze sensibili è di pertinenza della fisica e della filosofia seconda; il fisico, in- 15
fatti, non deve limitare la sua indagine all'aspetto materiale della sostanza, ma deve estenderla anche alla forma: anzi deve indagare questa più ancora di quello.

Il seguente problema, poi, che concerne la definizione: come le parti entrino nella nozione e perché la definizione sia una nozione costituente una unità, si dovrà esaminare più avanti [111]. (È evidente, infatti, che l'oggetto è una unità; ma in virtù di che cosa l'oggetto è uno, pur avendo parti?). 20

Abbiamo detto [112] che cosa sia l'essenza e in che senso essa sia per sé, in generale, per ogni cosa; e abbiamo detto, anche, perché, in alcuni casi, la nozione dell'essenza contenga le parti del definito, mentre in altri casi non le contenga; e, anche, perché nella nozione della sostanza non rientrino le parti materiali. Della sostanza intesa come for- 25
ma non ci sono parti materiali, ma ci sono solo del sinolo; del sinolo, poi, in un senso, c'è nozione e, in un altro, non c'è. In quanto esso è congiunto a materia non c'è, perché la materia è indeterminabile; invece, c'è nozione se lo si considera secondo la sostanza prima: per esempio, la nozione dell'uomo è quella della sua anima. La sostanza, infatti, è la forma immanente, la cui unione con la materia costituisce la sostanza-sinolo (si pensi, ad esempio, alla concavità: dal- 30
l'unione di questa col naso deriva il naso camuso e il camuso); nella sostanza intesa nel senso di sinolo (come, per esempio, nel naso camuso e in Callia) è presente anche la materia. Si è mostrato [113], anche, che l'essenza e la singola cosa, in alcuni casi, coincidono, come nelle sostanze pri- 1037b
me (dico sostanza prima quella che non è costituita dal riferimento di una cosa a un'altra, che sia suo sostrato materiale). Tutte le cose che sono considerate come materia o

ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ, οὐ ταὐτό, οὐδ' ⟨εἰ⟩ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν, οἷον Σωκράτης καὶ τὸ μουσικόν· ταῦτα γὰρ ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός.

12

Νῦν δὲ λέγωμεν πρῶτον ἐφ' ὅσον ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς περὶ ὁρισμοῦ μὴ εἴρηται· ἡ γὰρ ἐν ἐκείνοις ἀπορία λεχθεῖσα πρὸ ἔργου τοῖς περὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγοις. λέγω δὲ ταύτην τὴν ἀπορίαν, διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναί φαμεν, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον δίπουν· ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος. διὰ τί δὴ τοῦτο ἕν ἐστιν ἀλλ' οὐ πολλά, ζῷον καὶ δίπουν; ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ ἄνθρωπος καὶ λευκὸν πολλὰ μέν ἐστιν ὅταν μὴ ὑπάρχῃ θατέρῳ θάτερον, ἓν δὲ ὅταν ὑπάρχῃ καὶ πάθῃ τι τὸ ὑποκείμενον, ὁ ἄνθρωπος (τότε γὰρ ἓν γίγνεται καὶ ἔστιν ὁ λευκὸς ἄνθρωπος)· ἐνταῦθα δ' οὐ μετέχει θατέρου θάτερον· τὸ γὰρ γένος οὐ δοκεῖ μετέχειν τῶν διαφορῶν (ἅμα γὰρ ἂν τῶν ἐναντίων τὸ αὐτὸ μετεῖχεν· αἱ γὰρ διαφοραὶ ἐναντίαι αἷς διαφέρει τὸ γένος). εἰ δὲ καὶ μετέχει, ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ εἰσὶν αἱ διαφοραὶ πλείους, οἷον πεζὸν δίπουν ἄπτερον. διὰ τί γὰρ ταῦθ' ἓν ἀλλ' οὐ πολλά; οὐ γὰρ ὅτι ἐνυπάρχει· οὕτω μὲν γὰρ ἐξ ἁπάντων ἔσται ἕν. δεῖ δέ γε ἓν εἶναι ὅσα ἐν τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥστε ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φαμέν. —δεῖ

che sono considerate in unione con la materia, non coincidono con l'essenza, e così neppure quelle cose che costituiscono una unità accidentale, come Socrate e musico. Queste cose, infatti, coincidono solo per accidente.

12. *[La ragione dell'unità dell'oggetto della definizione]*

Vogliamo parlare, prima che di altro, della definizione e di ciò che di essa non è stato detto negli *Analitici*[114]. Un problema posto in quest'opera[115], infatti, può essere di vantaggio alla nostra trattazione sulla sostanza. Mi riferisco al seguente problema: per quale ragione sia una unità ciò la cui nozione noi diciamo essere una definizione, ad esempio, nel caso dell'uomo, animale e bipede (poniamo, infatti, che questa sia la enunciazione dell'uomo). Per quale ragione, dunque, questo — cioè animale e bipede — costituisce un'unità e non invece una molteplicità?

Nel caso di uomo e bianco, si ha una molteplicità quando uno non appartenga all'altro, mentre si ha unità quando l'uno sia attributo dell'altro, cioè quando il soggetto — l'uomo — abbia tale affezione: infatti, in questo caso, si forma una unità che è l'uomo-bianco. Invece, nel nostro caso, un termine non partecipa dell'altro: infatti, è chiaro che il genere non partecipa delle differenze, perché, altrimenti, la medesima cosa verrebbe a partecipare, nello stesso tempo, dei contrari; infatti, le differenze specifiche nelle quali il genere si divide, sono contrari. E, anche nell'ipotesi che il genere partecipasse delle differenze, varrebbe lo stesso ragionamento, dal momento che le differenze che definiscono l'uomo sono molteplici, e precisamente: fornito di piedi, bipede, senza ali; ebbene, perché queste differenze costituiscono una unità e non una molteplicità? Non certo perché sono presenti in uno stesso genere; in questo modo, infatti, tutte quante le differenze costituirebbero una unità. Eppure tutto ciò che è contenuto nella definizione deve costituire una unità: infatti la definizione è una nozione che ha carattere di unità e che si riferisce alla sostanza; pertanto, essa deve essere enunciazione di alcunché di uno: la sostanza, infatti, significa alcunché di uno e alcunché di determinato.

δὲ ἐπισκοπεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν. οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τὸ πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί· τὰ δ' ἄλλα γένη ἐστὶ τό τε πρῶτον καὶ μετὰ τούτου αἱ συλλαμβανόμεναι διαφοραί, οἷον τὸ πρῶτον ζῷον, τὸ δὲ ἐχόμενον ζῷον δίπουν, καὶ πάλιν ζῷον δίπουν ἄπτερον· ὁμοίως δὲ κἂν διὰ πλειόνων λέγηται. ὅλως δ' οὐδὲν διαφέρει διὰ πολλῶν ἢ δι' ὀλίγων λέγεσθαι, ὥστ' οὐδὲ δι' ὀλίγων ἢ διὰ δυοῖν· τοῖν δυοῖν δὲ τὸ μὲν διαφορὰ τὸ δὲ γένος, οἷον τοῦ ζῷον δίπουν τὸ μὲν ζῷον γένος διαφορὰ δὲ θάτερον. εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν), φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι τῇ τῆς διαφορᾶς διαφορᾷ, οἷον ζῴου διαφορὰ τὸ ὑπόπουν· πάλιν τοῦ ζῴου τοῦ ὑπόποδος τὴν διαφορὰν δεῖ εἶναι ἢ ὑπόπουν, ὥστ' οὐ λεκτέον τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν πτερωτὸν τὸ δὲ ἄπτερον, ἐάνπερ λέγῃ καλῶς (ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο), ἀλλ' ἢ τὸ μὲν σχιζόπουν τὸ δ' ἄσχιστον· αὗται γὰρ διαφοραὶ ποδός· ἡ γὰρ σχιζοποδία ποδότης τις. καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα· τότε δ' ἔσονται τοσαῦτα εἴδη ποδὸς ὅσαιπερ αἱ διαφοραί, καὶ τὰ ὑπόποδα ζῷα ἴσα ταῖς διαφοραῖς. εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις

Orbene, occorre esaminare, principalmente, le definizioni che si ottengono per via di divisione. E nelle definizioni non è contenuto nient'altro all'infuori del genere che è detto primo e delle differenze. Gli altri termini sono tutti quanti genere: tanto il genere primo, quanto le successive differenze che vengono considerate insieme ad esso: per esempio, genere primo è l'animale, quello che segue è animale-bipede e quello che viene dopo ancora è animale-bipede-senza-ali; e similmente si procederebbe anche quando ci fosse un numero maggiore di termini. E, in generale, non importa che i termini siano in numero grande o piccolo, né che si tratti di pochi termini o di due soltanto; se i termini son solo due, l'uno è la differenza e l'altro è il genere: nell'esempio di animale bipede, l'animale è genere, bipede è la differenza.

Orbene, se il genere non può esistere assolutamente fuori dalle sue specie, oppure se, esistendo, esiste come materia delle specie (infatti la voce è genere e materia, le differenze formano, a partire da essa, le specie e le lettere), allora è chiaro che la definizione è la nozione costituita dalle differenze.

Ma è anche necessario proseguire la divisione con la differenza della differenza: per esempio, una differenza del genere animale è l'essere provvisto di piedi. Daccapo, poi, bisognerà conoscere la differenza dell'animale-provvisto-di-piedi in quanto è provvisto di piedi. Cosicché non si dovrà dire, se si vuole dire correttamente, che di animale-provvisto-di-piedi ci sono queste due differenze: alato e senza ali (farebbe questo solo chi è incapace di dividere correttamente); la corretta divisione è invece: con piedi divisi in dita e con piedi non divisi in dita. Queste sono, infatti, differenze che riguardano i piedi; infatti, la caratteristica di essere divisi in dita è un modo di essere dei piedi. E, in questo modo, si deve sempre proseguire, fino a che si pervenga alle specie non più divisibili in differenze. Allora vi saranno tante specie di piedi quante sono le differenze, e le specie di animali provvisti di piedi saranno tante quante sono quelle differenze. Se le *cose* stanno a questo modo, è evidente che la differenza ultima dovrà essere la sostanza della cosa e la definizione della cosa. Infatti non bisogna dire più volte le me-

ταὐτὰ λέγειν ἐν τοῖς ὅροις· περίεργον γάρ. συμβαίνει δέ γε τοῦτο· ὅταν γὰρ εἴπῃ ζῷον ὑπόπουν δίπουν, οὐδὲν ἄλλο εἴρηκεν ἢ ζῷον πόδας ἔχον, δύο πόδας ἔχον· κἂν τοῦτο διαιρῇ τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει, πλεονάκις ἐρεῖ καὶ ἰσάκις ταῖς διαφοραῖς. ἐὰν μὲν δὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίγνηται, μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· ἐὰν δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ διαιροῖ τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, τοσαῦταί ὅσαι ἂν αἱ τομαὶ ὦσιν. ὥστε φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατά γε τὸ ὀρθόν. δῆλον δ' ἂν εἴη, εἴ τις μετατάξειε τοὺς τοιούτους ὁρισμούς, οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου, λέγων ζῷον δίπουν ὑπόπουν· περίεργον γὰρ τὸ ὑπόπουν εἰρημένου τοῦ δίποδος. τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον τὸ δὲ πρότερον; περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν τοσαῦτα εἰρήσθω τὴν πρώτην, ποῖοί τινές εἰσιν.

13

1038ᵇ Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστί, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ' ὥσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῷον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ), δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου οὐσιῶν τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου· διὸ ἐπέλθωμεν καὶ περὶ τούτου. ἔοικε γὰρ ἀδύ-

desime cose nelle definizioni, perché ciò è superfluo. E tuttavia questo accade quando, per esempio, si dice animale provvisto di piedi bipede; il che vuol dire niente altro che questo: «animale avente piedi, avente due piedi», e se si dividerà anche questo con divisione che gli è propria, si tornerà a dire più volte la stessa cosa: precisamente, tante volte quante saranno le differenze.

Se, dunque, c'è una differenza della differenza, solo la differenza ultima sarà la forma e la sostanza. (Se, invece, si procede nella divisione secondo le qualità accidentali, per esempio se uno divide gli animali dotati di piedi in bianchi e in neri, ci saranno tante differenze quante divisioni). È chiaro, dunque, che la definizione è la nozione costituita dalle differenze, e, precisamente, quando si divida correttamente, dalla differenza ultima. E questo risulterebbe chiaramente se si trasponesse la successione dei termini di queste definizioni: per esempio la successione dei termini della definizione dell'uomo, dicendo che l'uomo è un animale bipede che ha dei piedi: una volta che si è detto bipede, diventa superflua l'aggiunta che ha piedi. (Invero, nella sostanza non c'è un ordine dei termini: infatti, come si può pensare che nella sostanza ci sia un elemento che precede e uno che segue?).

Per quanto concerne le definizioni per divisione e i loro caratteri, basti quanto è stato ora detto.

13. *[L'universale non può essere sostanza]*

Poiché la nostra ricerca verte intorno alla sostanza, dobbiamo nuovamente tornare su di essa. Si dice che sostanza ha significato (1) di sostrato, (2) di essenza, (3) d'insieme dell'uno e dell'altro e (4) di universale [116].

Intorno a due di essi si è detto. Si è detto sia intorno all'essenza [117] sia intorno al sostrato: e si è detto che il sostrato si intende in due significati: o come un alcunché di determinato, come per esempio l'animale rispetto alle sue affezioni, oppure come la materia rispetto all'atto [118].

Ora, alcuni [119] ritengono che anche l'universale sia causa di alcune cose in sommo grado, e che esso sia principio; perciò dobbiamo trattare anche di esso.

νατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἑκάστου ἡ ἴδιος ἑκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός, πάντων δ' οὐχ οἷόν τε· ἑνὸς δ' εἰ ἔσται, καὶ τἆλλα τοῦτ' ἔσται· ὧν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἕν, καὶ αὐτὰ ἕν. ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί. ἀλλ' ἆρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ; οὐκοῦν δῆλον ὅτι ἔστι τις αὐτοῦ λόγος. διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ μὴ πάντων λόγος ἔστι τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐδὲν γὰρ ἧττον οὐσία τοῦτ' ἔσται τινός, ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει, ὥστε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν· ἔσται γὰρ ἐκείνου οὐσία, οἷον τὸ ζῷον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπάρχει. ἔτι δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἔκ τινων, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μηδ' ἐκ τοῦ τόδε τι ἀλλ' ἐκ ποιοῦ· πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιὸν οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε. ὅπερ ἀδύνατον· οὔτε λόγῳ γὰρ οὔτε χρόνῳ οὔτε γενέσει οἷόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται γὰρ καὶ χωριστά. ἔτι τῷ Σωκράτει ἐνυπάρξει οὐσία οὐσίᾳ, ὥστε δυοῖν ἔσται οὐσία. ὅλως δὲ συμβαίνει, εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ

(a) In realtà, sembra impossibile che sia sostanza alcuna delle cose che si predicano in universale. In effetti, la sostanza prima di ciascun individuo è propria di ciascun individuo e non appartiene ad altri; l'universale, invece, è comune: infatti universale si dice ciò che, per sua natura, appartiene a una molteplicità di cose. Di che cosa, dunque, l'universale sarà sostanza? O di tutte, oppure di nessuna. Ma di tutte non è possibile. E se sarà sostanza di una sola cosa, anche le altre cose si ridurranno a questa: infatti, le cose di cui la sostanza è una sola e l'essenza è unica sono esse stesse una cosa unica.

(b) Inoltre, si dice sostanza ciò che non vien riferito ad un sostrato; l'universale, invece, si predica sempre di un sostrato.

(c) Ma l'universale, pur non potendo essere sostanza nel senso dell'essenza, non può trovarsi nell'essenza, come, per esempio, l'animale si trova nell'uomo e nel cavallo? Ma allora è evidente che di esso ci sarà una definizione. E la cosa non cambia anche se non c'è una definizione di tutte le parti che sono contenute nella sostanza: l'universale sarà, cionondimeno, sostanza di qualcosa, così come uomo è sostanza dell'uomo particolare in cui si trova, e così la stessa conseguenza di prima si ripresenterà di nuovo: l'universale, per esempio l'animale ⟨in universale⟩, sarà sostanza di ciò in cui esso si trova in modo proprio come in una sua specie.

(d) Inoltre, è impossibile e anche assurdo che un essere determinato o una sostanza, se deriva da qualcosa, non derivi da altra sostanza e da altri esseri determinati, ma derivi da una qualità. Se così fosse, ciò che non è sostanza, ma pura qualità, verrebbe ad essere anteriore alla sostanza e all'essere determinato. Ma questo è impossibile: infatti le affezioni non possono essere anteriori alla sostanza né per la nozione, né per il tempo, né per la generazione: in tal caso, esse dovrebbero anche essere separabili dalla sostanza.

(e) Inoltre, in Socrate, che è una sostanza, ci dovrebbe essere un'altra sostanza, sicché ci dovrebbe essere una sostanza costituita da due sostanze.

(f) E, in generale, se l'uomo è sostanza e se sono sostanze tutte le cose che si intendono in questo senso, ne con-

εἶναι μηδενὸς οὐσίαν μηδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν μηδ' ἐν ἄλλῳ, λέγω δ' οἷον οὐκ εἶναί τι ζῷον παρὰ τὰ τινά, οὐδ' ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐδέν. ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος. ἔτι δὲ καὶ ὧδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν (οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), ὥστ' εἰ ἡ οὐσία ἕν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον, ὃν λέγει Δημόκριτος ὀρθῶς· ἀδύνατον γὰρ εἶναί φησιν ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ. ὁμοίως τοίνυν δῆλον ὅτι καὶ ἐπ' ἀριθμοῦ ἔξει, εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ λέγεται ὑπό τινων· ἢ γὰρ οὐχ ἓν ἡ δυὰς ἢ οὐκ ἔστι μονὰς ἐν αὐτῇ ἐντελεχείᾳ. —ἔχει δὲ τὸ συμβαῖνον ἀπορίαν. εἰ γὰρ μήτε ἐκ τῶν καθόλου οἷόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διὰ τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν, μήτ' ἐξ οὐσιῶν ἐνδέχεται ἐντελεχείᾳ εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν σύνθετον, ἀσύνθετον ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, ὥστ' οὐδὲ λόγος ἂν εἴη οὐδεμιᾶς οὐσίας. ἀλλὰ μὴν δοκεῖ γε πᾶσι καὶ ἐλέχθη πάλαι ἢ μόνον οὐσίας εἶναι ὅρον ἢ μάλιστα· νῦν δ' οὐδὲ ταύτης. οὐδενὸς ἄρ' ἔσται ὁρισμός· ἢ τρόπον μέν τινα ἔσται τρόπον

segue che nessuna delle parti comprese nella nozione di queste può essere sostanza di alcunché, né può esistere separata da esse, in altro da esse; voglio dire questo: non può esserci un (genere) animale oltre alle particolari specie di animali, e così si dica di tutte le parti che sono contenute nelle definizioni.

(g) Risulta evidente da queste riflessioni che nulla di ciò che è universale è sostanza e che nulla di ciò che si predica in comune esprime alcunché di determinato, ma esprime solo di che specie è la cosa. Se così non fosse, oltre alle molte altre difficoltà, sorgerebbe anche quella del «terzo uomo».

(h) La cosa risulta chiara anche in quest'altro modo. È impossibile che una sostanza sia composta di sostanze presenti in essa in atto. Infatti, due cose che sono in atto, non possono mai costituire una unità in atto; solo se sono due in potenza, potranno costituire una unità in atto: per esempio, la retta doppia è costituita da due semirette, ma queste sono due solo in potenza: l'atto, infatti, separa. Pertanto, se la sostanza è una unità, non potrà essere costituita da sostanze presenti in essa, e presenti in questo modo. E a ragione Democrito dice che è impossibile che di due cose se ne formi una sola, o che da una sola se ne formino due: infatti, egli pone come sostanze le grandezze indivisibili. È evidente, allora, che così dovrà essere anche per il numero, se il numero è una composizione di unità, come si dice da alcuni: infatti, o la diade non è una unità, oppure l'unità non si trova in atto nella diade.

Questa conclusione contiene però una difficoltà. Infatti, se è impossibile che alcuna sostanza sia costituita da universali (per la ragione che l'universale significa solo di che specie è una cosa e non un alcunché di determinato) e se non è possibile che alcuna sostanza sia un composto di sostanze in atto, ogni sostanza dovrà essere non-composta; per conseguenza, non potrà neppure esserci definizione della sostanza. Ma è a tutti evidente, e si è anche detto sopra [120], che c'è definizione o solamente della sostanza o della sostanza in modo preminente; ora, invece, sembrerebbe che non ci possa essere definizione neppure della sostanza. Allora, non ci sarà definizione di nulla. O, piuttosto, in un senso c'è, e in un altro non c'è. Ma quello che si è detto ora risulte-

δέ τινα οὔ. δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐκ τῶν ὕστερον μᾶλλον.

14

Φανερὸν δ' ἐξ αὐτῶν τούτων τὸ συμβαῖνον καὶ τοῖς τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι καὶ ἅμα τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιοῦσι καὶ τῶν διαφορῶν. εἰ γὰρ ἔστι τὰ εἴδη, καὶ τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ, ἤτοι ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῷ ἐστὶν ἢ ἕτερον· τῷ μὲν γὰρ λόγῳ δῆλον ὅτι ἕν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι λόγον ὁ λέγων ἐν ἑκατέρῳ. εἰ οὖν ἐστί τις ἄνθρωπος αὐτὸς καθ' αὑτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον, ἀνάγκη καὶ ἐξ ὧν, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας· ὥστε καὶ τὸ ζῷον. εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τὸ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ, πῶς τὸ ἓν ἐν τοῖς οὖσι χωρὶς ἓν ἔσται, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔσται τὸ ζῷον τοῦτο; ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει, τἀναντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ ἑνὶ καὶ τῷδέ τινι ὄντι· εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρόπος ὅταν εἴπῃ τις τὸ ζῷον εἶναι δίπουν ἢ πεζόν; ἀλλ' ἴσως σύγκειται καὶ ἅπτεται ἢ μέμικται· ἀλλὰ πάντα ἄτοπα. ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑκάστῳ· οὐκοῦν ἄπειρα ὡς ἔπος εἰπεῖν ἔσται ὧν ἡ οὐσία ζῷον· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ ζῴου ἄνθρωπος. ἔτι πολλὰ ἔσται αὐτὸ τὸ ζῷον· οὐσία τε γὰρ τὸ ἐν ἑκάστῳ ζῷον (οὐ γὰρ κατ' ἄλλο λέγεται· εἰ δὲ μή, ἐξ

rà più chiaro dalle precisazioni che faremo più avanti [121].

14. *[Le Idee dei Platonici non sono sostanze]*

Da questi stessi argomenti [122] risultano evidenti le conseguenze cui vanno incontro coloro i quali sostengono che le Idee sono sostanze e che sono separate, e ad un tempo fanno derivare la Forma dal genere e dalle differenze. Se, infatti, le Forme esistono, e se l'Animale si trova e nell'uomo e nel cavallo, allora esso (a) sarà uno solo e medesimo quanto al numero, oppure (b) sarà diverso nell'uno e nell'altro; infatti, quanto alla definizione risulta chiaro che esso è un'unica cosa, perché chi definisce dà la stessa definizione di animale nell'uno e nell'altro caso. (Se, dunque, c'è un uomo che esiste in sé e per sé ed è un alcunché di determinato e separato, è necessario che anche ciò di cui essa risulta composta, ossia l'animale e il bipede, esprimano un alcunché di determinato, siano realtà separate e siano sostanze; sicché anche l'animale sarà un alcunché di determinato, una realtà separata e una sostanza).

(a) Supponiamo dunque che l'animale sia uno solo e identico e nel cavallo e nell'uomo, come tu rispetto a te stesso: ebbene, come potrà esso restare uno in enti che sono separati, e per quale ragione questo animale non sarà altresì separato da se stesso? Inoltre, se l'animale deve partecipare e del bipede e del polipede, ne deriva una conseguenza assurda: a un medesimo ente, che è alcunché di uno e di determinato, converranno attributi contrari. E se si esclude che l'animale partecipi del bipede e del polipede, in che modo si dovrà intendere l'affermazione che l'animale è bipede oppure dotato di piedi? L'animale sarà forse bipede e polipede per giustapposizione, o per contatto o per mescolanza? Tutto ciò è assurdo!

(b) Supponiamo, invece, che l'animale sia diverso in ciascun caso. In tal caso ci saranno, per così dire, innumerevoli enti, la cui sostanza è l'animale: non per accidente, infatti, l'uomo è costituito dall'animale. Inoltre, lo stesso Animale sarà una molteplicità, perché l'animale che si trova in ciascuna specie di animale è sostanza di questa

ἐκείνου ἔσται ὁ ἄνθρωπος καὶ γένος αὐτοῦ ἐκεῖνο), καὶ ἔτι ἰδέαι ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος· οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν ἰδέα ἔσται ἄλλου δ' οὐσία (ἀδύνατον γάρ)· αὐτὸ ἄρα ζῷον ἓν ἕκαστον ἔσται τῶν ἐν τοῖς ζώοις. ἔτι ἐκ τίνος τοῦτο, καὶ πῶς ἐξ αὐτοῦ ζώου; ἢ πῶς οἷόν τε εἶναι τὸ ζῷον, ᾧ οὐσία τοῦτο αὐτό, παρ' αὐτὸ τὸ ζῷον; ἔτι δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ταῦτά τε συμβαίνει καὶ τούτων ἀτοπώτερα. εἰ δὴ ἀδύνατον οὕτως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν εἴδη αὐτῶν οὕτως ὡς τινές φασιν.

15

Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα, τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία, σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά (καὶ γὰρ γένεσις), τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι (οὐδὲ γὰρ γένεσις, οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ ὅτι οὐδεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ. διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικόν, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ

specie: infatti, ciascuna specie non si denomina da altro se non dall'animale (se si denominasse da altro, allora l'uomo deriverebbe da quest'altro, e quest'altro sarebbe il genere dell'uomo). Inoltre, tutti gli elementi di cui è costituito l'uomo saranno Idee. Ma è impossibile che ciò che è Idea di una cosa sia sostanza di un'altra. Allora, l'animale che è presente in ciascuna specie di animali, sarà l'animale in sé. Inoltre, da che cosa deriverà questo animale presente nelle diverse specie e come deriverà dall'animale in sé? Oppure, come è possibile che questo animale, la cui essenza è la stessa animalità, esista oltre all'animale in sé?

Infine, anche per ciò che concerne le relazioni delle Idee con le cose sensibili si avranno queste e anche più assurde conseguenze. Se, dunque, è impossibile che le cose stiano a questo modo, è chiaro che non ci sono Idee delle cose sensibili nel senso in cui sostengono alcuni [123].

15. *[Non è possibile una definizione dell'individuo e non è possibile nemmeno una definizione dell'Idea dei Platonici]*

Il sinolo e la forma sono due differenti significati della sostanza: il sinolo è sostanza costituita dall'unione della forma con la materia, l'altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Tutte le sostanze intese nel primo significato sono soggette a corruzione, così come sono soggette a generazione. Invece la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l'essenza di casa ma solo l'essere di questa concreta casa qui; le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce.

Per questa ragione, delle sostanze sensibili particolari non c'è né definizione né dimostrazione, in quanto hanno materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili. Ora, se la dimostrazione c'è solo di ciò che è necessario e se la definizione è un procedimento scientifico, e se, d'altra parte, come non è possibile che la scienza sia in un certo momento scienza e in un altro momento igno-

τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα
1040ª ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις. ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ, καὶ σωζομένων τῶν λόγων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν
5 αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὁρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις. διὸ δεῖ, τῶν πρὸς ὅρον ὅταν τις ὁρίζηταί τι τῶν καθ' ἕκαστον, μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἀεὶ ἀναιρεῖν ἔστιν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ὁρίσασθαι.

Οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὁρίσασθαι. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή· ἀναγκαῖον δὲ ἐξ ὀνο-
10 μάτων εἶναι τὸν λόγον, ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὁριζόμενος (ἄγνωστον γὰρ ἔσται), τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν· ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλῳ ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὁρίσαιτο, ζῷον ἐρεῖ ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρξει. εἰ δέ τις φαίη μηδὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολ-
15 λοῖς ἅμα δὲ μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν, λεκτέον πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἀμφοῖν, οἷον τὸ ζῷον δίπουν τῷ ζῴῳ καὶ τῷ δίποδι (καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν ἀϊδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι, πρότερά γ' ὄντα καὶ μέρη τοῦ συνθέτου· ἀλλὰ μὴν καὶ χωριστά, εἴπερ τὸ ἄνθρωπος χωριστόν· ἢ γὰρ οὐθὲν ἢ ἄμφω·
20 εἰ μὲν οὖν μηθέν, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἴδη, εἰ δ' ἔσται, καὶ ἡ διαφορά)· εἶθ' ὅτι πρότερα τῷ εἶναι· ταῦτα δὲ οὐκ ἀνταναιρεῖται. ἔπειτα εἰ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν), ἔτι ἐπὶ πολλῶν δεήσει

ranza (perché tale è la natura dell'opinione), così non è neppure possibile che ci sia dimostrazione né definizione di ciò che può essere diversamente da come è (perché di questo c'è solo opinione): ebbene, allora è evidente che di que- 1040ª
ste sostanze non ci sarà né definizione né dimostrazione. Le sostanze corruttibili, infatti, a chi pure possiede scienza, sono inconoscibili, non appena siano fuori dal campo della sensazione; e, anche se si conservano nell'anima le nozioni delle medesime, di esse non ci potrà essere né definizione né dimostrazione. Perciò, per quanto concerne la definizio- 5
ne, è necessario che, quando si definisce qualcuna delle sostanze individuali, non si ignori che può sempre venir meno; in effetti, non è possibile darne definizione.

Ma neppure è possibile definire alcuna Idea, perché l'Idea, come alcuni sostengono, è una realtà individuale e separata. Infatti, è necessario che la definizione consti di nomi, e colui che definisce non potrà coniare nuovi nomi, 10
perché, in tal caso, la definizione resterebbe incomprensibile; ma i termini correnti sono comuni a tutte le cose, e pertanto è necessario che essi si applichino anche ad altro ⟨oltre che alla cosa definita⟩. Se, per esempio, uno ti volesse definire, dovrebbe dire che sei un animale magro o bianco o qualche altra cosa, che potrà sempre convenire anche ad altro. E se uno obiettasse che nulla vieta che, presi separatamente, tutti i nomi della definizione convengano a molte cose, ma che, invece, presi nel loro insieme, convengano a 15
questa sola cosa, si dovrà rispondere quanto segue. (a) In primo luogo, essi si riferiscono almeno a due cose: per esempio, animale bipede si riferisce all'animale e al bipede. (E questo è necessario che valga particolarmente per gli enti eterni, perché essi sono anteriori e sono parti del composto; e sono per giunta enti separati, dal momento che l'Idea di uomo è ente separato; infatti, o non sono separati né uomo 20
né bipede o lo sono ambedue; se non lo sono né l'uno né l'altro, il genere non potrà esistere a parte dell'Idea, e se lo sono, esisterà a parte anche la differenza). E anche che animale e bipede sono, quanto al loro essere, anteriori al composto, e non si distruggono quando il composto si distrugge. (b) In secondo luogo, se le Idee sono formate di Idee (e così è perché gli elementi sono più semplici dei composti),

κἀκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ ἰδέα, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν. εἰ δὲ μή, πῶς γνωρισθήσεται; ἔσται γὰρ ἰδέα τις ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορῆσαι ἢ ἑνός. οὐ δοκεῖ δέ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτή. ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὁρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη. οὐ μόνον γὰρ διαμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ περὶ γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές (ἂν γὰρ στῇ ἢ φανῇ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ' ἄτοπον εἰ μή· ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει)· ἔτι ὅσα ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται, οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοινὸς ἄρα ὁ λόγος· ἀλλ' ἦν τῶν καθ' ἕκαστα ὁ ἥλιος, ὥσπερ Κλέων ἢ Σωκράτης· ἐπεὶ διὰ τί οὐδεὶς ὅρον ἐκφέρει αὐτῶν ἰδέας; γένοιτο γὰρ ἂν δῆλον πειρωμένων ὅτι ἀληθὲς τὸ νῦν εἰρημένον.

16

Φανερὸν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τά τε μόρια τῶν ζῴων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἕν ἐστιν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῇ καὶ γένηταί τι ἐξ αὐτῶν ἕν. μάλιστα δ' ἄν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπολάβοι μόρια καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἄμφω γίγνεσθαι, ὄντα καὶ ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει, τῷ ἀρχὰς ἔχειν

anche queste Idee-elementi di cui son formate le Idee dovranno predicarsi di molti: così, per esempio, l'animale e il bipede. Se così non fosse, come si potrebbe conoscere? Ci sarebbe, infatti, un'Idea che non sarebbe possibile predicare di più di un individuo, il che non sembra possibile, perché tutte le Idee sono partecipabili.

Come si è detto[124], dunque, non ci si rende conto del fatto che è impossibile definire gli enti eterni, specie quelli che sono unici, come il sole e la luna. Infatti, non solo si sbaglia (a) se si aggiungono nella definizione quelle caratteristiche tolte le quali il sole resta ancora tale, come, per esempio, il girare attorno alla terra, o il nascondersi di notte (quasi che esso, se stesse fermo o se risplendesse continuamente, cessasse di essere sole; ma sarebbe evidentemente assurdo che non continuasse ad esserlo, perché il sole significa una certa sostanza). Ma si sbaglia anche (b) se si introducono nella definizione quegli attributi che possono predicarsi anche di altro: se, per esempio, si generasse un'altra cosa con quegli attributi, è evidente che sarebbe sole, e allora la definizione sarebbe comune all'una e all'altra; ma si è detto che il sole è una sostanza individua, come Cleone o Socrate.

E poi, perché nessuno di questi filosofi fornisce una definizione di Idea? Diverrebbe allora manifesta, se essi cercassero di farlo, la verità di quanto ora si è detto.

16. *[Le parti di cui sono costituite le cose sensibili non sono sostanze e sostanze non sono neppure l'Uno e l'Essere dei Platonici]*

È evidente che, anche la maggior parte di quelle cose che comunemente sono ritenute sostanze, in realtà sono solo potenze. Tali sono le parti degli animali: infatti nessuna di esse è una realtà separata, e, quando si separino, esistono tutte quante solo come materia. E tali sono anche la terra, il fuoco e l'aria: infatti, essi non sono una unità, ma sono come un mucchio, prima che vengano informati e che si generi da essi qualcosa di uno. In particolare, si potrebbe essere indotti a credere che le parti degli esseri animati e le parti dell'anima sussistano in ambedue i modi, e in atto e in potenza, per il fatto che posseggono il principio del mo-

χινήσεως ἀπό τινος ἐν ταῖς καμπαῖς· διὸ ἔνια ζῷα διαιρούμενα ζῇ. ἀλλ' ὅμως δυνάμει πάντ' ἔσται, ὅταν ᾖ ἓν καὶ συνεχὲς φύσει, ἀλλὰ μὴ βίᾳ ἢ συμφύσει· τὸ γὰρ τοιοῦτον πήρωσις. ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν, καὶ ἡ οὐσία ἡ τοῦ ἑνὸς μία, καὶ ὧν μία ἀριθμῷ ἓν ἀριθμῷ, φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ· ἀλλὰ ζητοῦμεν τίς οὖν ἡ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγωμεν. μᾶλλον μὲν οὖν τούτων οὐσία τὸ ὂν καὶ ἓν ἢ ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ τὸ αἴτιον, οὔπω δὲ οὐδὲ ταῦτα, εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστὶν οὐσία. ἔτι τὸ ἓν πολλαχῇ οὐκ ἂν εἴη ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῇ ὑπάρχει· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς. ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ "αὐτό". καίτοι κἂν εἰ μὴ ἑωράκειμεν τὰ ἄστρα, οὐδὲν ἂν ἧττον, οἶμαι, ἦσαν οὐσίαι ἀΐδιοι παρ' ἃς ἡμεῖς ᾔδειμεν· ὥστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχομεν

vimento in un certo punto delle articolazioni (per questo, alcuni animali vivono anche dopo essere stati tagliati). Tuttavia, tutte queste parti esisteranno solo in potenza, e solamente quando esse siano una unità e una continuità naturale e non una unità ottenuta per forza o per congiunzione naturale (un fenomeno di questo tipo risulta essere una anomalia).

Poiché l'uno ha gli stessi significati che ha l'essere[125] e unica è la sostanza dell'uno, e poiché le cose di cui la sostanza è una di numero costituiscono esse stesse una unità numerica, risulta evidente che l'Essere e l'Uno non possono essere sostanza delle cose[126]. E non possono essere sostanza delle cose, così come non può essere sostanza l'essenza di elemento e l'essenza di principio, ma noi ricerchiamo quale sia, precisamente, il principio, al fine di ricondurlo a qualcosa di più noto. Ora l'Essere e l'Uno dovrebbero essere anche maggiormente sostanza che non il principio, l'elemento e la causa; ma, in realtà, non sono sostanza neppure essi, dal momento che nulla di ciò che è comune è sostanza. La sostanza, infatti, non appartiene a null'altro se non a sé medesima o al soggetto che la possiede e di cui essa è sostanza. Inoltre, ciò che è uno non può essere ad un tempo in una molteplicità di luoghi; invece, ciò che è comune si trova ad un tempo in molteplici luoghi. È dunque evidente che nessuno degli universali esiste a parte dalle cose sensibili e separatamente da esse. Ma coloro che affermano l'esistenza delle Forme, sotto un certo rispetto, hanno ragione di porle come separate, dal momento che esse sono sostanze; ma, sotto un altro rispetto, non hanno ragione, perché dicono Forma l'unità che si riferisce ad una molteplicità. E la radice del loro errore sta nella loro incapacità di spiegare che cosa siano siffatte sostanze incorruttibili esistenti a parte dalle cose individuali e sensibili. Essi pongono le Idee come uguali, specificamente, alle cose corruttibili (queste sostanze corruttibili, infatti, noi le conosciamo): e parlano di uomo-in-sé e di cavallo-in-sé, semplicemente aggiungendo alle cose sensibili l'espressione «in sé».

Eppure, se anche non avessimo mai visto gli astri, ciò nondimeno, io penso, essi sarebbero sostanze eterne, oltre alle sensibili che noi conosciamo. Sicché, se anche ora non

τίνες εἰσίν, ἀλλ' εἶναί γέ τινας ἴσως ἀναγκαῖον. ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία οὔτ' ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον.

17

Τί δὲ χρὴ λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν ἄλλην οἷον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν· ἴσως γὰρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν, ἐντεῦθεν μετιτέον. ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί ἀεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει. τὸ γὰρ ζητεῖν διὰ τί ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος μουσικὸς ἄνθρωπός ἐστιν, ἤτοι ἐστὶ τὸ εἰρημένον ζητεῖν, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος μουσικός ἐστιν, ἢ ἄλλο. τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδέν ἐστι ζητεῖν (δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα —λέγω δ' οἷον ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει—, αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό, εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός, πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι· ἀλλὰ τοῦτο κοινόν γε κατὰ πάντων καὶ σύντομον)· ζητήσειε δ' ἄν τις διὰ τί ἄνθρωπός ἐστι ζῷον τοιονδί. τοῦτο μὲν τοίνυν δῆλον, ὅτι οὐ ζητεῖ διὰ τί ὅς ἐστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπός ἐστιν· τὶ ἄρα κατά τινος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει (ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι· εἰ γὰρ μὴ οὕτως, οὐδὲν ζητεῖ), οἷον διὰ τί βροντᾷ; διὰ τί ψόφος γίγνεται ἐν τοῖς νέφεσιν; ἄλλο γὰρ οὕτω κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον. καὶ διὰ τί ταδί, οἷον

sappiamo quali sostanze non sensibili esistano, è tuttavia necessario che, alcune almeno, esistano.

È dunque chiaro che nulla di ciò che si dice in universale è sostanza e che nessuna sostanza è composta di altre sostanze.

17. *[Conclusioni sulla questione della sostanza: la sostanza è principalmente la forma]*

Ed ora diciamo, ancora una volta, che cosa si debba denominare sostanza e quale sia la sua natura, muovendo, però, da un diverso punto di partenza. Forse queste nuove considerazioni porteranno chiarimenti anche intorno a quella sostanza che è separata dalle sostanze sensibili.

Poiché, dunque, la sostanza è un principio ed una causa, di qui dobbiamo prendere le mosse.

Quando si ricerca il perché delle cose, si ricerca sempre perché qualcosa appartiene a qualcos'altro. Infatti, il ricercare perché l'uomo musico è uomo musico, o significa ricercare ciò che ora si è detto, ossia perché l'uomo è musico, oppure significa altra cosa. Ora, ricercare perché una cosa sia sé medesima significa non ricercare nulla; infatti, è necessario che il dato di fatto e l'esistenza della cosa siano previamente noti: per esempio, che la luna ha l'eclissi. Perciò il fatto che ogni cosa è sé medesima è l'unico argomento e l'unica ragione da addurre in risposta a tutte le questioni come queste: perché l'uomo è uomo oppure perché il musico è musico. A meno che uno non preferisca rispondere: perché ciascuna cosa non può essere divisa da sé medesima, e questo significa non altro che dire che la cosa è una; ma questa risposta va bene in tutti i casi ed è generica. Si potrà, invece, ricercare perché l'uomo è un animale di questa data natura. In questo caso è evidente che non si ricerca perché colui che è uomo è uomo; piuttosto si ricerca perché qualcosa convenga a qualcos'altro (il fatto che una cosa conviene a un'altra deve già essere noto, giacché, se non è noto, non si ricerca nulla). Per esempio, ricercare perché tuona equivale a ricercare perché si produce un rumore fra le nuvole. In questo modo, ciò che si ricerca è appunto questo: perché una cosa appartenga a un'altra. E, così, se si

πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς], ὃ ἐπ' ἐνίων μέν ἐστι τίνος ἕνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλίνης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον· αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο. ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον αἴτιον ἐπὶ τοῦ γίγνεσθαι ζητεῖται καὶ φθείρεσθαι, θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι. λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων λεγομένοις, οἷον ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε. ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν· εἰ δὲ μή, κοινὸν τοῦ μηθὲν ζητεῖν καὶ τοῦ ζητεῖν τι γίγνεται. ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ⟨τί⟩ ἐστιν· οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστιν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. — ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν, [ἂν] μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή — ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῷ βα ταὐτὸ τὸ β καὶ ᾱ, οὐδ' ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ)· ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν

domanda: perché questo dato materiale, per esempio mattoni e pietre, sono una casa.

È evidente, dunque, che si ricerca la causa; e questa è, in alcuni casi, causa finale (così, per esempio, nel caso della casa oppure del letto); in alcuni altri casi, invece, essa è causa motrice prossima. Anche questa, infatti, è una causa. La causa motrice si ricerca quando si tratti di spiegare il generarsi e il corrompersi delle cose, mentre l'altra causa si ricerca anche quando si tratti di spiegare l'essere delle cose.

L'oggetto della ricerca non è chiaro soprattutto in quei casi in cui non c'è riferimento di un termine a un altro termine: per esempio, quando si domanda che cos'è l'uomo, l'oggetto della ricerca non è chiaro, perché facciamo uso di una espressione semplice e non specifichiamo la domanda così: perché questo è questo e quest'altro? Bisogna, dunque, svolgere la ricerca dopo aver ben articolato la domanda, altrimenti sarà la stessa cosa non cercare nulla e cercare qualcosa. E poiché la cosa deve previamente essere data ed esistere, è evidente che si ricerca perché la materia sia una determinata cosa. Per esempio, questo materiale è una casa: perché? Perché è presente in esso l'essenza di casa. E si ricercherà così: perché questa data cosa è uomo? Oppure: perché questo corpo ha queste caratteristiche? Pertanto, nella ricerca del perché si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza.

È evidente, allora, che delle cose semplici non è possibile ricerca né insegnamento e che, di queste, dovrà esserci un altro tipo di ricerca.

Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce una unità, non è come un mucchio, ma come una sillaba. E la sillaba non è solo le lettere da cui è formata, né BA è identica a B e A, né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, cioè carne e sillaba, si siano dissolti, non esistono più, mentre le lettere, il fuoco e la terra continuano ad essere. Dunque, la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e alle consonanti, ma è un qualcosa di diverso da esse. E così la carne non è solamente fuoco e terra, o caldo e freddo, ma anche un qualcosa di diverso da

ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι — εἰ τοίνυν ἀνάγκη κἀκεῖνο ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ μὲν στοιχεῖον, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος (ἐκ τούτου γὰρ καὶ πυρὸς καὶ γῆς ἔσται ἡ σὰρξ καὶ ἔτι ἄλλου, ὥστ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται)· εἰ δὲ ἐκ στοιχείου, δῆλον ὅτι οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πλειόνων, ἢ ἐκεῖνο αὐτὸ ἔσται, ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. δόξειε δ' ἂν εἶναι τὶ τοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ συλλαβήν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι) — ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν [καὶ] αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή — · στοιχεῖον δ' ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ ᾰ καὶ τὸ β̄.

questi. Ora, se anche questo qualcosa dovesse essere, esso pure, (a) un elemento o (b) un composto di elementi, si avrebbe quanto segue: (a) se fosse un elemento, varrebbe lo stesso discorso di prima (la carne sarebbe costituita da questo elemento con fuoco e terra e da qualcosa di diverso, cosicché si andrebbe all'infinito); (b) se fosse, invece, un composto di elementi, sarebbe, evidentemente, composto non di uno solo ma di più elementi (altrimenti saremmo ancora nel primo caso), cosicché si dovrebbe ripetere anche a questo proposito il discorso fatto a proposito della carne e della sillaba. Perciò si potrà ben ritenere che questo qualcosa non sia un elemento, ma sia la causa per cui questa data cosa è carne, quest'altra cosa è sillaba, e così dicasi per tutto il resto. E, questo, è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere. E poiché alcune cose non sono sostanze, mentre tutte quelle che sono sostanze sono costituite secondo natura e per natura, sembrerebbe che la sostanza sia la stessa natura, la quale non è elemento materiale ma principio; elemento è, invece, ciò in cui la cosa si divide e che è presente in essa come materia, come ad esempio nella sillaba BA le lettere B e A.

Libro H
(ottavo)

1

1042ª 'Εκ δὴ τῶν εἰρημένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι. εἴρηται δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα. οὐσίαι δὲ αἱ μὲν ὁμολογούμεναί εἰσιν ὑπὸ πάντων, περὶ δὲ ἐνίων ἰδίᾳ τινὲς ἀπεφήναντο· ὁμολογούμεναι μὲν αἱ φυσικαί, οἷον πῦρ γῆ ὕδωρ ἀὴρ καὶ τἆλλα τὰ ἁπλᾶ σώματα, ἔπειτα τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν, καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ μόρια τῶν ζώων, καὶ τέλος ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια τοῦ οὐρανοῦ· ἰδίᾳ δέ τινες οὐσίας λέγουσιν εἶναι τά τ' εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά. ἄλλας δὲ δὴ συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων οὐσίας εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι ἄλλως τὸ γένος μᾶλλον τῶν εἰδῶν καὶ τὸ καθόλου τῶν καθ' ἕκαστα· τῷ δὲ καθόλου καὶ τῷ γένει καὶ αἱ ἰδέαι συνάπτουσιν (κατὰ τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον οὐσίαι δοκοῦσιν εἶναι). ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός, διὰ τοῦτο περὶ ὁρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὑτὸ διώρισται· ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος, ὁ δὲ λόγος μέρη ἔχει, ἀναγκαῖον καὶ περὶ μέρους ἦν ἰδεῖν, ποῖα τῆς οὐσίας μέρη καὶ ποῖα οὔ, καὶ εἰ ταῦτα καὶ τοῦ ὁρισμοῦ. ἔτι τοίνυν οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος· περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μαθηματικῶν

1. *[Ricapitolazione del libro VII e considerazione della sostanza delle cose sensibili come materia e potenza]* 1042ª

Conviene ora trarre le conclusioni da quanto si è detto, riassumere i principali risultati e porre termine alla discussione.

Abbiamo detto che oggetto della nostra ricerca sono le cause, i princìpi e gli elementi della sostanza. Ora, alcune sostanze sono concordemente ammesse da tutti; invece su altre sostanze alcuni filosofi hanno espresso opinioni del tutto particolari. Sostanze ammesse da tutti sono quelle fisiche, come: fuoco, terra, acqua, aria e gli altri corpi semplici; inoltre: le piante e le loro parti, gli animali e le loro parti, e, infine, il cielo e le parti del cielo. Alcuni filosofi, invece, in funzione delle loro particolari opinioni, affermano che sostanze sono le Forme e gli Enti matematici.

D'altra parte, dai ragionamenti fatti, risulta che sono sostanze l'essenza e il sostrato.

Inoltre, per altro rispetto, il genere è considerato sostanza a maggior ragione delle specie, e l'universale sostanza a maggior ragione dei singoli individui. E all'universale ed al genere sono riconducibili anche le Idee, perché esse sono considerate sostanze in funzione di questo stesso ragionamento. E poiché l'essenza è sostanza, e poiché la nozione di questa è la definizione, per questa ragione si è trattato della definizione e di ciò che vien detto per sé. E poiché la definizione è una nozione, e la nozione ha delle parti, fu necessario considerare anche le parti e vedere quali siano parti della sostanza e quali no, e se queste siano anche parti della definizione.

Inoltre, si è dimostrato come né l'universale né il genere siano sostanza. Invece, intorno alle Idee e agli Enti mate-

ὕστερον σκεπτέον· παρὰ γὰρ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ταύτας λέγουσί τινες εἶναι. —νῦν δὲ περὶ τῶν ὁμολογουμένων οὐσιῶν ἐπέλθωμεν. αὗται δ' εἰσὶν αἱ αἰσθηταί· αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἱ δ' οὔ. ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ νῦν μὲν ἐνταῦθα πάλιν δ' ἄλλοθι, καὶ κατ' αὔξησιν ὃ νῦν μὲν τηλικόνδε πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μεῖζον, καὶ κατ' ἀλλοίωσιν ὃ νῦν μὲν ὑγιὲς πάλιν δὲ κάμνον· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν. καὶ ἀκολουθοῦσι δὴ ταύτῃ αἱ ἄλλαι μεταβολαί, τῶν δ' ἄλλων ἡ μιᾷ ἢ δυοῖν αὕτη οὐκ ἀκολουθεῖ· οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν. τίς μὲν οὖν διαφορὰ τοῦ ἁπλῶς γίγνεσθαι καὶ μὴ ἁπλῶς, ἐν τοῖς φυσικοῖς εἴρηται.

2

Ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν

matici si dovrà discutere in seguito[127]: alcuni filosofi, infatti, dicono che essi esistono a parte dalle sostanze sensibili.

Ed ora dobbiamo fare un riesame delle sostanze che sono da tutti ammesse. E tali sono le sostanze sensibili. Le sostanze sensibili hanno tutte quante materia. E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l'essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata col pensiero), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e di forma (e questo soltanto è soggetto a generazione e a corruzione ed è separato in senso vero e proprio, mentre delle sostanze intese secondo la forma alcune sono separate, altre, invece, non lo sono).

Che, poi, sia sostanza anche la materia, è evidente: infatti, in tutti i mutamenti che avvengono fra opposti c'è qualcosa che fa da sostrato ai mutamenti. Per esempio, nei mutamenti secondo il luogo c'è qualcosa che ora è qui e successivamente è altrove; nei mutamenti per accrescimento c'è qualcosa che ora ha una determinata grandezza e che successivamente diventa minore o maggiore; nei mutamenti per alterazione c'è qualcosa che ora è sano e che successivamente è malato. E similmente, nei mutamenti secondo la sostanza, c'è qualcosa che ora si trova nel momento della generazione e successivamente in quello della corruzione, e che ora è sostrato nel senso di alcunché di determinato, e che poi è sostrato nel senso di soggetto della privazione. Il mutamento sostanziale implica tutti gli altri mutamenti, mentre, viceversa, gli altri, né singolarmente presi né abbinati, implicano quello sostanziale. Infatti, se qualche sostanza ha una materia suscettibile di mutamento locale, non è necessario che ne abbia anche una suscettibile di generazione e di corruzione.

Quale sia, poi, la differenza fra la generazione assoluta e quella non assoluta, è stato detto nei libri di *Fisica*[128].

2. *[La sostanza delle cose sensibili come forma e atto]*

Poiché la sostanza nel significato di sostrato e di materia viene concordemente ammessa da tutti, ed essa è la sostan-

οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν. Δημόκριτος μὲν οὖν τρεῖς διαφορὰς ἔοικεν οἰομένῳ εἶναι (τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον σῶμα, τὴν ὕλην, ἓν καὶ ταὐτόν, διαφέρειν δὲ ἢ ῥυσμῷ, ὅ ἐστι σχῆμα, ἢ τροπῇ, ὅ ἐστι θέσις, ἢ διαθιγῇ, ὅ ἐστι τάξις)· φαίνονται δὲ πολλαὶ διαφοραὶ οὖσαι, οἷον τὰ μὲν συνθέσει λέγεται τῆς ὕλης, ὥσπερ ὅσα κράσει καθάπερ μελίκρατον, τὰ δὲ δεσμῷ οἷον φάκελος, τὰ δὲ κόλλῃ οἷον βιβλίον, τὰ δὲ γόμφῳ οἷον κιβώτιον, τὰ δὲ πλείοσι τούτων, τὰ δὲ θέσει οἷον οὐδὸς καὶ ὑπέρθυρον (ταῦτα γὰρ τῷ κεῖσθαί πως διαφέρει), τὰ δὲ χρόνῳ οἷον δεῖπνον καὶ ἄριστον, τὰ δὲ τόπῳ οἷον τὰ πνεύματα· τὰ δὲ τοῖς τῶν αἰσθητῶν πάθεσιν οἷον σκληρότητι καὶ μαλακότητι, καὶ πυκνότητι καὶ ἀραιότητι, καὶ ξηρότητι καὶ ὑγρότητι, καὶ τὰ μὲν ἐνίοις τούτων τὰ δὲ πᾶσι τούτοις, καὶ ὅλως τὰ μὲν ὑπεροχῇ τὰ δὲ ἐλλείψει. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἔστι τοσαυταχῶς λέγεται· οὐδὸς γὰρ ἔστιν ὅτι οὕτως κεῖται, καὶ τὸ εἶναι τὸ οὕτως αὐτὸ κεῖσθαι σημαίνει, καὶ τὸ κρύσταλλον εἶναι τὸ οὕτω πεπυκνῶσθαι. ἐνίων δὲ τὸ εἶναι καὶ πᾶσι τούτοις ὁρισθήσεται, τῷ τὰ μὲν μεμῖχθαι, τὰ δὲ κεκρᾶσθαι, τὰ δὲ δεδέσθαι, τὰ δὲ πεπυκνῶσθαι, τὰ δὲ ταῖς ἄλλαις διαφοραῖς κεχρῆσθαι, ὥσπερ χεὶρ ἢ πούς. ληπτέα οὖν τὰ γένη τῶν διαφορῶν (αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι), οἷον τὰ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον ἢ πυκνῷ καὶ μανῷ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις· πάντα γὰρ ταῦτα ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψίς ἐστιν. εἰ δέ τι σχήματι ἢ λειότητι

za che esiste in potenza, rimane da dire che cosa sia la sostanza delle cose sensibili come atto.

Sembra che Democrito ammettesse soltanto l'esistenza di tre differenze: egli, cioè, riteneva che il corpo che funge da sostrato – ossia la materia – fosse uno e identico, e che differisse o per proporzione – ossia la figura – o per direzione – ossia la posizione – o per contatto – ossia l'ordine. In verità, le differenze sembrano essere molteplici: alcune cose, per esempio, son dette differenti per la composizione della materia – così come quelle che si ottengono per miscuglio, come l'idromele –, altre per il legamento – per esempio un fascio –, altre per l'incollatura – per esempio un libro –, altre per la giuntura – per esempio una cesta –; altre cose per più di una di queste differenze, altre per la posizione – per esempio la soglia e l'architrave (infatti sono l'una diversa dall'altro solo per il modo in cui sono situati) –, altre per il tempo – per esempio la cena dalla colazione –, altre per il luogo, come per esempio i venti. Altre cose ancora differiscono per le affezioni sensibili: per esempio per durezza e mollezza, per densità e rarità, per secchezza e umidità; e certune cose differiscono per alcune di queste affezioni, altre per tutte quante, e, in generale, o perché hanno queste affezioni in eccesso oppure in difetto.

Da ciò consegue, evidentemente, che anche l'essere assume altrettanti significati: una data cosa infatti è una soglia in quanto è situata in questo modo, e l'essenza di soglia significa precisamente essere situato in questo modo e l'essenza di ghiaccio significa essere condensato in questo dato modo; l'essere di alcune cose, poi, potrà essere determinato anche da tutte queste differenze insieme: in quanto alcune parti di esse possono essere mescolate, altre fuse, altre legate, altre condensate, o in quanto altre parti ancora possono implicare anche altre differenze: così, per esempio, la mano o il piede.

Si dovrà trovare, dunque, quali siano i generi delle differenze, perché proprio questi saranno i princìpi dell'essere: per esempio, le differenze date dal più e dal meno oppure dal denso e dal raro o da altre caratteristiche di questo tipo rientrano tutte nel genere dell'eccesso e del difetto; invece

καὶ τραχύτητι, πάντα εὐθεῖ καὶ καμπύλῳ. τοῖς δὲ τὸ
1043a εἶναι τὸ μεμῖχθαι ἔσται, ἀντικειμένως δὲ τὸ μὴ εἶναι. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, [ὅτι] ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα. οἷον εἰ οὐδὸν δέοι ὁρίσασθαι, ξύλον ἢ λίθον ὠδὶ κείμενον ἐροῦμεν, καὶ οἰκίαν πλίνθους καὶ ξύλα ὠδὶ κείμενα (ἢ ἔτι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐπ' ἐνίων ἔστιν), εἰ δὲ κρύσταλλον, ὕδωρ πεπηγὸς ἢ πεπυκνωμένον ὠδί· συμφωνία δὲ ὀξέος καὶ βαρέος μῖξις τοιαδί· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος· τῶν μὲν γὰρ ἡ σύνθεσις τῶν δ' ἡ μῖξις τῶν δὲ ἄλλο τι τῶν εἰρημένων. διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστιν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον προτιθέντες, τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν· οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν (ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον)· ὁμοίως δὲ καὶ οἵους Ἀρχύτας ἀπεδέχετο ὅρους· τοῦ συνάμφω γάρ εἰσιν. οἷον τί ἐστι νη-

le differenze date dalla figura, dalla levigatezza o dalla ruvidezza rientrano tutte nel genere del retto e del curvo. E di quelle cose il cui essere è dato dalla mescolanza, la condizione opposta sarà il non-essere. 1043a

Da tutto questo risulta chiaro che, se la sostanza è causa dell'essere di ciascuna cosa, in queste differenze bisognerà ricercare quale sia la causa dell'essere di ciascuna di queste cose. In verità, sostanza non è nessuna di queste differenze, neppure se considerate in unione con la materia; tuttavia esse sono, in ciascuna di queste cose, il corrispettivo analogico della sostanza. E, come nelle definizioni della sostanza ciò che si predica della materia è l'atto stesso, così, anche nelle altre definizioni, le differenze sono ciò che più di tutto corrisponde all'atto. Per esempio, se dovremo definire la soglia, diremo che è legno o pietra situato in questo dato modo, e diremo che la casa è pietre e legno situati in quest'altro modo (ma, in alcuni casi, dovremo aggiungere anche il fine); e se dovremo definire il ghiaccio, diremo che esso è acqua solidificata e condensata in questo dato modo; diremo che la melodia è una determinata combinazione di suoni acuti e gravi; e, nello stesso modo, si procederà anche negli altri casi.

Da queste considerazioni risulta evidente che l'atto e la forma sono diversi per le diverse materie; infatti, l'atto e la forma di alcune cose è la composizione, di altre è, invece, qualcun'altra delle differenze di cui s'è detto [129]. Perciò, (a) coloro che definiscono la casa dicendo che essa è pietra, mattoni e legno, dicono quello che la casa è in potenza, perché tutte queste cose sono materia; (b) invece quelli che la definiscono dicendo che è un rifugio per proteggere cose e corpi o qualcos'altro di questo tipo, dicono l'atto della casa; (c) infine, coloro che riuniscono l'una e l'altra definizione esprimono la sostanza nel terzo significato, cioè come composto di materia e di forma. È chiaro, infatti, che la definizione data mediante le differenze si riferisce alla forma e all'atto, mentre la definizione data partendo dagli elementi si riferisce prevalentemente alla materia. Simili a queste erano quelle definizioni che Archita [130] approvava: esse, infatti, si riferivano all'insieme di materia e forma. Ecco alcuni esempi: che cos'è il tempo buono? La

νεμία; ἠρεμία ἐν πλήθει ἀέρος· ὕλη μὲν γὰρ ὁ ἀήρ, ἐνέργεια δὲ καὶ οὐσία ἡ ἠρεμία. τί ἐστι γαλήνη; ὁμαλότης θαλάττης· τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλη ἡ θάλαττα, ἡ δὲ ἐνέργεια καὶ ἡ μορφὴ ἡ ὁμαλότης. φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ καὶ ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων.

3

Δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, οἷον ἡ οἰκία πότερον σημεῖον τοῦ κοινοῦ ὅτι σκέπασμα ἐκ πλίνθων καὶ λίθων ὠδὶ κειμένων, ἢ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους ὅτι σκέπασμα, καὶ γραμμὴ πότερον δυὰς ἐν μήκει ἢ [ὅτι] δυάς, καὶ ζῷον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχή· αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. εἴη δ' ἂν καὶ ἐπ' ἀμφοτέροις τὸ ζῷον, οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ λεγόμενον ἀλλ' ὡς πρὸς ἕν. ἀλλὰ ταῦτα πρὸς μέν τι ἄλλο διαφέρει, πρὸς δὲ τὴν ζήτησιν τῆς οὐσίας τῆς αἰσθητῆς οὐδέν· τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται· οὕτω δὲ τινὶ μὲν τινὶ δ' οὔ. —οὐ φαίνεται δὴ ζητοῦσιν ἡ συλλαβὴ ἐκ τῶν στοιχείων οὖσα καὶ συνθέσεως, οὐδ' ἡ οἰκία πλίνθοι τε καὶ σύνθεσις. καὶ τοῦτο ὀρθῶς· οὐ γάρ ἐστιν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μῖξις ἐκ τούτων ὧν ἐστὶ σύνθεσις ἢ μῖξις. ὁμοίως δὲ οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθέν, οἷον εἰ ὁ οὐδὸς θέσει, οὐκ ἐκ τοῦ οὐδοῦ ἡ θέσις ἀλλὰ μᾶλλον οὗτος ἐξ ἐκείνης. οὐδὲ δὴ ὁ ἄνθρωπός ἐστι τὸ ζῷον καὶ δί-

quiete in una massa d'aria; l'aria, infatti, è materia, mentre la quiete è sostanza e atto. Che cos'è la bonaccia? È la tranquillità del mare; il mare è sostrato e materia e la tranquillità è atto e forma.

Dalle cose dette risulta chiaro che cosa sia la sostanza sensibile e quale sia il suo modo di essere: essa è, per un verso, materia, per un altro, forma e atto, e, per un terzo, è l'insieme di materia e di forma.

3. *[Ulteriori precisazioni intorno alla sostanza delle cose sensibili come forma e atto]*

Non bisogna ignorare che, talora, non è chiaro se il nome indichi la sostanza come composto, oppure l'atto e la forma. Per esempio, non è chiaro se casa indichi il composto di materia e forma, ossia un riparo fatto di mattoni e di pietre disposte in questo determinato modo, oppure se significhi l'atto e la forma, ossia un riparo; e così se linea esprima la diade in lunghezza oppure solo la diade; e, ancora, se animale significhi un'anima in un corpo oppure un'anima: l'anima infatti, è sostanza e atto di un corpo. Ora il termine animale si può riferire all'una e all'altro, ma non in senso univoco, bensì in quanto in ambedue casi si fa riferimento a un'unica realtà. Ma questo, che per altro rispetto ha una notevole rilevanza, in relazione alla ricerca della sostanza sensibile non ne ha alcuna: infatti, l'essenza appartiene alla forma e all'atto. In effetti, anima ed essenza dell'anima sono la medesima cosa, invece essenza di uomo e uomo non sono la medesima cosa, salvo che anche l'anima non venga denominata uomo: così essenza di uomo e uomo in un certo senso coincidono, in un certo altro senso non coincidono.

La sillaba, a un attento esame, non risulta solo dalle lettere e dalla composizione, né la casa è solo i mattoni e la composizione [131]. E questo affermiamo rettamente: infatti, né la composizione né la mescolanza (come tali) sono costituite dagli elementi di cui c'è composizione o mescolanza. Lo stesso vale per tutte le altre cose. Per esempio, se la soglia è tale per la posizione, la posizione non risulterà certo dalla soglia, ma piuttosto questa risulterà da quella. E così, nep-

πουν, ἀλλά τι δεῖ εἶναι ὃ παρὰ ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ' ὕλη, οὔτε δὲ στοιχεῖον οὔτ' ἐκ στοιχείου, ἀλλ' ἡ οὐσία· ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν. εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν. (ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι. δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. εἰ δ' εἰσὶ τῶν φθαρτῶν αἱ οὐσίαι χωρισταί, οὐδέν πω δῆλον· πλὴν ὅτι γ' ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται δῆλον, ὅσα μὴ οἷόν τε παρὰ τὰ τινὰ εἶναι, οἷον οἰκίαν ἢ σκεῦος. ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὔτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν.) ὥστε ἡ ἀπορία ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν οὔ, ὅτι δ' οἷον κασσίτερος· ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκέτι, εἴπερ τὶ κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὁριστικὸς καὶ δεῖ τὸ μὲν ὥσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν. —φανερὸν δὲ καὶ διότι, εἴπερ εἰσί πως ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι, οὕτως εἰσὶ καὶ οὐχ ὥς τινες λέγουσι μονάδων· ὅ τε γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις·

pure l'uomo è semplicemente l'animale e il bipede, ma, dal momento che questi sono materia, ci deve essere qualcosa che è al di fuori di questi, qualcosa che non è elemento né deriva da elementi, e omettendo il quale essi dicono solo la materia. Se, dunque, questo è causa dell'essere, e se la causa dell'essere è la sostanza, omettendo questo essi non diranno proprio la sostanza.

(È poi necessario o che questa sostanza sia eterna, oppure che sia corruttibile, ma senza processo di corruzione, e che sia generabile ma senza processo di generazione. Si è già dimostrato e chiarito in altro libro [132] che nessuno produce né genera la forma; ciò che, invece, viene prodotto è questo individuo, e ciò che viene generato è l'insieme di materia e di forma. Se, poi, le sostanze delle cose corruttibili siano separabili, è questione che non abbiamo ancora chiarita, tranne che per alcuni casi, dove è evidente che ciò non è possibile: tali sono tutte quelle sostanze che non possono sussistere a parte dai particolari individui, come una casa oppure un mobile. Ma, forse, queste non sono neppure sostanze e, come queste, non sono sostanze neppure alcune delle altre cose che non sono prodotte da natura. Infatti, si potrebbe ben considerare la sola natura come sostanza nelle cose corruttibili).

Cosicché la difficoltà che sollevarono i seguaci di Antistene [133] e altri pensatori di questa risma ha una certa pertinenza. Essi sostengono che non è possibile definire l'essenza, perché la definizione è costituita da una lunga serie di parole, ma che è possibile solamente insegnare di che qualità sia la cosa; così, per esempio, non è possibile definire che cosa sia l'argento, ma si può dire che è simile al piombo. Cosicché c'è, sì, una sostanza di cui è possibile una definizione e una nozione, e questa è la sostanza composta (sia essa sensibile, sia essa intelligibile); ma, degli elementi primi di cui essa risulta composta, non è mai possibile una definizione, dal momento che la nozione definitoria implica sempre il riferimento di qualcosa a qualcos'altro (dove il primo termine deve fungere da materia e il secondo da forma).

Ed è chiaro, poi, che, se le sostanze sono in certo senso numeri, lo sono nel senso in cui s'è detto, e non, come alcuni [134] sostengono, un insieme di unità. Infatti, anche la

διαιρετός τε γὰρ καὶ εἰς ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἄπειροι οἱ λόγοι), καὶ ὁ ἀριθμὸς δὲ τοιοῦτον. καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ' ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ἀλλ' ἕτερος, κἂν τοὐλάχιστον ἀφαιρεθῇ ἢ προστεθῇ, οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος. καὶ τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναί τι ᾧ εἷς, ὃ νῦν οὐκ ἔχουσι λέγειν τίνι εἷς, εἴπερ ἐστὶν εἷς (ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' οἷον σωρός, ἢ εἴπερ ἐστί, λεκτέον τί τὸ ποιοῦν ἓν ἐκ πολλῶν)· καὶ ὁ ὁρισμὸς εἷς ἐστίν, ὁμοίως δὲ οὐδὲ τοῦτον ἔχουσι λέγειν. καὶ τοῦτο εἰκότως συμβαίνει· τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγου, καὶ ἡ οὐσία ἓν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὡς λέγουσί τινες οἷον μονάς τις οὖσα ἢ στιγμή, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἑκάστη. καὶ ὥσπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδ' ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία, ἀλλ' εἴπερ, ἡ μετὰ τῆς ὕλης. περὶ μὲν οὖν γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν λεγομένων οὐσιῶν, πῶς τ' ἐνδέχεται καὶ πῶς ἀδύνατον, καὶ περὶ τῆς εἰς τὸν ἀριθμὸν ἀναγωγῆς, ἔστω μέχρι τούτων διωρισμένον.

4

Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἑκάστου, οἷον φλέγματος [ἐστι πρώτη ὕλη] τὰ γλυκέα

definizione è un certo numero, giacché è divisibile in parti non ulteriormente divisibili (le definizioni, infatti, non sono costituite da infinite parti), e anche il numero è cosiffatto. Inoltre, nello stesso modo in cui, se si toglie o si aggiunge una delle parti di cui il numero è costituito, il numero non sarà più lo stesso ma sarà diverso, anche se si toglie o si aggiunge la più piccola parte possibile; così la definizione e l'essenza non sarà più la stessa, se si toglie o si aggiunge qualche cosa. E anche per il numero è necessario che vi sia qualcosa a causa del quale esso è un'unità; ma questi pensatori non sono in grado di indicare ciò per cui il numero è un'unità: infatti, o il numero non è un'unità, ma è come un ammasso, oppure, se è un'unità, bisogna dire che cosa sia ciò che di una molteplicità fa un'unità. Anche la definizione è un'unità, ma, similmente, non sanno spiegare neppure questo. Ed è logico che ciò succeda: infatti, la ragione è la medesima in ambedue i casi e la sostanza è un'unità al modo che abbiamo sopra visto, e non come dicono alcuni, quasi che essa fosse una specie di monade oppure un punto; la verità è che ciascuna sostanza è un'unità in quanto è un atto e una natura determinata. E come il numero non ha il più e il meno, così neppure la sostanza intesa nel significato di forma; semmai, ha il più e il meno solo la sostanza che è congiunta alla materia.

Per quanto concerne la generazione e la corruzione delle cose che son dette sostanze, in quale senso generazione e corruzione siano possibili e in quale senso impossibili, e circa la riduzione delle sostanze a numero, basti quanto è stato fin qui precisato.

4. *[Alcune precisazioni sulla materia e sulla sostanza materiale delle cose]*

Per quanto concerne la sostanza materiale non bisogna ignorare che, anche se tutte le cose derivano da uno stesso elemento originario o dagli stessi elementi originari, e anche se la medesima materia funge da punto di partenza della loro generazione, tuttavia c'è una materia che è propria di ciascuna cosa. Per esempio: materia propria della flemma sono gli elementi dolci e grassi, invece materia prossima

ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρὰ ἢ ἄλλ' ἄττα· ἴσως δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ. γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ ὅταν θατέρου ἡ ἑτέρα ᾖ, οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος εἰ τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος, ἐκ δὲ χολῆς τῷ ἀναλύεσθαι εἰς τὴν πρώτην ὕλην τὴν χολήν. διχῶς γὰρ τόδ' ἐκ τοῦδε, ἢ ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται ἢ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν. ἐνδέχεται δὲ μιᾶς τῆς ὕλης οὔσης ἕτερα γίγνεσθαι διὰ τὴν κινοῦσαν αἰτίαν, οἷον ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς καὶ κλίνη. ἐνίων δ' ἑτέρα ἡ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἑτέρων ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινούσῃ αἰτίᾳ τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου. εἰ δ' ἄρα τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι, δῆλον ὅτι ἡ τέχνη καὶ ἡ ἀρχὴ ἡ ὡς κινοῦσα ἡ αὐτή· εἰ γὰρ καὶ ἡ ὕλη ἑτέρα καὶ τὸ κινοῦν, καὶ τὸ γεγονός. —ὅταν δή τις ζητῇ τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἡ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ τὴν ἰδίαν. περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γενητὰς ἀνάγκη οὕτω μετιέναι εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα αἰτιά τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν· ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον

della bile sono gli elementi amari o altri affini. E questi, certamente, derivano da un medesimo elemento. Dello stesso oggetto, poi, ci sono più materie, quando una materia sia a sua volta materia di un'altra: per esempio, la flemma deriva dal grasso e dal dolce, se il grasso deriva dal dolce; ma si può anche dire che deriva dalla bile, in quanto si può considerare la bile risolta nella materia prima. In effetti, una cosa deriva da un'altra in due modi: o in quanto l'una deriva immediatamente dall'altra, oppure in quanto deriva dagli elementi in cui si è risolta l'altra.

D'altra parte, è possibile che da una medesima materia derivino cose diverse, ad opera di una diversa causa motrice: per esempio, dal legno può derivare e un armadio e un letto. In altri casi, invece, cose diverse richiedono necessariamente una materia diversa: per esempio, non ci può essere una sega di legno, e questo non dipende dalla causa motrice, perché questa non potrà mai fare una sega di lana oppure di legno. Invece, quando è possibile fare la medesima cosa con materia diversa, è evidente che l'arte e il principio motore debbono essere gli stessi: infatti, se fossero diversi e la materia e la causa motrice, anche il prodotto sarebbe diverso.

Quando si ricerca la causa, poiché le cause si intendono in diversi sensi, si devono indicare tutte le cause che sono possibili. Per esempio: qual è la causa materiale dell'uomo? Non è forse il mestruo? E quale è quella motrice? Non è forse lo sperma? E quale è la causa formale? L'essenza dell'uomo. E quale la causa finale? Il fine dell'uomo. Queste due ultime forse coincidono. Bisogna, poi, indicare le cause che sono prossime. Per esempio, quando si domanda qual è la materia di questa data cosa, non bisogna rispondere che è il fuoco o la terra, ma bisogna indicare la materia propria di quella cosa.

Per quanto concerne, poi, le sostanze fisiche e soggette a generazione, bisognerà seguire questo procedimento, se si vuole procedere correttamente, dal momento che tante e tali sono le cause e dal momento che si devono appunto conoscere le cause. Diverso è, invece, il discorso a proposito delle sostanze che sono fisiche, ma eterne. Probabilmente, infatti, alcune non hanno materia, o, almeno, non hanno

κατὰ τόπον κινητήν. οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μέν, μὴ οὐσίαι δέ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἡ οὐσία. οἷον τί αἴτιον ἐκλείψεως, τίς ὕλη; οὐ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ἡ σελήνη τὸ πάσχον. τί δ' αἴτιον ὡς κινῆσαν καὶ φθεῖραν τὸ φῶς; ἡ γῆ. τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἴσως οὐκ ἔστιν. τὸ δ' ὡς εἶδος ὁ λόγος, ἀλλὰ ἄδηλος ἐὰν μὴ μετὰ τῆς αἰτίας ᾖ ὁ λόγος. οἷον τί ἔκλειψις; στέρησις φωτός. ἐὰν δὲ προστεθῇ τὸ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος. ὕπνου δ' ἄδηλον τί τὸ πρῶτον πάσχον. ἀλλ' ὅτι τὸ ζῷον; ναί, ἀλλὰ τοῦτο κατὰ τί, καὶ τί πρῶτον; καρδία ἢ ἄλλο τι. εἶτα ὑπὸ τίνος; εἶτα τί τὸ πάθος, τὸ ἐκείνου καὶ μὴ τοῦ ὅλου; ὅτι ἀκινησία τοιαδί; ναί, ἀλλ' αὕτη τῷ τί πάσχειν τὸ πρῶτον;

5

Ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὅλως τὰ εἴδη (οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν, εἰ ἔκ τινος καὶ τὶ πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται), οὐ πάντα ἂν τἀναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων, ἀλλ' ἑτέρως λευκὸς ἄνθρωπος ἐκ μέλανος ἀνθρώπου καὶ λευκὸν ἐκ μέλανος· οὐδὲ παντὸς ὕλη ἔστιν ἀλλ' ὅσων γένεσις ἔστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα· ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη. —ἔχει δ' ἀπορίαν πῶς πρὸς τἀναντία ἡ

una materia come quella delle altre sostanze sensibili, ma hanno una materia suscettibile solamente di movimento locale. E neppure le cose che sono naturali, ma non sono sostanze, posseggono una materia: ciò che in essa funge da sostrato è la sostanza. Per esempio: qual è la causa dell'eclissi e quale ne è la materia? In realtà, non c'è materia, ma c'è la luna che subisce una modificazione. Qual è la causa motrice che fa scomparire la luce? La terra. La causa finale, probabilmente, non c'è. La causa formale è la nozione di eclissi; ma questa non risulta chiara se non è accompagnata dalla causa efficiente. Per esempio: che cos'è l'eclissi? È privazione di luce. Ora, se si aggiunge che la privazione è prodotta dal frapporsi della terra, allora si ottiene la nozione dell'eclissi accompagnata dalla causa efficiente. Ancora: non è chiaro quale sia il soggetto prossimo del sonno. Diremo che è l'animale? Certamente, ma in quale parte? E quale organo è soggetto immediato del sonno? Il cuore o qualche altro organo. E, inoltre, da che cosa esso è causato? E quale è l'affezione, vale a dire l'affezione dell'organo in questione, e non quella dell'organismo intero? Si risponderà che è una determinata immobilità. Certamente, ma a causa di quale tipo di affezione di quel primo organo si produce questa immobilità?

5. *[La materia considerata rispetto ai contrari e al divenire delle cose]*

Poiché alcune cose esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione, come per esempio i punti (se pure si può dire che questi esistono) e in generale le forme (infatti non si genera il bianco ma il legno bianco, se tutto ciò che si genera deriva da qualcosa e diviene qualcosa), non tutti i contrari si generano gli uni dagli altri, ma in diverso modo l'uomo bianco deriva dall'uomo nero, e il bianco dal nero. E non esiste una materia per tutte le cose, ma solo per quelle cose delle quali c'è generazione e trasmutazione delle une nelle altre; di quelle cose, invece, che esistono oppure cessano di esistere senza processo di mutazione, non vi è materia.

Si pone, allora, il problema del come la materia di ciascu-

ὕλη ἡ ἑκάστου ἔχει. οἷον εἰ τὸ σῶμα δυνάμει ὑγιεινόν, ἐναντίον δὲ νόσος ὑγιείᾳ, ἆρα ἄμφω δυνάμει; καὶ τὸ ὕδωρ δυνάμει οἶνος καὶ ὄξος; ἢ τοῦ μὲν καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος ὕλη, τοῦ δὲ κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν τὴν παρὰ φύσιν; ἀπορία δέ τις ἔστι καὶ διὰ τί ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους οὐδὲ δυνάμει ὄξος (καίτοι γίγνεται ἐξ αὐτοῦ ὄξος) καὶ ὁ ζῶν δυνάμει νεκρός. ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί, ἡ δὲ τοῦ ζῴου ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους· γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῷον· καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος.

6

Περὶ δὲ τῆς ἀπορίας τῆς εἰρημένης περί τε τοὺς ὁρισμοὺς καὶ περὶ τοὺς ἀριθμούς, τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι; πάντων γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μὴ ἔστιν οἷον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ' ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μόρια, ἔστι τι αἴτιον, ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς σώμασι τοῖς μὲν ἁφὴ αἰτία τοῦ ἓν εἶναι τοῖς δὲ γλισχρότης ἤ τι πάθος ἕτερον τοιοῦτον. ὁ δ' ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ καθάπερ ἡ Ἰλιὰς ἀλλὰ τῷ ἑνὸς εἶναι. τί οὖν ἐστὶν ὃ ποιεῖ ἓν τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τί ἓν ἀλλ' οὐ πολλά, οἷον τό τε ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἄλλως τε δὴ καὶ εἰ ἔστιν, ὥσπερ φασί τινες, αὐτό τι ζῷον καὶ

na cosa si comporti rispetto ai contrari. Per esempio: se il corpo è in potenza sano, e se la malattia è contraria alla salute, il corpo è forse in potenza e salute e malattia? E l'acqua è in potenza vino e aceto? O non si dovrà forse dire che la materia è potenza di quello positivo dei due contrari secondo il possesso e la forma, mentre è potenza dell'altro contrario solo secondo privazione e secondo corruzione contro natura?

E si pone anche quest'altro problema: perché il vino non è materia dell'aceto né è in potenza aceto, anche se da esso deriva l'aceto? E perché l'animale non è in potenza cadavere? Si deve rispondere che non è così, perché si tratta di corruzioni accidentali: è la materia stessa dell'animale, che, in funzione della sua corruzione, è potenza e materia del cadavere, e così anche l'acqua rispetto all'aceto. Il cadavere e l'aceto derivano dall'animale e dal vino nello stesso modo in cui dal giorno deriva la notte. E tutte le cose che si trasmutano le une nelle altre in tal modo, debbono ritornare, prima, nella materia originaria; per esempio, perché dal cadavere derivi l'animale, è necessario che esso si trasformi, prima, in materia, e così si potrà riavere, poi, l'animale. E anche l'aceto deve risolversi, prima, in acqua, perché, poi, ritorni vino.

6. *[Quale è la causa dell'unità della definizione e della sostanza]*

Ritorniamo al problema sopra formulato[135], concernente le definizioni e i numeri: qual è la causa della loro unità? Infatti, di tutte le cose che hanno molte parti, e il cui insieme non è come un ammasso e il cui intero è qualcosa di più delle parti, c'è una causa ⟨dell'unità⟩; infatti, anche nei corpi causa dell'unità, talora, è il contatto, talaltra, è una viscosità o qualche altra affezione di questo tipo. Ora la definizione è un discorso costituente una unità, non per un estrinseco collegamento delle varie parti come l'*Iliade*, ma perché si riferisce a un oggetto essenzialmente uno. Che cos'è, allora, che rende l'uomo una unità, e per quale ragione egli è una unità e non una molteplicità, per esempio animale e bipede, soprattutto se esistono, come affermano alcu-

αὐτὸ δίπουν; διὰ τί γὰρ οὐκ ἐκεῖνα αὐτὰ ὁ ἄνθρωπός ἐστι, καὶ ἔσονται κατὰ μέθεξιν οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἀνθρώπου οὐδ' ἑνὸς ἀλλὰ δυοῖν, ζῴου καὶ δίποδος, καὶ ὅλως δὴ οὐκ ἂν εἴη ὁ ἄνθρωπος ἓν ἀλλὰ πλείω, ζῷον καὶ δίπουν; φανερὸν δὴ ὅτι οὕτω μὲν μετιοῦσιν ὡς εἰώθασιν ὁρίζεσθαι καὶ λέγειν, οὐκ ἐνδέχεται ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν· εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. ἔστι γὰρ αὕτη ἡ ἀπορία ἡ αὐτὴ κἂν εἰ ὁ ὅρος εἴη ἱματίου στρογγύλος χαλκός· εἴη γὰρ ἂν σημεῖον τοὔνομα τοῦτο τοῦ λόγου, ὥστε τὸ ζητούμενόν ἐστι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι τὸ στρογγύλον καὶ τὸν χαλκόν. οὐκέτι δὴ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή. τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἔστι γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ. ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τί [εἶναί] ἐστιν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν—διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν—, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι—διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι· εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί,

ni[136], un Animale-in-sé e un Bipede-in-sé? Perché, dunque, l'uomo non è queste due cose? E perché gli uomini dovranno esistere per partecipazione non dell'Idea di uomo né di una Idea unica, bensì di due Idee, ossia dell'Animale e del Bipede? E, in generale, non dovremo dire che l'uomo verrà ad essere, in questo modo, non già una unità ma una molteplicità, ossia animale e bipede?

È evidente che, procedendo nelle definizioni e nei ragionamenti nel modo in cui procedono questi filosofi, non è possibile spiegare né risolvere il problema. Se, invece, come noi sosteniamo, la cosa è, da un lato, materia e, dall'altro, forma, e l'una è in potenza mentre l'altra è in atto, la questione non sembra presenti più alcuna difficoltà. E questa difficoltà sarebbe la stessa che si presenterebbe se la definizione di «vestimento» fosse, poniamo, «sfera di bronzo». Infatti, questo nome sarebbe il segno indicante la nozione, cosicché resterebbe da ricercare quale sia la causa per cui la sfera e il bronzo costituiscono una unità. Ma è chiaro che non sussiste più alcuna difficoltà se si dice che l'uno è materia e l'altra è forma.

E allora quale può mai essere la causa di questo, cioè dell'essere in atto ciò che è in potenza, nell'ambito delle cose che sono soggette a generazione, se non la causa efficiente? In verità non esiste alcun'altra causa che fa sì che la sfera in potenza sia sfera in atto, se non l'essenza che è propria di ciascuna di esse. E vi sono due tipi di materia: una intelligibile e l'altra sensibile, e una parte della definizione è sempre materia e l'altra atto: per esempio, il cerchio è definito come figura piana.

Le cose che non hanno materia né intelligibile né sensibile sono immediatamente una unità, così come sono immediatamente una determinata categoria dell'essere: sostanza, quantità o qualità (ed è per questo che nelle loro definizioni non rientrano né l'essere né l'uno); e l'essenza di ciascuna di esse è immediatamente una unità, così come è immediatamente una data categoria dell'essere. Perciò di queste cose non c'è altra causa per cui ciascuna è una e un determinato essere: infatti ciascuna di esse è immediatamente un determinato essere e una determinata unità, e non in quanto partecipa dei generi dell'Essere e dell'Uno, e neppure in

οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀπορίαν οἱ μὲν μέθεξιν λέγουσι, καὶ αἴτιον τί τῆς μεθέξεως καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν· οἱ δὲ συνουσίαν [ψυχῆς], ὥσπερ Λυκόφρων φησὶν εἶναι τὴν ἐπιστήμην τοῦ ἐπίστασθαι καὶ ψυχῆς· οἱ δὲ σύνθεσιν ἢ σύνδεσμον ψυχῆς σώματι τὸ ζῆν. καίτοι ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ πάντων· καὶ γὰρ τὸ ὑγιαίνειν ἔσται ἢ συνουσία ἢ σύνδεσμος ἢ σύνθεσις ψυχῆς καὶ ὑγιείας, καὶ τὸ τὸν χαλκὸν εἶναι τρίγωνον σύνθεσις χαλκοῦ καὶ τριγώνου, καὶ τὸ λευκὸν εἶναι σύνθεσις ἐπιφανείας καὶ λευκότητος. αἴτιον δ' ὅτι δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἐνοποιὸν καὶ διαφοράν. ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι· ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι.

quanto questi possono sussistere separatamente da ciascuna delle categorie.

Per risolvere questa difficoltà, alcuni [137] parlano di partecipazione, ma si trovano poi in imbarazzo quando si tratta di ridare la causa della partecipazione e di spiegare che cosa significhi partecipare. Altri parlano, invece, di comunione: per esempio Licofrone [138] afferma che la scienza è comunione del sapere e dell'anima. Altri ancora dicono che la vita è composizione e connessione dell'anima col corpo. E, allora, il medesimo discorso deve estendersi a tutte le cose: lo star bene sarà comunione o connessione o composizione di anima e di salute; e l'essere triangolo di bronzo sarà composizione di bronzo e di triangolo, e l'essere bianco sarà una composizione di superficie e di bianco.

La radice di questi errori sta nel fatto che costoro ricercano la ragione unificatrice della potenza e dell'atto e la differenza che c'è fra l'una e l'altro. Invece, come abbiamo detto, la materia prossima e la forma sono una unica e medesima realtà; l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto. Pertanto, ricercare quale sia la causa della loro unità è lo stesso che ricercare la causa per cui ciò che è uno è uno: infatti, ogni cosa è una unità, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono una unità. Pertanto non c'è alcun'altra causa che faccia passare la cosa dalla potenza all'atto, se non la causa efficiente. Invece, le cose che non hanno materia sono tutte assolutamente ed essenzialmente unità.

Libro Θ
(nono)

1

Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τἆλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τἆλλα τὰ οὕτω λεγόμενα· πάντα γὰρ ἕξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥσπερ εἴπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις)· ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὂν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἣ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμωτάτη γέ ἐστι πρὸς 1046ª ὃ βουλόμεθα νῦν· ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δηλώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων. ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις· τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν (ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναί πως ἢ μὴ εἶναι), ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἥ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο· ἡ δ' ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ

1. *[La potenza come principio di movimento]*

Abbiamo trattato dell'essere che è primo e al quale si riferiscono tutte le altre categorie dell'essere, ossia della sostanza[139]. In relazione alla sostanza, infatti, vengono detti esseri anche la quantità, la qualità e le altre categorie; tutte, infatti, devono avere un rapporto con la sostanza, come abbiamo detto nei precedenti ragionamenti[140]. E poiché l'essere viene inteso nel significato di essenza, o di qualità, o di quantità e, in un altro senso, l'essere viene inteso secondo la potenza e l'atto e secondo l'attività, dobbiamo trattare anche della potenza e dell'atto. E, in primo luogo, dobbiamo trattare della potenza nel suo significato più proprio, ancorché non sia quello che più serve allo scopo che intendiamo perseguire ora; infatti, le nozioni di potenza e di atto vanno 1046ª oltre i significati che sono relativi al solo movimento[141]. Ma, dopo aver detto di questi significati, delucideremo anche gli altri, là dove tratteremo dell'atto[142].

È stato da noi precisato, in altro libro[143], che la potenza e il potere sono parole che esprimono molti significati. Di questi molteplici significati possono essere tralasciati quelli che si esprimono per mera omonimia: alcune cose, infatti, son dette potenze solo in base a una certa similitudine, così come in geometria diciamo che alcune cose sono in potenza o non sono in potenza certe altre, secondo che siano o non siano in un certo modo. Invece, le potenze conformi a una stessa specie sono, tutte quante, in un certo senso princìpi, e sono dette potenze in relazione a quella che è potenza in senso primario e che è principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra. Infatti, (1) c'è una potenza di patire, la quale è, nel paziente medesimo, il principio di mutamento passivo ad opera di altro o di sé in

τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς. ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὅροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος. πάλιν δ' αὗται δυνάμεις λέγονται ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ [τοῦ] παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς, ὥστε καὶ ἐν τοῖς τούτων λόγοις ἐνυπάρχουσί πως οἱ τῶν προτέρων δυνάμεων λόγοι. —φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου· τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ' ὑπεῖκον ὠδὶ θλαστόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἡ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἡ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἡ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ· διὸ ᾗ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἓν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο. καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἡ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησίς ἐστιν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία. ἡ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶς· καὶ γὰρ τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς ἂν μὴ ἔχῃ, ἢ ὅλως ἢ ὅτε πέφυκεν, καὶ ἢ ὠδί, οἷον παντελῶς, ἢ κἂν ὁπωσοῦν. ἐπ' ἐνίων δέ, ἂν πεφυκότα ἔχειν μὴ ἔχῃ βίᾳ, ἐστερῆσθαι ταῦτα λέγομεν.

quanto altro; e (2) c'è, invece, una potenza che è capacità di non subire mutamenti in peggio né distruzione ad opera di altro o di sé in quanto altro ad opera di un principio di mutamento. In tutte queste definizioni è contenuta la nozione di potenza nel senso originario. Ulteriormente, queste si dicono potenze (a) o perché sono potenze di agire o patire semplicemente, oppure (b) di agire e patire in un dato modo: pertanto, anche nelle definizioni di queste è presente il concetto della potenza nel senso originario.

È dunque evidente che, in un senso, la potenza del fare e patire è unica: una cosa ha potenza e perché possiede essa stessa la capacità di patire ad opera di altra, e perché un'altra cosa può patire ad opera di essa. Invece, in un altro senso, le potenze del fare e del patire sono diverse. Infatti, l'una si trova nel paziente (in effetti, è in virtù del possesso di un certo principio, ed è perché la materia stessa è un tal principio, che il paziente patisce, nei diversi casi, ad opera di agenti diversi: il grasso è combustibile e ciò che è comprimibile in questo dato modo può essere compresso in siffatto modo, e similmente negli altri casi); l'altra, invece, si trova nell'agente, come ad esempio il caldo e l'arte del costruire: il primo si trova in ciò che è in grado di riscaldare e la seconda in chi è in grado di costruire. Perciò, nella misura in cui una cosa è un'unità naturale, non può patire nulla ad opera di sé medesima, perché essa è una e non diversa da sé.

Impotenza o impotente è privazione contraria a questa potenza. Pertanto, per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza si contrappone a un'impotenza.

E la privazione ha molteplici significati: infatti indica (1) ciò che non ha qualcosa, (2) ciò che per natura sua dovrebbe avere qualcosa che non ha, (a) assolutamente ovvero (b) al momento in cui per sua natura dovrebbe già averlo; e, in quest'ultimo caso, o (α) in un determinato modo (ad esempio completamente), oppure (β) solamente in una certa misura. (3) Infine, quando alcune cose non abbiano per effetto di violenza ciò che per natura loro dovrebbero avere, diciamo che queste soffrono di privazione.

2

Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς 1046b ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου· διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν· ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαί εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. καὶ αἱ μὲν 5 μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον· ἡ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας. αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς 10 τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὑτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὑτάς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὑτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός· ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον· ἡ γὰρ στέρησις 15 ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου. ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἡ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγίειαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα, ὁ δ' ἐπιστήμων 20 ἄμφω. λόγος γάρ ἐστιν ἀμφοῖν μέν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἢ ἔχει κινήσεως ἀρχήν· ὥστε ἄμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταὐτὸ συνάψασα· διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τἀναντία·

2. *[Potenze razionali e potenze irrazionali]*

Poiché questi princìpi si trovano, (1) alcuni, negli esseri inanimati, (2) altri, invece, negli esseri animati, (a) nell'anima e (b) nella parte razionale dell'anima, è evidente che anche 1046b le potenze saranno, alcune, irrazionali, altre, invece, razionali; perciò tutte le arti e le scienze poietiche sono potenze: infatti, sono princìpi di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altra.

E mentre tutte le potenze razionali sono le stesse per am- 5 bedue i contrari, quelle irrazionali sono invece, ciascuna, potenza di un solo contrario: il caldo, per esempio, è potenza solo di riscaldare, mentre l'arte medica è potenza della malattia e della salute. La causa di questo sta nel fatto che la scienza si fonda su nozioni, e la medesima nozione manifesta e l'essenza della cosa e la sua privazione, tranne che non nello stesso modo: infatti la scienza è di ambedue i contrari, ma prevalentemente di quello positivo. Pertanto, è 10 necessario che anche queste potenze razionali siano di ambedue i contrari, e che, di uno dei contrari, lo siano per loro propria natura, mentre, dell'altro, non per propria natura: infatti, anche la nozione si riferisce a uno dei contrari per sua stessa natura, all'altro, in certo qual modo, solo per accidente. In effetti, essa manifesta il contrario negativo con la negazione e con il toglimento del positivo, perché la privazione in senso primario costituisce il contrario, ed essa 15 è appunto il toglimento del termine positivo. E poiché i contrari non si trovano insieme nella medesima cosa, mentre la scienza è potenza dei contrari perché ne possiede la nozione, e l'anima possiede il principio di movimento: ebbene, ne deriva che, mentre ciò che è salubre produce solamente salute, ciò che ha capacità di riscaldare produce solamente calore e ciò che ha capacità di raffreddare produce solamente freddo, colui che possiede la scienza, invece, produce ambedue i contrari. La nozione, infatti, si riferisce ad 20 ambedue i contrari, ancorché non nello stesso modo, e si trova nell'anima la quale possiede il principio del movimento: pertanto l'anima con lo stesso principio può muovere ambedue i contrari, avendoli essa congiunti nella medesima nozione. Perciò le potenze razionali agiscono in maniera con-

μιᾷ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτῃ δ' ἐκείνη οὐκ ἀεί· ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποιεῖν.

3

Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. δῆλον γὰρ ὅτι οὔτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ (τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναί ἐστιν οἰκοδομεῖν), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα, καὶ μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ (ἢ γὰρ λήθῃ ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ· οὐ γὰρ δὴ τοῦ γε πράγματος φθαρέντος, ἀεὶ γὰρ ἔστιν), ὅταν παύσηται, οὐχ ἕξει τὴν τέχνην, πάλιν δ' εὐθὺς οἰκοδομήσει πῶς λαβών; καὶ τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως· οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐδὲν

traria alle potenze irrazionali, perché con un unico principio, cioè con la ragione, abbracciano ambedue i contrari.

È poi evidente, anche, che la potenza dell'agire e del patire nel giusto modo implica sempre la potenza dell'agire e del patire semplicemente, mentre questa non implica sempre quella; infatti, ciò che agisce nel giusto modo deve, appunto, necessariamente agire, mentre ciò che agisce semplicemente non necessariamente agisce anche nel modo giusto.

3. *[Necessità della distinzione tra potenza e atto mostrata mediante la discussione con la dottrina opposta dei Megarici e confutazione di essa]*

Ci sono alcuni pensatori, come ad esempio i Megarici [144], i quali sostengono che c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza. Per esempio colui che non sta costruendo – secondo costoro – non ha la potenza di costruire, ma solo colui che costruisce e nel momento in cui costruisce; e così dicasi per tutti gli altri casi. Le assurdità che derivano da queste asserzioni sono facilmente comprensibili.

(a) Infatti, è chiaro che uno non potrebbe essere costruttore se non nell'atto di costruire, mentre, in realtà, l'essere costruttore consiste nell'aver la capacità di costruire. E così dicasi per le altre arti. Ora, se è impossibile possedere queste arti senza averle imparate e apprese in un dato momento, e se non è possibile non possederle più senza averle perdute (o per averle dimenticate, o per effetto di una malattia, o per il tempo trascorso; non, comunque, per essersi distrutto l'oggetto dell'arte, perché questo esiste perennemente), allora ⟨stando a quanto dicono i Megarici⟩ quando uno avrà cessato di costruire, non possederà più l'arte, e tuttavia, poi, potrà improvvisamente riprendere a costruire; ma come può riacquistare l'arte?

(b) Lo stesso vale anche per le cose inanimate: infatti, né il freddo, né il caldo, né il dolce, né, in genere, alcun sensibile potrà esistere se non sarà attualmente percepito. Cosicché ai Megarici accadrà di sostenere la stessa dottrina di Protagora [145].

(c) E, anzi, uno non potrà più neppure avere la facoltà

ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ. εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὄν, οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας, καὶ κωφοί. ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γιγνόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι· τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν), ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν. ἀεὶ γὰρ τό τε ἑστηκὸς ἑστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται· οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθέζηται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστῆναι ὅ γε μὴ δύναται ἀναστῆναι. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν (ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν), ὥστε ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατὸν ὃν βαδίζειν. ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δὲ οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινηθῆναι ἢ κινῆσαι ἢ στῆναι ἢ στῆσαι ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίγνεσθαι, ὁμοίως. ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασι τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δέ τινας κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα,

di sentire, se non starà sentendo e non starà esercitando in atto questa facoltà. Allora, se cieco è chi non ha la vista – mentre per sua natura dovrebbe averla e al momento in cui per natura dovrebbe averla e nel modo in cui dovrebbe averla –, ne consegue che i medesimi animali saranno ciechi più volte al giorno, e così anche sordi.

(d) Inoltre, se impotente è ciò che è privo di potenza, ciò che non si è prodotto sarà impotente a prodursi; e mentirà colui che afferma che è o sarà ciò che è impotente a prodursi: questo, infatti, abbiamo detto essere il significato di impotente. Pertanto, queste dottrine megariche sopprimono il movimento e il divenire: infatti, chi è in piedi dovrà stare sempre in piedi e chi è seduto dovrà stare sempre seduto; e, se sta seduto, non potrà più alzarsi in piedi: infatti, chi non ha la potenza di alzarsi non potrà alzarsi.

Se, dunque, queste affermazioni sono assurde, è evidente che la potenza e l'atto sono diversi l'una dall'altro; quei ragionamenti, invece, riducono la potenza e l'atto alla medesima cosa, e, perciò, essi cercano di eliminare una differenza che è tutt'altro che di scarsa entità. Pertanto, può darsi che una sostanza sia in potenza ad essere e che, tuttavia, non esista, e, anche, che una sostanza sia in potenza a non essere e che, tuttavia, esista. Lo stesso vale anche per le altre categorie: può darsi che colui che ha la capacità di camminare non cammini, e che colui che non sta camminando abbia la capacità di camminare. Una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità. Faccio un esempio: se uno è in potenza a sedersi e può sedersi, quando dovrà realmente sedersi, non avrà alcuna impossibilità a farlo. E similmente dicasi quando si tratti di potenza di essere mosso o di muovere, di star fermo o di fermare, di essere o di divenire, di non essere o non divenire.

Il termine atto, che si collega strettamente a quello di entelechia [146], anche se si estende agli altri casi, deriva soprattutto dai movimenti: sembra, infatti, che l'atto sia principalmente il movimento. Per questa ragione, alle cose che non esistono non si attribuisce il movimento, mentre si attribuiscono altri predicati: per esempio si può dire che le cose che non esistono sono pensabili e desiderabili, non, in-

35 κινούμενα δὲ οὔ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνερ-
1047b γείᾳ. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ,
ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν.

4

Εἰ δέ ἐστι τὸ εἰρημένον τὸ δυνατὸν ἢ ἀκολουθεῖ, φανερὸν
ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατὸν μὲν
5 τοδί, οὐκ ἔσται δέ, ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτῃ διαφεύ-
γειν· λέγω δὲ οἷον εἴ τις φαίη δυνατὸν τὴν διάμετρον
μετρηθῆναι οὐ μέντοι μετρηθήσεσθαι – ὁ μὴ λογιζόμενος τὸ
ἀδύνατον εἶναι – ὅτι οὐθὲν κωλύει δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γε-
νέσθαι μὴ εἶναι μηδ' ἔσεσθαι. ἀλλ' ἐκεῖνο ἀνάγκη ἐκ
10 τῶν κειμένων, εἰ καὶ ὑποθοίμεθα εἶναι ἢ γεγονέναι ὃ οὐκ
ἔστι μὲν δυνατὸν δέ, ὅτι οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· συμβήσεται
δέ γε, τὸ γὰρ μετρεῖσθαι ἀδύνατον. οὐ γὰρ δή ἐστι
ταὐτὸ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον· τὸ γάρ σε ἑστάναι νῦν
ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ. ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι, εἰ
15 τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος εἶναι τοῦ
Α καὶ τὸ Β ἀνάγκη εἶναι δυνατόν· εἰ γὰρ μὴ ἀνάγκη
δυνατὸν εἶναι, οὐθὲν κωλύει μὴ εἶναι δυνατὸν εἶναι. ἔστω
δὴ τὸ Α δυνατόν. οὐκοῦν ὅτε τὸ Α δυνατὸν εἴη εἶναι, εἰ
τεθείη τὸ Α, οὐθὲν ἀδύνατον εἶναι συνέβαινεν· τὸ δέ γε Β
20 ἀνάγκη εἶναι. ἀλλ' ἦν ἀδύνατον. ἔστω δὴ ἀδύνατον. εἰ δὴ
ἀδύνατον [ἀνάγκη] εἶναι τὸ Β, ἀνάγκη καὶ τὸ Α εἶναι. ἀλλ'
ἦν ἄρα τὸ πρῶτον ἀδύνατον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. ἂν ἄρα ᾖ
τὸ Α δυνατόν, καὶ τὸ Β ἔσται δυνατόν, εἴπερ οὕτως εἶχον
ὥστε τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη εἶναι τὸ Β. ἐὰν δὴ οὕτως ἐχόν-
25 των τῶν Α Β μὴ ᾖ δυνατὸν τὸ Β οὕτως, οὐδὲ τὰ Α Β ἕξει
ὡς ἐτέθη· καὶ εἰ τοῦ Α δυνατοῦ ὄντος ἀνάγκη τὸ Β δυνα-

vece, che sono in movimento. E questo perché, mentre non 35
sono in atto, dovrebbero essere in atto. Infatti, fra le cose 1047b
che non sono, alcune sono in potenza: tuttavia non esistono
di fatto, perché appunto non sono in atto.

4. *[Il possibile e l'impossibile]*

Se, come si è detto, una cosa è in potenza in quanto ad essa segue l'atto, è evidente che non può essere vero il dire che questa data cosa può essere, ma non esisterà mai, perché, in 5
questo modo, non si potrebbe più parlare di cose che non possono essere. Per esempio, non direbbe il vero chi, non tenendo conto del fatto che esiste l'impossibile, dicesse che è possibile commensurare la diagonale al lato, ma che tuttavia essa non sarà mai commensurata, perché nulla vieta che qualcosa che può essere o divenire, non esista né ora 10
né in futuro. Ma da quanto si è sopra stabilito deriva necessariamente che, se si suppone che sia o che sia stato qualcosa che non esiste in atto e che tuttavia può essere, ciò non deve implicare alcuna impossibilità; invece accadrebbe proprio questo: infatti, la commensurabilità in parola è impossibile. Falso e impossibile, poi, non sono la stessa cosa: infatti, che tu ora stia in piedi è, sì, falso, ma non è impossibile.

E, ad un tempo, è chiaro anche che se, esistendo A, è necessario che esista anche B, allora, essendo possibile A, è 15
necessario che sia possibile anche B: infatti, se non fosse necessariamente possibile, nulla impedirebbe che fosse possibile anche il suo non esistere. Sia, dunque, A possibile. Nel caso dunque che sia possibile l'esistenza di A, se si ponesse l'esistenza di A, non dovrebbe risultare alcuna impossibilità; allora anche B dovrebbe necessariamente esistere. Invece, si era detto che è impossibile. Poniamo, allora, che 20
sia impossibile. Ma se B è impossibile, è necessario che lo sia anche A. Si era posto, invece, il primo possibile: dunque, lo deve esser anche il secondo. Pertanto, quando A sia possibile, anche B deve essere possibile, posto che sussista fra A e B un rapporto tale che l'esistenza di A comporti necessariamente l'esistenza di B. Se, dunque, trovandosi A e B in tale rapporto, B non fosse possibile, allora nep- 25
pure il rapporto fra A e B sarebbe come si era posto. E se,

τὸν εἶναι, εἰ ἔστι τὸ Α ἀνάγκη εἶναι καὶ τὸ Β. τὸ γὰρ δυνατὸν εἶναι ἐξ ἀνάγκης τὸ Β εἶναι, εἰ τὸ Α δυνατόν, τοῦτο σημαίνει, ἐὰν ᾖ τὸ Α καὶ ὅτε καὶ ὡς ἦν δυνατὸν εἶναι, κἀκεῖνο τότε καὶ οὕτως εἶναι ἀναγκαῖον.

5

Ἁπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἷον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἔθει οἷον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει οἷον τῆς τῶν τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ, τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη. ἐπεὶ δὲ τὸ δυνατὸν τὶ δυνατὸν καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ, καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύναται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κἀκείνας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμψύχῳ εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἀμφοῖν, τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη· αὗται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἑνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχῃ καὶ πλησιάζῃ τῷ παθητικῷ· ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν

essendo A possibile, è necessariamente possibile anche B, quando A esiste, di necessità esiste anche B. Infatti, che B sia necessariamente possibile, se A è possibile, significa questo: posto che A sia possibile, e che sia possibile in un dato tempo e in un dato modo, anche B è possibile necessariamente nello stesso tempo e nello stesso modo.

5. *[Il modo di attuarsi delle potenze]*

Di tutte le potenze che esistono, alcune sono congenite – per esempio i sensi –, invece altre sono acquisite con l'esercizio – per esempio quella del suonare il flauto –, altre ancora sono acquisite con l'istruzione – per esempio le arti. Per possedere le potenze che si acquistano con esercizio e istruzione, è necessaria una precedente attività; invece per le altre, e così pure per quelle passive, questo non è necessario.

Ora, poiché ciò che è in potenza, è in potenza qualcosa di determinato, in un tempo determinato e in una maniera determinata (e con tutte le altre circostanze che rientrano necessariamente nella definizione di essa), e poiché alcuni esseri sono capaci di muovere secondo ragione e le loro potenze sono razionali, mentre altri esseri sono privi di ragione e le loro potenze sono irrazionali (le prime devono necessariamente trovarsi in esseri animati, le seconde possono trovarsi sia negli esseri animati sia negli esseri inanimati): ebbene, nel caso di queste ultime potenze, allorché agente e paziente si incontrino conformemente al loro potere, necessariamente l'uno agisce e l'altro patisce; invece le prime non comportano tale necessità. Infatti, tutte le potenze irrazionali, singolarmente prese, possono produrre uno solo dei contrari, mentre le altre possono produrre ambedue i contrari; pertanto, se esse implicassero la necessità di cui sopra, verrebbero a produrre contemporaneamente i due contrari, il che è assurdo. In questo caso è necessario che ci sia qualcos'altro che decida: questo è il desiderio, oppure la scelta razionale. Infatti, dei due contrari, l'agente razionale manderà ad effetto quello che desidererà in maniera predominante, quando, in modo conforme alla sua potenza, sarà in presenza e a contatto con il paziente. Pertanto ogni

ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν· ἔχει δὲ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὠδὶ ἔχοντος [ποιεῖν]· εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται (τὸ γὰρ μηθενὸς τῶν ἔξω κωλύοντος προσδιορίζεσθαι οὐθὲν ἔτι δεῖ· τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς, ἐν οἷς ἀφορισθήσεται καὶ τὰ ἔξω κωλύοντα· ἀφαιρεῖται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προσόντων ἔνια)· διὸ οὐδ' ἐὰν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῇ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία, οὐ ποιήσει· οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἡ δύναμις, ἐπεὶ ὧν ἐστὶν οὕτως ποιήσει.

6

Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. καὶ γὰρ τὸ δυνατὸν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατὸν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου ἢ ἁπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἑτέρως, διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλθομεν. ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζη-

essere dotato di potenza razionale, quando desideri ciò di cui ha potenza e nel modo in cui ha potenza, necessariamente agisce. Egli, però, ha questa potenza, quando sia presente il paziente, e quando questi si trovi in determinate condizioni. Se non si danno queste condizioni, egli non potrà agire. E non è necessario aggiungere, ulteriormente, la condizione che nulla faccia impedimento dal di fuori. Infatti, egli ha la potenza nella misura in cui questa sia potenza di fare; e questa non è potenza in senso assoluto, ma solo in determinate condizioni, e fra queste condizioni vi sarà anche l'esclusione di impedimenti esterni; infatti, l'esclusione di tali ostacoli è implicita in alcune delle determinazioni contenute nella definizione. Per questo motivo, se uno volesse o desiderasse fare, nello stesso tempo, due cose differenti, o due cose contrarie, non le potrebbe fare; infatti, non in questo modo egli possiede la potenza di fare quelle cose, né esiste potenza di fare cose opposte nello stesso tempo: perciò egli farà quelle cose di cui ha potenza nel modo in cui ha potenza.

6. *[L'atto e la potenza considerati nel loro significato propriamente metafisico]*

Dopo aver trattato della potenza considerata in rapporto al movimento, dobbiamo ora definire l'atto e determinarne l'essenza e le proprietà. Procedendo in queste analisi, risulterà più chiaro, ad un tempo, anche l'essere in potenza, in quanto diciamo che è in potenza non solo ciò che per natura può muovere altro oppure che può essere mosso da altro (sia semplicemente sia in un determinato modo), ma diciamo che una cosa è in potenza anche in un altro significato: ed è proprio per ricercare questo significato che abbiamo trattato anche degli altri.

L'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché li si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore anche colui che non sta speculando, se ha capacità di speculare; invece, diciamo in atto l'altro modo di essere della cosa. Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particola-

τεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδο-
1048b μοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφο-
5 ρᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον
10 καὶ τὸ κενόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ⟨ἢ⟩ πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῷ ὁρῶντι καὶ βαδίζοντι καὶ ὁρωμένῳ. ταῦτα μὲν γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἁπλῶς ἀληθεύεσθαί ποτε (τὸ μὲν γὰρ ὁρώμενον ὅτι ὁρᾶται, τὸ δὲ ὅτι ὁρᾶσθαι δυνατόν)· τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς
15 ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὔ.

Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία
20 [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)· ἀλλ' ἐκείνη ⟨ᾗ⟩ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πρᾶξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα ⟨καὶ ἑώρακε,⟩ καὶ φρονεῖ ⟨καὶ πεφρόνηκε,⟩ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ
25 μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται· εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα,

ri: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia. E l'atto sta alla potenza come ad esempio chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a 1048b
chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato. Al primo membro di queste differenti relazioni si attribuisca la qualifica di atto e 5
al secondo quella di potenza.

Non tutte le cose si dicono in atto nello stesso modo, ma solo per analogia: come questo sta a questo o rispetto a questo, così quest'altro sta a quello o rispetto a quello. Alcune cose, infatti, sono dette in atto come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a qualche materia.

L'infinito, il vuoto e le altre cose di questo genere sono 10
dette in potenza e in atto in modo differente rispetto alla maggior parte delle altre cose: per esempio ciò che vede, ciò che cammina o ciò che è visibile. Queste cose, infatti, possono dirsi talora in potenza o in atto in senso vero e proprio: una cosa si dice visibile, infatti, o perché effettivamente è veduta o perché può essere veduta; invece l'infinito non è in potenza nel senso che esso possa diventare in atto una realtà di per sé sussistente, ma è in potenza solo in ordine alla conoscenza, giacché, il fatto che il processo di 15
divisione non abbia mai un termine, fa sì che questa attività esista come potenza, ma non che esista come realtà separata.

Poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e, poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono 20
in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché, appunto, non sono fini. Invece, il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione. Per esempio, nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare ed avere imparato, né guarire ed essere guarito. Uno che vive bene, ad 25

καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ, νῦν δ' οὔ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ ⟨δεῖ⟩ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὗται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω.

7

Πότε δὲ δυνάμει ἔστιν ἕκαστον καὶ πότε οὔ, διοριστέον· οὐ γὰρ ὁποτεοῦν. οἷον ἡ γῆ ἆρ' ἐστὶ δυνάμει ἄνθρωπος; ἢ οὔ, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν ἤδη γένηται σπέρμα, καὶ οὐδὲ τότε ἴσως; ὥσπερ οὖν οὐδ' ὑπὸ ἰατρικῆς ἅπαν ἂν ὑγιασθείη οὐδ' ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἔστι τι ὃ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον δυνάμει. ὅρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουληθέντος γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύῃ τῶν ἐν αὐτῷ· ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία· εἰ μηθὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ

un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; nei casi in questione, invece, non c'è questo termine d'arresto: a un tempo uno vive e ha vissuto. Di questi processi i primi bisognerà denominarli movimenti, i secondi, invece, attività. Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca ed abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ricevuto: queste sono cose diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa ed ha pensato. Chiamiamo, pertanto, attività quest'ultimo tipo di processo e movimento l'altro.

Che cosa sia l'essere in atto e quali le sue proprietà, dunque, deve risultare chiaro da queste e da altre simili considerazioni.

7. *[Quando le cose sono in potenza e quando in atto]*

Dobbiamo definire, inoltre, quando ciascuna cosa sia in potenza e quando no; infatti, non in qualsiasi tempo è in potenza. Per esempio, la terra è già in potenza l'uomo? Oppure non lo è, e lo è solo quando sia già divenuta sperma, e anzi forse neppure allora? Si ha, qui, lo stesso caso della guarigione: non tutto può essere guarito dall'arte medica oppure dal caso, ma può essere guarito solo ciò che è in grado di essere guarito, e, questo, è ciò che ha la salute in potenza.

(1) Per quanto concerne le cose che dipendono dalla ragione, la questione può così definirsi: esse passano dall'essere in potenza all'essere in atto, quando siano volute e non intervengano ostacoli dal di fuori; nel caso, poi, di colui che deve essere guarito, quando non ci siano impedimenti interni. E diremo che anche una casa è in potenza allo stesso modo: quando negli elementi materiali non ci sia nulla che ad essi impedisca di diventare casa, e quando non vi sia

ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ὅσων ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως. καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, ὅσα μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ· οἷον τὸ σπέρμα οὔπω (δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ ⟨πεσεῖν⟩ καὶ μεταβάλλειν), ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ᾖ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει· ἐκεῖνο δὲ ἑτέρας ἀρχῆς δεῖται, ὥσπερ ἡ γῆ οὔπω ἀνδριὰς δυνάμει (μεταβαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός). ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον – οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γήϊνον, πάλιν ἡ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ ἐκείνινον – ἀεὶ ἐκεῖνο δυνάμει ἁπλῶς τὸ ὕστερόν ἐστιν. οἷον τὸ κιβώτιον οὐ γήϊνον οὐδὲ γῆ ἀλλὰ ξύλινον· τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου αὕτη, ἁπλῶς μὲν τοῦ ἁπλῶς τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ξύλον. εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη· οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, ὁ δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τόδε τι οὖσα. τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι· οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή, πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκεί-

più nulla che ad essi si debba ulteriormente aggiungere o togliere o mutare, allora si ha la casa in potenza. Così dovrà dirsi per tutti gli altri casi, in cui il principio della generazione proviene dal di fuori.

(2) Le cose, invece, che hanno in sé il principio della generazione saranno in potenza per virtù propria, quando non vi siano impedimenti provenienti dall'esterno. Lo sperma, ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere deposto in altro essere e subire mutamento; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio, allora esso sarà l'uomo in potenza: nel precedente stadio esso ha bisogno di un altro principio. Così, per esempio, la terra non è ancora la statua in potenza, essa deve, prima, mutare per diventare bronzo.

Quando diciamo che un essere non è una determinata cosa ma che è fatto di una certa cosa (per esempio, l'armadio non è legno, ma è fatto di legno, né il legno è terra, ma fatto di terra, e, a sua volta, la terra, se deriva in questo modo da altro, non è quest'altro, ma fatta di quest'altro), appare evidente che quest'ultimo termine è sempre in potenza, in senso proprio, quello che immediatamente segue. Per esempio, l'armadio non è fatto di terra, né è terra, ma è di legno; il legno è, infatti, armadio in potenza, e come tale è materia dell'armadio, ed il legno in generale è materia dell'armadio in generale, mentre di questo dato armadio è materia questo dato legno. E se c'è qualcosa di originario che non possa più riferirsi ad altro come fatto di quest'altro, allora questo sarà la materia prima. Per esempio, se la terra è fatta di aria e se l'aria non è fuoco, ma fatta di fuoco, il fuoco sarà la materia prima, la quale non è un alcunché di determinato.

Il sostrato o soggetto di cui si predica una casa (a) in un senso significa un alcunché di determinato, (b) in un altro senso, invece, no. (a) Per esempio, il soggetto delle affezioni è un uomo, sia come corpo sia come anima; affezione, invece, è il musico e il bianco. (E il soggetto che apprende la musica non si dice musica ma musico, e l'uomo non si dice bianchezza ma bianco, e neppure si dice passeggiata o cammino ma si dice che è passeggiante o camminante, come sopra si è visto per ciò che è fatto di una certa

νινον)· —ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία· ὅσα δὲ μὴ
35 οὕτως ἀλλ' εἰδός τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ
ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. καὶ ὀρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ
1049b ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη· ἄμφω
γὰρ ἀόριστα. πότε μὲν οὖν λεκτέον δυνάμει καὶ πότε οὔ,
εἴρηται.

8

Ἐπεὶ δὲ τὸ πρότερον διώρισται ποσαχῶς λέγεται,
5 φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν. λέγω δὲ
δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὡρισμένης ἣ λέγεται ἀρχὴ μετα-
βλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινη-
τικῆς ἢ στατικῆς. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ [γίγνεται·
ἐν ταὐτῷ γὰρ] γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ'
10 οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό. —πάσης δὴ τῆς τοιαύ-
της προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ
δ' ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δὲ ὡς οὔ. τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα,
δῆλον (τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώ-
τως δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδο-
15 μεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶ-
σθαι· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' ἀνάγκη
τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως)· τῷ
δὲ χρόνῳ πρότερον ὧδε· τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον,

materia). In tutti i casi come questi, il sostrato o soggetto ultimo è la sostanza. (b) In tutti quei casi, invece, in cui ciò che viene predicato è una forma e un alcunché di deter- 35
minato, il sostrato ultimo è la materia o la sostanza nel senso di materia. E avviene giustamente che un oggetto sia denominato, in riferimento alla materia e in riferimento alle affezioni, non con il sostantivo di queste, ma con l'aggettivo derivato: infatti, tanto la materia quanto le affezioni so- 1049b
no parimenti indeterminate.

Si è dunque precisato quando una cosa debba dirsi in potenza e quando no.

8. *[La priorità dell'atto rispetto alla potenza]*

In base alla distinzione dei significati di «anteriore» precedentemente operata [147], risulta evidente che l'atto è anteriore alla potenza. Intendo parlare non solamente della potenza nel significato sopra precisato di principio di mutamento 5
in altro o nella cosa stessa in quanto altro, ma, in generale, di ogni principio di movimento o di inerzia. Infatti, anche la natura appartiene allo stesso genere cui appartiene la potenza, perché anch'essa è principio di movimento, ma non in altro, bensì nella cosa stessa in quanto tale [148]. 10

Ora, di ogni potenza intesa a questo modo l'atto è anteriore (1) secondo la nozione e (2) secondo la sostanza; (3) invece, secondo il tempo, l'atto (a) in un senso è anteriore e (b) in un altro senso non è anteriore.

(1) Che l'atto, dunque, sia anteriore quanto alla nozione, è evidente. Infatti, in potenza (nel senso primario del termine) è ciò che ha capacità di passare all'atto: chiamo, per esempio, costruttore colui che ha la capacità di costruire, veggente colui che ha la capacità di vedere, e visibile ciò 15
che può essere veduto. Lo stesso discorso vale anche per tutto il resto. Sicché la nozione di atto, di necessità, precede il concetto di potenza e la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza.

(3) L'atto, poi, è anteriore quanto al tempo, in questo senso: (a) se l'essere in atto è considerato come identico specificamente ad un altro essere in potenza della medesima specie, è anteriore a questo; se, invece, l'essere in atto e l'es-

ἀριθμῷ δ' οὔ. λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω· ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν. εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινος τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό. διὸ καὶ δοκεῖ ἀδύνατον εἶναι οἰκοδόμον εἶναι μὴ οἰκοδομήσαντα μηθὲν ἢ κιθαριστὴν μηθὲν κιθαρίσαντα· ὁ γὰρ μανθάνων κιθαρίζειν κιθαρίζων μανθάνει κιθαρίζειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι. ὅθεν ὁ σοφιστικὸς ἔλεγχος ἐγίγνετο ὅτι οὐκ ἔχων τις τὴν ἐπιστήμην ποιήσει οὗ ἡ ἐπιστήμη· ὁ γὰρ μανθάνων οὐκ ἔχει. ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ γιγνομένου γεγενῆσθαί τι καὶ τοῦ ὅλως κινουμένου κεκινῆσθαί τι (δῆλον δ' ἐν τοῖς περὶ κινήσεως τοῦτο) καὶ τὸν μανθάνοντα ἀνάγκη ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης ἴσως. ἀλλ' οὖν καὶ ταύτῃ γε δῆλον ὅτι ἡ ἐνέργεια καὶ οὕτω προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον.

Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὔ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον

sere in potenza son considerati nel medesimo individuo, l'essere in atto non è anteriore. Faccio alcuni esempi: di questo particolare uomo che già esiste in atto, e di questo particolare frumento e di questo particolare occhio che sta vedendo, in ordine al tempo è prima la materia, il seme e la possibilità di vedere, che sono uomo e grano e veggente in potenza e non ancora in atto. Ma a questi, sempre in ordine al tempo, sono anteriori altri esseri già in atto, dai quali questi sono derivati: infatti, l'essere in atto deriva dall'essere in potenza sempre ad opera di un altro essere già in atto. Per esempio, l'uomo deriva da un uomo in atto, e il musico da un musico in atto; c'è sempre, insomma, un motore che precede, e il motore deve essere già in atto. Infatti si è detto nella precedente trattazione sulla sostanza [149] che tutto ciò che diviene deriva da qualcosa, diviene qualcosa e ad opera di qualcosa, e che l'agente è specificamente identico a ciò che è prodotto. (b) Perciò, anche, risulta manifestamente impossibile che uno sia costruttore senza che abbia mai costruito nulla o che sia suonatore di cetra senza che abbia mai suonato la cetra: infatti, colui che impara a suonare la cetra, impara a suonare appunto suonandola, e così dicasi anche per tutti gli altri casi. E di qui è nata l'argomentazione sofistica, la quale sostiene che, pur senza possedere la scienza, sarebbe possibile fare ciò che è oggetto di questa scienza, per il motivo che chi impara non possiede ancora la scienza. Ma poiché – come si è dimostrato nei libri sul movimento – di ciò che diviene, qualcosa è già divenuto, e, in generale, di ciò che muove, qualcosa è già stato mosso, è necessario che anche colui che apprende una scienza, in certo qual modo, la possegga già in parte. Allora, risulta con ciò stesso evidente che l'atto, anche in questo senso, ossia secondo la generazione e il tempo, è anteriore alla potenza.

(2) Ma l'atto è anteriore anche per la sostanza. (A) (a) In primo luogo, perché le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime: per esempio, l'adulto è prima del fanciullo e l'uomo è prima dello sperma: l'uno, infatti, possiede la forma attuata, l'altro, invece, no. (b) In secondo luogo, è anteriore, perché tutto ciò che diviene procede verso un prin-

καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις), τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ οἰκοδομικὴν ἵνα οἰκοδομῶσι καὶ τὴν θεωρητικὴν ἵνα θεωρῶσιν· ἀλλ' οὐ θεωροῦσιν ἵνα θεωρητικὴν ἔχωσιν, εἰ μὴ οἱ μελετῶντες· οὗτοι δὲ οὐχὶ θεωροῦσιν ἀλλ' ἢ ὠδί, †ἢ ὅτι οὐδὲν δέονται θεωρεῖν†. ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κίνησις τὸ τέλος, διὸ ὥσπερ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδωκέναι, καὶ ἡ φύσις ὁμοίως. εἰ γὰρ μὴ οὕτω γίγνεται, ὁ Παύσωνος ἔσται Ἑρμῆς· ἄδηλος γὰρ καὶ ἡ ἐπιστήμη εἰ ἔσω ἢ ἔξω, ὥσπερ κἀκεῖνος. τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις (οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως), ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεταί τι (οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν), ὅμως οὐθὲν ἧττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν· ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ. ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν (οἷον ἥ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὑφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ)· ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια (οἷον ἡ

cipio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza. In effetti, gli animali non vedono al fine di possedere la vista, ma posseggono la vista al fine di vedere; e similmente si possiede l'arte del costruire al fine di costruire e la facoltà speculativa per speculare, e non si specula al fine di possedere la facoltà speculativa (a meno che non si considerino coloro che speculano per pura esercitazione; ma costoro non speculano in senso vero e proprio, ma appunto solo per esercitarsi e perché non hanno bisogno di speculare). (c) Inoltre, la materia è in potenza perché può giungere alla forma; e quando, poi, sia in atto, allora essa è nella sua forma. Lo stesso vale per tutte le altre cose, anche per quelle che hanno come fine il movimento. Perciò, come gli insegnanti ritengono di aver raggiunto il loro scopo quando hanno mostrato lo scolaro in azione, così avviene anche per la natura. (Infatti, se così non fosse, si verificherebbe lo stesso caso dell'«Ermete di Pausone»: resterebbe, cioè, incerto se la scienza dell'allievo, così come quella figura dell'Ermete, sia dentro o fuori dallo scolaro). L'operazione, infatti, è fine e l'atto è operazione, perciò anche l'atto vien detto in rapporto all'operazione e tende allo stesso significato di entelechia[150]. In alcuni casi il fine ultimo è l'esercizio stesso della facoltà (per esempio, il fine della vista è la visione, e non vien prodotta alcuna opera diversa dalla vista); invece, in altri casi vien prodotto qualcosa (per esempio dall'arte del costruire deriva, oltre che l'azione del costruire, la casa). Ciononostante, l'atto non è, nel primo caso, fine della potenza in minor grado e, nel secondo caso, in maggior grado: infatti, in questo secondo caso, l'azione del costruire si realizza in ciò che è costruito e si svolge ed è insieme alla casa. Dunque, in quei casi in cui si ha produzione di qualcosa di diverso dall'esercizio stesso della facoltà, l'atto si esplica nell'oggetto che è prodotto: per esempio l'atto del costruire in ciò che vien costruito e l'azione del tessere in ciò che vien tessuto, e lo stesso vale anche per tutto il resto e, in generale, l'atto del movimento in ciò che vien mosso. Invece, in quei casi in cui non ha luogo qualche altro prodotto oltre all'attività, l'attività è negli agenti

ὅρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ
1050b ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ, διὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία· ζωὴ γὰρ ποιά
τίς ἐστιν). ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά
ἐστιν. κατά τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν ὅτι πρότερον
τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως, καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου
5 ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ
ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. —ἀλλὰ μὴν καὶ κυριωτέρως· τὰ μὲν
γὰρ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν
δυνάμει ἀΐδιον. λόγος δὲ ὅδε· πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς
ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ
10 ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνερ-
γεῖν. τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ
εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ
δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δὲ ἐνδεχόμε-
νον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἁπλῶς ἢ τοῦτο αὐτὸ ὃ λέγεται
15 ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιόν·
ἁπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν. οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς
δυνάμει ἔστιν ἁπλῶς (κατά τι δὲ οὐδὲν κωλύει, οἷον ποιὸν
ἢ πού)· ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα· οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων
(καίτοι ταῦτα πρῶτα· εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν)·
20 οὐδὲ δὴ κίνησις, εἴ τίς ἐστιν ἀΐδιος· οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον,
οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ ποθὲν ποί (τούτου
δ' ὕλην οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν), διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ
ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ
φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ
25 γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς
φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς

medesimi: per esempio, la visione è in colui che vede, il pensiero è nel pensante, la vita è nell'anima, e perciò nell'a- 1050b
nima è anche la felicità, la quale è un certo modo di vivere. È evidente, dunque, che la sostanza e la forma sono atto. E, in base a questo stesso ragionamento, è evidente che l'atto è anteriore alla potenza per la sostanza. Anche per il tempo, come abbiamo detto, c'è sempre un atto anteriore all'altro, fino a che non si giunga al Motore primo eterno. 5

(B) Ma l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza anche in più alto senso. (a) Infatti, gli esseri eterni sono anteriori ai corruttibili quanto alla sostanza, e nulla di ciò che è in potenza è eterno. La ragione è la seguente. Ogni potenza è, insieme, potenza di ambedue i contrari. Infatti, ciò che non ha potenza di essere non può esistere da nessu- 10
na parte, mentre tutto ciò che ha potenza può anche non esistere in atto. Dunque, ciò che ha potenza ad essere può essere e anche può non essere: pertanto, la medesima cosa ha possibilità di essere e non essere. Ma ciò che ha possibilità di non essere, può darsi che non sia: e ciò che può darsi che non sia è corruttibile, o assolutamente, ovvero relativamente a quell'aspetto per cui si dice che può anche non essere, o secondo il luogo, o secondo la quantità o secondo 15
la qualità. Corruttibile in senso assoluto è ciò che è corruttibile secondo la sostanza. Dunque, nessuna delle cose assolutamente incorruttibili è in potenza in senso assoluto (nulla vieta, peraltro, che esse lo siano in senso relativo: per esempio, per quanto riguarda la qualità e il dove); dunque, sono tutte quante in atto. (b) E neppure gli enti necessari possono esistere in potenza; gli esseri necessari sono esseri primi: infatti, se essi non esistessero, non esisterebbe nulla. (c) E neppure il movimento eterno, se c'è movimento eter- 20
no, è in potenza. E se c'è qualcosa di eternamente mosso, neppure esso può essere mosso secondo potenza, se non da un punto ad un altro. E nulla vieta che ci sia una materia propria di questo tipo di movimento. Per questo, il sole, gli astri e tutto il cielo sono sempre in atto: e non c'è da temere che essi ad un certo momento si fermino, come temono i fisici. Né essi si stancano nel compiere il loro corso, perché il loro movimento non è, come quello delle cose cor- 25
ruttibili, connesso con la potenza dei contrari, il che rende-

χινήσεως· ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου. μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν. αἱ δὲ ἄλλαι δυνάμεις, ἐξ ὧν διώρισται, πᾶσαι τῆς ἀντιφάσεώς εἰσιν· τὸ γὰρ δυνάμενον ὠδὶ κινεῖν δύναται καὶ μὴ ὠδί, ὅσα γε κατὰ λόγον· αἱ δ' ἄλογοι τῷ παρεῖναι καὶ μὴ τῆς ἀντιφάσεως ἔσονται αἱ αὐταί. εἰ ἄρα τινὲς εἰσὶ φύσεις τοιαῦται ἢ οὐσίαι οἵας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστῆμον ἄν τι εἴη ἢ αὐτὸ ἐπιστήμη καὶ κινούμενον ἢ κίνησις· ταῦτα γὰρ ἐνέργειαι μᾶλλον, ἐκεῖναι δὲ δυνάμεις τούτων. ὅτι μὲν οὖν πρότερον ἡ ἐνέργεια καὶ δυνάμεως καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς, φανερόν.

9

Ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία, οἷον τὸ δύνασθαι λεγόμενον ὑγιαίνειν ταὐτόν ἐστι καὶ τὸ νοσεῖν, καὶ ἅμα· ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις τοῦ ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν, καὶ ἠρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι, καὶ οἰκοδομεῖν καὶ καταβάλλειν, καὶ οἰκοδομεῖσθαι καὶ καταπίπτειν. τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχει· τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον, καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν (οἷον

rebbe faticosa la continuità del movimento. E la causa di questa fatica sta nel fatto che la sostanza delle cose corruttibili è materia e potenza e non atto. Tuttavia, anche le cose che sono in movimento, come la terra e il fuoco, tendono a imitare gli esseri incorruttibili: infatti, sono anch'esse sempre in atto, perché hanno in sé e per sé il movimento. Ma le altre potenze, in base a quanto si è sopra determinato, sono tutte potenze di ambedue i contrari: infatti, ciò che ha potenza di muovere qualcos'altro in un determinato modo, può muovere anche in altro modo: tali sono, almeno, tutte le potenze razionali; e le stesse potenze irrazionali produrranno ambedue i contrari rispettivamente con la loro presenza o con la loro assenza.

E, se ci sono alcune realtà o sostanze del tipo di quelle che i dialettici chiamano Idee, allora ci dovrà essere qualcosa che è più scienza della stessa scienza-in-sé, e ci sarà qualcosa molto più mobile del movimento-in-sé; infatti, queste sarebbero atto a maggior titolo, mentre le Idee sarebbero le potenze di queste!

Che, dunque, l'atto sia anteriore alla potenza e ad ogni principio di mutamento è evidente.

9. *[A proposito dell'atto e della potenza in relazione al bene e al male e alle dimostrazioni geometriche]*

Che rispetto a una potenza buona sia migliore e di maggior pregio l'atto della medesima, risulta evidente da ciò che segue. Tutte le cose che si dicono essere in potenza, sono, ciascuna, in potenza ambedue i contrari: per esempio, ciò di cui si dice che può essere sano, è quel medesimo soggetto che può anche essere malato, ed esso ha potenza di essere sano e malato nello stesso tempo. Infatti, ha potenza di esser sano e malato nello stesso tempo. Infatti, la potenza di esser sano e di esser ammalato è la medesima, e, così, anche quella di essere in riposo o in movimento, e quella di costruire e di abbattere, e di esser costruito ed abbattuto. La potenza dei contrari, dunque, esiste ad un tempo in una medesima cosa, mentre non è possibile che i contrari stessi esistano insieme. Ed è impossibile anche che atti opposti esistano insieme: per esempio, l'esser sano e l'esser malato.

ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν), ὥστ' ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν, τὸ δὲ δύνασθαι ὁμοίως ἀμφότερον ἢ οὐδέτερον· ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων. ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως· τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν). εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. εἰ δ' ἦν διῃρημένα, φανερὰ ἂν ἦν· νῦν δ' ἐνυπάρχει δυνάμει. διὰ τί δύο ὀρθαὶ τὸ τρίγωνον; ὅτι αἱ περὶ μίαν στιγμὴν γωνίαι ἴσαι δύο ὀρθαῖς. εἰ οὖν ἀνῆκτο ἡ παρὰ τὴν πλευράν, ἰδόντι ἂν ἦν εὐθὺς δῆλον διὰ τί. ἐν ἡμικυκλίῳ ὀρθὴ καθόλου διὰ τί; ἐὰν ἴσαι τρεῖς, ἥ τε βάσις δύο καὶ ἡ ἐκ μέσου ἐπισταθεῖσα ὀρθή, ἰδόντι δῆλον τῷ ἐκεῖνο εἰδότι. ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀγόμενα εὑρίσκεται· αἴτιον δὲ ὅτι ἡ νόησις ἐνέργεια· ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις, καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν (ὕστερον γὰρ γενέσει ἡ ἐνέργεια ἡ κατ' ἀριθμόν).

10

Ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία, τὸ δὲ [κυριώτατα ὂν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ

Pertanto, è necessario che il bene sia uno dei due contrari, mentre la potenza è ugualmente potenza di ambedue i contrari, oppure di nessuno dei due. L'atto, dunque, è migliore. Quando si tratti dei mali, invece, è necessario che il fine e l'atto siano peggiori della potenza, perché la potenza è, insieme, la stessa in tutti e due i contrari. È quindi evidente che il male non esiste fuori dalle cose, perché, per natura sua, il male è posteriore alla potenza; pertanto negli esseri primordiali ed eterni non ci può essere male, e neppure mancanza e corruzione: la corruzione, infatti, rientra nel novero dei mali.

Anche i teoremi di geometria si dimostrano per mezzo dell'atto, infatti si dimostrano operando delle divisioni nelle figure. Se queste divisioni fossero già operate, quei teoremi sarebbero immediatamente evidenti; invece, sono contenute nelle figure solamente in potenza. Perché gli angoli del triangolo assommano a due retti? Perché gli angoli intorno ad un punto su una retta sono uguali a due angoli retti. Se, infatti, fosse già tracciata la parallela ad un lato del triangolo, alla semplice visione della figura la cosa risulterebbe immediatamente evidente. Ancora: perché l'angolo inscritto in un semicerchio è sempre retto? Perché se vengono tracciate tre linee uguali – ossia due che costituiscono la base e la perpendicolare condotta dal centro – la cosa risulta evidente alla sola vista della figura, per chi conosce la proposizione di cui sopra. È chiaro, dunque, che i teoremi geometrici, che sono in potenza, si dimostrano portandoli all'atto. La ragione di ciò sta nel fatto che il pensiero è atto. E dall'atto deriva la potenza, ed è per questo che gli uomini conoscono le cose facendole. (L'atto, nell'ordine della generazione, è posteriore alla potenza relativamente al particolare).

10. *[L'essere come vero e il non-essere come falso]*

L'essere e il non-essere si dicono, in un senso, secondo le figure delle categorie, in un altro senso, secondo la potenza e l'atto di queste categorie o secondo i loro contrari, e, in altro senso ancora, secondo il vero ed il falso [151].

Per quanto riguarda le cose, l'essere come vero e falso

διηρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν. οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν. εἰ δὴ τὰ μὲν ἀεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' ἀεὶ διήρηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τἀναντία, τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι· περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἡ αὐτὴ γίγνεται ψευδὴς καὶ ἀληθὴς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὁτὲ μὲν ἀληθεύειν ὁτὲ δὲ ψεύδεσθαι· περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὁτὲ δὲ ψεῦδος, ἀλλ' ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. —περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διηρημένον ᾖ, ὥσπερ τὸ λευκὸν ⟨τὸ⟩ ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον· οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων. ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει, ἐγίγνοντο γὰρ ἄν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθεί-

consiste nel loro essere unite o nel loro essere separate, sicché sarà nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed essere unite le cose che effettivamente sono unite; sarà, invece, nel falso, colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno. Allora, quando si ha e quando no una affermazione vera, oppure una falsa? Bisogna esaminare che cosa intendiamo con questo. Infatti, non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero.

Ora, se alcune cose sono sempre unite ed è impossibile separarle, e altre sono sempre separate ed è impossibile unirle, mentre altre ancora possono trovarsi nei due modi opposti, e se l'essere consiste nell'essere unito e nell'essere uno, mentre il non-essere consiste nel non essere unito e nell'essere una molteplicità: ebbene, allora circa le cose che possono trovarsi nei due modi opposti, la stessa opinione e il medesimo discorso possono diventare e veri e falsi, e può accadere che, talora, si affermi il vero e, talaltra, si affermi il falso; invece, circa le cose che non possono mai essere in modo diverso da come sono, la stessa opinione e lo stesso discorso non possono diventare talora veri e talora falsi, ma sono sempre veri o sempre falsi. E, nel caso degli esseri incomposti, in che cosa consiste l'essere o il non-essere e il vero e il falso? Infatti non si tratta di qualcosa di composto, nel qual caso l'essere si avrebbe quando esso fosse composto e il non-essere quando fosse diviso, come quando si dice che il legno è bianco e che la diagonale è incommensurabile. E, così, neppure il vero ed il falso potranno aver luogo nello stesso modo che per quegli esseri. In effetti, come il vero non è lo stesso negli esseri incomposti e negli esseri composti, così neppure l'essere è lo stesso nei due casi. Vero e falso negli esseri incomposti sono questo: il vero è l'intuire e l'enunciare (enunciazione e affermazione, infatti, non sono la medesima cosa), mentre non coglierli significa non conoscerli. Sbagliarsi circa l'essenza non è possibile se non per accidente; e così non è possibile sbagliarsi circa le sostanze non composte. E tutte sono in atto e non in potenza; infatti, se così non fosse, si genererebbero e si corromperebbero; invece, ciò che è essere per sé non si gene-

ρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο· —ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνέργειαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή· ἀλλὰ τὸ τί ἐστι ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μή)· τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς τὸ ψεῦδος, ἓν μέν ἐστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος· τὸ δὲ ἕν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν, εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν· τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν ταῦτα· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης· ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ, εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα. οἷον τὸ τρίγωνον εἰ μὴ μεταβάλλειν οἴεται, οὐκ οἰήσεται ποτὲ μὲν δύο ὀρθὰς ἔχειν ποτὲ δὲ οὔ (μεταβάλλοι γὰρ ἄν), ἀλλὰ τὶ μὲν τὶ δ' οὔ, οἷον ἄρτιον ἀριθμὸν πρῶτον εἶναι μηθένα, ἢ τινὰς μὲν τινὰς δ' οὔ· ἀριθμῷ δὲ περὶ ἕνα οὐδὲ τοῦτο· οὐ γὰρ ἔτι τινὰ μὲν τινὰ δὲ οὔ οἰήσεται, ἀλλ' ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται ὡς ἀεὶ οὕτως ἔχοντος.

ra e non si corrompe, perché, se si generasse, dovrebbe generarsi da qualcosa. Dunque, intorno a tutto ciò che è essenza e atto, non è possibile essere in errore ed è solo possibile pensare e non pensare: di queste cose si ricerca che cosa sono e se sono o no di una data natura.

Per quanto concerne l'essere nel senso di vero e il non-essere nel senso di falso, bisogna dire che, nell'un caso, si ha il vero se c'è realmente unione, e si ha il falso se non c'è. Nell'altro caso, invece, se l'oggetto è, esiste in un determinato modo, e, se non esiste in questo modo, non esiste in alcun modo. E il vero consisterà semplicemente nel pensare questi esseri; mentre, al loro riguardo, non c'è falso e neppure inganno, ma solo ignoranza; e ignoranza non simile a cecità, perché la cecità corrisponderebbe al non aver affatto la facoltà di pensare.

È anche evidente che, per quanto concerne gli esseri immobili, non è possibile errore relativamente al tempo, se li si considera appunto come immobili. Per esempio, se uno ritiene che il triangolo non muti, non potrà ritenere che, talora, i suoi angoli siano uguali a due retti, e talaltra, invece, no: in tal caso, infatti, il triangolo muterebbe. Può darsi, invece, che uno ritenga che, nell'ambito di uno stesso genere di cose, una abbia una certa proprietà e un'altra no: per esempio, nell'ambito dei numeri, che nessun numero pari sia primo, oppure che alcuni lo siano e altri no. Ma, intorno ad un numero singolarmente considerato, questo non è possibile; in tal caso, infatti, non lo si potrà più ritenere, in un certo senso, pari, e, in un altro, no: e il nostro giudizio sarà o vero o falso, dal momento che quello esiste sempre nello stesso modo.

Libro I
(decimo)

1

Τὸ ἓν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον· πλεοναχῶς δὲ λεγομένου οἱ συγκεφαλαιούμενοι τρόποι εἰσὶ τέτταρες τῶν πρώτως καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων ἓν ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός. τό τε γὰρ συνεχὲς ἢ ἁπλῶς ἢ μάλιστά γε τὸ φύσει καὶ μὴ ἁφῇ μηδὲ δεσμῷ (καὶ τούτων μᾶλλον ἓν καὶ πρότερον οὗ ἀδιαιρετωτέρα ἡ κίνησις καὶ μᾶλλον ἁπλῆ)· ἔτι τοιοῦτον καὶ μᾶλλον τὸ ὅλον καὶ ἔχον τινὰ μορφὴν καὶ εἶδος, μάλιστα δ' εἴ τι φύσει τοιοῦτον καὶ μὴ βίᾳ, ὥσπερ ὅσα κόλλῃ ἢ γόμφῳ ἢ συνδέσμῳ, ἀλλὰ ἔχει ἐν αὑτῷ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ συνεχὲς εἶναι. τοιοῦτον δὲ τῷ μίαν τὴν κίνησιν εἶναι καὶ ἀδιαίρετον τόπῳ καὶ χρόνῳ, ὥστε φανερόν, εἴ τι φύσει κινήσεως ἀρχὴν ἔχει τῆς πρώτης τὴν πρώτην, οἷον λέγω φορᾶς κυκλοφορίαν, ὅτι τοῦτο πρῶτον μέγεθος ἓν. τὰ μὲν δὴ οὕτως ἓν ᾗ συνεχὲς ἢ ὅλον, τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ λόγος εἷς ᾖ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία, τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαιρέτου εἶδει ἢ ἀριθμῷ· ἀριθμῷ μὲν οὖν τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον, εἴδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ, ὥσθ' ἓν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις

1. *[L'uno e i suoi molteplici significati]*

Si è già detto sopra, nel libro dedicato alla distinzione dei differenti significati dei termini, che l'uno ha molteplici significati. Ma, pur essendo numerosi, i significati che indicano le cose che si dicono uno in senso primario e per sé e non per accidente si riducono a quattro principali.

(1) Uno è, in primo luogo, il continuo: sia il continuo in generale, sia, soprattutto, ciò che è continuo per natura e non per semplice contatto o legatura. E fra le cose che sono continue è maggiormente e anteriormente uno ciò il cui movimento è più indivisibile e più semplice.

(2) Uno è, inoltre, e anche in maggior grado, ciò che è un intero e ciò che ha una certa figura ed una certa forma, e soprattutto se esso è tale naturalmente e non perché forzato – come le cose che sono messe insieme con colla, chiodi o corda – vale a dire se ha in sé la causa della propria continuità. E una cosa è tale, in quanto il suo movimento è uno e indivisibile nel luogo e nel tempo. È chiaro, di conseguenza, che, se una cosa possiede per natura il principio del movimento, e anzi il principio primo del movimento che è primo – e questo è, fra i movimenti spaziali, quello circolare –, essa è, fra le cose che hanno estensione, uno in senso primo.

Alcune cose, dunque, sono unità o in quanto sono continue o in quanto sono un tutto, altre sono invece unità se la loro nozione è una unità: e tali sono quelle cose la cui intellezione è unica, vale a dire indivisibile. E indivisibile è l'intellezione di ciò che è indivisibile (3) per numero, oppure (4) per forma. (3) Indivisibile per numero è l'individuo. (4) Indivisibile per forma è, invece, ciò che è indivisibile per la conoscenza e per la scienza, cosicché dovrà es-

αἴτιον τοῦ ἑνός. λέγεται μὲν οὖν τὸ ἓν τοσαυταχῶς, τό τε
35 συνεχὲς φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ
καθόλου, πάντα δὲ ταῦτα ἓν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν
1052b τὴν κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον. —δεῖ δὲ κατα-
νοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποιά τε ἓν λέγε-
ται, καὶ τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος. λέγεται
μὲν γὰρ τὸ ἓν τοσαυταχῶς, καὶ ἕκαστον ἔσται ἓν [τούτων], ᾧ
5 ἂν ὑπάρχῃ τις τούτων τῶν τρόπων· τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ὁτὲ μὲν
τούτων τινὶ ἔσται, ὁτὲ δὲ ἄλλῳ ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγὺς τῷ
ὀνόματί ἐστι, τῇ δυνάμει δ' ἐκεῖνα, ὥσπερ καὶ περὶ στοι-
χείου καὶ αἰτίου εἰ δέοι λέγειν ἐπί τε τοῖς πράγμασι διορί-
ζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὅρον ἀποδιδόντα. ἔστι μὲν γὰρ ὡς
10 στοιχεῖον τὸ πῦρ (ἔστι δ' ἴσως καθ' αὐτὸ καὶ τὸ ἄπειρον ἤ
τι ἄλλο τοιοῦτον), ἔστι δ' ὡς οὔ· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πυρὶ καὶ
στοιχείῳ εἶναι, ἀλλ' ὡς μὲν πρᾶγμά τι καὶ φύσις τὸ πῦρ
στοιχεῖον, τὸ δὲ ὄνομα σημαίνει τὸ τοδὶ συμβεβηκέναι
αὐτῷ, ὅτι ἐστί τι ἐκ τούτου ὡς πρώτου ἐνυπάρχοντος. οὕτω
15 καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἑνὸς καὶ τῶν τοιούτων ἁπάντων, διὸ καὶ
τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ
ἰδίᾳ χωριστῷ ἢ τόπῳ ἢ εἴδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαι-
ρέτῳ, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ ἑκάστου γένους
καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλή-
20 λυθεν. μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται· γιγνώ-
σκεται δὲ ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ᾗ ποσόν, ὁ δὲ ἀριθμὸς

sere uno in senso primario ciò che è causa dell'unità delle sostanze.

L'uno ha dunque tutti questi significati: il continuo naturale, l'intero, l'individuo e l'universale; il continuo e l'intero 35
sono uno perché il loro movimento è indivisibile, invece l'individuo e l'universale sono uno perché sono indivisibili la loro intellezione e la loro nozione. 1052b

Bisogna poi considerare questo: la questione (a) «quali cose sono unità» non si può identificare con quest'altra (b) «quale è l'essenza e quale la nozione dell'uno». Infatti (a) l'uno si dice in tanti significati quanti si sono sopra stabiliti; quindi ogni cosa alla quale conviene uno di questi significati sarà una. Invece (b) l'essenza dell'uno si potrà riferire, talora, a qualcuno di questi significati, talaltra a qualcos'altro il cui significato è più vicino alla parola «uno», mentre quei significati sono l'essenza dell'uno solo virtualmente. Si ha, qui, lo stesso caso che si ha a proposito dell'elemento e della causa: un conto è se si deve determinare quali cose sono dette elemento e causa, altro è, invece, se si deve fornire la definizione della parola elemento e della parola causa. Infatti, in certo senso, il fuoco è elemento (e, forse, 10
elemento per sé è anche l'indefinito, o qualcos'altro di questo tipo); invece, in un altro senso non lo è, perché l'essenza del fuoco e l'essenza dell'elemento non sono la stessa cosa: il fuoco è elemento nel senso che è una cosa determinata ed una realtà naturale, invece la parola «elemento» indica questa particolare caratteristica che anche il fuoco si trova ad avere, vale a dire l'essere un costitutivo intrinseco delle cose. E questo che s'è detto vale anche per la causa, 15
per l'uno e per tutti gli altri termini come questi. Perciò l'essenza dell'uno consiste nell'essere indivisibile, in quanto è alcunché di determinato e particolare, separabile o per il luogo o per la forma o per il pensiero; oppure consiste nell'essere un intero e indivisibile. Ma soprattutto consiste nell'essere misura prima in ciascun genere e, principalmente, nel genere della quantità: infatti dal genere della quantità l'uno è stato esteso anche a tutti gli altri generi.

Misura, poi, è ciò mediante cui si conosce la quantità. E 20
la quantità in quanto quantità si conosce o mediante l'uno o mediante il numero; ma ogni numero si conosce mediante

ἅπας ἑνί, ὥστε πᾶν τὸ ποσὸν γιγνώσκεται ᾗ ποσὸν τῷ ἑνί, καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται, τοῦτο αὐτὸ ἕν· διὸ τὸ ἓν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ᾗ ἀριθμός. ἐντεῦθεν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον τε ᾧ ἕκαστον πρώτῳ γιγνώσκεται, καὶ τὸ μέτρον ἑκάστου ἕν, ἐν μήκει, ἐν πλάτει, ἐν βάθει, ἐν βάρει, ἐν τάχει (τὸ γὰρ βάρος καὶ τάχος κοινὸν ἐν τοῖς ἐναντίοις· διττὸν γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν, οἷον βάρος τό τε ὁποσηνοῦν ἔχον ῥοπὴν καὶ τὸ ἔχον ὑπεροχὴν ῥοπῆς, καὶ τάχος τό τε ὁποσηνοῦν κίνησιν ἔχον καὶ τὸ ὑπεροχὴν κινήσεως· ἔστι γάρ τι τάχος καὶ τοῦ βραδέος καὶ βάρος τοῦ κουφοτέρου). ἐν πᾶσι δὴ τούτοις μέτρον καὶ ἀρχὴ ἕν τι καὶ ἀδιαίρετον, ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς γραμμαῖς χρῶνται ὡς ἀτόμῳ τῇ ποδιαίᾳ. παντα-
χοῦ γὰρ τὸ μέτρον ἕν τι ζητοῦσι καὶ ἀδιαίρετον· τοῦτο δὲ τὸ ἁπλοῦν ἢ τῷ ποιῷ ἢ τῷ ποσῷ. ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον (διὸ
1053ᵃ τὸ τοῦ ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον· τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντῃ ἀδιαίρετον)· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον· ἀπὸ γὰρ σταδίου καὶ ταλάντου καὶ ἀεὶ τοῦ μείζονος λάθοι ἂν καὶ προστεθέν τι καὶ ἀφαιρεθὲν μᾶλλον ἢ ἀπὸ ἐλάττονος· ὥστε ἀφ' οὗ πρώτου κατὰ τὴν αἴσθησιν μὴ ἐνδέχεται, τοῦτο πάντες ποιοῦνται μέτρον καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ βάρους καὶ μεγέθους· καὶ τότ' οἴονται εἰδέναι τὸ ποσόν, ὅταν εἰδῶσι διὰ τούτου τοῦ μέτρου. καὶ δὴ καὶ κίνησιν τῇ ἁπλῇ κινήσει καὶ τῇ ταχίστῃ (ὀλίγιστον γὰρ αὕτη ἔχει χρόνον)· διὸ ἐν τῇ ἀστρολογίᾳ τὸ τοιοῦτον ἓν ἀρχὴ καὶ μέτρον (τὴν κίνησιν γὰρ ὁμαλὴν ὑποτίθενται καὶ ταχίστην τὴν τοῦ οὐρανοῦ,

l'uno, e pertanto ogni quantità in quanto quantità si conosce mediante l'uno, e il termine primo mediante cui le quantità si conoscono è dunque l'uno. Perciò l'uno è principio del numero in quanto numero.

Di qui, per traslato, anche negli altri generi si chiama misura il termine primo mediante cui si conosce ciascun genere, e la misura di ciascun genere è una: una o per lunghezza o per larghezza o per profondità o per peso o per velocità. (Peso e velocità indicano l'uno e l'altro dei due contrari: infatti, e peso e velocità hanno due significati. Ad esempio, è un peso sia ciò che ha una qualunque pesantezza, sia ciò che ha un eccesso di pesantezza; e ha una velocità sia ciò che ha un qualunque moto, sia ciò che ha eccesso di moto: infatti anche ciò che è lento ha una velocità, e ciò che è più leggero ha un peso).

Orbene, in tutti questi casi è misura e principio qualcosa che è uno e indivisibile, poiché perfino nella misura delle linee si usa la linea di un piede, considerandola come indivisibile. Infatti in tutti i casi si ricerca come misura qualcosa di uno e di indivisibile, e questo è ciò che è semplice o secondo la qualità o secondo la quantità. Dunque, quella misura da cui è visibilmente impossibile togliere o aggiungere alcunché, è misura perfetta. Perciò la misura più perfetta di tutte è la misura del numero: infatti si pone l'unità come indivisibile in tutti i sensi; e anche in tutti gli altri casi si cerca di imitare questa misura. Infatti, se allo stadio e al talento, e così a misure sempre più grandi, fosse aggiunto o tolto qualcosa, ciò sfuggirebbe assai più facilmente, che non se qualcosa fosse aggiunto o tolto a misure più piccole. Per conseguenza, tutti assumono come unità di misura quella prima misura dalla quale non è possibile togliere e alla quale non è possibile aggiungere nulla, senza che ci se ne accorga: e questo vale sia che si tratti di liquidi, sia di solidi, sia di pesi, sia di grandezze. E si ritiene di conoscere la quantità di una cosa, quando la si conosce per mezzo di questa misura. E così anche il moto si misura mediante il moto semplice e più veloce, perché questo moto impiega un tempo minimo; perciò nell'astronomia principio e misura è una unità di questo tipo: infatti si ritiene che il moto del cielo sia uniforme e rapidissimo, e a questo moto si fa rife-

πρὸς ἣν κρίνουσι τὰς ἄλλας), καὶ ἐν μουσικῇ δίεσις, ὅτι ἐλάχιστον, καὶ ἐν φωνῇ στοιχεῖον. καὶ ταῦτα πάντα ἕν τι οὕτως, οὐχ ὡς κοινόν τι τὸ ἓν ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται. —οὐκ ἀεὶ δὲ τῷ ἀριθμῷ ἓν τὸ μέτρον ἀλλ' ἐνίοτε πλείω, οἷον αἱ διέσεις δύο, αἱ μὴ κατὰ τὴν ἀκοὴν ἀλλ' ἐν τοῖς λόγοις, καὶ αἱ φωναὶ πλείους αἷς μετροῦμεν, καὶ ἡ διάμετρος δυσὶ μετρεῖται καὶ ἡ πλευρά, καὶ τὰ μεγέθη πάντα. οὕτω δὴ πάντων μέτρον τὸ ἕν, ὅτι γνωρίζομεν ἐξ ὧν ἐστὶν ἡ οὐσία διαιροῦντες ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ εἶδος. καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἓν ἀδιαίρετον, ὅτι τὸ πρῶτον ἑκάστων ἀδιαίρετον. οὐχ ὁμοίως δὲ πᾶν ἀδιαίρετον, οἷον ποὺς καὶ μονάς, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντῃ, τὸ δ' εἰς ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν θετέον, ὥσπερ εἴρηται ἤδη· ἴσως γὰρ πᾶν συνεχὲς διαιρετόν. ἀεὶ δὲ συγγενὲς τὸ μέτρον· μεγεθῶν μὲν γὰρ μέγεθος, καὶ καθ' ἕκαστον μήκους μῆκος, πλάτους πλάτος, φωνῆς φωνή, βάρους βάρος, μονάδων μονάς. οὕτω γὰρ δεῖ λαμβάνειν, ἀλλ' οὐχ ὅτι ἀριθμῶν ἀριθμός· καίτοι ἔδει, εἰ ὁμοίως· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀξιοῖ ἀλλ' ὥσπερ εἰ μονάδων μονάδας ἀξιώσειε μέτρον ἀλλὰ μὴ μονάδα· ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων. καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό, ὅτι γνωρίζομέν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. ἀλλὰ συμβαίνει ἡμῖν ὥσπερ ἂν εἰ ἄλλου ἡμᾶς μετροῦντος ἐγνωρίσαμεν πηλίκοι ἐσμὲν τῷ τὸν πῆχυν ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῶν ἐπιβάλλειν. Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν

rimento per giudicare anche gli altri moti. E nella musica l'unità di misura è il diesis, perché è l'intervallo più piccolo. Nella parola l'unità di misura è la lettera. Ciascuna di queste è una unità non già nel senso che l'uno sia un qualcosa di comune, ma nel senso che si è precisato.

La misura, poi, non è sempre una per numero, ma, talora, è anche più di una: per esempio, i diesis sono due, non secondo l'orecchio ma secondo la teoria; numerosi sono i suoni con i quali misuriamo le parole; e con due misure si misurano la diagonale, e così il lato e tutte le grandezze.

Così, dunque, l'uno è misura di tutte le cose, perché conosciamo i costitutivi di una cosa quando la dividiamo o secondo la quantità o secondo la forma. E l'uno è indivisibile per questa ragione: perché in ogni genere di cose ciò che è primo è indivisibile. Ma non tutto ciò che è uno è indivisibile nello stesso modo, come ad esempio il piede e l'unità: questa è indivisibile in tutti i sensi, quello va invece posto fra le cose che sono indivisibili, come si è già detto, solo rispetto alla percezione sensibile: infatti, tutto ciò che è continuo è certamente divisibile.

Inoltre la misura è sempre dello stesso genere della cosa misurata: infatti, la misura delle grandezze è una grandezza; e in particolare: la misura della lunghezza è una lunghezza, della larghezza è una larghezza, dei suoni è un suono, dei pesi è un peso, delle unità è una unità. E la cosa va intesa così e non nel senso che la misura dei numeri sia un numero: così sarebbe, se il caso dei numeri fosse simile ai precedenti; invece questo caso non è simile ai precedenti, e sarebbe come credere che la misura delle unità sia una pluralità di unità e non una unità, giacché il numero è, appunto, una pluralità di unità.

E diciamo anche che la scienza e la sensazione sono misura delle cose per la medesima ragione, cioè perché con esse conosciamo le cose, anche se, in realtà, scienza e sensazione siano misurate piuttosto che misure. In questo caso accade quello che accadrebbe se qualcuno ci misurasse e se noi conoscessimo quanto siamo alti, per il fatto che il cubito si applica su di noi un determinato numero di volte. E Protagora dice che l'uomo è misura di tutte le cose, e con ciò

1053b ἐπι τήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἴσθησιν ὁ δὲ ἐπιστήμην, ἃ φαμεν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων. οὐθὲν δὴ λέγοντες περιττὸν φαίνονταί τι λέγειν. ὅτι μὲν οὖν τὸ ἑνὶ εἶναι μάλιστά ἐστι κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ, εἶτα τοῦ ποιοῦ, φανερόν· ἔσται δὲ τοιοῦτον τὸ μὲν ἂν ᾖ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν, τὸ δὲ ἂν κατὰ τὸ ποιόν· διόπερ ἀδιαίρετον τὸ ἓν ἢ ἁπλῶς ἢ ᾗ ἕν.

2

Κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν τί τὸ ἕν ἐστι καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, πότερον ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καθάπερ οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι πρότερον καὶ Πλάτων ὕστερον, ἢ μᾶλλον ὑπόκειταί τις φύσις καὶ [πῶς] δεῖ γνωριμωτέρως λεχθῆναι καὶ μᾶλλον ὥσπερ οἱ περὶ φύσεως· ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἓν ὁ δ' ἀέρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον. εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγόρημα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἕν· τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. ὥστε οὔτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσίν, οὔτε τὸ ἓν γένος ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας δι' ἅσπερ οὐδὲ τὸ ὂν οὐδὲ τὴν οὐσίαν. ἔτι δ' ὁμοίως ἐπὶ πάντων ἀναγκαῖον ἔχειν·

intende dire l'uomo che sa e l'uomo che sente; e questi so- 1053b
no misura di tutte le cose appunto perché hanno, l'uno, la sensazione, l'altro, la scienza, le quali noi diciamo che sono misure degli oggetti. La dottrina protagorea sembra dire qualcosa fuori dall'ordinario, e, invece, non lo dice se non in apparenza.

È evidente, dunque, che l'essenza dell'uno, se la si definisce secondo il preciso senso della parola, consiste in un certa misura: principalmente, nella misura della quantità e, 5
in secondo luogo, nella misura della qualità. E una cosa sarà una, quando sia indivisibile secondo la quantità e secondo la qualità. Perciò l'uno è indivisibile sia assolutamente sia in quanto uno.

2. *[L'uno non è sostanza ma predicato]*

Dobbiamo ora riprendere un problema già sopra discusso nel libro delle aporie [152], cioè in quale modo l'uno esista, con- 10
siderato sotto il rispetto della sostanza e della realtà. Dobbiamo cioè ricercare che cosa sia l'uno e come si debba intendere; e precisamente: (a) l'uno è sostanza di per sé come prima sostennero i Pitagorici e, poi, anche Platone, (b) oppure c'è qualche realtà che fa da sostrato all'uno e l'uno va definito in modo più comprensibile e piuttosto come fanno i filosofi naturalisti? Fra costoro, infatti, c'è chi dice che l'uno è l'amicizia [153], c'è chi dice, invece, che è l'aria [154], e c'è 15
anche chi dice che è l'indefinito [155].

Ora, se nessuno degli universali può essere sostanza — come si è detto nella trattazione dedicata alla sostanza e all'essere — e se l'essere stesso non può essere una sostanza nel senso di qualcosa di uno e determinato esistente oltre la molteplicità delle cose, in quanto esso è a tutte comune, ma è solo un predicato: ebbene, allora è evidente che non può essere una sostanza neppure l'uno, appunto perché l'essere 20
e l'uno sono i predicati più universali. Pertanto i generi non sono realtà e sostanze separabili dalle altre cose; e, anzi, l'uno non può nemmeno essere un genere, per le stesse ragioni per cui né l'essere né la sostanza possono essere un genere.

Inoltre, deve essere necessariamente così per l'uno consi-

λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν· ὥστ' ἐπείπερ ἐν τοῖς ποιοῖς ἐστί τι τὸ ἓν καί τις φύσις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς, δῆλον ὅτι καὶ ὅλως ζητητέον τί τὸ ἕν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν, ὡς οὐχ ἱκανὸν ὅτι τοῦτο αὐτὸ ἡ φύσις αὐτοῦ. ἀλλὰ μὴν ἕν γε χρώμασίν ἐστι τὸ ἓν χρῶμα, οἷον τὸ λευκόν, εἶτα τὰ ἄλλα ἐκ τούτου καὶ τοῦ μέλανος φαίνεται γιγνόμενα, τὸ δὲ μέλαν στέρησις λευκοῦ ὥσπερ καὶ φωτὸς σκότος [τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φωτός]· ὥστε εἰ τὰ ὄντα ἦν χρώματα, ἦν ἂν ἀριθμός τις τὰ ὄντα, ἀλλὰ τίνων; δῆλον δὴ ὅτι χρωμάτων, καὶ τὸ ἓν ἦν ἄν τι ἕν, οἷον τὸ λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ μέλη τὰ ὄντα ἦν, ἀριθμὸς ἂν ἦν, διέσεων μέντοι, ἀλλ' οὐκ ἀριθμὸς ἡ οὐσία αὐτῶν· καὶ τὸ ἓν ἦν ἄν τι οὗ ἡ οὐσία οὐ τὸ ἓν ἀλλὰ δίεσις. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν φθόγγων στοιχείων ἂν ἦν τὰ ὄντα ἀριθμός, καὶ τὸ ἓν στοιχεῖον φωνῆεν. καὶ εἰ σχήματα εὐθύγραμμα, σχημάτων ἂν ἦν ἀριθμός, καὶ τὸ ἓν τὸ τρίγωνον. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενῶν, ὥστ' εἴπερ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς ποιοῖς καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς καὶ ἐν κινήσει ἀριθμῶν ὄντων καὶ ἑνός τινος ἐν ἅπασιν ὅ τε ἀριθμὸς τινῶν καὶ τὸ ἓν τί ἕν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο αὐτὸ ἡ οὐσία, καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἀνάγκη ὡσαύτως ἔχειν· ὁμοίως γὰρ ἔχει ἐπὶ πάντων. —ὅτι μὲν οὖν τὸ ἓν ἐν ἅπαντι γένει ἐστί τις φύσις, καὶ οὐδενὸς τοῦτό γ' αὐτὸ ἡ φύσις τὸ ἕν, φανερόν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι χρῶμα ἓν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἕν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν αὐτὸ τὸ ἕν· ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν

derato nell'ambito di tutte le categorie. L'uno ha i medesimi significati che ha l'essere; pertanto, poiché nell'ambito delle qualità l'uno è una determinata cosa e una determinata realtà, e similmente nell'ambito delle quantità, è evidente che bisogna ricercare che cos'è l'uno nell'ambito di tutte le categorie, così come si ricerca che cos'è l'essere, poiché non è sufficiente dire che la natura dell'essere e dell'uno consiste appunto nell'essere essere e uno. E invero nei colori l'uno è dato da un colore, cioè dal bianco, e da questo e dal nero derivano gli altri colori; il nero, poi, è privazione del bianco, così come la tenebra è privazione di luce. Sicché, se gli esseri fossero colori, allora essi sarebbero un certo numero. Ma un numero di che cosa? Evidentemente un numero di colori. E l'uno sarebbe un uno determinato, vale a dire il bianco. Similmente, se gli esseri fossero accordi musicali sarebbero certamente un numero, ma un numero di diesis, e la sostanza loro non sarebbe certo il numero; e l'uno sarebbe una determinata cosa, la cui sostanza non sarebbe certo l'uno, ma il diesis. E lo stesso si dovrebbe dire se gli esseri fossero suoni articolati: gli esseri sarebbero, allora, un numero di lettere e l'uno sarebbe una vocale. E se gli esseri fossero figure rettilinee, allora sarebbero un numero di figure e l'uno sarebbe il triangolo. E lo stesso ragionamento si potrebbe estendere a tutti gli altri generi di cose. Pertanto, se e nell'ambito delle affezioni e nell'ambito delle qualità e nell'ambito delle quantità e nell'ambito dei movimenti, ci sono numeri e c'è l'uno, e, in tutti i casi, il numero è un numero di determinate cose e l'uno è un determinato uno, ma la sostanza dell'uno non è affatto l'essere uno: ebbene, allora dovrà essere così anche nell'ambito delle sostanze, perché lo stesso vale per tutti i casi. Dunque, che l'uno sia, in tutti i generi, una determinata realtà e che, in nessun caso, la natura dell'uno sia l'uno stesso, è evidente. E allo stesso modo che, nell'ambito dei colori, l'uno che si deve cercare è un colore, così, nell'ambito della sostanza, l'uno che si deve cercare sarà una particolare sostanza.

Che l'uno abbia, in certo senso, i medesimi significati dell'essere, risulta evidente dal fatto che, così come l'essere, l'uno è strettamente connesso a ciascuna delle categorie e

μηδεμιᾷ (οἷον οὔτ' ἐν τῇ τί ἐστιν οὔτ' ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὄν) καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος (ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποῖον ἢ πόσον) καὶ ⟨τῷ εἶναι⟩ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάστῳ εἶναι.

3

Ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ κατὰ πλείους τρόπους, ὧν ἕνα τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος ὡς ἀδιαίρετον καὶ διαιρετόν· τὸ μὲν γὰρ ἢ διῃρημένον ἢ διαιρετὸν πλῆθός τι λέγεται, τὸ δὲ ἀδιαίρετον ἢ μὴ διῃρημένον ἕν. ἐπεὶ οὖν αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, καὶ τούτων κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον [ἐναντία ἂν εἴη καὶ] οὔτε ὡς ἀντίφασις οὔτε ὡς τὰ πρός τι λεγόμενα, ⟨ἐναντία ἂν εἴη⟩. λέγεται δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ δηλοῦται τὸ ἕν, ἐκ τοῦ διαιρετοῦ τὸ ἀδιαίρετον, διὰ τὸ μᾶλλον αἰσθητὸν τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὸ διαιρετὸν ἢ τὸ ἀδιαίρετον, ὥστε τῷ λόγῳ πρότερον τὸ πλῆθος τοῦ ἀδιαιρέτου διὰ τὴν αἴσθησιν. ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἑνός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταὐτὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλήθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον. λεγομένου δὲ τοῦ ταὐτοῦ πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον κατ' ἀριθμὸν λέγομεν ἐνίοτε αὐτό, τὸ δ' ἐὰν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ ἓν ᾖ, οἷον σὺ σαυτῷ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῇ ὕλῃ ἕν· ἔτι δ' ἐὰν ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εἷς ᾖ, οἷον αἱ ἴσαι γραμμαὶ εὐθεῖαι αἱ αὐταί, καὶ τὰ ἴσα καὶ ἰσογώνια τετράγωνα, καίτοι πλείω· ἀλλ' ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης. ὅμοια δὲ ἐὰν μὴ

non si esaurisce in nessuna di esse (per esempio, non si esaurisce nell'essenza, né nella qualità, ma si comporta, appunto, nello stesso modo dell'essere). E risulta anche evidente dal fatto che quando si dice «un uomo» non si dice nulla di più di quando si dice semplicemente «uomo», così come essere non aggiunge nulla all'essenza, o alla qualità, o alla quantità. E, infine, risulta evidente dal fatto che l'essere uno equivale all'essere una cosa particolare.

3. *[L'uno e i molti e le nozioni a questi connesse]*

L'uno e il molteplice sono fra loro opposti in molti sensi; in uno di questi sensi sono fra loro opposti come l'indivisibile al divisibile: ciò che è diviso o divisibile vien detto molteplice, ciò che è indivisibile o indiviso vien detto uno. Ora, poiché ci sono quattro diversi tipi di opposizione, e poiché ⟨nel tipo di opposizione uno-molti nel senso di indivisibile-divisibile⟩ l'uno dei due termini non si dice né come privazione dell'altro né come negazione dell'altro né in relazione all'altro, resta che sia opposizione per contrarietà. E l'uno si dice e si chiarisce in funzione del suo contrario e l'indivisibile in funzione del divisibile, per la ragione che il molteplice e il divisibile sono più accessibili alla percezione sensibile che non l'indivisibile; pertanto, a cagione della percezione sensibile, il molteplice, in ordine alla nozione, è prima dell'indivisibile.

All'uno appartengono – come spiegammo nella nostra *Divisione dei contrari*[156], – l'identico, il simile e l'uguale; al molteplice appartengono invece: il diverso, il dissimile e il disuguale.

L'identico ha molteplici significati. (1) In un primo significato diciamo talora identico ciò che è uno per numero; (2) in un secondo senso diciamo identico ciò che è uno tanto per forma quanto per numero: per esempio tu sei identico con te stesso tanto per la forma quanto per la materia; (3) inoltre identiche sono quelle cose la cui nozione della sostanza prima è unica: per esempio le linee rette uguali sono identiche, e così i quadrilateri che hanno lati e angoli uguali, anche se sono numerosi. Ma in questi casi l'eguaglianza è l'unità.

ταὐτὰ ἁπλῶς ὄντα, μηδὲ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιάφορα τὴν συγκειμένην, κατὰ τὸ εἶδος ταὐτὰ ᾖ, ὥσπερ τὸ μεῖζον τετράγωνον τῷ μικρῷ ὅμοιον, καὶ αἱ ἄνισοι εὐθεῖαι· αὗται γὰρ ὅμοιαι μέν, αἱ αὐταὶ δὲ ἁπλῶς οὔ. τὰ δὲ ἐὰν τὸ αὐτὸ εἶδος ἔχοντα, ἐν οἷς τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐγγίγνεται, μήτε μᾶλλον ᾖ μήτε ἧττον. τὰ δὲ ἐὰν ᾖ τὸ αὐτὸ πάθος καὶ ἓν τῷ εἴδει, οἷον τὸ λευκόν, σφόδρα καὶ ἧττον, ὅμοιά φασιν εἶναι ὅτι ἓν τὸ εἶδος αὐτῶν. τὰ δὲ ἐὰν πλείω ἔχῃ ταὐτὰ ᾖ ἕτερα, ἢ ἁπλῶς ἢ τὰ πρόχειρα, οἷον καττίτερος ἀργύρῳ ᾖ λευκόν, χρυσὸς δὲ πυρὶ ᾖ ξανθὸν καὶ πυρρόν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἀνόμοιον πολλαχῶς λέγεται. καὶ τὸ μὲν ἄλλο ἀντικειμένως καὶ τὸ ταὐτό, διὸ ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ ταὐτὸ ἢ ἄλλο· τὸ δ' ἐὰν μὴ καὶ ἡ ὕλη καὶ ὁ λόγος εἷς, διὸ σὺ καὶ ὁ πλησίον ἕτερος· τὸ δὲ τρίτον ὡς τὰ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς. τὸ μὲν οὖν ἕτερον ἢ ταὐτὸ διὰ τοῦτο πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὄν· οὐ γὰρ ἀντίφασίς ἐστι τοῦ ταὐτοῦ, διὸ οὐ λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων (τὸ δὲ μὴ ταὐτὸ λέγεται), ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων πάντων· ἢ γὰρ ἓν ἢ οὐχ ἓν πέφυχ' ὅσα ὂν καὶ ἕν. τὸ μὲν οὖν ἕτερον καὶ ταὐτὸν οὕτως ἀντίκειται, διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον καὶ οὗ ἕτερον οὐκ ἀνάγκη εἶναι τινὶ ἕτερον· πᾶν γὰρ ἢ ἕτερον ἢ ταὐτὸ ὅ τι ἂν ᾖ ὄν· τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὥστε ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διαφέ-

Simili sono le cose (1) se, pur non essendo identiche in senso assoluto e pur non essendo senza differenze nella loro sostanza concreta, sono identiche per la forma: per esempio un quadrato più grande è simile a uno più piccolo, e simili sono le linee rette che hanno diversa lunghezza: queste sono, infatti simili e non identiche. (2) Altre cose sono simili se, avendo una (affezione della) medesima specie, la quale è suscettibile di differenza di grado, posseggono tale proprietà in grado né maggiore né minore. (3) Altre cose ancora si dicono simili se hanno un'affezione che è una e identica per specie – per esempio il colore bianco –, ma l'hanno in grado maggiore o minore: e tali cose sono dette simili appunto perché una è la specie della loro affezione. (4) Altre cose, infine, sono simili se hanno più caratteristiche identiche che non caratteristiche diverse, sia che si tratti di caratteristiche essenziali, sia che si tratti di caratteristiche esteriori: per esempio lo stagno è simile all'argento in quanto è bianco, e l'oro è simile al fuoco in quanto è giallo e rosso.

È evidente, pertanto, che anche il diverso e il dissimile hanno molteplici significati. (1) In un primo significato, il diverso è l'opposto dell'identico: perciò ogni cosa, a confronto con ogni altra cosa, o è identica o è diversa. (2) In un secondo significato, diverso è ciò che non ha e una unica materia e una unica forma: perciò tu sei diverso dal tuo vicino. (3) Il terzo significato è quello che il diverso ha nell'ambito delle matematiche. Perciò diverso o identico si dicono di ogni cosa in relazione ad ogni altra, purché ciascuna di queste sia essere e sia una; infatti il diverso non è la negazione dell'identico e perciò non si predica delle cose che non sono (di queste si predica invece il non-identico), bensì di tutte quelle che sono, perché tutto ciò che è essere e che è uno è per natura uno o non-uno rispetto a qualcos'altro. Questi sono, dunque, i sensi in cui il diverso e l'identico sono opposti.

La differenza e la diversità non sono la medesima cosa. Infatti, ciò che è diverso e ciò da cui esso è diverso non sono necessariamente diversi per qualcosa di determinato, perché basta che ciascuna cosa esista perché sia identica o diversa. Invece ciò che è differente è differente da qualcosa

ρουσιν. τοῦτο δὲ τὸ ταὐτὸ γένος ἢ εἶδος· πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει, γένει μὲν ὧν μὴ ἔστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας, εἴδει δὲ ὧν τὸ αὐτὸ γένος (λέγεται δὲ γένος ὃ ἄμφω τὸ αὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα). τὰ δ' ἐναντία διάφορα, καὶ ἡ ἐναντίωσις διαφορά τις. ὅτι δὲ καλῶς τοῦτο ὑποτιθέμεθα, δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· πάντα γὰρ τὰ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταὐτά, οὐ μόνον ἕτερα ὄντα ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συ-
1055a στοιχίᾳ τῆς κατηγορίας, ὥστ' ἐν ταὐτῷ γένει καὶ ταὐτὰ τῷ γένει. διώρισται δ' ἐν ἄλλοις ποῖα τῷ γένει ταὐτὰ ἢ ἕτερα.

4

Ἐπεὶ δὲ διαφέρειν ἐνδέχεται ἀλλήλων τὰ διαφέροντα πλεῖον καὶ ἔλαττον, ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν. ὅτι δ' ἡ μεγίστη ἐστὶ διαφορά, δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα· τοῖς δ' εἴδει διαφέρουσιν αἱ γενέσεις ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσὶν ὡς ἐσχάτων, τὸ δὲ τῶν ἐσχάτων διάστημα μέγιστον, ὥστε καὶ τὸ τῶν ἐναντίων. ἀλλὰ μὴν τό γε μέγιστον ἐν ἑκάστῳ γένει τέλειον. μέγιστόν τε γὰρ οὗ μὴ ἔστιν ὑπερβολή, καὶ τέλειον οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν τι δυνατόν· τέλος γὰρ ἔχει ἡ τελεία διαφορά (ὥσπερ καὶ τἄλλα τῷ τέλος ἔχειν λέγεται τέλεια), τοῦ δὲ τέλους οὐθὲν ἔξω· ἔσχατον γὰρ ἐν παντὶ καὶ περιέχει, διὸ οὐδὲν ἔξω τοῦ τέλους, οὐδὲ προσδεῖται οὐδενὸς τὸ τέλειον. ὅτι μὲν οὖν ἡ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορὰ τέλειος, ἐκ

per qualcosa di determinato, di guisa che deve esserci qualcosa di identico per cui differiscono. E questo qualcosa di identico è (a) o il genere (b) oppure la specie: infatti tutto ciò che differisce, differisce o per genere o per specie. (a) Differiscono per genere le cose che non hanno in comune la materia e che non si generano le une dalle altre, come ad esempio le cose che appartengono a figure categoriali diverse; b) differiscono, invece, per specie, le cose il cui genere è identico (infatti si dice genere ciò per cui cose differenti son dette essenzialmente una medesima cosa). [I contrari sono differenti, e la contrarietà è una certa differenza.] Che questa nostra supposizione sia esatta, risulta evidente per induzione: tutte le cose differenti, infatti, risultano anche identiche, essendo non semplicemente diverse, ma, alcune, diverse per genere, altre diverse nella stessa serie di una categoria, e sono pertanto nello stesso genere e identiche per genere. Abbiamo distinto altrove[157] quali cose siano identiche per genere e quali diverse per genere.

4. *[La contrarietà come differenza massima]*

Poiché le cose che differiscono fra loro possono differire in grado maggiore o minore, ci deve essere anche una differenza massima e questa io chiamo contrarietà. E che la contrarietà sia la differenza massima risulta evidente per induzione. Infatti le cose che sono diverse per genere non ammettono fra loro alcun passaggio, ma sono fra loro distantissime e incomparabili. Invece le cose che differiscono per specie si generano dai contrari, presi come estremi. Ora la distanza fra gli estremi, e quindi fra i contrari, è massima.

Ma ciò che in ciascun genere è massimo è perfetto: massimo, infatti, è ciò che non si può sorpassare, e perfetto è ciò al di là del quale non si può trovare altro. E la differenza perfetta è quella che ha raggiunto il fine, così come perfette, in generale, sono le cose in quanto hanno raggiunto il loro fine. E al di là del fine non c'è nulla, perché, in ogni cosa, il fine è il termine estremo che abbraccia tutto: perciò non c'è nulla fuori del fine e ciò che è perfetto non ha bisogno di nulla. Da tutto questo risulta evidente, dunque, che la contrarietà è una differenza perfetta. Ma poiché i

τούτων δῆλον· πολλαχῶς δὲ λεγομένων τῶν ἐναντίων, ἀκολουθήσει τὸ τελείως οὕτως ὡς ἂν καὶ τὸ ἐναντίοις εἶναι ὑπάρχῃ αὐτοῖς. τούτων δὲ ὄντων φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἐνὶ πλείω ἐναντία εἶναι (οὔτε γὰρ τοῦ ἐσχάτου ἐσχατώτερον εἴη ἄν τι, οὔτε τοῦ ἑνὸς διαστήματος πλείω δυοῖν ἔσχατα), ὅλως τε εἰ ἔστιν ἡ ἐναντιότης διαφορά, ἡ δὲ διαφορὰ δυοῖν, ὥστε καὶ ἡ τέλειος. ἀνάγκη δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ὅρους ἀληθεῖς εἶναι τῶν ἐναντίων. καὶ γὰρ πλεῖστον διαφέρει ἡ τέλειος διαφορά (τῶν τε γὰρ γένει διαφερόντων οὐκ ἔστιν ἐξωτέρω λαβεῖν καὶ τῶν εἴδει· δέδεικται γὰρ ὅτι πρὸς τὰ ἔξω τοῦ γένους οὐκ ἔστι διαφορά, τούτων δ' αὕτη μεγίστη), καὶ τὰ ἐν ταὐτῷ γένει πλεῖστον διαφέροντα ἐναντία (μεγίστη γὰρ διαφορὰ τούτων ἡ τέλειος), καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ δεκτικῷ πλεῖστον διαφέροντα ἐναντία (ἡ γὰρ ὕλη ἡ αὐτὴ τοῖς ἐναντίοις) καὶ τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν πλεῖστον διαφέροντα (καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη περὶ ἓν γένος ἡ μία)· ἐν οἷς ἡ τελεία διαφορὰ μεγίστη. —πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν· οὐ πᾶσα δὲ στέρησις (πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἡ στέρησις) ἀλλ' ἥτις ἂν τελεία ᾖ. τὰ δ' ἄλλα ἐναντία κατὰ ταῦτα λεχθήσεται, τὰ μὲν τῷ ἔχειν τὰ δὲ τῷ ποιεῖν ἢ ποιητικὰ εἶναι τὰ δὲ τῷ λήψεις εἶναι καὶ ἀποβολαὶ τούτων ἢ ἄλλων ἐναντίων. εἰ δὴ ἀντίκειται μὲν ἀντίφασις καὶ στέρησις καὶ ἐναντιότης καὶ τὰ πρός τι, τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δὲ μηδέν ἐστι μεταξύ, τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται, 1055b

contrari si dicono in molti significati, la perfezione competerà a ciascuno di essi nel modo in cui loro compete la contrarietà.

Poiché le cose stanno a questo modo, è evidente che di una sola cosa non ci può essere più di un contrario, perché non ci può essere un termine più estremo del termine estremo, e per una medesima distanza non possono esserci più di due estremi; e in generale questo è evidente, se la contrarietà è una differenza, e se la differenza, e quindi anche la differenza perfetta, è fra due termini.

Ed è necessario che anche le altre definizioni dei contrari siano vere. (a) Infatti, la differenza perfetta è la differenza più grande (perché come per le cose che differiscono per genere non è possibile pensare nulla che sia oltre esse, così per quelle che differiscono per specie non si può pensare nulla che sia oltre lo stesso genere: si è infatti dimostrato che fra le cose che sono fuori del genere non c'è differenza, e che la differenza massima è quella che intercorre fra cose dello stesso genere); (b) e anche le cose che differiscono in massimo grado nell'ambito di uno stesso genere sono contrari (infatti la differenza perfetta è la differenza più grande fra le specie di uno stesso genere); (c) e, ancora, le cose che differiscono in massimo grado nel medesimo sostrato che le accoglie sono contrari (infatti la materia dei contrari è la stessa); (d) infine, fra le cose che cadono sotto la medesima facoltà conoscitiva, quelle che più differiscono sono contrari. (Infatti di un solo genere di cose vi è una scienza unica e in queste cose la differenza perfetta è la più grande).

La contrarietà prima è data dal possesso e dalla privazione, non, però da ogni privazione, in quanto la privazione si intende in diversi sensi, ma solamente dalla privazione perfetta.

Tutti gli altri contrari si diranno in funzione di questi: alcuni perché li posseggono, altri perché li producono o possono produrli, altri, infine, perché sono acquisizioni o perdite di questi o di altri contrari. Orbene, se la contraddizione, la privazione, la contrarietà e la relazione sono parimenti degli opposti, e se la prima fra queste è la contraddizione, e se non esistono termini intermedi della contraddi-

ὅτι μὲν οὐ ταὐτὸν ἀντίφασις καὶ τἀναντία δῆλον· ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν· ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πὼς ἀφορισθέν (πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο λέγομεν, ὥσπερ διήρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις), ὥστ' ἐστὶν ἡ στέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ· διὸ ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ, στερήσεως δέ τινος ἔστιν· ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον πᾶν, ἴσον δ' ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ' εἴπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου. εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῇ ὕλῃ ἐκ τῶν ἐναντίων, γίγνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς τοῦ εἴδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς, δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἂν εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης (αἴτιον δ' ὅτι πολλαχῶς ἐνδέχεται ἐστερῆσθαι τὸ ἐστερημένον)· ἐξ ὧν γὰρ αἱ μεταβολαὶ ἐσχάτων, ἐναντία ταῦτα. φανερὸν δὲ καὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. πᾶσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θάτερον τῶν ἐναντίων, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως πάντα· ἀνισότης μὲν γὰρ ἰσότητος ἀνομοιότης δὲ ὁμοιότητος κακία δὲ ἀρετῆς, διαφέρει δὲ ὥσπερ εἴρηται· τὸ μὲν γὰρ ἐὰν μόνον ᾖ ἐστερημένον, τὸ δ' ἐὰν ἢ ποτὲ ἢ ἔν τινι, οἷον ἂν ἐν ἡλικίᾳ τινὶ ἢ τῷ κυρίῳ, ἢ πάντῃ· διὸ τῶν μὲν ἔστι μεταξύ, καὶ ἔστιν οὔτε ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὔτε κακός, τῶν δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι ἢ περιττὸν ἢ ἄρτιον, ὅτι τὰ μὲν ἔχει τὸ ὑποκείμενον ὡρισμένον, τὰ δ' οὔ. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀεὶ θάτερον τῶν ἐναντίων λέγεται

zione, mentre possono esistere termini intermedi fra i contrari: ebbene, se è così, è evidente che contraddizione e contrarietà non sono la stessa cosa. Invece la privazione è una contraddizione: infatti ciò che ha impossibilità assoluta di avere, oppure ciò che non ha ciò che per natura dovrebbe avere, si dice, rispettivamente, che ha una privazione assoluta, oppure che ha una privazione sotto un determinato rispetto. (Infatti la privazione si intende in molti sensi, già da noi distinti in altro libro). Pertanto la privazione è una certa contraddizione, e precisamente: o una impotenza determinata oppure considerata insieme col sostrato che la riceve. Per questo non ci possono essere termini intermedi della contraddizione, mentre ci possono essere di un certo tipo di privazione: infatti ogni cosa è o uguale o non-uguale, ma non ogni cosa è o uguale o disuguale, o, almeno, lo è solo nel soggetto che riceve l'uguaglianza.

Ora, se i processi di generazione, nella materia, hanno luogo fra i contrari, e se partono sia dalla forma e dal possesso della forma sia da una privazione della forma e della struttura formale, allora è evidente che ogni contrarietà sarà una privazione, ma, certo, non ogni privazione sarà una contrarietà, per la ragione che la cosa che subisce una privazione può subirla in diversi modi: perciò solo gli estremi fra i quali hanno luogo le mutazioni sono contrari.

Questo è evidente anche per via di induzione. Infatti, ogni contrarietà implica che uno dei contrari sia privazione, ma non in modo simile in tutti i casi: la disuguaglianza è privazione dell'uguaglianza, la dissomiglianza è privazione della somiglianza, il vizio è privazione della virtù. E c'è differenza nel modo che s'è detto[158]: infatti, in alcuni casi si parla di privazione semplicemente se essa ha avuto luogo, in altri casi se essa ha avuto luogo in un certo tempo o in una certa parte – per esempio in una certa età o nell'organo principale –, oppure interamente. Questa diversità di significati spiega la ragione per cui, per certi tipi di privazione, ci possono essere intermedi (ci può essere per esempio un uomo né buono né cattivo), mentre di altri tipi di privazione no (per esempio è necessario che tutti i numeri siano o pari o dispari), in quanto le prime hanno un sostrato determinato, mentre le altre no. Pertanto, è evidente che

κατὰ στέρησιν· ἀπόχρη δὲ κἂν τὰ πρῶτα καὶ τὰ γένη τῶν ἐναντίων, οἷον τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά· τὰ γὰρ ἄλλα εἰς ταῦτα ἀνάγεται.

5

30 Ἐπεὶ δὲ ἓν ἑνὶ ἐναντίον, ἀπορήσειεν ἄν τις πῶς ἀντίκειται τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά, καὶ τὸ ἴσον τῷ μεγάλῳ καὶ τῷ μικρῷ. εἰ γὰρ τὸ πότερον ἀεὶ ἐν ἀντιθέσει λέγομεν, οἷον πότερον λευκὸν ἢ μέλαν, καὶ πότερον λευκὸν ἢ οὐ λευκόν (πότερον δὲ ἄνθρωπος ἢ λευκὸν οὐ λέγομεν, ἐὰν μὴ ἐξ
35 ὑποθέσεως καὶ ζητοῦντες οἷον πότερον ἦλθε Κλέων ἢ Σωκράτης — ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη ἐν οὐδενὶ γένει τοῦτο· ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν· τὰ γὰρ ἀντικείμενα μόνα οὐκ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν, ᾧ καὶ ἐνταῦθα χρῆται ἐν τῷ πότερος ἦλ-
1056a θεν· εἰ γὰρ ἅμα ἐνεδέχετο, γελοῖον τὸ ἐρώτημα· εἰ δέ, καὶ οὕτως ὁμοίως ἐμπίπτει εἰς ἀντίθεσιν, εἰς τὸ ἓν ἢ πολλά, οἷον πότερον ἀμφότεροι ἦλθον ἢ ἄτερος)· — εἰ δὴ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις ἀεὶ τοῦ ποτέρου ἡ ζήτησις, λέγεται δὲ πότερον μεῖ-
5 ζον ἢ ἔλαττον ἢ ἴσον, τίς ἐστιν ἡ ἀντίθεσις πρὸς ταῦτα τοῦ ἴσου; οὔτε γὰρ θατέρῳ μόνῳ ἐναντίον οὔτ' ἀμφοῖν· τί γὰρ μᾶλλον τῷ μείζονι ἢ τῷ ἐλάττονι; ἔτι τῷ ἀνίσῳ ἐναντίον τὸ ἴσον, ὥστε πλείοσιν ἔσται ἢ ἑνί. εἰ δὲ τὸ ἄνισον σημαίνει τὸ αὐτὸ ἅμα ἀμφοῖν, εἴη μὲν ἂν ἀντικείμενον ἀμ-
10 φοῖν (καὶ ἡ ἀπορία βοηθεῖ τοῖς φάσκουσι τὸ ἄνισον δυάδα εἶναι), ἀλλὰ συμβαίνει ἓν δυοῖν ἐναντίον· ὅπερ ἀδύνατον.

uno dei due contrari indica privazione. E basterebbe che questo fosse vero per i primi contrari, vale a dire per l'uno e per il molteplice, perché gli altri si riconducono tutti a questi.

5. *[L'opposizione dell'uguale al grande e al piccolo]*

Poiché ciascuna cosa ha un unico contrario, si può porre 30
il problema in che senso l'uno si opponga al molteplice e l'uguale si opponga al grande e al piccolo. Infatti, se usiamo l'interrogazione disgiuntiva sempre, quando si tratti di una opposizione, per esempio quando domandiamo: «è bianco o nero?», oppure: «è bianco o non-bianco?» (non domandiamo invece: «è uomo o bianco?», a meno che si stabilisca una determinata opposizione e si chieda per esempio: «è venuto Cleone oppure Socrate?»: ma questo ultimo 35
tipo di opposizione non si pone con carattere di necessità, per nessun genere di cose, e inoltre deriva anch'esso dall'opposizione vera e propria; infatti solo gli opposti non possono esistere insieme, e si fa uso di questa impossibilità anche nel caso in cui si domanda: «chi dei due è venuto?»: infatti se i due avessero potuto venire insieme, la domanda 1056a
sarebbe ridicola; ma anche nel caso che avessero potuto venire insieme, la domanda si potrebbe ridurre egualmente ad una opposizione, e precisamente all'opposizione dell'uno e dei molti, potendo essa formularsi così: «sono venuti tutti e due o uno solo dei due?»); se, dunque, l'interrogazione disgiuntiva si usa sempre nel caso degli opposti, e se d'altra parte si può domandare: «quale è più grande o più piccolo o uguale?»: ebbene, in tal caso, in che senso l'uguale si op- 5
pone agli altri due termini?

L'uguale non può essere contrario di uno solo dei due, e neppure di tutti e due: (a) perché mai esso dovrebbe essere contrario del più grande e non, invece, del più piccolo? (b) Inoltre, l'uguale è contrario del disuguale e, di conseguenza, esso dovrebbe essere contrario di più di una cosa. Ma se il disuguale significa la stessa cosa che grande e piccolo insieme, allora esso dovrebbe essere opposto a tutti e due (e la difficoltà favorirebbe coloro che sostengono che il disuguale 10
è una diade): ma, in questo modo, una sola cosa verrebbe

ἔτι τὸ μὲν ἴσον μεταξὺ φαίνεται μεγάλου καὶ μικροῦ, ἐναντίωσις δὲ μεταξὺ οὐδεμία οὔτε φαίνεται οὔτε ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ δυνατόν· οὐ γὰρ ἂν εἴη τελεία μεταξύ τινος οὖσα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔχει ἀεὶ ἑαυτῆς τι μεταξύ. λείπεται δὴ ἢ ὡς ἀπόφασιν ἀντικεῖσθαι ἢ ὡς στέρησιν. θατέρου μὲν δὴ οὐκ ἐνδέχεται (τί γὰρ μᾶλλον τοῦ μεγάλου ἢ μικροῦ;)· ἀμφοῖν ἄρα ἀπόφασις στερητική, διὸ καὶ πρὸς ἀμφότερα τὸ πότερον λέγεται, πρὸς δὲ θάτερον οὔ (οἷον πότερον μεῖζον ἢ ἴσον, ἢ πότερον ἴσον ἢ ἔλαττον), ἀλλ' ἀεὶ τρία. οὐ στέρησις δὲ ἐξ ἀνάγκης· οὐ γὰρ πᾶν ἴσον ὃ μὴ μεῖζον ἢ ἔλαττον, ἀλλ' ἐν οἷς πέφυκεν ἐκεῖνα. —ἔστι δὴ τὸ ἴσον τὸ μήτε μέγα μήτε μικρόν, πεφυκὸς δὲ ἢ μέγα ἢ μικρὸν εἶναι· καὶ ἀντίκειται ἀμφοῖν ὡς ἀπόφασις στερητική, διὸ καὶ μεταξύ ἐστιν. καὶ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν ἀντίκειται ἀμφοῖν, ἀλλ' ἀνώνυμον· πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἑκάτερον καὶ οὐκ ἔστιν ἓν τὸ δεκτικόν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μήτε λευκὸν μήτε μέλαν. ἓν δὲ οὐδὲ τοῦτο λέγεται, ἀλλ' ὡρισμένα πως ἐφ' ὧν λέγεται στερητικῶς ἡ ἀπόφασις αὕτη· ἀνάγκη γὰρ ἢ φαιὸν ἢ ὠχρὸν εἶναι ἢ τοιοῦτόν τι ἄλλο. ὥστε οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν οἱ νομίζοντες ὁμοίως λέγεσθαι πάντα, ὥστε ἔσεσθαι ὑποδήματος καὶ χειρὸς μεταξὺ τὸ μήτε ὑπόδημα μήτε

ad essere il contrario di due cose, il che è impossibile. (c) Inoltre, l'uguale è sicuramente un termine intermedio fra il grande e il piccolo, mentre non si vede che alcuna contrarietà sia un termine intermedio, né ciò è possibile in base alla definizione stessa di contrarietà: infatti, se la contrarietà fosse un termine intermedio, non potrebbe essere perfetta; piuttosto, è essa che include sempre qualche termine intermedio nel proprio àmbito.

Resta, allora, che l'uguale si opponga al grande e al piccolo o come negazione o come privazione. Ma non può essere negazione o privazione di uno solo dei due termini; infatti, di quale dei due termini sarebbe negazione? Del grande oppure del piccolo? Dunque l'uguale è negazione privativa di ambedue i termini. Per questa ragione l'interrogazione disgiuntiva si riferisce ad entrambi i termini e non ad uno solo dei due. Per esempio non si potrà formulare una domanda in questo modo: «è più grande o uguale?». E neppure in quest'altro: «è uguale o più piccolo?». Invece, i termini dovranno essere sempre tre. Peraltro, non si tratta di privazione avente carattere di necessità: infatti, non tutto ciò che non è né più grande né più piccolo è uguale, ma uguali possono essere solamente le cose che per loro natura possono avere quegli attributi.

Orbene, l'uguale è ciò che non è né grande né piccolo, ma che, per sua natura, può essere e grande e piccolo: esso si oppone al grande e al piccolo come negazione privativa, e perciò è anche un termine intermedio fra essi. Anche ciò che non è né buono né cattivo si oppone parimenti al buono e al cattivo, ma esso non ha un nome, perché buono e cattivo hanno molteplici significati, e non è unico neppure il soggetto che li riceve. Piuttosto, potrebbe avere un nome ciò che non è né bianco né nero. Ma neanche questo ha un unico nome; tuttavia, i colori rispetto ai quali questa negazione si dice in senso privativo, sono in certo qual modo limitati di numero: ciò che non è né bianco né nero dovrà essere, necessariamente, o grigio o pallido o qualcosa di simile.

Pertanto non è esatto obiettare che ciò che vale in questi casi vale per tutti i casi, e che, quindi, dovrebbe esserci un termine intermedio fra la scarpa e la mano, il quale non sa-

χεῖρα, ἔπειπερ καὶ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὡς πάντων ἐσομένου τινὸς μεταξύ. οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν. ἡ μὲν γὰρ ἀντικειμένων συναπόφασίς ἐστιν ὧν ἔστι μεταξύ τι καὶ διάστημά τι πέφυκεν εἶναι· τῶν δ' οὐκ ἔστι διαφορά· ἐν ἄλλῳ γὰρ γένει ὧν αἱ συναποφάσεις, ὥστ' οὐχ ἓν τὸ ὑποκείμενον.

6

Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν ἀπορήσειεν ἄν τις. εἰ γὰρ τὰ πολλὰ τῷ ἑνὶ ἁπλῶς ἀντίκειται, συμβαίνει ἔνια ἀδύνατα. τὸ γὰρ ἓν ὀλίγον ἢ ὀλίγα ἔσται· τὰ γὰρ πολλὰ καὶ τοῖς ὀλίγοις ἀντίκειται. ἔτι τὰ δύο πολλά, εἴπερ τὸ διπλάσιον πολλαπλάσιον λέγεται δὲ κατὰ τὰ δύο· ὥστε τὸ ἓν ὀλίγον· πρὸς τί γὰρ πολλὰ τὰ δύο εἰ μὴ πρὸς ἕν τε καὶ τὸ ὀλίγον; οὐθὲν γάρ ἐστιν ἔλαττον. ἔτι εἰ ὡς ἐν μήκει τὸ μακρὸν καὶ βραχύ, οὕτως ἐν πλήθει τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, καὶ ὃ ἂν ᾖ πολὺ καὶ πολλά, καὶ τὰ πολλὰ πολύ (εἰ μή τι ἄρα διαφέρει ἐν συνεχεῖ εὐορίστῳ), τὸ ὀλίγον πλῆθός τι ἔσται. ὥστε τὸ ἓν πλῆθός τι, εἴπερ καὶ ὀλίγον· τοῦτο δ' ἀνάγκη, εἰ τὰ δύο πολλά. ἀλλ' ἴσως τὰ πολλὰ λέγεται μέν πως καὶ [τὸ] πολύ, ἀλλ' ὡς διαφέρον, οἷον ὕδωρ πολύ, πολλὰ δ' οὔ. ἀλλ' ὅσα διαιρετά, ἐν τούτοις λέγεται, ἕνα μὲν τρόπον ἐὰν ᾖ πλῆθος ἔχον ὑπεροχὴν ἢ ἁπλῶς ἢ πρός τι (καὶ τὸ ὀλίγον ὡσαύτως πλῆθος ἔχον ἔλλειψιν), τὸ δὲ ὡς ἀριθμός, ὃ καὶ ἀντίκειται τῷ ἑνὶ μόνον. οὕτως γὰρ λέγομεν ἓν ἢ πολλά, ὥσπερ εἴ τις εἴποι

rebbe né scarpa né mano, dal momento che ciò che non è né buono né cattivo è intermedio fra il buono e il cattivo: quasi che ci debba essere un termine intermedio in tutte le cose! Ma questa non è una conseguenza necessaria, perché la negazione congiunta dei due opposti è propria solamente di quelle cose fra le quali esiste un termine intermedio, e che per natura hanno una determinata distanza; invece, fra le altre cose non c'è differenza, perché le due cose che si vorrebbero fare oggetto di negazione congiunta, rientrano in generi diversi, di modo che viene a mancare l'unità del sostrato.

6. *[L'opposizione dell'uno ai molti]*

Lo stesso problema si può porre anche per l'opposizione dell'uno e dei molti. Infatti, se i molti si oppongono all'uno in senso assoluto, ne derivano alcune conseguenze assurde. (a) Infatti l'uno dovrà essere poco o pochi, perché i molti si oppongono anche ai pochi. (b) Inoltre, il due sarà molti, dal momento che il doppio è un multiplo e che il doppio si dice in base al due. Per conseguenza, l'uno sarà poco: infatti, rispetto a che cosa il due è molti, se non rispetto all'uno e al poco? Infatti, non c'è nulla che sia poco ancor più di questo. (c) Inoltre, se nella molteplicità c'è il molto e il poco così come nella lunghezza c'è il lungo e il corto, e se ciò che è molto è anche molti e, viceversa, ciò che è molti è molto (eccetto qualche divario sussistente nel continuo facilmente delimitabile), allora il poco dovrà essere un molteplice. Pertanto, l'uno dovrà essere un molteplice, dal momento che è anche poco, e questo è necessario, se il due è molti.

Ma, certamente, i molti da un lato, in certo senso, si dicono anche molto, però hanno una differenza di significato: per esempio l'acqua si dice molta, ma non molti. Molte si dicono, invece, le cose che sono divisibili in due sensi diversi: (a) in un senso, se costituiscono una molteplicità che eccede sia assolutamente sia relativamente (e il poco sarà, invece, una molteplicità che difetta); (b) in un altro senso, se costituiscono un numero e, in questo senso soltanto, molti si oppone ad uno: infatti, si dice uno o molti come se

ἓν καὶ ἕνα ἢ λευκὸν καὶ λευκά, καὶ τὰ μεμετρημένα πρὸς τὸ μέτρον [καὶ τὸ μετρητόν]· οὕτως καὶ τὰ πολλαπλάσια λέγεται· πολλὰ γὰρ ἕκαστος ὁ ἀριθμὸς ὅτι ἕνα καὶ ὅτι μετρητὸς ἑνὶ ἕκαστος, καὶ ὡς τὸ ἀντικείμενον τῷ ἑνί, οὐ τῷ ὀλίγῳ. οὕτω μὲν οὖν ἐστὶ πολλὰ καὶ τὰ δύο, ὡς δὲ πλῆθος ἔχον ὑπεροχὴν ἢ πρός τι ἢ ἁπλῶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ πρῶτον. ὀλίγα δ' ἁπλῶς τὰ δύο· πλῆθος γάρ ἐστιν ἔλλειψιν ἔχον πρῶτον (διὸ καὶ οὐκ ὀρθῶς ἀπέστη Ἀναξαγόρας εἰπὼν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι, ἔδει δ' εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ "καὶ μικρότητι" "καὶ ὀλιγότητι"· οὐ γὰρ ἄπειρα), ἐπεὶ τὸ ὀλίγον οὐ διὰ τὸ ἕν, ὥσπερ τινές φασιν, ἀλλὰ διὰ τὰ δύο. —ἀντίκειται δὴ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ τὰ ἐν ἀριθμοῖς ὡς μέτρον μετρητῷ· ταῦτα δὲ ὡς τὰ πρός τι, ὅσα μὴ καθ' αὑτὰ τῶν πρός τι. διῄρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, τῷ λέγεσθαί τι ἄλλο πρὸς αὐτό. τὸ δὲ ἓν ἔλαττον εἶναι τινός, οἷον τοῖν δυοῖν, οὐδὲν κωλύει· οὐ γάρ, εἰ ἔλαττον, καὶ ὀλίγον. τὸ δὲ πλῆθος οἷον γένος ἐστὶ τοῦ ἀριθμοῦ· ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἑνὶ μετρητόν, καὶ ἀντίκειταί πως τὸ ἓν καὶ ἀριθμός, οὐχ ὡς ἐναντίον ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται τῶν πρός τι ἔνια· ᾗ γὰρ μέτρον τὸ δὲ μετρητόν, ταύτῃ ἀντίκειται, διὸ οὐ πᾶν ὃ ἂν ᾖ ἓν ἀριθμός ἐστιν, οἷον εἴ τι ἀδιαίρετόν ἐστιν. ὁμοίως δὲ λεγομένη ἡ ἐπιστήμη πρὸς τὸ ἐπιστητὸν οὐχ ὁμοίως ἀποδίδωσιν. δόξειε μὲν γὰρ ἂν μέτρον ἡ ἐπιστήμη εἶναι τὸ δὲ ἐπιστητὸν τὸ μετρούμενον, συμβαίνει δὲ ἐπιστήμην μὲν πᾶσαν ἐπιστητὸν εἶναι τὸ δὲ ἐπιστητὸν μὴ πᾶν ἐπιστήμην, ὅτι τρόπον τινὰ ἡ ἐπιστήμη μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ. τὸ δὲ πλῆθος οὔτε τῷ

si dicesse uno o uni, ovvero bianco o bianchi, o come se si ponessero in rapporto le cose misurate con la misura. In questo secondo senso si intendono anche i multipli: infatti, ciascun numero è molti, perché è costituito da molte unità ed è misurabile dall'uno, e perché è opposto all'uno e non al poco. E, in questo senso, è molti anche il due: ma non nel senso di molteplicità che eccede o relativamente a qualcosa o assolutamente, bensì nel senso di prima molteplicità. Invece, in senso assoluto il due è pochi, perché è la prima molteplicità, e molteplicità per difetto (ed è per questo che Anassagora errò, dicendo che tutte le cose erano insieme infinite in molteplicità e piccolezza; invece di dire «e in piccolezza», avrebbe dovuto dire «e in pochezza»; infatti le cose non potevano essere infinite come dice lui): e infatti il poco non è tale per l'uno, come alcuni sostengono, ma per il due.

L'uno e i molti, nei numeri, si oppongono come misura a misurabile. E questi si oppongono come relativi, che non sono, però, relativi per sé. Abbiamo già distinto in altro libro [159] i due significati di relativo: (1) alcune cose sono relative come i contrari, (2) altre sono invece relative come la scienza in rapporto allo scibile, e, in questo senso, una cosa si dice relativa, in quanto c'è qualcos'altro che è in relazione ad essa.

E nulla vieta che l'uno sia minore di qualche cosa: per esempio minore del due; ma non perché è minore dovrà essere anche poco. Il molteplice è come il genere del numero; infatti il numero è un molteplice misurabile con l'uno. E, in un certo senso, uno e numero sono fra loro opposti, non, però, come contrari, ma come si è detto di certi relativi: l'uno e il numero si contrappongono, in quanto l'uno è misura e il numero il misurabile. Perciò non tutto ciò che è uno è anche numero: per esempio, non è un numero una cosa indivisibile.

E benché la scienza similmente si dica in relazione allo scibile, la relazione non è però la stessa che c'è fra l'uno e i molti: potrebbe sembrare, infatti, che la scienza sia misura e lo scibile sia misurato; invece risulta che ogni scienza è scibile, mentre non ogni scibile è scienza, in quanto, in un certo senso, la scienza è misurata dallo scibile.

ὀλίγῳ ἐναντίον – ἀλλὰ τούτῳ μὲν τὸ πολὺ ὡς ὑπερέχον πλῆθος ὑπερεχομένῳ πλήθει – οὔτε τῷ ἑνὶ πάντως· ἀλλὰ τὸ μὲν ὥσπερ εἴρηται, ὅτι διαιρετὸν τὸ δ' ἀδιαίρετον, τὸ δ' ὡς πρός τι ὥσπερ ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητῷ, ἐὰν ᾖ ἀριθμὸς τὸ δ' ἓν μέτρον.

7

Ἐπεὶ δὲ τῶν ἐναντίων ἐνδέχεται εἶναί τι μεταξὺ καὶ ἐνίων ἔστιν, ἀνάγκη ἐκ τῶν ἐναντίων εἶναι τὰ μεταξύ. πάντα γὰρ τὰ μεταξὺ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ καὶ ὧν ἐστὶ μεταξύ. μεταξὺ μὲν γὰρ ταῦτα λέγομεν εἰς ὅσα μεταβάλλειν ἀνάγκη πρότερον τὸ μεταβάλλον (οἷον ἀπὸ τῆς ὑπάτης ἐπὶ τὴν νήτην εἰ μεταβαίνοι τῷ ὀλιγίστῳ, ἥξει πρότερον εἰς τοὺς μεταξὺ φθόγγους, καὶ ἐν χρώμασιν εἰ [ἥξει] ἐκ τοῦ λευκοῦ εἰς τὸ μέλαν, πρότερον ἥξει εἰς τὸ φοινικοῦν καὶ φαιὸν ἢ εἰς τὸ μέλαν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων)· μεταβάλλειν δ' ἐξ ἄλλου γένους εἰς ἄλλο γένος οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἐκ χρώματος εἰς σχῆμα. ἀνάγκη ἄρα τὰ μεταξὺ καὶ αὐτοῖς καὶ ὧν μεταξύ εἰσιν ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι. ἀλλὰ μὴν πάντα γε τὰ μεταξύ ἐστιν ἀντικειμένων τινῶν· ἐκ τούτων γὰρ μόνων καθ' αὑτὰ ἔστι μεταβάλλειν (διὸ ἀδύνατον εἶναι μεταξὺ μὴ ἀντικειμένων· εἴη γὰρ ἂν μεταβολὴ καὶ μὴ ἐξ ἀντικειμένων). τῶν δ' ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ (τοῦτο γάρ ἐστιν ἀντίφασις, ἀντίθεσις ἧς ὁτῳοῦν θάτερον μόριον πάρεστιν, οὐκ ἐχούσης οὐθὲν μεταξύ), τῶν δὲ λοιπῶν τὰ μὲν πρός τι τὰ δὲ στέρησις τὰ δὲ ἐναντία ἐστίν. τῶν δὲ πρός τι ὅσα μὴ ἐναντία, οὐκ ἔχει

Il molteplice, poi, non è contrario al poco (al poco è contrario il molto come molteplice per eccesso rispetto al molteplice per difetto), e non è neppure contrario all'uno in tutti i sensi. Ma, come si è detto[160], molteplice e uno, (a) in un senso, sono contrari in quanto il primo è divisibile e il secondo indivisibile; (b) in un altro senso, sono contrari come relativi – così come la scienza è relativa allo scibile – qualora il molteplice sia un numero e l'uno la misura.

7. *[I termini intermedi]*

Poiché fra contrari può esserci un termine intermedio, e, in alcuni casi, c'è effettivamente, è necessario che questi termini intermedi siano composti da contrari.

(a) Infatti tutti i termini intermedi appartengono allo stesso genere di quelle cose di cui sono intermedi. Intermedi chiamiamo appunto quei termini attraverso i quali deve prima passare ogni cosa che si trasmuti nel suo contrario: per esempio, se si vuol passare gradatamente dalla corda della lira che ha il suono più basso a quella che ha il suono più alto, si dovrà passare prima attraverso i suoni intermedi; se si vuol passare nei colori dal bianco al nero, si dovrà passare attraverso il bruno e il grigio prima di giungere al nero; e così dicasi per tutti gli altri casi. Ma non è possibile che ci sia un passaggio da un genere ad un altro genere, se non per accidente: per esempio, dal colore alla figura. Pertanto, è necessario che sia gli intermedi fra loro, sia i contrari di cui sono intermedi, appartengano al medesimo genere.

(b) D'altra parte, tutti gli intermedi sono intermedi fra due determinati opposti, perché solo a partire dagli opposti in quanto tali ha luogo il mutamento (ed è appunto per questo che è impossibile che ci sia un intermedio fra cose che non sono opposte). Ora, tra i due opposti della contraddizione non c'è un termine intermedio: infatti, la contraddizione consiste in una opposizione in cui l'uno o l'altro dei due membri deve necessariamente essere presente in una qualsivoglia cosa, senza che ci sia alcun termine intermedio. Gli altri tipi di opposizione sono: la relazione, la privazione e la contrarietà. Ora, dei termini relativi, tutti quelli che

μεταξύ· αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστίν. τί γὰρ
1057b ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητοῦ μεταξύ; ἀλλὰ μεγάλου καὶ μικροῦ. εἰ δ' ἐστὶν ἐν ταὐτῷ γένει τὰ μεταξύ, ὥσπερ δέδεικται, καὶ μεταξὺ ἐναντίων, ἀνάγκη αὐτὰ συγκεῖσθαι ἐκ τούτων τῶν ἐναντίων. ἢ γὰρ ἔσται τι γένος αὐτῶν ἢ οὐθέν. καὶ εἰ μὲν γένος ἔσται οὕτως ὥστ' εἶναι πρότερόν τι τῶν ἐναντίων, αἱ διαφοραὶ πρότεραι ἐναντίαι ἔσονται αἱ ποιήσουσαι τὰ ἐναντία εἴδη ὡς γένους· ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη (οἷον εἰ τὸ λευκὸν καὶ μέλαν ἐναντία, ἔστι δὲ τὸ μὲν διακριτικὸν χρῶμα τὸ δὲ συγκριτικὸν χρῶμα, αὗται αἱ διαφοραί, τὸ διακριτικὸν καὶ συγκριτικόν, πρότεραι· ὥστε ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις πρότερα. ἀλλὰ μὴν τά γε ἐναντίως διαφέροντα μᾶλλον ἐναντία)· καὶ τὰ λοιπὰ καὶ τὰ μεταξὺ ἐκ τοῦ γένους ἔσται καὶ τῶν διαφορῶν (οἷον ὅσα χρώματα τοῦ λευκοῦ καὶ μέλανός ἐστι μεταξύ, ταῦτα δεῖ ἔκ τε τοῦ γένους λέγεσθαι — ἔστι δὲ γένος τὸ χρῶμα — καὶ ἐκ διαφορῶν τινῶν· αὗται δὲ οὐκ ἔσονται τὰ πρῶτα ἐναντία· εἰ δὲ μή, ἔσται ἕκαστον ἢ λευκὸν ἢ μέλαν· ἕτεραι ἄρα· μεταξὺ ἄρα τῶν πρώτων ἐναντίων αὗται ἔσονται, αἱ πρῶται δὲ διαφοραὶ τὸ διακριτικὸν καὶ συγκριτικόν)· ὥστε ταῦτα πρῶτα ζητητέον ὅσα ἐναντία μὴ ἐν γένει, ἐκ τίνος τὰ μεταξὺ αὐτῶν (ἀνάγκη γὰρ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐκ τῶν ἀσυνθέτων τῷ γένει συγκεῖσθαι ἢ ἀσύνθετα εἶναι). τὰ μὲν οὖν ἐναντία ἀσύνθετα ἐξ ἀλλήλων, ὥστε ἀρχαί· τὰ δὲ μεταξὺ ἢ πάντα ἢ οὐθέν. ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων γίγνεταί τι, ὥστ' ἔσται μεταβολὴ εἰς τοῦτο πρὶν ἢ εἰς αὐτά· ἑκατέρου γὰρ καὶ ἧττον ἔσται καὶ μᾶλλον. μεταξὺ ἄρα ἔσται καὶ τοῦτο τῶν ἐναντίων. καὶ τἆλλα ἄρα

non sono contrari non hanno un termine intermedio; e la ragione di questo sta nel fatto che essi non appartengono ad un medesimo genere: infatti quale intermedio potrebbe mai esserci fra la scienza e lo scibile? Invece, c'è un termine 1057b intermedio fra il grande e il piccolo.

(c) Se, poi, i termini intermedi appartengono allo stesso genere dei contrari, come si è precisato, e sono intermedi fra contrari, è necessario che essi siano composti di questi contrari. Infatti, o ci sarà un genere per i contrari, oppure non ci sarà. Se ci sarà questo genere e sarà tale da costituire qualcosa di anteriore ai contrari, allora le differenze che formano le specie del genere contrarie, saranno esse pure contrari anteriori alle specie, perché le specie sono composte dal genere e dalle differenze (per esempio se il bianco e il nero sono contrari, e se il primo è un colore dilatante e l'altro comprimente, queste due differenze dovranno essere anteriori), e pertanto ci saranno contrari anteriori gli uni agli altri e, inoltre, quelle differenze contrarie saranno ancor più contrarie delle specie contrarie. E le altre specie, cioè le specie intermedie, dovranno essere composte dal loro genere e dalle loro differenze. (Per esempio, si dovrà dire che tutti i colori che sono intermedi fra il bianco e il nero sono composti dal genere – e il genere è il colore – e da certe differenze; tuttavia, queste differenze non potranno essere i primi contrari, altrimenti ogni colore sarebbe o bianco o nero; dunque, dovranno essere altre dai primi contrari, e saranno, precisamente, intermedie fra i primi contrari; e le prime differenze del colore sono «dilatante» e «comprimente»). Pertanto, sono questi primi contrari non rientranti in un genere che si debbono ricercare, quando si ricerca di che cosa sono composti i loro intermedi: infatti, è necessario che i contrari rientranti nello stesso genere o siano composti di termini non composti col genere o siano essi stessi incomposti. Dunque, i contrari non sono composti gli uni degli altri, e pertanto sono princìpi; invece, gli intermedi o sono tutti composti dei loro contrari o non lo è nessuno. Ora, certamente esiste qualcosa composto di contrari, e tale che il mutamento da un contrario all'altro dovrà prima passare attraverso esso; infatti, esso dovrà essere più di uno dei contrari e meno dell'altro; e, questo, sarà intermedio fra i

πάντα σύνθετα τὰ μεταξύ· τὸ γὰρ τοῦ μὲν μᾶλλον τοῦ δ' ἧττον σύνθετόν πως ἐξ ἐκείνων ὧν λέγεται εἶναι τοῦ μὲν μᾶλλον τοῦ δ' ἧττον. ἐπεὶ δ' οὐκ ἔστιν ἕτερα πρότερα ὁμογενῆ τῶν ἐναντίων, ἅπαντ' ἂν ἐκ τῶν ἐναντίων εἴη τὰ μεταξύ, ὥστε καὶ τὰ κάτω πάντα, καὶ τἀναντία καὶ τὰ μεταξύ, ἐκ τῶν πρώτων ἐναντίων ἔσονται. ὅτι μὲν οὖν τὰ μεταξὺ ἔν τε ταὐτῷ γένει πάντα καὶ μεταξὺ ἐναντίων καὶ σύγκειται ἐκ τῶν ἐναντίων πάντα, δῆλον.

8

Τὸ δ' ἕτερον τῷ εἴδει τινὸς τί ἕτερόν ἐστι, καὶ δεῖ τοῦτο ἀμφοῖν ὑπάρχειν· οἷον εἰ ζῷον ἕτερον τῷ εἴδει, ἄμφω ζῷα. ἀνάγκη ἄρα ἐν γένει τῷ αὐτῷ εἶναι τὰ ἕτερα τῷ εἴδει· τὸ γὰρ τοιοῦτο γένος καλῶ ὃ ἄμφω ἓν ταὐτὸ λέγεται, μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν, εἴτε ὡς ὕλη ὂν εἴτε ἄλλως. οὐ μόνον γὰρ δεῖ τὸ κοινὸν ὑπάρχειν, οἷον ἄμφω ζῷα, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἑκατέρῳ τοῦτο αὐτὸ τὸ ζῷον, οἷον τὸ μὲν ἵππον τὸ δὲ ἄνθρωπον, διὸ τοῦτο τὸ κοινὸν ἕτερον ἀλλήλων ἐστὶ τῷ εἴδει. ἔσται δὴ καθ' αὑτὰ τὸ μὲν τοιονδὶ ζῷον τὸ δὲ τοιονδί, οἷον τὸ μὲν ἵππος τὸ δ' ἄνθρωπος. ἀνάγκη ἄρα τὴν διαφορὰν ταύτην ἑτερότητα τοῦ γένους εἶναι. λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό. ἐναντίωσις τοίνυν ἔσται αὕτη (δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)· πάντα γὰρ διαιρεῖται τοῖς ἀντικειμένοις, καὶ ὅτι τὰ ἐναντία ἐν ταὐτῷ γένει, δέδεικται· ἡ γὰρ ἐναντιότης ἦν διαφορὰ τελεία, ἡ

contrari. Allora, anche tutti gli altri intermedi saranno composti di contrari, perché ciò che è meno dell'uno e più dell'altro è in qualche modo composto di ambedue quei termini, nel confronto di ciascuno dei quali è detto più oppure meno. E poiché non esistono altre cose dello stesso genere che siano anteriori ai contrari, tutti gli intermedi dovranno essere composti di contrari. E così anche tutti i termini subordinati, siano essi contrari siano essi intermedi, saranno composti dai primi contrari.

È evidente, in conclusione, che gli intermedi appartengono al medesimo genere, che sono intermedi fra contrari e che tutti quanti sono composti di contrari.

8. *[La differenza specifica e l'identità di genere che presuppone]*

(a) Ciò che è diverso per specie è diverso da qualcosa in qualcosa, e questo deve essere comune ad ambedue le cose; per esempio se un animale è diverso da un altro per specie, sono e l'uno e l'altro animali: dunque è necessario che le cose che sono diverse per specie rientrino in uno stesso genere. Chiamo genere ciò per cui l'una e l'altra cosa sono considerate, appunto, una e medesima cosa, differenziantesi nell'una e nell'altra in modo non accidentale (sia che esso si consideri come materia, sia che si consideri diversamente). Infatti non solo ci deve essere qualcosa di comune fra le due cose – per esempio che siano tutte e due animali – ma questo stesso – cioè l'animale – deve essere diverso in ciascuna delle due cose – per esempio una cavallo e l'altra uomo –, e, pertanto, questo termine comune è, nell'una e nell'altra, diverso per specie. E l'una cosa sarà, di per sé, una data specie di animale e l'altra un'altra specie di animale – per esempio l'una cavallo e l'altra uomo. È necessario, dunque, che questa differenza sia una diversità del genere. E chiamo differenza del genere una diversità che fa essere diverso il genere stesso.

(b) Questa diversità dovrà, allora, essere una contrarietà. Il che è evidente anche per via di induzione. Infatti, tutte le divisioni si fanno per opposti, e si è dimostrato [161] che i contrari sono in uno stesso genere; infatti, abbiamo visto che la

δὲ διαφορὰ ἡ εἶδει πᾶσα τινὸς τί, ὥστε τοῦτο τὸ αὐτό τε καὶ γένος ἐπ' ἀμφοῖν (διὸ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ πάντα τὰ ἐναντία τῆς κατηγορίας ὅσα εἶδει διάφορα καὶ μὴ γένει, ἕτερά τε ἀλλήλων μάλιστα – τελεία γὰρ ἡ διαφορά – καὶ ἅμα ἀλλήλοις οὐ γίγνεται). ἡ ἄρα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν. τοῦτο ἄρα ἐστὶ τὸ ἑτέροις εἶναι τῷ εἴδει, τὸ ἐν ταὐτῷ γένει ὄντα ἐναντίωσιν ἔχειν ἄτομα ὄντα (ταὐτὰ δὲ τῷ εἴδει ὅσα μὴ ἔχει ἐναντίωσιν ἄτομα ὄντα)· ἐν γὰρ τῇ διαιρέσει καὶ ἐν τοῖς μεταξὺ γίγνονται ἐναντιώσεις πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν· ὥστε φανερὸν ὅτι πρὸς τὸ καλούμενον γένος οὔτε ταὐτὸν οὔτε ἕτερον τῷ εἴδει οὐθέν ἐστι τῶν ὡς γένους εἰδῶν (προσηκόντως· ἡ γὰρ ὕλη ἀποφάσει δηλοῦται, τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος – μὴ ὡς τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν ἀλλ' ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει), οὐδὲ πρὸς τὰ μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, ἀλλὰ διοίσει τῷ γένει ἐκείνων, εἴδει δὲ τῶν ἐν ταὐτῷ γένει. ἐναντίωσιν γὰρ ἀνάγκη εἶναι τὴν διαφορὰν οὗ διαφέρει εἴδει· αὕτη δὲ ὑπάρχει τοῖς ἐν ταὐτῷ γένει οὖσι μόνοις.

9

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις διὰ τί γυνὴ ἀνδρὸς οὐκ εἴδει διαφέρει, ἐναντίου τοῦ θήλεος καὶ τοῦ ἄρρενος ὄντος τῆς δὲ διαφορᾶς ἐναντιώσεως, οὐδὲ ζῷον θῆλυ καὶ ἄρρεν ἕτερον τῷ

contrarietà è una differenza perfetta [162], e ogni differenza di specie è differenza di qualche cosa rispetto a qualcos'altro in qualche cosa, e questo è ciò che è identico fra le due cose ed è appunto il genere che comprende e l'una e l'altra. Ed è per questo che tutti i contrari differenti per specie e non per genere sono nella stessa serie categoriale, sono diversi fra loro in massimo grado – infatti la loro differenza è perfetta – e non possono essere presenti insieme. Dunque, la loro differenza è una contrarietà.

(c) Essere diversi per specie significa questo: essere nel medesimo genere, avere una contrarietà ed essere indivisibili (invece sono identiche per specie le cose che non hanno contrarietà e sono indivisibili). E bisogna specificare «indivisibili», perché nel processo di divisione si incontrano contrarietà anche negli intermedi, prima che si giunga agli indivisibili.

(d) È evidente, pertanto, che nessuna delle specie di un genere può essere né identica né diversa specificamente rispetto a ciò che chiamiamo genere (e a buona ragione: infatti, la materia si indica mediante la negazione della forma, e il genere è materia di ciò di cui esso è detto genere, evidentemente non il genere nel senso di stirpe, come si dice ad esempio il genere o la stirpe degli Eraclidi [163], ma nel senso in cui si parla di genere nelle realtà naturali); e neppure rispetto ad altre cose che non appartengono allo stesso genere: da queste differiranno per genere, e invece differiranno per specie da quelle che si trovano nel medesimo genere; infatti, la differenza di una cosa rispetto a ciò da cui differisce per specie deve necessariamente essere una contrarietà e la contrarietà ha luogo solamente fra cose che appartengono a un medesimo genere.

9. *[La differenza specifica è data da una contrarietà nell'essenza]*

Si potrebbe sollevare anche il seguente problema: per quale ragione la donna non è diversa dall'uomo per specie, pur essendo femmina e maschio contrari, e pur essendo questa differenza una contrarietà; e per quale ragione l'animale femmina e l'animale maschio non sono diversi per specie,

εἴδει· καίτοι καθ' αὐτὸ τοῦ ζῴου αὕτη ἡ διαφορὰ καὶ οὐχ ὡς λευκότης ἢ μελανία ἀλλ' ᾗ ζῷον καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ὑπάρχει. ἔστι δ' ἡ ἀπορία αὕτη σχεδὸν ἡ αὐτὴ καὶ διὰ τί ἡ μὲν ποιεῖ τῷ εἴδει ἕτερα ἐναντίωσις ἡ δ' οὔ, οἷον τὸ πεζὸν καὶ τὸ πτερωτόν, λευκότης δὲ καὶ μελανία οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν οἰκεῖα πάθη τοῦ γένους τὰ δ' ἧττον; καὶ ἐπειδή ἐστι τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἴδει ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ οὐ ποιοῦσιν. διὸ ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία, οὐδὲ τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔστι διαφορὰ κατ' εἶδος πρὸς μέλανα ἄνθρωπον, οὐδ' ἂν ὄνομα ἓν τεθῇ. ὡς ὕλη γὰρ ὁ ἄνθρωπος, οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη· οὐδ' ἀνθρώπου γὰρ εἴδη εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι διὰ τοῦτο, καίτοι ἕτεραι αἱ σάρκες καὶ τὰ ὀστᾶ ἐξ ὧν ὅδε καὶ ὅδε· ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μέν, εἴδει δ' οὐχ ἕτερον, ὅτι ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἔσχατον ἄτομον· ὁ δὲ Καλλίας ἐστὶν ὁ λόγος μετὰ τῆς ὕλης· καὶ ὁ λευκὸς δὴ ἄνθρωπος, ὅτι Καλλίας λευκός· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν ὁ ἄνθρωπος. οὐδὲ χαλκοῦς δὴ κύκλος καὶ ξύλινος· οὐδὲ τρίγωνον χαλκοῦν καὶ κύκλος ξύλινος, οὐ διὰ τὴν ὕλην εἴδει διαφέρουσιν ἀλλ' ὅτι ἐν τῷ λόγῳ ἔνεστιν ἐναντίωσις. πότερον δ' ἡ ὕλη οὐ ποιεῖ ἕτερα τῷ εἴδει, οὖσά πως ἑτέρα, ἢ ἔστιν ὡς ποιεῖ; διὰ τί γὰρ ὁδὶ ὁ ἵππος τουδὶ ⟨τοῦ⟩ ἀνθρώπου ἕτερος τῷ εἴδει; καίτοι σὺν τῇ ὕλῃ

malgrado sia, questa, una differenza essenziale dell'animale (e non come ad esempio la bianchezza o la nerezza), e maschio e femmina appartengano all'animale in quanto animale. Questo problema si riduce, in certo senso, a quest'altro: perché una contrarietà fa essere le cose diverse per specie e un'altra, invece, no? Per esempio, perché l'aver piedi e l'aver ali fanno le cose diverse per specie, mentre la bianchezza e la nerezza no? La ragione sta certamente in questo: le prime sono modificazioni del genere, mentre le seconde non lo sono. E, poiché le cose sono in parte forma e in parte materia, le contrarietà che riguardano la forma producono differenza di specie, invece quelle che esistono solo nel composto materiale non la producono. Perciò né la bianchezza né la nerezza dell'uomo producono una differenza di specie e fra l'uomo bianco e l'uomo nero non c'è differenza di specie; e non ci sarebbe differenza di specie, neppure se si desse a ciascuno un nome diverso. Infatti, bianco o nero è solamente l'uomo inteso come materia, e la materia non produce differenza: e per questo motivo i singoli uomini non sono specie dell'uomo, anche se le carni e le ossa di cui è composto questo uomo particolare sono diverse da quelle di cui è composto quest'altro uomo particolare: il concreto composto è, sì, diverso, ma non diverso per specie, perché nella sua forma non c'è contrarietà, e la forma costituisce il termine ultimo indivisibile. Callia è forma unita a materia; e anche l'uomo bianco è forma e materia, in quanto è Callia che è bianco; perciò, solo per accidente l'uomo è bianco. E anche il cerchio di bronzo e il triangolo di legno, o il triangolo di bronzo e il cerchio di legno non sono diversi per specie in virtù della materia, ma perché la contrarietà è nella forma.

E allora – si chiederà – la materia non potrà far sì che le cose siano diverse per specie, quando essa è in qualche modo diversa, oppure in un certo senso lo potrà? Infatti, perché mai questo dato cavallo è diverso per specie da questo dato uomo? Eppure le loro forme sono unite alla loro materia. La risposta è questa: perché c'è una contrarietà nella loro forma. Infatti, c'è contrarietà anche fra uomo bianco e cavallo nero, ma questa è una contrarietà di specie, e non è una contrarietà che ha luogo in quanto l'uno è

οἱ λόγοι αὐτῶν. ἢ ὅτι ἔνεστιν ἐν τῷ λόγῳ ἐναντίωσις; καὶ γὰρ τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου καὶ μέλανος ἵππου, καὶ ἔστι γε εἶδει, ἀλλ' οὐχ ᾗ ὁ μὲν λευκὸς ὁ δὲ μέλας, ἐπεὶ καὶ εἰ ἄμφω λευκὰ ἦν, ὅμως ἂν ἦν εἶδει ἕτερα. τὸ δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ ζῴου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι, διὸ τὸ αὐτὸ σπέρμα θῆλυ ἢ ἄρρεν γίγνεται παθόν τι πάθος. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τῷ εἶδει ἕτερον εἶναι, καὶ διὰ τί τὰ μὲν διαφέρει εἴδει τὰ δ' οὔ, εἴρηται.

10

Ἐπειδὴ δὲ τὰ ἐναντία ἕτερα τῷ εἴδει, τὸ δὲ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον ἐναντία (στέρησις γὰρ ἀδυναμία διωρισμένη), ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τῷ γένει τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον. νῦν μὲν οὖν ἐπ' αὐτῶν εἰρήκαμεν τῶν καθόλου ὀνομάτων, ὥστε δόξειεν ἂν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι ὁτιοῦν ἄφθαρτον καὶ φθαρτὸν ἕτερα εἶναι τῷ εἴδει, ὥσπερ οὐδὲ λευκὸν καὶ μέλαν (τὸ γὰρ αὐτὸ ἐνδέχεται εἶναι, καὶ ἅμα, ἐὰν ᾖ τῶν καθόλου, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος εἴη ἂν καὶ λευκὸς καὶ μέλας, καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· εἴη γὰρ ἄν, μὴ ἅμα, ὁ αὐτὸς λευκὸς καὶ μέλας· καίτοι ἐναντίον τὸ λευκὸν τῷ μέλανι)· ἀλλὰ τῶν ἐναντίων τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχει ἐνίοις, οἷον καὶ τὰ νῦν εἰρημένα καὶ ἄλλα πολλά, τὰ δὲ ἀδύνατον, ὧν ἐστὶ καὶ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον· οὐδὲν γάρ ἐστι φθαρτὸν κατὰ συμβεβηκός· τὸ μὲν γὰρ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν, τὸ δὲ φθαρτὸν τῶν ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἐστὶν οἷς ὑπάρχει· ἢ ἔσται τὸ αὐτὸ καὶ ἓν φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, εἰ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν αὐτῷ τὸ

bianco e l'altro è nero, perché, se anche e l'uno e l'altro fossero bianchi, sarebbero, cionondimeno, differenti per specie. Invece, maschio e femmina sono affezioni proprie dell'animale, e non riguardano la sostanza ma solamente la materia e il corpo. Ed è per questo che dal medesimo sperma, a seconda che subisca una certa modificazione oppure una cert'altra, deriva il maschio oppure la femmina.

Abbiamo detto, dunque, che cosa sia l'essere diverso per specie e perché alcune cose differiscano per specie ed altre no.

10. *[La differenza sussistente fra il corruttibile e l'incorruttibile]*

Poiché i contrari sono diversi per specie e poiché il corruttibile e l'incorruttibile sono contrari (infatti la privazione è una determinata impotenza), il corruttibile e l'incorruttibile sono necessariamente diversi per genere.

Ora, però, abbiamo parlato dei termini corruttibile e incorruttibile solo in generale, e forse qualcuno potrebbe pensare che non sia necessario che fra un essere corruttibile qualunque e un essere incorruttibile qualunque vi sia differenza di specie, così come, ad esempio, non è necessario che ci sia differenza di specie fra una qualunque cosa bianca e una qualunque cosa nera. Infatti, la medesima cosa, se è universale, può essere insieme ambedue i contrari: per esempio, l'uomo, inteso come universale, può essere e bianco e nero; e anche se particolare, la cosa può esser ambedue i contrari: per esempio, un uomo e bianco e nero, però in questo caso non insieme. Eppure bianco è contrario di nero. Senonché, alcuni dei contrari appartengono ad alcune cose per accidente, come ad esempio quelli sopra menzionati e molti altri; altri contrari, invece, non possono appartenere alle cose in tale modo, e fra questi sono appunto il corruttibile e l'incorruttibile, perché nulla è corruttibile per accidente. Infatti, l'accidente può anche non essere, mentre il corruttibile è una proprietà che appartiene necessariamente alle cose cui appartiene; altrimenti una medesima ed unica cosa sarebbe corruttibile e incorruttibile, se il corruttibile fosse una proprietà che potrebbe anche non

φθαρτόν. ἢ τὴν οὐσίαν ἄρα ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἀνάγκη ὑπάρχειν τὸ φθαρτὸν ἑκάστῳ τῶν φθαρτῶν. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἀφθάρτου· τῶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἄμφω. ἦ ἄρα καὶ καθ' ὃ πρῶτον τὸ μὲν φθαρτὸν τὸ δ' ἄφθαρτον, ἔχει ἀντίθεσιν, ὥστε ἀνάγκη γένει ἕτερα εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι εἴδη τοιαῦτα οἷα λέγουσί τινες· ἔσται γὰρ καὶ ἄνθρωπος ὁ μὲν φθαρτὸς ὁ δ' ἄφθαρτος. καίτοι τῷ εἴδει ταὐτὰ λέγεται εἶναι τὰ εἴδη τοῖς τισὶ καὶ οὐχ ὁμώνυμα· τὰ δὲ γένει ἕτερα πλεῖον διέστηκεν ἢ τὰ εἴδει.

appartenerle. Dunque, il corruttibile necessariamente o è la sostanza, ovvero è nella sostanza di ciascuna delle cose corruttibili.

Lo stesso ragionamento vale anche per le cose incorruttibili, perché tanto il corruttibile quanto l'incorruttibile rientrano fra quei caratteri che appartengono di necessità alle cose. Allora, ciò per cui e in virtù di cui una cosa è corruttibile e il principio per cui un'altra è incorruttibile sono opposti, e, pertanto, è necessario che le cose corruttibili e le cose incorruttibili siano diverse per genere.

È dunque evidente che non possono esistere Forme tali quali alcuni filosofi pretendono: in tal caso, infatti, dovrebbe esserci un uomo e corruttibile e incorruttibile. Eppure, si dice da costoro che le Forme sono identiche per specie agli individui e non solo per nome. Ma le cose che sono diverse per genere distano fra loro ancor più di quelle che sono diverse per specie.

Libro K
(undicesimo)

1

Ὅτι μὲν ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τίς ἐστι, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πότερον μίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τὴν σοφίαν ἐπιστήμην ἢ πολλάς· εἰ μὲν γὰρ μίαν, μία γ' ἐστὶν ἀεὶ τῶν ἐναντίων, αἱ δ' ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι· εἰ δὲ μὴ μία, ποίας δεῖ θεῖναι ταύτας; ἔτι τὰς ἀποδεικτικὰς ἀρχὰς θεωρῆσαι μιᾶς ἢ πλειόνων; εἰ μὲν γὰρ μιᾶς, τί μᾶλλον ταύτης ἢ ὁποιασοῦν; εἰ δὲ πλειόνων, ποίας δεῖ ταύτας τιθέναι; ἔτι πότερον πασῶν τῶν οὐσιῶν ἢ οὔ; εἰ μὲν γὰρ μὴ πασῶν, ποίων χαλεπὸν ἀποδοῦναι· εἰ δὲ πασῶν μία, ἄδηλον πῶς ἐνδέχεται πλειόνων τὴν αὐτὴν ἐπι-

1. *[Ricapitolazione delle aporie]*

Che la sapienza sia una scienza che ha per oggetto i princìpi, risulta evidente dalla trattazione fatta all'inizio, nella quale sono state esaminate le dottrine intorno ai princìpi avanzate dagli altri pensatori[164].

[*Prima aporia*][165]

Ora si potrebbe porre il problema se la sapienza si debba considerare una scienza unica numericamente ovvero molteplice. Infatti, se è una scienza unica, sorge la seguente difficoltà: una scienza unica è sempre dei contrari, mentre i princìpi non sono contrari. E se, invece, non è una scienza unica, quali bisognerebbe considerare sapienza?

[*Seconda aporia*]

Inoltre, lo studio dei princìpi della dimostrazione è compito di una sola scienza, oppure di più di una scienza? Infatti, se è compito di una sola scienza, perché mai dovrà essere compito di questa, piuttosto che di una qualsiasi altra scienza? E se, invece, lo studio dei princìpi è compito di più scienze, quali si dovrà dire che sono queste?

[*Terza aporia*]

Inoltre, la sapienza è scienza di tutte le sostanze, oppure no? Infatti, se essa non è scienza di tutte le sostanze, risulta difficile determinare di quali sostanze essa sia scienza. Se, invece, essa è unica per tutte quante le sostanze, allora la difficoltà sta nel comprendere come la medesima scienza possa avere come oggetto più sostanze.

στήμην εἶναι. ἔτι πότερον περὶ τὰς οὐσίας μόνον ἢ καὶ τὰ
30 συμβεβηκότα [ἀπόδειξίς ἐστιν]; εἰ γὰρ περί γε τὰ συμβεβηκότα ἀπόδειξίς ἐστιν, περὶ τὰς οὐσίας οὐκ ἔστιν· εἰ δ' ἑτέρα, τίς ἑκατέρα καὶ ποτέρα σοφία; ᾗ μὲν γὰρ ἀποδεικτική, σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα· ᾗ δὲ περὶ τὰ πρῶτα, ἡ τῶν οὐσιῶν. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τὰς ἐν τοῖς φυσικοῖς εἰρημένας αἰτίας
35 τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην θετέον· οὔτε γὰρ περὶ τὸ οὗ ἕνεκεν (τοιοῦτον γὰρ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ' ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ τοῖς οὖσιν ἐν κινήσει· καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ — τοιοῦτον γὰρ τὸ τέλος — τὸ δὲ πρῶτον κινῆσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις)· ὅλως δ' ἀπορίαν ἔχει πότερόν ποτε περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἐστὶν
1059b ἡ ζητουμένη νῦν ἐπιστήμη ἢ οὔ, περὶ δέ τινας ἑτέρας. εἰ γὰρ περὶ ἄλλας, ἢ περὶ τὰ εἴδη εἴη ἂν ἢ περὶ τὰ μαθηματικά. τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον (ὅμως δὲ ἀπορίαν ἔχει, κἂν εἶναί τις αὐτὰ θῇ, διὰ τί ποτ' οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθη-
5 ματικῶν, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὧν ἔστιν εἴδη· λέγω δ' ὅτι τὰ μαθηματικὰ μὲν μεταξύ τε τῶν εἰδῶν τιθέασι καὶ τῶν αἰσθητῶν οἷον τρίτα τινὰ παρὰ τὰ εἴδη τε καὶ τὰ δεῦρο, τρίτος δ' ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν οὐδ' ἵππος παρ' αὐτόν τε καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον· εἰ δ' αὖ μὴ ἔστιν ὡς λέγουσι,

[*Quarta aporia*]

Inoltre, la sapienza riguarda solamente le sostanze, oppure anche gli accidenti? Infatti, c'è dimostrazione degli acci- 30
denti, ma non c'è delle sostanze. E se la scienza delle sostanze è diversa da quella degli accidenti, quale sarà prima e quale seconda? E con quale delle due si dovrà identificare la sapienza? In quanto scienza dimostrativa, la sapienza dovrebbe coincidere con la scienza degli accidenti; invece, in quanto scienza delle realtà prime, essa dovrebbe coincidere con la scienza delle sostanze.

[*Appendice alla prima aporia*]

Ma non si deve neppure credere che questa scienza che è oggetto della nostra ricerca si occupi delle cause di cui abbiamo detto nei libri della *Fisica*. Infatti, essa non si occupa della causa finale, perché la causa finale coincide col be- 35
ne, e il bene si trova solamente nell'ambito delle azioni e delle cose in movimento; inoltre, la causa finale funge da motore primo — infatti è questa la natura del fine — ed il motore primo non può trovarsi nell'ambito delle cose che sono immobili.

[*Quinta aporia*]

In generale, poi, si pone il problema se la scienza che è oggetto della nostra ricerca verta sulle sostanze sensibili, oppure se essa non verta su queste ma su alcune altre so- 1059b
stanze.

Se, infatti, verte su altre sostanze, queste dovrebbero essere o le Forme o gli Enti matematici. Ora, è evidente che le Forme non esistono. E se anche si volesse ammettere che esse esistono, resterebbe pur sempre la seguente difficoltà: per quale ragione quello che vale per gli Enti matematici non vale anche per tutte le altre cose di cui ci sono Forme? 5
In altri termini: i Platonici pongono gli Enti matematici quali intermedi fra le Forme e le cose sensibili e come un terzo ordine di realtà oltre le Forme e le cose di quaggiù, mentre non ammettono l'esistenza di un terzo uomo, né di un terzo cavallo oltre l'uomo-in-sé ed il cavallo-in-sé e l'uomo ed il cavallo individuale.

D'altra parte, se non è vero ciò che essi dicono, quali co-

περὶ ποῖα θετέον πραγματεύεσθαι τὸν μαθηματικόν; οὐ γὰρ δὴ περὶ τὰ δεῦρο· τούτων γὰρ οὐθέν ἐστιν οἷον αἱ μαθηματικαὶ ζητοῦσι τῶν ἐπιστημῶν)· οὐδὲ μὴν περὶ τὰ μαθηματικὰ ἡ ζητουμένη νῦν ἐστὶν ἐπιστήμη (χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν)· ἀλλ' οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν· φθαρταὶ γάρ. ὅλως δ' ἀπορήσειέ τις ἂν ποίας ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ διαπορῆσαι περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης. οὔτε γὰρ τῆς φυσικῆς, διὰ τὸ περὶ τὰ ἔχοντα ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως τὴν τοῦ φυσικοῦ πᾶσαν εἶναι πραγματείαν, οὐδὲ μὴν τῆς σκοπούσης περὶ ἀποδείξεώς τε καὶ ἐπιστήμης· περὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ γένος τὴν ζήτησιν ποιεῖται. λείπεται τοίνυν τὴν προκειμένην φιλοσοφίαν περὶ αὐτῶν τὴν σκέψιν ποιεῖσθαι. διαπορήσειε δ' ἄν τις εἰ δεῖ θεῖναι τὴν ζητουμένην ἐπιστήμην περὶ τὰς ἀρχάς, τὰ καλούμενα ὑπό τινων στοιχεῖα· ταῦτα δὲ πάντες ἐνυπάρχοντα τοῖς συνθέτοις τιθέασιν. μᾶλλον δ' ἂν δόξειε τῶν καθόλου δεῖν εἶναι τὴν ζητουμένην ἐπιστήμην· πᾶς γὰρ λόγος καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων, ὥστ' εἴη ἂν οὕτω τῶν πρώτων γενῶν. ταῦτα δὲ γίγνοιτ' ἂν τό τε ὂν καὶ τὸ ἕν· ταῦτα γὰρ μάλιστ' ἂν ὑποληφθείη περιέχειν τὰ ὄντα πάντα καὶ μάλιστα ἀρχαῖς ἐοικέναι διὰ τὸ εἶναι πρῶτα τῇ φύσει· φθαρέντων γὰρ αὐτῶν συναναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά· πᾶν γὰρ ὂν καὶ ἕν. ᾗ δὲ τὰς διαφορὰς αὐτῶν ἀνάγκη μετέχειν εἰ θήσει τις αὐτὰ γένη,

se si dovranno porre come oggetto di indagine del matematico? Non certo le cose sensibili di quaggiù: infatti, nessuna di queste cose possiede quei requisiti che le scienze matematiche esigono. Ma la scienza di cui ci stiamo occupando non riguarda neppure gli Enti matematici, perché nessuno di questi enti è separato; e nemmeno essa riguarda le sostanze sensibili, perché queste sono corruttibili.

[*Aporia mancante nel libro terzo*]

E, in generale, si potrebbe anche sollevare il seguente problema: a quale scienza spetta il compito di occuparsi della materia degli Enti matematici? Non spetta certamente alla fisica, perché l'indagine del fisico verte interamente sulle cose che hanno in sé medesime il principio del movimento e della quiete; e neppure è compito della scienza che studia la dimostrazione e la scienza, perché essa ha come oggetto di indagine appunto questo particolare genere di oggetti. Resta, dunque, che di quella questione si debba occupare la filosofia che è oggetto di questa nostra trattazione.

[*Sesta aporia*]

Si potrebbe poi porre il problema se si debba intendere la scienza di cui ci occupiamo come scienza di quei princìpi che alcuni filosofi denominano elementi, ossia degli elementi che tutti considerano come immanenti ai composti. Ma piuttosto sembrerebbe che la scienza che ricerchiamo debba essere scienza degli universali: infatti, la definizione e la scienza riguardano sempre gli universali e non i particolari: pertanto, la scienza che ricerchiamo dovrà essere scienza dei generi supremi.

[*Settima aporia*]

Questi generi, allora, dovranno essere l'Essere e l'Uno, perché soprattutto l'essere e l'uno sembrano abbracciare tutte quante le realtà e sembrano essere princìpi per eccellenza, in quanto sono primi per natura. Infatti, se l'Essere e l'Uno venissero distrutti, verrebbero distrutte, ad un tempo, anche tutte le altre realtà, perché tutto ciò che è, è essere ed è uno. Ma, se si ammettesse che essi sono generi,

διαφορὰ δ' οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει, ταύτῃ δ' οὐκ ἂν δόξειε δεῖν αὐτὰ τιθέναι γένη οὐδ' ἀρχάς. ἔτι δ' εἰ μᾶλλον ἀρχὴ τὸ ἁπλούστερον τοῦ ἧττον τοιούτου, τὰ δ' ἔσχατα τῶν ἐκ τοῦ γένους ἁπλούστερα τῶν γενῶν (ἄτομα γάρ, τὰ γένη δ' εἰς εἴδη πλείω καὶ διαφέροντα διαιρεῖται), μᾶλλον ἂν ἀρχὴ δόξειεν εἶναι τὰ εἴδη τῶν γενῶν. ἔτι δὲ συναναιρεῖται τοῖς γένεσι τὰ εἴδη, τὰ γένη ταῖς ἀρχαῖς ἔοικε μᾶλλον· ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν. τὰ μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν ἔχοντα ταῦτα καὶ τοιαῦτ' ἐστὶν ἕτερα.

2

Ἔτι πότερον δεῖ τιθέναι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ἢ οὔ, ἀλλὰ τούτων ἡ ζητουμένη ἐπιστήμη; ἀλλὰ ταῦτα ἄπειρα· τά γε μὴν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα γένη ἢ εἴδη ἐστίν, ἀλλ' οὐδετέρου τούτων ἡ ζητουμένη νῦν ἐπιστήμη. διότι γὰρ ἀδύνατον τοῦτο, εἴρηται. καὶ γὰρ ὅλως ἀπορίαν ἔχει πότερον δεῖ τινὰ ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι χωριστὴν παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο, ἢ οὔ, ἀλλὰ ταῦτ' εἶναι τὰ ὄντα καὶ περὶ ταῦτα τὴν σοφίαν ὑπάρχειν. ζητεῖν μὲν γὰρ ἐοίκαμεν ἄλλην τινά, καὶ τὸ προκείμενον τοῦτ' ἔστιν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν εἴ τι χωριστὸν καθ' αὑτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον. ἔτι δ' εἰ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἔστι τις ἑτέρα οὐσία, παρὰ ποίας τῶν αἰσθητῶν δεῖ τιθέναι ταύτην εἶναι;

sarebbe pure necessario che le differenze partecipassero di essi, mentre in realtà nessuna differenza partecipa del genere: pertanto non sembrerebbe che l'Essere e l'Uno si debbano considerare né come generi né come princìpi. Inoltre, se ciò che è più semplice è maggiormente principio rispetto a ciò che è meno semplice, poiché le specie ultime di un genere sono più semplici dei generi – infatti, esse sono indivisibili, mentre i generi si dividono in specie molteplici e differenti –, ebbene, allora sembrerebbero essere princìpi le specie più dei generi. D'altra parte, se si considera il fatto che la soppressione dei generi comporta anche quella delle specie, allora i generi sembrano avere maggiormente carattere di principio. Infatti, il principio è appunto ciò la cui soppressione comporta la simultanea soppressione di tutto il resto.

Questi, ed altri simili a questi, sono dunque i problemi che presentano difficoltà.

2. *[Prosecuzione della ricapitolazione delle aporie]*

[*Ottava aporia*]

Inoltre, si dovrà ammettere qualcosa oltre le realtà particolari, oppure non si dovrà ammettere, e la scienza di cui facciamo ricerca avrà per oggetto le realtà particolari? Ma queste sono infinite di numero. D'altra parte, oltre le realtà particolari ci sono i generi oppure le specie. Ma la scienza di cui facciamo ricerca non ha per oggetto né gli uni né le altre: per quale ragione questo sia impossibile, è stato già detto. In termini generali, il problema è questo: si deve ammettere l'esistenza di una sostanza separata, oltre le sostanze sensibili di quaggiù, oppure no, e si deve invece ammettere che queste sono tutta la realtà, e si deve ammettere che intorno a queste verta la sapienza? Infatti, noi cerchiamo manifestamente un'altra sostanza, e l'intento della nostra ricerca è quello di vedere se ci sia qualcosa di separato per sé e non esistente in nessuna delle cose sensibili. Inoltre, se al di là delle sostanze sensibili esiste qualche altra sostanza, sorgerà il seguente problema: oltre quali sostanze sensibili si dovrà ammettere l'esistenza di queste sostanze?

15 τί γὰρ μᾶλλον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους ἢ τοὺς ἵππους ἢ τῶν
ἄλλων ζῴων θήσει τις αὐτὴν ἢ καὶ τῶν ἀψύχων ὅλως; τό
γε μὴν ἴσας ταῖς αἰσθηταῖς καὶ φθαρταῖς οὐσίαις ἀϊδίους
ἑτέρας κατασκευάζειν ἐκτὸς τῶν εὐλόγων δόξειεν ἂν πίπτειν.
εἰ δὲ μὴ χωριστὴ τῶν σωμάτων ἡ ζητουμένη νῦν ἀρχή,
20 τίνα ἄν τις ἄλλην θείη μᾶλλον τῆς ὕλης; αὕτη γε μὴν
ἐνεργείᾳ μὲν οὐκ ἔστι, δυνάμει δ' ἔστιν. μᾶλλόν τ' ἂν ἀρχὴ
κυριωτέρα ταύτης δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο
δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ
καθ' αὑτήν. ἀλλ' ἄτοπον· ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν
25 ὑπὸ τῶν χαριεστάτων ὡς οὖσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη·
πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ
μένοντος; ἔτι δ' εἴπερ ἔστι τις οὐσία καὶ ἀρχὴ τοιαύτη τὴν
φύσιν οἵαν νῦν ζητοῦμεν, καὶ αὕτη μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ
τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν, ἀπορίαν ἔχει διὰ τί ποτε τῆς
30 αὐτῆς ἀρχῆς οὔσης τὰ μέν ἐστιν ἀΐδια τῶν ὑπὸ τὴν ἀρχὴν
τὰ δ' οὐκ ἀΐδια (τοῦτο γὰρ ἄτοπον)· εἰ δ' ἄλλη μέν ἐστιν
ἀρχὴ τῶν φθαρτῶν ἄλλη δὲ τῶν ἀϊδίων, εἰ μὲν ἀΐδιος καὶ
ἡ τῶν φθαρτῶν, ὁμοίως ἀπορήσομεν (διὰ τί γὰρ οὐκ ἀϊδίου
τῆς ἀρχῆς οὔσης καὶ τὰ ὑπὸ τὴν ἀρχὴν ἀΐδια;)· φθαρτῆς δ'
35 οὔσης ἄλλη τις ἀρχὴ γίγνεται ταύτης κἀκείνης ἑτέρα, καὶ
τοῦτ' εἰς ἄπειρον πρόεισιν. εἰ δ' αὖ τις τὰς δοκούσας μάλιστ'
ἀρχὰς ἀκινήτους εἶναι, τό τε ὂν καὶ τὸ ἕν, θήσει, πρῶτον
1060b μὲν εἰ μὴ τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς

E perché ammettere queste sostanze separate per gli uomini 15
e per i cavalli, e non per gli altri animali e, in generale, per
le cose inanimate? D'altra parte, introdurre sostanze eterne
diverse dalle sensibili e corruttibili, ma in numero uguale a
queste, sembra cosa che sorpassa i limiti del verosimile. Per
contro, se il principio di cui ora stiamo facendo ricerca non
è separato dai corpi, con che cosa esso si potrà mai identifi- 20
care se non con la materia? Ma la materia non esiste in at-
to, bensì in potenza. Quindi parrebbero essere principio,
assai più della materia, la specie e la forma. Ma la forma è
corruttibile, cosicché, in generale, non esiste una sostanza
separata e per sé. Ora, questo è assurdo, perché sembra
chiaro che qualche principio o qualche sostanza separata
esiste, e quasi tutti gli spiriti più intelligenti ne fanno ricer-
ca, convinti che tale principio e tale sostanza esista. E, in-
fatti, come potrebbe esserci un ordine, se non ci fosse un 25
essere eterno, separato e immutabile?

[*Decima aporia*]

Inoltre, se esiste una sostanza e un principio che, per sua
natura, sia tale quale noi ora cerchiamo, e se esso è lo stes-
so per tutte le cose, ossia se è lo stesso tanto per le cose
eterne quanto per le cose corruttibili, allora sorge il proble-
ma seguente: per quale ragione, pur essendo lo stesso il
principio, alcune cose che da esso dipendono sono eterne, 30
mentre altre non sono eterne? Questo, infatti, è assurdo.
D'altra parte, se altro è il principio delle cose corruttibili e
altro il principio delle cose eterne, qualora fosse eterno an-
che il principio delle cose corruttibili, si riproporrebbe la
medesima difficoltà: per quale ragione, infatti, essendo eter-
no il principio, non sono eterne anche le cose che dipendo-
no dal principio? E se è corruttibile il principio, di questo
principio ci dovrà essere un ulteriore principio, e di que- 35
st'ultimo un altro principio ancora, e così all'infinito.

[*Undicesima aporia*]

Se, invece, si porranno come princìpi l'essere e l'uno, che
sono ritenuti princìpi immobili per eccellenza, ecco le diffi-
coltà cui si va incontro. In primo luogo, se nessuno dei due
significa un alcunché di determinato e una sostanza, come 1060b

ἔσονται χωρισταὶ καὶ καθ' αὑτάς; τοιαύτας δὲ ζητοῦμεν τὰς ἀϊδίους τε καὶ πρώτας ἀρχάς. εἴ γε μὴν τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν δηλοῖ, πάντ' ἐστὶν οὐσίαι τὰ ὄντα· κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται (κατ' ἐνίων δὲ καὶ τὸ ἕν)· οὐσίαν δ' εἶναι πάντα τὰ ὄντα ψεῦδος. ἔτι δὲ τοῖς τὴν πρώτην ἀρχὴν τὸ ἓν λέγουσι καὶ τοῦτ' οὐσίαν, ἐκ δὲ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ὕλης τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι πρῶτον καὶ τοῦτον οὐσίαν φάσκουσιν εἶναι, πῶς ἐνδέχεται τὸ λεγόμενον ἀληθὲς εἶναι; τὴν γὰρ δυάδα καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστον ἀριθμῶν τῶν συνθέτων πῶς ἓν δεῖ νοῆσαι; περὶ τούτου γὰρ οὔτε λέγουσιν οὐδὲν οὔτε ῥᾴδιον εἰπεῖν. εἴ γε μὴν γραμμὰς ἢ τὰ τούτων ἐχόμενα (λέγω δὲ ἐπιφανείας τὰς πρώτας) θήσει τις ἀρχάς, ταῦτά γ' οὐκ εἰσὶν οὐσίαι χωρισταί, τομαὶ δὲ καὶ διαιρέσεις αἱ μὲν ἐπιφανειῶν αἱ δὲ σωμάτων (αἱ δὲ στιγμαὶ γραμμῶν), ἔτι δὲ πέρατα τῶν αὐτῶν τούτων· πάντα δὲ ταῦτα ἐν ἄλλοις ὑπάρχει καὶ χωριστὸν οὐδέν ἐστιν. ἔτι πῶς οὐσίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τοῦ ἑνὸς καὶ στιγμῆς; οὐσίας μὲν γὰρ πάσης γένεσις ἔστι, στιγμῆς δ' οὐκ ἔστιν· διαίρεσις γὰρ ἡ στιγμή. παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν, ὥστ' εἰ περὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι; ἔτι πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον ἢ οὔ (λέγω δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ μετὰ ταύτης); εἰ μὲν γὰρ μή, τά γε ἐν ὕλῃ φθαρτὰ πάντα· εἰ δ' ἔστι τι, τὸ εἶδος ἂν εἴη καὶ ἡ μορφή· τοῦτ'

potranno esistere separatamente e per sé? Ma i princìpi eterni e primi, che noi cerchiamo, hanno precisamente questi caratteri. Per contro, se l'essere e l'uno esprimono un qualcosa di determinato e una sostanza, allora tutti gli esseri dovranno essere sostanze: l'essere, infatti, si predica di tutto (e di alcune cose anche l'uno). Ma che tutti gli esseri siano sostanze, è falso.

[*Dodicesima aporia*]

Inoltre, come può essere vera la dottrina di quei filosofi i quali affermano che il principio primo è l'Uno e che l'Uno è sostanza, e che fanno derivare dall'Uno e dalla materia il numero primo e sostengono che anche questo è sostanza? E come è possibile pensare come unità la diade e ciascuno degli altri numeri composti? Intorno a questo problema essi non dicono nulla, e non è neppure facile dire qualcosa. Se, poi, si vogliono porre come princìpi le linee e ciò che dalle linee deriva, vale a dire le superfici prime, allora bisogna osservare che queste non sono sostanze separate, ma sezioni e divisioni: le linee delle superfici, le superfici dei corpi, i punti delle linee; inoltre, queste cose sono limiti dei corpi. Tutti questi enti esistono solo in altro, e nessuno di essi è separato. Inoltre, come si può pensare che esista una sostanza dell'uno e del punto? Infatti, di ogni sostanza c'è un processo di generazione; invece, del punto non c'è, perché esso è una semplice divisione.

[*Quindicesima aporia*]

Ed anche questa è una difficoltà: ogni scienza riguarda gli universali e le caratteristiche generali delle cose, mentre la sostanza non è un universale, ma è un alcunché di determinato e una realtà separata. Pertanto, se la scienza riguarda i princìpi, come si può pensare che il principio sia sostanza?

[*Tredicesima aporia*]

Inoltre, esiste qualcosa oltre il sinolo, oppure non esiste? Intendo per sinolo la materia e ciò che ad essa è congiunto. Se non esiste, allora tutto ciò che è nella materia è corruttibile. Se invece esiste, esso dovrà essere la specie e la forma.

οὖν ἐπὶ τίνων ἔστι καὶ ἐπὶ τίνων οὔ, χαλεπὸν ἀφορίσαι· ἐπ' ἐνίων γὰρ δῆλον οὐκ ὂν χωριστὸν τὸ εἶδος, οἷον οἰκίας. ἔτι πότερον αἱ ἀρχαὶ εἴδει ἢ ἀριθμῷ αἱ αὐταί; εἰ γὰρ ἀριθμῷ ἕν, πάντ' ἔσται ταὐτά.

3

Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δ' ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον· εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην (οὐ γὰρ ἓν γένος τῶν τοιούτων), εἰ δὲ κατά τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην. ἔοικε δὴ τὸν εἰρημένον λέγεσθαι τρόπον καθάπερ τό τε ἰατρικὸν καὶ ὑγιεινόν· καὶ γὰρ τούτων ἑκάτερον πολλαχῶς λέγομεν. λέγεται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἕκαστον τῷ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαί πως τὸ δὲ πρὸς ὑγίειαν τὸ δ' ἄλλως, πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον. ἰατρικὸς γὰρ λόγος καὶ μαχαίριον λέγεται τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι τὸ δὲ ταύτῃ χρήσιμον. ὁμοίως δὲ καὶ ὑγιεινόν· τὸ μὲν γὰρ ὅτι σημαντικὸν ὑγιείας τὸ δ' ὅτι ποιητικόν. ὁ δ' αὐτὸς τρόπος καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τὸ ὂν ἅπαν λέγεται· τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν

Ora, la forma separata esiste per alcune cose mentre per altre non esiste, ed è difficile stabilire per quali cose esista: infatti, è evidente che per alcune cose non può esistere una forma separata: per esempio, non può esistere la forma della casa separata dalla casa.

[*Nona aporia*]

Inoltre, i princìpi sono identici specificamente, oppure numericamente? Infatti, se i princìpi costituissero una unità numerica, tutte le cose si identificherebbero.

3. *[La metafisica come scienza dell'essere e i molteplici significati dell'essere]*

(1) Poiché la scienza del filosofo ha per oggetto l'essere in quanto essere, considerato in universale e non solo nelle sue parti, e poiché l'essere si intende in molteplici significati e non in uno solo: ebbene, se questi diversi significati sono puri omonimi e se non c'è fra essi nulla di comune, allora essi non possono rientrare nell'ambito di un'unica scienza, perché non c'è un genere unico che abbraccia gli omonimi; se, invece, i diversi significati dell'essere si intendono in virtù di qualcosa di comune, allora rientrano nell'ambito di un'unica scienza. Ma è manifesto che l'essere si dice nella maniera già spiegata, cioè nello stesso modo in cui si dice «medico» e «salutare»: infatti diciamo in molteplici significati anche «medico» e «salutare». Orbene, ciascuno di tali termini si dice in questo modo, perché, nel primo caso si fa riferimento alla scienza medica, nell'altro si fa riferimento alla salute ed in altri casi si fa riferimento ad altro: ebbene, in tutti questi casi si fa sempre riferimento ad alcunché di identico. Infatti, medico si dice sia di una nozione, sia di un bisturi, in quanto la prima deriva dalla scienza medica, mentre l'altro serve alla medesima. Lo stesso dicasi per salutare: infatti, qualcosa è detto salutare perché è sintomo di salute, qualcos'altro, invece, perché produce salute. E lo stesso vale per tutti gli altri casi. In questo medesimo modo si dice essere ogni cosa: infatti, ciascuna cosa è essere, appunto perché dell'essere in

πάθος ἢ ἕξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιού-
10 των εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν. ἐπεὶ δὲ παντὸς τοῦ
ὄντος πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται, καὶ τῶν
ἐναντιώσεων ἑκάστη πρὸς τὰς πρώτας διαφορὰς καὶ ἐναντιώ-
σεις ἀναχθήσεται τοῦ ὄντος, εἴτε πλῆθος καὶ ἓν εἴθ' ὁμοιό-
της καὶ ἀνομοιότης αἱ πρῶται τοῦ ὄντος εἰσὶ διαφοραί, εἴτ'
15 ἄλλαι τινές· ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι. διαφέρει
δ' οὐδὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἓν γί-
γνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει
γε· τό τε γὰρ ἓν καὶ ὄν πως, τό τε ὂν ἕν. —ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ
ἐναντία πάντα τῆς αὐτῆς καὶ μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι, λέ-
20 γεται δ' ἕκαστον αὐτῶν κατὰ στέρησιν—καίτοι γ' ἔνια ἀπο-
ρήσειέ τις ἂν πῶς λέγεται κατὰ στέρησιν, ὧν ἔστιν ἀνὰ μέ-
σον τι, καθάπερ ἀδίκου καὶ δικαίου—περὶ πάντα δὴ τὰ
τοιαῦτα τὴν στέρησιν δεῖ τιθέναι μὴ τοῦ ὅλου λόγου, τοῦ
τελευταίου δὲ εἴδους· οἷον εἰ ἔστιν ὁ δίκαιος καθ' ἕξιν τινὰ
25 πειθαρχικὸς τοῖς νόμοις, οὐ πάντως ὁ ἄδικος ἔσται τοῦ ὅλου
στερούμενος λόγου, περὶ δὲ τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐκλείπων
πῃ, καὶ ταύτῃ ἡ στέρησις ὑπάρξει αὐτῷ· τὸν αὐτὸν δὲ τρό-
πον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. —καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ
τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται (περιελὼν γὰρ πάντα
30 τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, οἷον βάρος καὶ κουφότητα καὶ σκλη-
ρότητα καὶ τοὐναντίον, ἔτι δὲ καὶ θερμότητα καὶ ψυχρότητα
καὶ τὰς ἄλλας αἰσθητὰς ἐναντιώσεις, μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ συνεχές, τῶν μὲν ἐφ' ἓν τῶν δ' ἐπὶ
δύο τῶν δ' ἐπὶ τρία, καὶ τὰ πάθη τὰ τούτων ᾗ ποσά ἐστι
35 καὶ συνεχῆ, καὶ οὐ καθ' ἕτερόν τι θεωρεῖ, καὶ τῶν μὲν τὰς
πρὸς ἄλληλα θέσεις σκοπεῖ καὶ τὰ ταύταις ὑπάρχοντα,
1061b τῶν δὲ τὰς συμμετρίας καὶ ἀσυμμετρίας, τῶν δὲ τοὺς λό-

quanto essere o è un'affezione o una proprietà o una disposizione o un movimento, o qualcos'altro di questo tipo. 10

(2) E poiché tutto ciò che è essere si riferisce a qualcosa di uno e di comune, anche ciascuna delle contrarietà potrà riportarsi alle differenze prime ed alle contrarietà prime dell'essere, sia che queste differenze prime siano l'uno ed il molteplice, oppure la somiglianza e la dissomiglianza, oppure altre ancora. Su di esse basti quanto si è già detto altrove[166]. 15 E non ha importanza se la riduzione delle differenze e contrarietà dell'essere viene operata in rapporto all'essere oppure in rapporto all'uno: infatti, anche se l'essere e l'uno non sono identici ma sono diversi, sono tuttavia convertibili: tutto ciò che è uno è, in un certo senso, anche essere, e ciò che è essere è anche uno. Lo studio dei contrari compete sempre a una sola e medesima scienza, e in ciascuna coppia di contrari l'uno si dice per privazione dell'altro. Tuttavia, 20 si può sollevare il problema del come si possa parlare di privazione in quei casi di contrari in cui esiste un termine intermedio, come tra giusto ed ingiusto. Ebbene, in tutti questi casi bisogna intendere la privazione non come privazione di tutto quanto è contenuto nella definizione, ma solamente della specie ultima: per esempio, se giusto è colui che è ubbidiente alle leggi in virtù di un abito acquisito, il non-giu- 25 sto non sarà, in ogni caso, colui che è privo di tutto ciò che è contenuto in questa definizione, ma potrà essere anche colui che per un determinato rispetto manca dell'ubbidienza alle leggi, e solo per questo rispetto ci sarà in lui la privazione di giustizia. Lo stesso vale per tutti gli altri casi.

(3) Il matematico svolge la sua indagine intorno a nozio- 30 ni ottenute per astrazione. Egli, infatti, studia le cose prescindendo da tutti i caratteri sensibili: per esempio, dal peso e dalla leggerezza, dalla durezza e dal suo contrario e, ancora, dal caldo e dal freddo e da tutte le altre coppie di contrari che esprimono caratteri sensibili. Il matematico mantiene soltanto la quantità ed il continuo, a una, a due o a tre dimensioni, e studia gli attributi che a questi competono in quanto sono appunto quantità e continuo e non li 35 considera sotto alcun altro rispetto. Di alcuni oggetti, poi, il matematico studia le posizioni reciproche ed i caratteri che a loro competono; di altri i rapporti di commensurabili- 1061b

γους, ἀλλ' ὅμως μίαν πάντων καὶ τὴν αὐτὴν τίθεμεν ἐπιστήμην τὴν γεωμετρικήν), τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν. τὰ γὰρ τούτῳ συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστὶν ὄν, καὶ τὰς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ᾗ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας θεωρῆσαι. τῇ φυσικῇ μὲν γὰρ οὐχ ᾗ ὄντα, μᾶλλον δ' ᾗ κινήσεως μετέχει, τὴν θεωρίαν τις ἀπονείμειεν ἄν· ἥ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὖσιν, οὐχ ᾗ δ' ὄντα οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν· ὥστε λείπεται τὸν φιλοσόφον, καθ' ὅσον ὄντ' ἐστίν, εἶναι περὶ τὰ λεχθέντα θεωρητικόν. ἐπεὶ δὲ τό τε ὂν ἅπαν καθ' ἕν τι καὶ κοινὸν λέγεται πολλαχῶς λεγόμενον, καὶ τἀναντία τὸν αὐτὸν τρόπον (εἰς τὰς πρώτας γὰρ ἐναντιώσεις καὶ διαφορὰς τοῦ ὄντος ἀνάγεται), τὰ δὲ τοιαῦτα δυνατὸν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην εἶναι, διαλύοιτ' ἂν ἡ κατ' ἀρχὰς ἀπορία λεχθεῖσα, λέγω δ' ἐν ᾗ διηπορεῖτο πῶς ἔσται πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων τῷ γένει μία τις ἐπιστήμη.

4

—ἐπεὶ δὲ καὶ ὁ μαθηματικὸς χρῆται τοῖς κοινοῖς ἰδίως, καὶ τὰς τούτων ἀρχὰς ἂν εἴη θεωρῆσαι τῆς πρώτης φιλοσοφίας. ὅτι γὰρ ἀπὸ τῶν ἴσων ἴσων ἀφαιρεθέντων ἴσα τὰ λειπόμενα, κοινὸν μέν ἐστιν ἐπὶ πάντων τῶν ποσῶν, ἡ μαθηματικὴ δ' ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν, οἷον περὶ γραμμὰς ἢ γωνίας ἢ ἀριθμοὺς ἢ τῶν λοιπῶν τι ποσῶν, οὐχ ᾗ δ' ὄντα ἀλλ' ᾗ συνεχὲς αὐτῶν ἕκαστον ἐφ' ἓν ἢ δύο ἢ τρία· ἡ δὲ φιλοσοφία περὶ τῶν ἐν μέρει μέν, ᾗ

tà e di incommensurabilità, di altri ancora le proporzioni: eppure, di tutti questi oggetti poniamo una medesima scienza, cioè la geometria. Ebbene, lo stesso vale anche per lo studio dell'essere: tutte le proprietà che si riferiscono all'essere in quanto essere e le contrarietà dell'essere in quanto essere rientrano nell'oggetto di indagine di nessun'altra scienza se non della filosofia. Alla fisica, infatti, compete lo studio degli esseri, non, però, in quanto esseri, ma, piuttosto, in quanto essi hanno movimento. La dialettica e la sofistica indagano gli accidenti degli esseri, ma non in quanto esseri, e non indagano che cosa sia l'essere in sé e in quanto è essere. Di conseguenza, resta solo il filosofo come colui che ha il compito di studiare le cose di cui abbiamo detto, considerandole appunto in quanto esseri. Ora, poiché tutto ciò che è essere, pur intendendosi in diversi significati, ha rapporto con qualcosa di uno e di comune, e poiché la stessa cosa vale per i contrari — perché essi si riportano alle contrarietà ed alle differenze prime dell'essere —, e poiché è possibile che questi oggetti rientrino nell'ambito di una medesima scienza, allora si può risolvere il problema posto all'inizio [167], cioè il problema del come sia possibile che oggetti molteplici e differenti per genere rientrino nell'ambito di una sola scienza.

4. *[Alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi]*

Poiché anche il matematico si serve degli assiomi comuni, ma in una maniera particolare, sarà compito della filosofia prima studiare anche questi princìpi di cui fa uso il matematico. Infatti, l'assioma «se si sottraggono quantità uguali da quantità uguali, i resti sono uguali» è comune a tutte le quantità, ma la matematica prende l'assioma e lo applica ad una parte dell'oggetto di indagine che le è propria: ad esempio, alle linee, agli angoli, ai numeri o a qualche altro determinato tipo di quantità, considerando questi non in quanto esseri ma in quanto continuo a una, o a due, o a tre dimensioni; invece, la filosofia non svolge la sua indagine intorno a oggetti par-

τούτων ἑκάστῳ τι συμβέβηκεν, οὐ σκοπεῖ, περὶ τὸ ὂν δέ, ᾗ ὂν τῶν τοιούτων ἕκαστον, θεωρεῖ. τὸν αὐτὸν δ' ἔχει τρόπον καὶ περὶ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην τῇ μαθηματικῇ· τὰ συμβεβηκότα γὰρ ἡ φυσικὴ καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρεῖ τὰς τῶν ὄντων ᾗ κινούμενα καὶ οὐχ ᾗ ὄντα (τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι)· διὸ καὶ ταύτην καὶ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην μέρη τῆς σοφίας εἶναι θετέον.

5

Ἔστι δέ τις ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχὴ περὶ ἣν οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι, τοὐναντίον δὲ ἀναγκαῖον ἀεὶ ποιεῖν, λέγω δὲ ἀληθεύειν, οἷον ὅτι οὐκ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ καθ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ τἆλλα τὰ τοῦτον αὐτοῖς ἀντικείμενα τὸν τρόπον. καὶ περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δὲ ἔστιν· οὐ γὰρ ἔστιν ἐκ πιστοτέρας ἀρχῆς αὐτοῦ τούτου ποιήσασθαι συλλογισμόν, δεῖ δέ γ' εἴπερ ἔσται τὸ ἁπλῶς ἀποδεδεῖχθαι. πρὸς δὲ τὸν λέγοντα τὰς ἀντικειμένας φάσεις τῷ δεικνύντι διότι ψεῦδος ληπτέον τι τοιοῦτον ὃ ταὐτὸ μὲν ἔσται τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ταὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καθ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον, μὴ δόξει δ' εἶναι ταὐτόν· οὕτω γὰρ μόνως ἂν ἀποδειχθείη πρὸς τὸν φάσκοντα ἐνδέχεσθαι τὰς ἀντικειμένας φάσεις ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ. τοὺς δὴ μέλλοντας ἀλλήλοις λόγου κοινωνήσειν δεῖ τι συνιέναι αὐτῶν· μὴ γιγνομένου γὰρ τούτου πῶς ἔσται κοινωνία τούτοις πρὸς ἀλλήλους λόγου; δεῖ τοίνυν τῶν ὀνομάτων ἕκαστον εἶναι γνώριμον καὶ δηλοῦν τι, καὶ μὴ

ticolari e in quanto dotati di caratteristiche particolari, ma svolge la sua indagine sull'essere e su ciascuna cosa in quanto è essere.

Il rapporto che la filosofia ha rispetto alla fisica, è identico al rapporto che ha con la matematica. Infatti la fisica studia le proprietà ed i princìpi degli esseri in quanto sono in movimento e non già in quanto esseri, mentre – si è detto – la filosofia prima si occupa di questi oggetti nella misura in cui essi sono esseri e non in quanto sono qualcos'altro. Perciò, e la fisica e la matematica vanno considerate solamente come parti della sapienza.

5. *[Dimostrazione per via di confutazione del principio di non-contraddizione]*

Esiste negli esseri un principio rispetto al quale non è possibile che ci si inganni, ma rispetto al quale, al contrario, è necessario che si sia sempre nel vero: è questo il principio che afferma che non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo sia e non sia, e che lo stesso vale anche per gli altri attributi che sono fra loro opposti in questo modo.

Dei princìpi di questo tipo non c'è una dimostrazione vera e propria, ma c'è solamente una dimostrazione *ad hominem*. Infatti, non è possibile dedurre questo principio da un ulteriore principio più certo; questo sarebbe necessario, se ci fosse dimostrazione vera e propria. Ora, contro chi afferma proposizioni contraddittorie, colui che intende mostrare che ciò è falso, deve assumere come punto di partenza una affermazione che sia identica al principio per cui non è possibile che la medesima cosa sia e non sia in un solo e medesimo tempo, ma che però non sembri essere identica. Infatti, è questa l'unica dimostrazione che si può addurre contro chi afferma la possibilità che siano vere affermazioni contraddittorie riferite al medesimo soggetto.

(1) Orbene, coloro che intendono discutere insieme devono pure intendersi su qualche punto; infatti, se ciò non avvenisse, come potrebbe esserci fra loro un discorso comune? Dunque, bisogna che ciascuno dei termini che essi usano sia loro comprensibile e bisogna che significhi qualcosa e non

πολλά, μόνον δὲ ἕν· ἂν δὲ πλείονα σημαίνῃ, φανερὸν ποιεῖν ἐφ' ὃ φέρει τοὔνομα τούτων. ὁ δὴ λέγων εἶναι τοῦτο καὶ μὴ εἶναι, τοῦτο ὅ φησιν οὔ φησιν, ὥσθ' ὃ σημαίνει τοὔνομα τοῦτ' οὔ φησι σημαίνειν· τοῦτο δ' ἀδύνατον. ὥστ' εἴπερ σημαίνει τι τὸ εἶναι τόδε, τὴν ἀντίφασιν ἀδύνατον ἀληθεύειν. ἔτι δ' εἴ τι σημαίνει τοὔνομα καὶ τοῦτ' ἀληθεύεται, δεῖ τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης εἶναι· τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης ὂν οὐκ ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι· τὰς ἀντικειμένας ἄρα οὐκ ἐνδέχεται φάσεις καὶ ἀποφάσεις ἀληθεύειν κατὰ τοῦ αὐτοῦ. ἔτι δ' εἰ μηθὲν μᾶλλον ἡ φάσις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, ὁ λέγων ἄνθρωπον ἢ οὐκ ἄνθρωπον οὐθὲν μᾶλλον ἀληθεύσει· δόξειε δὲ κἂν οὐχ ἵππον εἶναι φάσκων τὸν ἄνθρωπον ἢ μᾶλλον ἢ οὐχ ἧττον ἀληθεύειν ἢ οὐκ ἄνθρωπον, ὥστε καὶ ἵππον φάσκων εἶναι τὸν αὐτὸν ἀληθεύσει (τὰς γὰρ ἀντικειμένας ὁμοίως ἦν ἀληθεύειν)· συμβαίνει τοίνυν τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον ἢ τῶν ἄλλων τι ζῴων. — ἀπόδειξις μὲν οὖν οὐδεμία τούτων ἐστὶν ἁπλῶς, πρὸς μέντοι τὸν ταῦτα τιθέμενον ἀπόδειξις. ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτῶν τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. ὅλως δ' εἰ τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτοῦ ἐστὶν ἀληθές, οὐδ' ἂν αὐτὸ τοῦτο εἴη ἀληθές, λέγω δὲ τὸ ἐνδέχεσθαι τὸ αὐτὸ καθ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι· καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μιᾶς τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ⟨ἢ⟩ ἡ ἀπόφασις [ἢ] τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει

molte cose ma una sola cosa; e se il termine significa molte cose, bisogna chiarire bene a quali di queste cose ci si riferisca. Ora, chi dice: «questo è e non è», nega esattamente ciò che afferma, e di conseguenza nega che la parola significhi ciò che significa. Ma questo è impossibile. Sicché se l'espressione: «questa data cosa è» significa qualcosa, è impossibile che sia vera l'affermazione contraddittoria.

(2) Inoltre, se una parola significa qualcosa e se ciò che significa è vero, ciò deve essere di necessità; ma ciò che è di necessità non è possibile che talora non sia. Dunque, non è possibile che le asserzioni contraddittorie, cioè le affermazioni e le negazioni, possano essere vere, insieme, di un medesimo soggetto.

(3) Inoltre, se l'affermazione non è per nulla più vera della negazione, chi dice di qualcosa «è un uomo» non sarà per nulla maggiormente nel vero rispetto a chi dice «è non-uomo». Ma può sembrare che chi dice «l'uomo è non-cavallo» sia più nel vero, o, comunque, non sia meno nel vero, rispetto a chi dice «l'uomo è non-uomo». Conseguentemente, sarà nel vero anche colui che dice «l'uomo è un cavallo», dato che si era affermato che i contraddittori sono entrambi ugualmente veri. Risulta, allora, che la medesima cosa è uomo e cavallo e qualsiasi altro animale.

(4) Dunque, di questi princìpi non c'è alcuna dimostrazione vera e propria; c'è, invece, una dimostrazione che confuta colui che sostiene queste teorie. Ed è probabile che, se si fosse interrogato in questo modo lo stesso Eraclito, egli sarebbe stato costretto ad ammettere che non è mai possibile che le proposizioni contraddittorie siano vere insieme, rispetto alle medesime cose. Egli abbracciò questa dottrina senza darsi ragione di ciò che diceva. E, in generale, se fosse vero ciò che egli dice, allora non potrebbe più essere vera neppure questa sua stessa affermazione, cioè che la medesima cosa in un solo e medesimo tempo può essere e non essere. Infatti, così come l'affermazione e la negazione, se sono separate fra loro, non sono una più vera dell'altra, lo stesso vale anche se esse sono prese insieme e se sono considerate come costituenti una affermazione unica: questo insieme preso come affermazione non sarà per nulla più vero che la negazione dello stesso insieme.

τιθέμενον ἀληθεύσεται. ἔτι δ' εἰ μηθὲν ἔστιν ἀληθῶς καταφῆσαι, κἂν αὐτὸ τοῦτο ψεῦδος εἴη τὸ φάναι μηδεμίαν ἀληθῆ κατάφασιν ὑπάρχειν. εἰ δ' ἔστι τι, λύοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν τὰ τοιαῦτα ἐνισταμένων καὶ παντελῶς ἀναιρούντων τὸ διαλέγεσθαι.

6

Παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως· τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τἆλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις, διὰ τὸ πολλάκις τοισδὶ μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλὸν τοισδὶ δὲ τοὐναντίον, μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ. λύοιτο δ' ἂν αὕτη ἡ ἀπορία θεωρήσασι πόθεν ἐλήλυθεν ἡ ἀρχὴ τῆς ὑπολήψεως ταύτης· ἔοικε γὰρ ἐνίοις μὲν ἐκ τῆς τῶν φυσιολόγων δόξης γεγενῆσθαι, τοῖς δ' ἐκ τοῦ μὴ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντας γιγνώσκειν ἀλλὰ τοῖσδε μὲν ἡδὺ τόδε φαίνεσθαι τοῖσδε δὲ τοὐναντίον. τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι, πᾶν δ' ἐξ ὄντος, σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως· ἐπεὶ οὖν οὐ⟨δὲν⟩ λευκὸν γίγνεται ⟨ἐκ⟩ λευκοῦ τελέως ὄντος καὶ οὐδαμῇ μὴ λευκοῦ [νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκόν], γίγνοιτ' ἂν ἐκ μὴ ὄντος λευκοῦ τὸ γιγνόμενον [μὴ] λευκόν· ὥστε ἐκ μὴ ὄντος γίγνοιτ' ἂν κατ' ἐκείνους, εἰ μὴ ὑπῆρχε λευκὸν τὸ αὐτὸ καὶ μὴ λευκόν. οὐ χαλεπὸν δὲ διαλύειν τὴν ἀπορίαν ταύτην· εἴρηται γὰρ ἐν τοῖς φυσικοῖς πῶς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίγνεται τὰ γιγνόμενα καὶ πῶς ἐξ ὄντος. τό γε μὴν ὁμοίως προσέχειν ταῖς δόξαις καὶ ταῖς φαντασίαις τῶν πρὸς αὐτοὺς διαμφισβητούντων εὔηθες· δῆ-

(5) Infine, se non è possibile affermare nulla di vero, allora sarà falsa anche questa affermazione: sarà cioè falso il dire che non esiste alcuna affermazione vera. Se, invece, esiste una affermazione vera, allora si potrà confutare la dottrina di coloro che sollevano obiezioni di questo genere e che distruggono interamente la possibilità del ragionamento.

6. *[Prosecuzione della difesa per via di confutazione del principio di non-contraddizione]*

Simile a queste che abbiamo illustrate è anche la dottrina sostenuta da Protagora. Infatti, egli afferma che l'uomo è misura di tutte le cose, intendendo dire nient'altro che questo: ciò che sembra a ciascuno esiste sicuramente. Ma se è così, ne consegue che la medesima cosa è e non è, che è buona e cattiva, e che è anche tutte le altre coppie di contrari: e questo perché spesso una data cosa ad alcuni sembra bella, mentre ad altri sembra esattamente il contrario, e misura delle cose è appunto ciò che sembra a ciascuno. Tale difficoltà si può risolvere, esaminando da che cosa sia derivata questa convinzione. Sembra che (a) in alcuni pensatori essa sia derivata dalla dottrina dei filosofi naturalisti; invece (b) in altri pensatori sembra che essa sia derivata dalla costatazione che non tutti hanno le stesse conoscenze intorno alle medesime cose, ma che ad alcuni una data cosa sembra dolce, invece ad altri sembra il contrario.

(1) È dottrina comune a quasi tutti i filosofi naturalisti che nulla derivi da ciò che non è e che tutto derivi da ciò che è. Ora, poiché nulla diviene bianco da ciò che è perfettamente bianco e non è in alcun punto non bianco, ciò che diviene bianco dovrà derivare da ciò che non è bianco; per conseguenza, secondo quei pensatori, se il bianco non fosse lo stesso che il non bianco, il bianco dovrebbe derivare da ciò che non è. Ma non è difficile risolvere questa aporia. Infatti, si è già detto, nei libri di *Fisica*, in che senso le cose che divengono derivino dal non-essere e in che senso derivino dall'essere.

(2) D'altra parte, attribuire lo stesso valore alle opinioni ed alle immaginazioni di coloro che litigano nelle dispute,

λον γὰρ ὅτι τοὺς ἑτέρους αὐτῶν ἀνάγκη διεψεῦσθαι. φανερὸν δὲ τοῦτ' ἐκ τῶν γιγνομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν· οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ τοὐναντίον, μὴ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἑτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν. τούτου δ' ὄντος τοιούτου τοὺς ἑτέρους μὲν ὑπολητέον μέτρον εἶναι τοὺς δ' ἄλλους οὐχ ὑπολητέον. ὁμοίως δὲ τοῦτο λέγω καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. οὐδὲν γὰρ διαφέρει τοῦτ' ἀξιοῦν ἢ τὰ φαινόμενα τοῖς ὑπὸ τὴν ὄψιν ὑποβάλλουσι τὸν δάκτυλον καὶ ποιοῦσιν ἐκ τοῦ ἑνὸς φαίνεσθαι δύο, δύο δεῖν εἶναι διὰ τὸ φαίνεσθαι τοσαῦτα, καὶ πάλιν ἕν· τοῖς γὰρ μὴ κινοῦσι τὴν ὄψιν ἓν φαίνεται τὸ ἕν. ὅλως δὲ ἄτοπον ἐκ τοῦ φαίνεσθαι τὰ δεῦρο μεταβάλλοντα καὶ μηδέποτε διαμένοντα ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐκ τούτου περὶ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι· δεῖ γὰρ ἐκ τῶν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων καὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ποιουμένων τἀληθὲς θηρεύειν, τοιαῦτα δ' ἐστὶ τὰ κατὰ τὸν κόσμον· ταῦτα γὰρ οὐχ ὁτὲ μὲν τοιαδὶ πάλιν δ' ἀλλοῖα φαίνεται, ταὐτὰ δ' ἀεὶ καὶ μεταβολῆς οὐδεμιᾶς κοινωνοῦντα. ἔτι δ' εἰ κίνησις ἔστι, καὶ κινούμενόν τι, κινεῖται δὲ πᾶν ἔκ τινος καὶ εἴς τι· δεῖ ἄρα τὸ κινούμενον εἶναι ἐν ἐκείνῳ ἐξ οὗ κινήσεται καὶ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ, καὶ εἰς τοδὶ κινεῖσθαι καὶ γίγνεσθαι ἐν τούτῳ, τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀντίφασιν μὴ συναληθεύεσθαι κατ' αὐτούς. καὶ εἰ κατὰ τὸ ποσὸν συνεχῶς τὰ δεῦρο ῥεῖ καὶ κινεῖται, καί τις τοῦτο θείη καίπερ οὐκ ἀληθὲς ὄν, διὰ τί κατὰ τὸ ποιὸν

è cosa sciocca: è chiaro, infatti, che o gli uni o gli altri sono in errore. E questo risulta evidente dai dati che si possono ricavare dalla sensazione: infatti, lo stesso oggetto non pare mai, ad alcuni, dolce e, ad altri, il contrario, a meno che gli uni non abbiano rovinato o difettoso l'organo che sente e distingue i sapori in questione. E se è così, allora si dovranno ritenere misura delle cose gli uni e non gli altri. E lo stesso vale per il bene ed il male, per il bello ed il brutto, e per tutte le altre cose di questo genere. Credere che siano vere le opinioni opposte significa credere né più né meno che siano vere le cose come appaiono a coloro che si schiacciano dal di sotto l'occhio col dito e fanno in modo che l'oggetto che si guarda sembri doppio: e cioè che gli oggetti debbano essere davvero due, perché tanti ne appaiono, e che, insieme, l'oggetto debba essere uno, perché a coloro che non schiacciano l'occhio ciò che è uno appare come uno.

(3) In generale, poi, è assurdo voler giudicare della verità partendo dal fatto che le cose di quaggiù sono soggette a mutamento e non permangono mai nelle medesime condizioni: infatti, bisogna perseguire il vero, partendo da quegli esseri che si trovano sempre nelle stesse condizioni e che non sono passibili di alcun mutamento, quali sono, ad esempio, i corpi celesti. Questi, infatti, non appaiono talora con determinati caratteri e talaltra con caratteri diversi, ma sono sempre identici e non sono suscettibili di alcun mutamento.

(4) Inoltre, se esiste movimento, esiste anche qualcosa che è mosso. Ora, ogni cosa che si muove parte da qualcosa e tende verso qualcosa: bisogna, dunque, che ciò che è mosso, prima, si trovi in ciò a partire dal quale sarà mosso, e, successivamente, non si trovi più in esso e si muova verso altro e venga a trovarsi in questo. Dunque, le affermazioni contraddittorie intorno alle cose in movimento non potranno essere vere ad un tempo, come invece vorrebbero quei pensatori.

(5) E se anche si ammettesse, ancorché ciò non sia vero, che le cose di quaggiù rispetto alla quantità mutino e si muovano continuamente, per quale ragione esse non potrebbero permanere identiche rispetto alla qualità? Infatti,

οὐ μενεῖ; φαίνονται γὰρ οὐχ ἥκιστα τὰ κατὰ τὰς ἀντιφάσεις ταὐτοῦ κατηγορεῖν ἐκ τοῦ τὸ ποσὸν ὑπειληφέναι μὴ μένειν ἐπὶ τῶν σωμάτων, διὸ καὶ εἶναι τετράπηχυ τὸ αὐτὸ καὶ οὐκ εἶναι. ἡ δ' οὐσία κατὰ τὸ ποιόν, τοῦτο δὲ τῆς ὡρισμένης φύσεως, τὸ δὲ ποσὸν τῆς ἀορίστου. ἔτι διὰ τί προστάττοντος τοῦ ἰατροῦ τοδὶ τὸ σιτίον προσενέγκασθαι προσφέρονται; τί γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἄρτος ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν; ὥστ' οὐθὲν ἂν διέχοι φαγεῖν ἢ μὴ φαγεῖν· νῦν δ' ὡς ἀληθεύοντες περὶ αὐτὸ καὶ ὄντος τοῦ προσταχθέντος σιτίου τούτου προσφέρονται τοῦτο· καίτοι γ' οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀλλ' ἀεὶ πασῶν κινουμένων καὶ ῥεουσῶν. ἔτι δ' εἰ μὲν ἀλλοιούμεθα ἀεὶ καὶ μηδέποτε διαμένομεν οἱ αὐτοί, τί καὶ θαυμαστὸν εἰ μηδέποθ' ἡμῖν ταὐτὰ φαίνεται καθάπερ τοῖς κάμνουσιν (καὶ γὰρ τούτοις διὰ τὸ μὴ ὁμοίως διακεῖσθαι τὴν ἕξιν καὶ ὅθ' ὑγίαινον, οὐχ ὅμοια φαίνεται τὰ κατὰ τὰς αἰσθήσεις, αὐτὰ μὲν οὐδεμιᾶς διά γε τοῦτο μεταβολῆς κοινωνοῦντα τὰ αἰσθητά, αἰσθήματα δ' ἕτερα ποιοῦντα τοῖς κάμνουσι καὶ μὴ τὰ αὐτά· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχειν καὶ τῆς εἰρημένης μεταβολῆς γιγνομένης ἴσως ἀναγκαῖόν ἐστιν); εἰ δὲ μὴ μεταβάλλομεν ἀλλ' οἱ αὐτοὶ διατελοῦμεν ὄντες, εἴη ἄν τι μένον. —πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ λόγου τὰς εἰρημένας ἀπορίας ἔχοντας οὐ ῥᾴδιον διαλῦσαι μὴ τιθέντων τι καὶ τούτου μηκέτι λόγον ἀπαιτούντων· οὕτω γὰρ πᾶς λόγος καὶ πᾶσα ἀπόδειξις γίγνεται· μηθὲν γὰρ τιθέντες ἀναιροῦσι τὸ διαλέγεσθαι καὶ ὅλως λόγον, —ὥστε πρὸς μὲν τοὺς τοιούτους οὐκ ἔστι λόγος, πρὸς δὲ τοὺς διαποροῦν-

sembra che questi pensatori affermino che attributi contraddittori siano veri di un medesimo oggetto, soprattutto per il fatto che essi credono che nei corpi la quantità non permanga mai identica, e che, pertanto, si possa dire che la stessa cosa è e non è di quattro cubiti. Ma la sostanza corrisponde alla qualità, e questa è di natura determinata, mentre la quantità è di natura indeterminata.

(6) Inoltre, perché, quando il medico prescrive di prendere un determinato cibo, essi prendono proprio quel cibo? Infatti, perché mai è più vero dire questo è pane piuttosto che non-pane? Di conseguenza, non dovrebbe essere per nulla diverso mangiare e non mangiare. E, invece, essi prendono quel determinato cibo come se fossero sicuri di essere nel vero al riguardo, e come se esso fosse veramente quello loro prescritto. Eppure, essi non dovrebbero far questo, dal momento che nessuna natura resta veramente immutabile nell'ambito delle cose sensibili, ma tutto sempre si muove e fluisce.

(7) Inoltre, se noi siamo soggetti a continue mutazioni e se non rimaniamo mai gli stessi, che c'è di strano se le cose non ci appaiono mai identiche? (Ci accade ciò che accade ai malati: infatti, ai malati, gli oggetti sensibili non appaiono sempre gli stessi, per il fatto che essi non si trovano nella medesima condizione di quando sono sani; ma gli oggetti sensibili, dal canto loro, per il fatto, almeno, che muta il malato, non subiscono alcun mutamento, ma si limitano a suscitare nei malati sensazioni diverse e non più identiche. E, certamente, è necessario che la cosa stia nello stesso modo per il mutamento di cui sopra s'è detto). Se, invece, noi non mutiamo e continuiamo ad essere gli stessi, allora ci sarà qualcosa che permane.

(8) Per quanto concerne coloro che sollevano le difficoltà di cui stiamo discutendo sulla base del puro ragionamento, non è facile fornire una soluzione, dal momento che essi non ammettono qualcosa di cui non si debba poi più chiedere ulteriormente ragione. Infatti, solo in questo modo sono possibili tutti i ragionamenti e tutte le dimostrazioni: non ammettendo nulla di cosiffatto, essi distruggono ogni possibilità di ragionamento e ogni possibilità di dimostrazione. Pertanto, nei confronti di questi pensatori, non è

τας ἐκ τῶν παραδεδομένων ἀποριῶν ῥᾴδιον ἁπαντᾶν καὶ διαλύειν τὰ ποιοῦντα τὴν ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς· δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων. ὥστε φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἐνδέχεται τὰς ἀντικειμένας φάσεις περὶ τοῦ αὐτοῦ καθ' ἕνα χρόνον ἀληθεύειν, οὐδὲ τὰ ἐναντία, διὰ τὸ λέγεσθαι κατὰ στέρησιν πᾶσαν ἐναντιότητα· δῆλον δὲ τοῦτ' ἐπ' ἀρχὴν τοὺς λόγους ἀναλύουσι τοὺς τῶν ἐναντίων. ὁμοίως δ' οὐδὲ τῶν ἀνὰ μέσον οὐδὲν οἷόν τε κατηγορεῖσθαι καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ· λευκοῦ γὰρ ὄντος τοῦ ὑποκειμένου λέγοντες αὐτὸ εἶναι οὔτε μέλαν οὔτε λευκὸν ψευσόμεθα· συμβαίνει γὰρ εἶναι λευκὸν αὐτὸ καὶ μὴ εἶναι· θάτερον γὰρ τῶν συμπεπλεγμένων ἀληθεύσεται κατ' αὐτοῦ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ λευκοῦ. οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντὶ φῇ παντὸς εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον. ὁμοίως δὲ οὐδὲ πάσας ψευδεῖς οὐδ' ἀληθεῖς τὰς φάσεις δυνατὸν εἶναι, δι' ἄλλα τε πολλὰ τῶν συναχθέντων ἂν δυσχερῶν διὰ ταύτην τὴν θέσιν, καὶ διότι ψευδῶν μὲν οὐσῶν πασῶν οὐδ' αὐτὸ τοῦτό τις φάσκων ἀληθεύσει, ἀληθῶν δὲ ψευδεῖς εἶναι πάσας λέγων οὐ ψεύσεται.

7

Πᾶσα δ' ἐπιστήμη ζητεῖ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας περὶ ἕκαστον τῶν ὑφ' αὑτὴν ἐπιστητῶν, οἷον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ

possibile un ragionamento, mentre nei confronti di coloro che sollevano dubbi derivanti da difficoltà tradizionali è facile rispondere e risolvere ciò che fa sorgere in essi il dubbio, come risulta chiaro dagli argomenti sopra addotti.

Dunque, risulta evidente da tutte queste cose che è impossibile che le affermazioni contraddittorie riguardo al medesimo oggetto e nel medesimo tempo siano vere; e neppure possono essere veri i contrari, perché in ogni contrarietà un termine è privazione dell'altro, il che risulta chiaro se si riportano al loro principio le nozioni dei contrari.

E similmente non è neppure possibile predicare alcuno dei termini intermedi ⟨insieme ad uno dei contrari⟩ di un solo e medesimo oggetto. Infatti, se l'oggetto è bianco, saremo nel falso affermando che esso non è né bianco né nero: in tal caso, lo stesso oggetto risulterebbe essere ad un tempo bianco e non-bianco, perché verrebbe ad essere vero di esso anche uno dei termini che forma l'espressione composta che indica il medio, ⟨né bianco, né nero⟩, il quale termine è, appunto, il contraddittorio del bianco.

Dunque, non possono essere nel vero né coloro che condividono l'opinione di Eraclito, né coloro che condividono l'opinione di Anassagora, altrimenti si verrebbero ad affermare i contrari del medesimo soggetto. Infatti, quando Anassagora dice che tutto è in tutto, dice che nulla è dolce più che non amaro, o che qualsivoglia degli altri contrari, se è vero che tutto è in tutto, non solo in potenza, ma in atto ed in modo distinto. Nello stesso modo, non è neppure possibile che le affermazioni siano tutte false o tutte vere: e non è possibile, oltre che a causa di numerose altre difficoltà che ne conseguono, anche perché, se tutte le affermazioni sono false, neppure chi afferma questo potrà dire il vero, e se, invece, tutte le affermazioni sono vere, chi dice che tutte le affermazioni sono false non dirà il falso.

7. *[Distinzione della metafisica o teologia dalla matematica e dalla fisica]*

Tutte le scienze ricercano, relativamente a ciascuno degli oggetti che rientrano nel loro ambito di conoscenza, determinate cause e determinati princìpi: così la medicina, la

1064ª καὶ τῶν λοιπῶν ἑκάστη τῶν ποιητικῶν καὶ μαθηματικῶν. ἑκάστη γὰρ τούτων περιγραψαμένη τι γένος αὑτῇ περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὄν, οὐχ ᾗ δὲ ὄν, ἀλλ' ἑτέρα τις αὕτη παρὰ ταύτας τὰς ἐπιστήμας ἐστὶν ἐπιστήμη. τῶν δὲ λεχθεισῶν ἐπιστημῶν ἑκάστη λαβοῦσά πως τὸ τί ἐστιν ἐν ἑκάστῳ γένει πειρᾶται δεικνύναι τὰ λοιπὰ μαλακώτερον ἢ ἀκριβέστερον. λαμβάνουσι δὲ τὸ τί ἐστιν αἱ μὲν δι' αἰσθήσεως αἱ δ' ὑποτιθέμεναι· διὸ καὶ δῆλον ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς ὅτι τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις. ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη, δῆλον ὅτι καὶ πρακτικῆς ἑτέρα καὶ ποιητικῆς ἔσται. ποιητικῆς μὲν γὰρ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ οὐ τῷ ποιουμένῳ τῆς κινήσεως ἡ ἀρχή, καὶ τοῦτ' ἔστιν εἴτε τέχνη τις εἴτ' ἄλλη τις δύναμις· ὁμοίως δὲ καὶ τῆς πρακτικῆς οὐκ ἐν τῷ πρακτῷ μᾶλλον δ' ἐν τοῖς πράττουσιν ἡ κίνησις. ἡ δὲ τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχήν ἐστιν. ὅτι μὲν τοίνυν οὔτε πρακτικὴν οὔτε ποιητικὴν ἀλλὰ θεωρητικὴν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην, δῆλον ἐκ τούτων (εἰς ἓν γάρ τι τούτων τῶν γενῶν ἀνάγκη πίπτειν)· ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἐστιν ἀναγκαῖον ἑκάστῃ πως τῶν ἐπιστημῶν εἰδέναι καὶ τούτῳ χρῆσθαι ἀρχῇ, δεῖ μὴ λανθάνειν πῶς ὁριστέον τῷ φυσικῷ καὶ πῶς ὁ τῆς οὐσίας λόγος ληπτέος, πότερον ὡς τὸ σιμὸν ἢ μᾶλλον ὡς τὸ κοῖλον. τούτων γὰρ ὁ μὲν τοῦ σιμοῦ λόγος μετὰ τῆς ὕλης λέγεται τῆς τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τοῦ κοίλου χωρὶς τῆς ὕλης· ἡ γὰρ σιμότης ἐν ῥινὶ γίγνεται, διὸ καὶ ὁ λόγος αὐτῆς μετὰ ταύτης θεωρεῖται· τὸ σιμὸν γάρ ἐστι ῥὶς κοίλη. φανερὸν οὖν ὅτι καὶ σαρκὸς καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ τῶν λοιπῶν μορίων μετὰ τῆς ὕλης ἀεὶ τὸν λόγον ἀποδοτέον. ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη

ginnastica e ciascuna delle altre scienze poietiche e matematiche. Ognuna di queste, infatti, si limita a indagare un determinato genere di cose, e, di questo, ognuna si occupa come di qualcosa di reale, e di esistente, ma non lo considera in quanto essere: infatti, la scienza dell'essere in quanto essere è diversa da queste scienze e da esse distinta. Ciascuna delle scienze sopra menzionate assume in qualche modo l'essenza che è propria del genere di cose di cui si occupa e cerca di dimostrare tutto il resto con più o meno rigore. Ed alcune di queste scienze assumono l'essenza tramite la sensazione, altre, invece, tramite l'ipotesi. Perciò, anche da questo procedimento induttivo cui esse ricorrono, risulta evidente che della sostanza e dell'essenza non può esserci dimostrazione.

Ora, poiché esiste una scienza della natura, è evidente che essa deve essere diversa sia dalla scienza pratica sia dalla scienza poietica. Infatti, nel caso della scienza poietica, il principio del movimento si trova nell'artefice e non nella cosa prodotta, e questo principio consiste o in un'arte o in qualche altra potenza. E similmente, anche nel caso della scienza pratica, il movimento risiede non in ciò che è oggetto di azione, ma negli agenti. Invece, la scienza dal fisico verte intorno a oggetti che hanno in sé medesimi il principio del movimento. Dunque, risulta evidente da queste considerazioni che la fisica non è né scienza pratica né scienza poietica ma è necessariamente scienza teoretica, dato che essa deve di necessità rientrare in uno di questi tre generi di scienze. E poiché ciascuna scienza deve necessariamente conoscere l'essenza in qualche modo e deve servirsi di essa come di principio, occorre non ignorare in quale modo il fisico debba definire i suoi oggetti ed in quale modo debba intendere la nozione di sostanza, se al modo del camuso, oppure se al modo del concavo. Di queste due nozioni, infatti, quella di camuso implica anche la materia, invece quella di concavo prescinde dalla materia: infatti, la camusità si trova solamente in un naso e perciò la nozione di camusità implica anche la nozione di naso: camuso, appunto, è un naso concavo. È evidente, dunque, che anche le nozioni di carne, di occhio e delle altre parti del corpo dovranno sempre essere ridate includendo anche la materia.

τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν, σκεπτέον πότερόν ποτε τῇ φυ-
σικῇ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. ἡ
μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς
ἐστίν, ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις
αὖτη, ἀλλ' οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ ἀκί-
νητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ
ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος,
ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύ-
σις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη
1064b ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. δῆλον τοίνυν ὅτι τρία
γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική,
θεολογική. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος,
τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα· περὶ τὸ τιμιώ-
τατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη
λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν. ἀπορήσειε δ' ἄν τις πό-
τερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ἐπιστήμην καθόλου δεῖ θεῖναι ἢ
οὔ. τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἑκάστη περὶ ἕν τι γένος ἀφω-
ρισμένον ἐστίν, ἡ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων. εἰ μὲν οὖν
αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶταί τῶν ὄντων εἰσί, κἂν ἡ φυσικὴ
πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία
χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην
αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ
προτέραν.

8

Ἐπεὶ δὲ τὸ ἁπλῶς ὂν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους,
ὧν εἷς ἐστὶν ὁ κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενος, σκεπτέον πρῶ-
τον περὶ τοῦ οὕτως ὄντος. ὅτι μὲν οὖν οὐδεμία τῶν παραδεδο-
μένων ἐπιστημῶν πραγματεύεται περὶ τὸ συμβεβηκός, δῆ-
λον (οὔτε γὰρ οἰκοδομικὴ σκοπεῖ τὸ συμβησόμενον τοῖς τῇ

Ora, poiché esiste una scienza dell'essere in quanto essere e in quanto separato, bisogna esaminare se essa si debba considerare come identica alla fisica, oppure come diversa. Ma la fisica studia le cose che hanno in sé medesime il principio del movimento; la matematica è scienza teoretica che studia enti non soggetti al divenire, ma non separati. C'è, dunque, un'altra scienza, diversa sia dalla fisica sia dalla matematica, la quale studia l'essere separato e immobile, posto che veramente esista una sostanza di questo tipo, ossia una sostanza separata e immobile, come cercheremo di dimostrare. E se fra gli esseri esiste una realtà di questo genere, in essa dovrà consistere anche il divino e dovrà essere il Principio primo e supremo.

È chiaro, dunque, che esistono tre generi di scienze teoretiche: fisica, matematica e teologia. Ora, fra tutti i generi di scienze il genere delle scienze teoretiche è il più eccellente, e fra le scienze teoretiche l'ultima illustrata è la più eccellente, perché ha come oggetto quell'essere che più di tutti ha valore, ed ogni scienza viene qualificata come superiore o inferiore in base al suo oggetto.

Si potrebbe, poi, sollevare il problema se la scienza dell'essere in quanto essere debba considerarsi come universale, oppure no. Ora, ciascuna delle scienze matematiche tratta di un genere unico e determinato, ma c'è anche una matematica generale che è comune a tutti questi generi. Pertanto, se le sostanze fisiche fossero le realtà prime, la fisica sarebbe di conseguenza la prima delle scienze; se, invece, esiste anche un'altra realtà, ossia una sostanza separata e immobile, necessariamente deve esserci anche una scienza diversa dalla fisica ed anteriore alla fisica, e deve essere anche universale, a causa di questa sua anteriorità.

8. *[L'essere come accidentale e l'essere come vero]*

Poiché all'essere in generale ci si riferisce in molti modi, e uno di questi è essere nel senso di accidente, dobbiamo, in primo luogo, esaminare l'essere inteso in questo senso.

Orbene, che nessuna delle scienze tramandateci si occupi dell'accidente, è cosa evidente. Infatti, l'arte del costruire non considera ciò che potrà accadere a coloro che faranno

οἰκίᾳ χρησομένοις, οἷον εἰ λυπηρῶς ἢ τοὐναντίον οἰκήσουσιν, οὔθ' ὑφαντικὴ οὔτε σκυτοτομικὴ οὔτε ὀψοποιική, τὸ δὲ καθ' αὑτὴν ἴδιον ἑκάστη τούτων σκοπεῖ τῶν ἐπιστημῶν μόνον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οἰκεῖον τέλος· [οὐδὲ μουσικὸν καὶ γραμματικόν,] οὐδὲ τὸν ὄντα μουσικὸν ὅτι γενόμενος γραμματικὸς ἅμα ἔσται τὰ ἀμφότερα, πρότερον οὐχ ὤν, ὃ δὲ μὴ ἀεὶ ὂν ἔστιν, ἐγένετο τοῦτο, ὥσθ' ἅμα μουσικὸς ἐγένετο καὶ γραμματικός, —τοῦτο δὲ οὐδεμία ζητεῖ τῶν ὁμολογουμένως οὐσῶν ἐπιστημῶν πλὴν ἡ σοφιστική· περὶ τὸ συμβεβηκὸς γὰρ αὕτη μόνη πραγματεύεται, διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν)· ὅτι δ' οὐδ' ἐνδεχόμενόν ἐστιν εἶναι τοῦ συμβεβηκότος ἐπιστήμην, φανερὸν ἔσται πειραθεῖσιν ἰδεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ συμβεβηκός. πᾶν δή φαμεν εἶναι τὸ μὲν ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης (ἀνάγκης δ' οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ᾗ χρώμεθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδείξεις), τὸ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ' οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὔτ' ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ὅπως ἔτυχεν· οἷον ἐπὶ κυνὶ γένοιτ' ἂν ψῦχος, ἀλλὰ τοῦτ' οὔθ' [ὡς] ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται, συμβαίη δέ ποτ' ἄν. ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκὸς ὃ γίγνεται μέν, οὐχ ἀεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκός, εἴρηται, διότι δ' οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου, δῆλον· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. ὅτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἵαιπερ τοῦ καθ' αὑτὸ ὄντος, δῆλον· ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης. εἰ γὰρ τόδε μὲν ἔστι τοῦδε ὄντος τόδε δὲ τοῦδε, τοῦτο δὲ μὴ ὅπως ἔτυχεν ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ οὗ τοῦτ' ἦν αἴτιον ἕως τοῦ τε-

uso della casa (se, per esempio, accadrà di essere felici o infelici a coloro che vi abiteranno), e così anche l'arte del tessere, l'arte del costruire calzari e l'arte del cucinare: ciascuna di queste scienze si occupa solamente dell'oggetto dell'indagine che le è proprio e che costituisce il suo fine specifico. E nessuna delle scienze che sono da tutti riconosciute come tali, tratta di questioni come le seguenti: «se un musico possa essere anche grammatico»; oppure «se uno che sia musico, per il fatto di esser divenuto anche grammatico, debba rimanere e musico e grammatico, pur non essendo tale in precedenza, dal momento che ciò che uno è senza esserlo sempre stato, deve esserlo diventato, sicché egli dovrebbe essere diventato e musico e grammatico ad un tempo». Di tali questioni tratta solamente la sofistica: essa sola, infatti, si occupa dell'accidente. Perciò Platone non ebbe torto nell'affermare che il Sofista si occupa del non-essere.

E che non sia neppure possibile l'esistenza di una scienza dell'accidente, risulterà evidente a coloro che cercano di comprendere l'essenza dell'accidente. Noi diciamo di ogni essere o che esso esiste sempre e di necessità (intendendo per necessità non quella che si ha per effetto di violenza, ma quella che si ha nei procedimenti dimostrativi), oppure che esiste per lo più, oppure anche che esiste né per lo più né sempre e di necessità ma casualmente. Per esempio, al tempo della canicola può far freddo, ma questo non accade né sempre e di necessità, né per lo più: tuttavia, talvolta può accadere. L'accidente, dunque, è ciò che avviene, ma non sempre, né di necessità, né per lo più. Ora che si è detto quale sia l'essenza dell'accidente, è chiaro per quale ragione non esista scienza di un essere cosiffatto. Ogni scienza, infatti, tratta di ciò che esiste sempre o per lo più, mentre l'accidente non rientra né nell'ambito della prima classe, né nell'ambito della seconda classe di esseri.

È evidente, poi, che dell'essere per accidente non ci sono cause e princìpi della stessa natura delle cause e dei princìpi dell'essere per sé: altrimenti, tutti gli esseri esisterebbero di necessità. Infatti, se questo determinato essere esiste quando esiste quest'altro, e se quest'altro esiste quando esiste quest'altro ancora, e se quest'ultimo non esiste casualmente ma necessariamente, allora dovrà esistere necessariamente anche l'essere di cui questo era causa e così di se-

λευταίου λεγομένου αἰτιατοῦ (τοῦτο δ' ἦν κατὰ συμβεβηκός), ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαντ' ἔσται, καὶ τὸ ὁποτέρως ἔτυχε καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι καὶ γενέσθαι καὶ μὴ παντελῶς ἐκ τῶν γιγνομένων ἀναιρεῖται. κἂν μὴ ὂν δὲ ἀλλὰ γιγνόμενον τὸ αἴτιον ὑποτεθῇ, ταὐτὰ συμβήσεται· πᾶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης γενήσεται. ἡ γὰρ αὔριον ἔκλειψις γενήσεται ἂν τόδε γένηται, τοῦτο δ' ἐὰν ἕτερόν τι, καὶ τοῦτ' ἂν ἄλλο· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου τοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν μέχρι αὔριον ἀφαιρουμένου χρόνου ἥξει ποτὲ εἰς τὸ ὑπάρχον, ὥστ' ἐπεὶ τοῦτ' ἔστιν, ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης τὰ μετὰ τοῦτο γενήσεται, ὥστε πάντα ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι. τὸ δ' ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ μέν ἐστιν ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ (διὸ περὶ μὲν τὸ οὕτως ὂν οὐ ζητοῦνται αἱ ἀρχαί, περὶ δὲ τὸ ἔξω ὂν καὶ χωριστόν)· τὸ δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀλλ' ἀόριστον, λέγω δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκός· τοῦ τοιούτου δ' ἄτακτα καὶ ἄπειρα τὰ αἴτια. —τὸ δὲ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις ἢ ἀπὸ διανοίας ἐστίν, τύχη δέ ἐστιν ὅταν τι τούτων γένηται κατὰ συμβεβηκός· ὥσπερ γὰρ καὶ ὂν ἐστι τὸ μὲν καθ' αὑτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον. ἡ τύχη δ' αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του γιγνομένοις, διὸ περὶ ταὐτὰ τύχη καὶ διάνοια· προαίρεσις γὰρ οὐ χωρὶς διανοίας. τὰ δ' αἴτια ἀόριστα ἀφ' ὧν ἂν γένοιτο τὰ ἀπὸ τύχης, διὸ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ καὶ αἴτιον κατὰ συμβεβηκός, ἁπλῶς δ' οὐδενός. ἀγαθὴ δὲ τύχη καὶ κακὴ ὅταν ἀγαθὸν ἢ φαῦλον ἀποβῇ· εὐτυχία δὲ καὶ δυστυχία περὶ μέγεθος τούτων. ἐπεὶ δ' οὐθὲν κατὰ συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὑτό,

guito, fino a quello che è considerato come ultimo causato, che, invece, doveva essere per accidente; di conseguenza, tutto dovrà esistere necessariamente, e verrà eliminato completamente dal mondo ogni fatto casuale e la possibilità che qualcosa divenga e anche non divenga. E si avranno le identiche conseguenze anche se si suppone che la causa sia non qualcosa che già esiste, ma qualcosa in via di divenire: in tal caso, tutto avverrà necessariamente. Infatti, l'eclissi di domani avverrà, se avverrà un dato fatto, e questo, a sua volta, se avverrà quest'altro fatto, e questo, ulteriormente, se avverrà quest'altro fatto ancora: e, in questo modo, sottraendo via via tempo da quel tratto di tempo delimitato che va dall'oggi al domani, si giungerà, a un certo momento, a un fatto già esistente. Di conseguenza, poiché questo esiste, tutta la serie dei fatti a questo successivi avverrà necessariamente, e quindi tutto avverrà necessariamente.

L'essere inteso nel senso di vero e non nel senso di accidente consiste in una connessione del pensiero ed è una affezione di esso: per questo non si ricercano i princìpi dell'essere inteso in questo senso, ma solo dell'essere che è fuori dal pensiero e separato. Invece, l'essere inteso nell'altro senso, ossia inteso nel senso di accidente, non è necessario, ma è indeterminato: di questo tipo di essere le cause sono disordinate e indefinite.

Il fine esiste nelle cose che si realizzano per natura o ad opera del pensiero. Il caso si ha quando qualcuna di queste cose avviene accidentalmente. Infatti, come l'essere è o essere per accidente o essere per sé, così anche la causa. Il caso è una causa accidentale nell'ambito di quelle cose che avvengono in vista di un fine e per deliberazione. Perciò il caso riguarda le medesime cose che il pensiero ha ad oggetto: infatti, la deliberazione non ha luogo senza il pensiero. Ma le cause da cui possono derivare gli eventi casuali sono indeterminate, e per questa ragione il caso sfugge al ragionamento umano ed è causa accidentale, anzi, in senso assoluto non è causa di nulla. Il caso è, poi, propizio o avverso, secondo che comporti effetti propizi o avversi. Fortuna e sventura si dicono in riferimento al caso, quando l'effetto sia di grande portata. E poiché nulla di ciò che è accidentale è anteriore a ciò che è per sé, così nessuna causa acci-

οὐδ' ἄρ' αἴτια· εἰ ἄρα τύχη ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς αἴτιος καὶ φύσις.

9

Ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐνεργείᾳ μόνον τὸ δὲ δυνάμει τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ ποσὸν τὸ δὲ τῶν λοιπῶν. οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδέν ἐστιν ὃ οὐδ' ἐν μιᾷ κατηγορίᾳ. ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν (οἷον τὸ τόδε—τὸ μὲν γὰρ μορφὴ αὐτοῦ τὸ δὲ στέρησις—καὶ κατὰ τὸ ποιὸν τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δὲ ἀτελές, καὶ κατὰ φορὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ κοῦφον καὶ βαρύ)· ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς τοσαῦτ' εἴδη ὅσα τοῦ ὄντος. διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. ὅτι δ' ἀληθῆ λέγομεν, ἐνθένδε δῆλον· ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾗ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐνεργείᾳ ᾖ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστι τοῦτο οἰκοδόμησις· ὁμοίως μάθησις, ἰάτρευσις, βάδισις, ἅλσις, γήρανσις, ἄδρυνσις. συμβαίνει δὲ κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾖ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔθ' ὕστερον. ἡ δὴ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ, οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. λέγω δὲ τὸ ᾗ ὧδε. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς· ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν. οὐ γὰρ ταὐτὸν χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί, ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια κίνησίς τις. οὐκ ἔστι δὲ ταὐτό (δῆλον δ' ἐπὶ τῶν ἐναντίων· τὸ μὲν γὰρ

dentale è anteriore a una causa per sé. Se, dunque, il caso e la ventura fossero causa del cielo, ci dovrebbero essere l'Intelligenza e la Natura quali cause anteriori a quelli.

9. *[Essere potenziale, essere attuale e movimento]*

L'essere o è solamente in atto, o è in potenza, oppure è, insieme, in atto e in potenza: e, questo, si verifica sia per la sostanza, sia per la quantità, sia per le restanti categorie. Non esiste alcun movimento che sia fuori dalle cose: infatti, il mutamento ha luogo sempre secondo le categorie dell'essere, e non c'è nulla che sia comune a tutte e che non rientri in una singola categoria. Ciascuna delle categorie, in tutte le cose, esiste in due modi diversi (la sostanza, per esempio, talora è forma e talora è privazione; nella qualità talora si ha il bianco e talora si ha il nero; nella quantità talora si ha il compiuto e talora l'incompiuto; nel movimento di traslazione si ha l'alto ed il basso, o il leggero ed il pesante), sicché ci dovranno essere tante forme di movimento e di mutamento quante sono le categorie dell'essere. Ora, poiché essere in potenza ed essere in atto si distinguono secondo ciascun genere di categorie, chiamo movimento l'atto di ciò che è in potenza, in quanto in potenza.

E che questa definizione del movimento sia vera, risulta evidente da quanto segue. Quando il costruibile, considerato in quanto tale, sia in atto, allora si costruisce, e questo è il processo di costruzione. Lo stesso dicasi dell'imparare, del guarire, del girare, del camminare, del saltare, dell'invecchiare, del crescere. Ed il movimento ha luogo quando ci sia appunto quell'attività, e non prima né dopo. Dunque, il movimento è l'attualizzazione di ciò che è in potenza, quando questo sia in atto e si realizzi e non in quanto se stesso ma in quanto mobile. E con l'«in quanto» intendo dire questo che segue. Il bronzo è in potenza la statua; tuttavia, il movimento non è l'atto del bronzo in quanto bronzo. Infatti, l'essere bronzo e l'essere una certa potenzialità non sono la medesima cosa: se fossero la medesima cosa in senso assoluto e secondo la forma, allora l'atto del bronzo sarebbe movimento. Invece, non sono la stessa cosa. E questo è evidente nel caso dei contrari: il poter essere sano e il

δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύνασθαι κάμνειν οὐ ταὐτόν – καὶ γὰρ ἂν τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ κάμνειν ταὐτὸν ἦν – τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὑγιαῖνον καὶ νοσοῦν, εἶθ' ὑγρότης εἶθ' αἷμα, ταὐτὸ καὶ ἕν). ἐπεὶ δὲ οὐ τὸ αὐτό, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταὐτὸν καὶ ὁρατόν, ἡ τοῦ δυνατοῦ καὶ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια κίνησίς ἐστιν. ὅτι μὲν οὖν ἐστιν αὕτη, καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾖ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔθ' ὕστερον, δῆλον (ἐνδέχεται γὰρ ἕκαστον ὁτὲ μὲν ἐνεργεῖν ὁτὲ δὲ μή, οἷον τὸ οἰκοδομητὸν ᾗ οἰκοδομητόν, καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια ᾗ οἰκοδομητὸν οἰκοδόμησίς ἐστιν· ἦ γὰρ τοῦτό ἐστιν, ἡ οἰκοδόμησις, ἡ ἐνέργεια, ἢ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτι οἰκοδομητόν, οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη ἄρα οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι, ἡ δ' οἰκοδόμησις κίνησίς τις, ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κινήσεων)· ὅτι δὲ καλῶς εἴρηται, δῆλον ἐξ ὧν οἱ ἄλλοι λέγουσι περὶ αὐτῆς, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥᾴδιον εἶναι διορίσαι ἄλλως αὐτήν. οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ τις γένει δύναιτ' ἂν θεῖναι αὐτήν· δῆλον δ' ἐξ ὧν λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὄν, ὧν οὐδὲν ἀνάγκη κινεῖσθαι, ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ' ἐκ τούτων μᾶλλον ἢ τῶν ἀντικειμένων. αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δ' ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι· οὔτε γὰρ τόδε οὔτε τοιόνδε οὐδεμία αὐτῶν οὔτε τῶν λοιπῶν κατηγοριῶν. τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτ' εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτήν· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν εἶναι δοκεῖ τις, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν

poter ammalarsi non sono la medesima cosa, altrimenti sarebbero la medesima cosa anche l'essere sano e l'ammalarsi; una sola e medesima cosa, invece, è il sostrato, il quale è o sano o malato, sia esso un umore sia esso il sangue. E poiché, dunque, non sono la stessa cosa, così come il colore non è il visibile, allora solamente l'atto del potenziale in quanto potenziale è movimento. Che il movimento sia questo atto, e che il movimento abbia luogo solo nel momento in cui abbia luogo questo atto e non prima e neppure dopo, è evidente. Infatti, è possibile che ogni cosa sia talora in atto e talora no; per esempio, il costruibile in quanto costruibile; e l'atto del costruibile in quanto costruibile è il processo di costruzione: e l'atto è appunto questo, vale a dire il processo di costruzione, oppure la casa. E una volta che la casa esista, non ci sarà più il costruibile; invece, ciò che vien costruito è il costruibile. Dunque, è necessario che l'atto sia il processo di costruzione, ed il processo di costruzione è un movimento. Lo stesso ragionamento vale anche per tutti gli altri movimenti.

Che quanto si è detto sia giusto, risulta evidente anche da ciò che gli altri filosofi hanno detto intorno al movimento e dal fatto che non è facile definire il movimento in altro modo. Infatti, non è possibile far rientrare il movimento in altro genere di cose. Questo risulta evidente anche da ciò che dicono alcuni di quei filosofi, i quali lo definiscono come alterità, disuguaglianza, non essere: ora nessuna di queste cose è necessario che si muova, e neppure il mutamento tende a queste cose o deriva da queste cose, e nemmeno dai loro contrari. Ora, la causa che ha indotto questi filosofi a ridurre il movimento a queste cose è la seguente: il movimento sembra essere qualcosa di indeterminato, ed i princìpi della serie negativa dei contrari sono indeterminati, perché sono princìpi privativi: infatti, nessuno di essi è né sostanza, né qualità, né alcuna delle altre categorie. Ma la ragione per cui il movimento sembra essere indeterminato, sta nel fatto che esso non si può ridurre né unicamente alla potenza né unicamente all'atto. Infatti, non si muove necessariamente né la quantità in potenza né la quantità in atto: il movimento è evidentemente un atto, ma è un atto incompleto: ed appunto per questo è difficile

οὗ ἐστὶν ἐνέργεια. καὶ διὰ τοῦτο χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τί ἐστιν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀνάγκη θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἁπλῆν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον, ὥστε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναι, καὶ ἐνέργειαν καὶ [μὴ] ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην, ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν ἐνδεχομένην δ' εἶναι. καὶ ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ, δῆλον· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γάρ ἐστι τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥσθ' ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες, ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐχ ἕν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου.

10

Τὸ δ' ἄπειρον ἢ τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι, καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος, ἢ τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον, ἢ ὃ μόλις, ἢ ὃ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει διέξοδον ἢ πέρας· ἔτι προσθέσει ἢ ἀφαιρέσει ἢ ἄμφω. χωριστὸν μὲν ⟨τῶν αἰσθητῶν⟩ δὴ αὐτό τι ὂν οὐχ οἷόν τ' εἶναι· εἰ γὰρ μήτε μέγεθος μήτε πλῆθος, οὐσία δ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ μὴ συμβεβηκός, ἀδιαίρετον ἔσται (τὸ γὰρ διαιρετὸν ἢ μέγεθος ἢ πλῆθος), εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον, εἰ μὴ καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἀλλ' οὐχ οὕτω λέγουσιν οὐδ' ἡμεῖς ζητοῦμεν, ἀλλ' ὡς ἀδιέξοδον. ἔτι πῶς ἐνδέχεται καθ' αὑτὸ εἶναι ἄπειρον, εἰ μὴ καὶ ἀριθμὸς καὶ μέγεθος, ὧν πάθος τὸ ἄπειρον; ἔτι

comprendere che cosa sia il movimento. Ridurlo a privazione o a potenza o ad atto puro, non è possibile: pertanto non resta che la spiegazione che noi abbiamo dato: il movimento è atto e non è atto, e questo è difficile da comprendere, ma è possibile.

E che il movimento sia nella cosa che è mossa, è evidente: infatti, esso è l'atto di questa, prodotto dal motore. Ma l'atto del motore non è diverso dall'atto della cosa mossa; infatti, il movimento deve essere l'atto di ambedue. Il motore è motore, se considerato in potenza; invece, se considerato in atto, è movente, e la sua attività attualizza la cosa che è mossa, cosicché l'atto è uguale nell'una e nell'altra, così come è uguale la distanza da uno a due e da due ad uno o la distanza di salita e di discesa, anche se non sono una realtà unica. Tale, dunque, è il rapporto fra movente e mosso.

10. *[L'infinito non esiste in atto]*

(1) L'infinito è (a) o ciò che non è possibile percorrere, perché è per sua natura impercorribile, così come la voce è invisibile, (b) oppure ciò che si può percorrere, ma senza termine, (c) o ciò che difficilmente si può percorrere, (d) o ciò che, pur ammettendo per natura un percorso, di fatto non viene percorso o non ha limite; (e) inoltre, c'è l'infinito per aggiunzione, (f) oppure per sottrazione, (g) oppure per l'una e l'altra insieme.

(2) Che esista un infinito in sé, separato dalle cose sensibili, è impossibile.

(a) Infatti, se l'infinito non è una grandezza né una molteplicità, ma è esso stesso una sostanza e non un accidente, dovrà essere indivisibile, perché divisibili sono soltanto la grandezza o la molteplicità; ma se è indivisibile, non può essere infinito se non nel senso in cui la voce è invisibile. Ma noi parliamo e facciamo ricerca dell'infinito non in questo senso, ma nel senso di impercorribile.

(b) Inoltre, in che modo potrebbe esistere un infinito in sé, se non esistono numeri e grandezze in sé, dal momento che esso è un attributo, appunto, dei numeri e delle grandezze?

εἰ κατὰ συμβεβηκός, οὐκ ἂν εἴη στοιχεῖον τῶν ὄντων ἢ ἄπειρον, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀόρατον τῆς διαλέκτου, καίτοι ἡ φωνὴ ἀόρατος. καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον, δῆλον. ἔσται γὰρ ὁτιοῦν αὐτοῦ ἄπειρον μέρος τὸ λαμβανόμενον (τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἄπειρον τὸ αὐτό, εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ' ὑποκειμένου), ὥστε ἢ ἀδιαίρετον, ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν, εἰ μεριστόν· πολλὰ δ' εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον ἄπειρα (ὥσπερ γὰρ ἀέρος ἀὴρ μέρος, οὕτως ἄπειρον ἀπείρου, εἰ ἔστιν οὐσία καὶ ἀρχή)· ἀμέριστον ἄρα καὶ ἀδιαίρετον. ἀλλὰ ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον (ποσὸν γὰρ εἶναι ἀνάγκη)· κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει. ἀλλ' εἰ οὕτως, εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι ἀρχήν, ἀλλ' ἐκεῖνο ᾧ συμβέβηκε, τὸν ἀέρα ἢ τὸ ἄρτιον. —αὕτη μὲν οὖν ἡ ζήτησις καθόλου, ὅτι δ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐκ ἔστιν, ἐνθένδε δῆλον· εἰ γὰρ σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδοις ὡρισμένον, οὐκ εἴη ἂν ἄπειρον σῶμα οὔτ' αἰσθητὸν οὔτε νοητόν, οὐδ' ἀριθμὸς ὡς κεχωρισμένος καὶ ἄπειρος· ἀριθμητὸν γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἢ τὸ ἔχον ἀριθμόν. φυσικῶς δὲ ἐκ τῶνδε δῆλον· οὔτε γὰρ σύνθετον οἷόν τ' εἶναι οὔθ' ἁπλοῦν. σύνθετον μὲν γὰρ οὐκ ἔσται σῶμα, εἰ πεπέρανται τῷ πλήθει τὰ στοιχεῖα (δεῖ γὰρ ἰσάζειν τὰ ἐναντία καὶ μὴ εἶναι ἓν αὐτῶν ἄπειρον· εἰ γὰρ ὁτῳοῦν λείπεται ἡ θατέρου σώματος δύναμις, φθαρήσεται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου τὸ πεπερασμένον· ἕκαστον δ' ἄπειρον εἶναι ἀδύνατον, σῶμα γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν, ἄπειρον δὲ τὸ ἀπεράντως διεστηκός, ὥστ' εἰ τὸ ἄπειρον σῶμα, πάντῃ ἔσται

(c) Se poi l'infinito esiste per accidente, allora non può essere elemento degli esseri in quanto infinito, allo stesso modo in cui l'invisibile non è elemento del linguaggio, anche se la voce è invisibile.

(d) E che l'infinito non possa esistere in atto, è evidente, perché, ⟨se esistesse in atto⟩, qualsiasi parte di esso dovrebbe essere egualmente infinita. (Infatti, l'infinito e l'essenza dell'infinito sarebbero la stessa cosa, nell'ipotesi che esso fosse sostanza e non accidente). Pertanto, l'infinito o dovrebbe essere indivisibile, oppure, se divisibile, dovrebbe essere divisibile in parti, esse stesse infinite. Ma è impossibile che una medesima cosa sia molti infiniti; eppure, come una parte dell'aria è aria, così anche una parte dell'infinito dovrebbe essere infinito, se l'infinito fosse sostanza e principio. Allora l'infinito sarà senza parti e indivisibile. Ma è impossibile che tale sia l'infinito in atto, perché esso deve essere necessariamente una quantità. Dunque, l'infinito esiste come accidente. Ma se è così, si è già detto che esso non può essere principio: sarà, invece, principio ciò di cui esso è accidente, per esempio l'aria o il pari.

(3) Ma la ricerca fin qui condotta è di carattere generale. Che l'infinito non si trovi neppure nelle cose sensibili, risulta evidente da quanto segue.

(a) Se il corpo per definizione è ciò che è delimitato da superfici, non ci potrà essere un corpo infinito né sensibile né intelligibile.

(b) E neppure ci potrà essere un numero separato e infinito: infatti il numero e tutto ciò che ha numero è misurabile.

(c) E se consideriamo le cose nella loro realtà naturale, che non possa esserci un corpo infinito risulta dalle considerazioni seguenti. Esso non potrà essere (α) né un corpo composto, (β) né un corpo semplice. (α) L'infinito non potrà essere un corpo composto, se gli elementi di cui è composto sono limitati di numero. — Infatti i contrari si debbono eguagliare, e non può essere infinito uno solo di essi, perché, se la potenza dell'altro elemento resta inferiore anche in grado minimo, il finito resterà distrutto dall'infinito —. D'altra parte, è impossibile che ciascuno degli elementi sia infinito: infatti il corpo è anche esteso in tutte le dimensioni, l'infinito è ciò che è esteso senza limiti: pertanto, un corpo infinito dovrebbe essere infinito in tutte le dimensio-

ἄπειρον)· οὐδὲ ἓν δὲ καὶ ἁπλοῦν ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον εἶναι σῶμα, οὔθ' ὡς λέγουσί τινες, παρὰ τὰ στοιχεῖα ἐξ οὗ γεννῶσι ταῦτα (οὐκ ἔστι γὰρ τοιοῦτο σῶμα παρὰ τὰ στοιχεῖα· ἅπαν γάρ, ἐξ οὗ ἐστί, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, οὐ φαίνεται δὲ τοῦτο παρὰ τὰ ἁπλᾶ σώματα), οὐδὲ πῦρ οὐδ' ἄλλο τῶν στοιχείων οὐθέν· χωρὶς γὰρ τοῦ ἄπειρον εἶναί τι αὐτῶν, ἀδύνατον τὸ ἅπαν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ὃ ποιοῦσι παρὰ τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί· πᾶν γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν. —ἔτι τὸ αἰσθητὸν σῶμα πού, καὶ ὁ αὐτὸς τόπος ὅλου καὶ μορίου, οἷον τῆς γῆς, ὥστ' εἰ μὲν ὁμοειδές, ἀκίνητον ἔσται ἢ ἀεὶ οἰσθήσεται, τοῦτο δὲ ἀδύνατον (τί γὰρ μᾶλλον κάτω ἢ ἄνω ἢ ὁπουοῦν; οἷον εἰ βῶλος εἴη, ποῦ αὔτη κινήσεται ἢ μενεῖ; ὁ γὰρ τόπος τοῦ συγγενοῦς αὐτῇ σώματος ἄπειρος· καθέξει οὖν τὸν ὅλον τόπον; καὶ πῶς; τίς οὖν ἡ μονὴ καὶ ἡ κίνησις; ἢ πανταχοῦ μενεῖ—οὐ κινηθήσεται ἄρα, ἢ πανταχοῦ κινηθήσεται—οὐκ ἄρα στήσεται)· εἰ δ' ἀνόμοιον τὸ πᾶν, ἀνόμοιοι καὶ οἱ τόποι, καὶ πρῶτον μὲν οὐχ ἓν τὸ σῶμα τοῦ παντὸς ἀλλ' ἢ τῷ ἅπτεσθαι, εἶτα ἢ πεπερασμένα ταῦτ' ἔσται ἢ ἄπειρα εἶδει. πεπερασμένα μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε (ἔσται γὰρ τὰ μὲν ἄπειρα τὰ δ' οὔ, εἰ τὸ πᾶν ἄπειρον, οἷον πῦρ ἢ ὕδωρ· φθορὰ δὲ τὸ τοιοῦτον τοῖς ἐναντίοις)· εἰ δ' ἄπειρα καὶ ἁπλᾶ, καὶ οἱ τόποι ἄπειροι καὶ ἔσται ἄπειρα στοιχεῖα· εἰ δὲ

ni. (β) L'infinito non potrà neppure essere un corpo unico e semplice e nemmeno, come dicono alcuni, qualcosa oltre gli elementi, da cui questi deriverebbero. Infatti non esiste un tale corpo oltre gli elementi, perché ogni cosa si risolve in ciò da cui deriva, e non si vede che ci sia un corpo di questo tipo al di fuori dei corpi semplici. D'altro canto, non può essere infinito né il fuoco né alcuno degli altri elementi. Infatti, anche a prescindere dalla questione se uno di essi possa essere infinito, è comunque impossibile che il tutto (anche se lo si consideri come limitato) sia o diventi uno di questi elementi, come dice ad esempio Eraclito, secondo il quale, ad un certo momento, tutto diventa fuoco. Lo stesso dicasi di quell'uno che certi filosofi naturalisti pongono oltre gli elementi; infatti tutto si trasmuta passando da un contrario all'altro: per esempio dal caldo al freddo.

(d) Inoltre il corpo sensibile è sempre in un qualche luogo, e il luogo è identico per il tutto e per la parte: per esempio, è identico il luogo della terra e di una zolla di essa. Pertanto: (α) se il tutto è omogeneo, esso sarà o immobile o sempre in movimento. Ma questo è impossibile. Infatti perché esso dovrà restare immobile o muoversi piuttosto in basso che in alto o in qualsiasi altra direzione? Per esempio, se fosse una zolla di terra, dove si dovrebbe muovere o rimanere ferma? Infatti il luogo in cui si trova il corpo che è omogeneo rispetto ad esso, è infinito. Occuperà forse tutto quanto il luogo? E come? E quale sarà allora il suo riposo e il suo movimento? Resterà dappertutto immobile? Ma allora non si muoverà. Oppure si muoverà dappertutto? Ma allora non starà fermo. Invece, (β) se il tutto è fatto di parti eterogenee, anche i luoghi delle parti dovranno essere eterogenei. E, in primo luogo, il corpo del tutto non potrà essere uno se non per contatto e, inoltre, le parti dovranno essere o finite o infinite per specie. Ora, finite non possono essere. Infatti, se il tutto è infinito, alcune parti di esso dovranno essere infinite, mentre altre no: dovrà essere infinito, poniamo, il fuoco oppure l'acqua; ma questo elemento infinito comporterebbe la distruzione degli elementi contrari. Se, invece, tutte le parti sono infinite e semplici, infiniti saranno anche i loro luoghi e infinito sarà il numero degli

τοῦτ' ἀδύνατον καὶ οἱ τόποι πεπερασμένοι, καὶ τὸ πᾶν ἀνάγκη πεπεράνθαι. ὅλως δ' ἀδύνατον ἄπειρον εἶναι σῶμα καὶ τόπον τοῖς σώμασιν, εἰ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἢ βάρος ἔχει ἢ κουφότητα· ἢ γὰρ ἐπὶ τὸ μέσον ἢ ἄνω οἰσθήσεται, ἀδύνατον δὲ τὸ ἄπειρον ἢ πᾶν ἢ τὸ ἥμισυ ὁποτερονοῦν πεπονθέναι· πῶς γὰρ διελεῖς; ἢ πῶς τοῦ ἀπείρου ἔσται τὸ μὲν κάτω τὸ δ' ἄνω, ἢ ἔσχατον καὶ μέσον; ἔτι πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, τόπου δὲ εἴδη ἕξ, ἀδύνατον δ' ἐν τῷ ἀπείρῳ σώματι ταῦτ' εἶναι. ὅλως δ' εἰ ἀδύνατον τόπον ἄπειρον εἶναι, καὶ σῶμα ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἐν τόπῳ πού, τοῦτο δὲ σημαίνει ἢ ἄνω ἢ κάτω ἢ τῶν λοιπῶν τι, τούτων δ' ἕκαστον πέρας τι. τὸ δ' ἄπειρον οὐ ταὐτὸν ἐν μεγέθει καὶ κινήσει καὶ χρόνῳ ὡς μία τις φύσις, ἀλλὰ τὸ ὕστερον λέγεται κατὰ τὸ πρότερον, οἷον κίνησις κατὰ τὸ μέγεθος ἐφ' οὗ κινεῖται ἢ ἀλλοιοῦται ἢ αὔξεται, χρόνος δὲ διὰ τὴν κίνησιν.

11

1067b Μεταβάλλει δὲ τὸ μεταβάλλον τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, ὡς τὸ μουσικὸν βαδίζει, τὸ δὲ τῷ τούτου τι μεταβάλλειν ἁπλῶς λέγεται μεταβάλλειν, οἷον ὅσα κατὰ μέρη (ὑγιάζεται γὰρ τὸ σῶμα, ὅτι ὁ ὀφθαλμός), ἔστι δέ τι ὃ καθ' αὑτὸ πρῶτον κινεῖται, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ καθ' αὑτὸ κινητόν. ἔστι δέ [τι] καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος ὡσαύτως· κινεῖ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ κατὰ μέρος τὸ δὲ καθ' αὑτό· ἔστι δέ τι τὸ κινοῦν πρῶτον· ἔστι δέ τι τὸ κινούμενον, ἔτι ἐν ᾧ

elementi. Ma se ciò è impossibile e se il numero dei luoghi è finito, anche il tutto necessariamente è finito.

(e) E, in generale, è impossibile che sia infinito e il corpo e il luogo dei corpi, se è vero che ogni corpo sensibile è dotato di peso o di leggerezza. Infatti, esso si muoverà o verso il centro oppure verso l'alto; ma è impossibile che il corpo infinito o tutto intero o una sua metà subisca l'uno o l'altro di questi movimenti. E come lo si potrebbe dividere? O come potrebbe esserci un basso e un alto, un'estremità e un centro dell'infinito? Inoltre, ogni corpo sensibile è in un luogo, e ci sono sei specie di luogo; ma in un corpo infinito non possono esserci tali specie di luogo. E, in generale, se è impossibile che ci sia un luogo infinito, è impossibile che ci sia anche un corpo infinito; infatti, ciò che è in un luogo ha un suo dove, e questo significa o in alto o in basso o in qualcuna delle altre posizioni, e ciascuna di queste costituisce un limite.

(4) Da ultimo, l'infinito secondo la grandezza non è lo stesso dell'infinito secondo il movimento e dell'infinito secondo il tempo, quasi che fosse una realtà unica: l'infinito che è posteriore si determina in funzione di quello che è anteriore: per esempio, l'infinito secondo il movimento si determina in funzione della grandezza in cui ha luogo il movimento o l'alterazione o la crescita, mentre l'infinito secondo il tempo si determina in funzione del movimento.

11. *[Il mutamento e il movimento]*

Ciò che muta, muta (a) in un senso, per accidente: per esempio il musico che cammina; (b) in un altro senso, muta perché qualcosa in esso muta, e questo è ciò che viene considerato mutamento vero e proprio: per esempio, tutte le cose che sono soggette a mutamento delle loro parti (si dice, poniamo, che il corpo guarisce perché guarisce l'occhio); (c) c'è, poi, qualcosa che per sé è direttamente mosso, e questo è ciò che è per sé mobile. 1067b

La stessa distinzione vale anche per il motore. Il motore muove (a) in alcuni casi per accidente; (b) in altri casi secondo una sua parte; (c) in altri casi per sé.

In ogni movimento c'è il motore prossimo, l'oggetto mos-

χρόνῳ καὶ ἐξ οὗ καὶ εἰς ὅ. τὰ δ' εἴδη καὶ τὰ πάθη καὶ ὁ τόπος, εἰς ἃ κινοῦνται τὰ κινούμενα, ἀκίνητά ἐστιν, οἷον ἐπιστήμη καὶ θερμότης· ἔστι δ' οὐχ ἡ θερμότης κίνησις ἀλλ' ἡ θέρμανσις. ἡ δὲ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολὴ οὐκ ἐν ἅπασιν ὑπάρχει ἀλλ' ἐν τοῖς ἐναντίοις καὶ μεταξὺ καὶ ἐν ἀντιφάσει· τούτου δὲ πίστις ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. μεταβάλλει δὲ τὸ μεταβάλλον ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον, ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον, ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον (λέγω δὲ ὑποκείμενον τὸ καταφάσει δηλούμενον), ὥστ' ἀνάγκη τρεῖς εἶναι μεταβολάς· ἡ γὰρ ἐξ οὐχ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον οὐκ ἔστι μεταβολή· οὔτε γὰρ ἐναντία οὔτε ἀντίφασίς ἐστιν, ὅτι οὐκ ἀντίθεσις. ἡ μὲν οὖν οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον κατ' ἀντίφασιν γένεσίς ἐστιν, ἡ μὲν ἁπλῶς ἁπλῆ, ἡ δὲ τινὸς τίς· ἡ δ' ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον φθορά, ἡ μὲν ἁπλῶς ἁπλῆ, ἡ δὲ τινὸς τίς. εἰ δὴ τὸ μὴ ὂν λέγεται πλεοναχῶς, καὶ μήτε τὸ κατὰ σύνθεσιν ἢ διαίρεσιν ἐνδέχεται κινεῖσθαι μήτε τὸ κατὰ δύναμιν τὸ τῷ ἁπλῶς ὄντι ἀντικείμενον (τὸ γὰρ μὴ λευκὸν ἢ μὴ ἀγαθὸν ὅμως ἐνδέχεται κινεῖσθαι κατὰ συμβεβηκός, εἴη γὰρ ἂν ἄνθρωπος τὸ μὴ λευκόν· τὸ δ' ἁπλῶς μὴ τόδε οὐδαμῶς), ἀδύνατον τὸ μὴ ὂν κινεῖσθαι (εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι· γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν· εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα κατὰ συμβεβηκὸς γίγνεται, ἀλλ' ὅμως ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ὑπάρχει τὸ μὴ ὂν κατὰ τοῦ γιγνομένου ἁπλῶς)· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἠρεμεῖν. ταῦτά

so, il tempo in cui ha luogo il movimento e, infine, ciò da cui parte e ciò a cui tende il movimento. Ora, le forme, le affezioni e il luogo che costituiscono i termini cui tendono i movimenti, sono immobili; per esempio, la scienza e il calore: infatti, non è movimento il calore, ma il processo di riscaldamento.

Il mutamento non accidentale non ha luogo in tutte le cose, ma solo fra i contrari, fra i loro intermedi e fra i contraddittori. E ci si può convincere di questo per via di induzione.

Ciò che si muta, muta o passando (a) da un soggetto a un altro soggetto, o (b) da un non-soggetto a un non-soggetto, o (c) da un soggetto a un non-soggetto, o (d), infine, da un non-soggetto a un soggetto, dove per soggetto intendo ciò che è espresso in forma positiva. Per conseguenza, i mutamenti debbono essere di tre tipi: il mutamento (b) da un non-soggetto a un non-soggetto non è in realtà un mutamento, perché in questo non ci sono né contrari né contraddittori, in quanto non c'è opposizione; il mutamento (d) da un non-soggetto a un soggetto che sia il suo contraddittorio è la generazione (e se è mutamento assoluto, allora si ha generazione assoluta e se il mutamento è particolare, la generazione è particolare); il mutamento (c) da un soggetto a un non-soggetto è la corruzione (se è mutamento assoluto, la corruzione è assoluta e se relativo, la corruzione è relativa). Ora, se il non-essere si dice in molti sensi, e se il non-essere inteso come unione e separazione di soggetto e predicato non può muoversi; e se non può muoversi neppure il non-essere, inteso come potenza e opposto all'essere in senso vero e proprio (infatti il non-bianco e il non-buono possono muoversi per accidente: per esempio se il non-bianco fosse un uomo, ma ciò che non è affatto una determinata cosa non può muoversi in nessun senso): ebbene, allora è impossibile che il non-essere sia in movimento. Se così è, la generazione non può essere movimento, perché nella generazione si genera ciò che non è. E anche posto che tale generazione di ciò che non è avvenga in modo accidentale, resta pur sempre vero l'asserto che nella generazione assoluta si genera ciò che non è. Similmente, il non-essere non può neppure essere in riposo. A queste difficoltà si aggiungono

τε δὴ συμβαίνει δυσχερῆ, καὶ εἰ πᾶν τὸ κινούμενον ἐν τόπῳ, τὸ δὲ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν ἐν τόπῳ· εἴη γὰρ ἂν πού. οὐδὲ δὴ ἡ φθορὰ κίνησις· ἐναντίον γὰρ κινήσει κίνησις ἢ ἠρεμία, φθορὰ δὲ γενέσει. ἐπεὶ δὲ πᾶσα κίνησις μεταβολή τις, μεταβολαὶ δὲ τρεῖς αἱ εἰρημέναι, τούτων δ' αἱ κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν οὐ κινήσεις, αὗται δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀντίφασιν, ἀνάγκη τὴν ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον κίνησιν εἶναι μόνην. τὰ δ' ὑποκείμενα ἢ ἐναντία ἢ μεταξύ (καὶ γὰρ ἡ στέρησις κείσθω ἐναντίον), καὶ δηλοῦται καταφάσει, οἷον τὸ γυμνὸν καὶ νωδὸν καὶ μέλαν.

12

Εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διῄρηνται οὐσίᾳ, ποιότητι, τόπῳ, τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τῷ πρός τι, τῷ ποσῷ, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, ποιοῦ ποσοῦ τόπου· κατ' οὐσίαν δ' οὔ, διὰ τὸ μηθὲν εἶναι οὐσίᾳ ἐναντίον, οὐδὲ τοῦ πρός τι (ἔστι γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος μὴ ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥστε κατὰ συμβεβηκὸς ἡ κίνησις αὐτῶν), οὐδὲ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος, ἢ κινοῦντος καὶ κινουμένου, ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ' ὅλως μεταβολῆς μεταβολή. διχῶς γὰρ ἐνδέχεται κινήσεως εἶναι κίνησιν, ἢ ὡς ὑποκειμένου (οἷον ὁ ἄνθρωπος κινεῖται ὅτι ἐκ λευκοῦ εἰς μέλαν μεταβάλλει, ὥστε οὕτω καὶ ἡ κίνησις ἢ θερμαίνεται ἢ ψύχεται ἢ τόπον ἀλλάττει ἢ αὔξεται· τοῦτο δὲ ἀδύνατον· οὐ γὰρ τῶν ὑποκειμένων τι ἡ μεταβολή), ἢ

anche queste altre. Mentre tutto ciò che si muove è in un luogo, il non-essere non è in un luogo, altrimenti dovrebbe trovarsi in un determinato posto. E così neppure la corruzione è movimento: infatti il contrario di un movimento è o un altro movimento o la quiete; invece la corruzione è contraria alla generazione. Ora, poiché ogni movimento è un mutamento e poiché i tipi di mutamento sono i tre sopra menzionati, e due di essi – la generazione e la corruzione – non sono movimenti ma mutamenti da un contraddittorio all'altro, allora ne consegue necessariamente che movimento è solamente il mutamento da soggetto a soggetto. Ora, soggetti sono o i contrari o gli intermedi (e si ponga pure anche la privazione fra i contrari), e si indicano in forma affermativa, come, per esempio, nudo, sdentato, nero.

12. *[Ancora intorno al mutamento e al movimento e definizioni di alcune nozioni]*

Poiché le categorie si distinguono in sostanza, qualità, luogo, azione e passione, relazione, quantità, i movimenti debbono essere necessariamente tre: movimenti secondo la qualità, secondo la quantità e secondo il luogo.

(1) Secondo la sostanza non c'è movimento, perché non c'è nulla che sia contrario alla sostanza.

(2) Neppure c'è movimento secondo la relazione: infatti, è possibile che, mutando uno dei due termini che sono in relazione, l'altro termine non si possa più affermare con verità, pur non essendo per nulla mutato: pertanto, il movimento dei relativi è solo accidentale.

(3) E non c'è movimento dell'agente e del paziente, e neppure c'è movimento del motore e del mosso, in quanto non c'è movimento del movimento, né generazione della generazione, né, in generale, c'è mutamento del mutamento. (a) Infatti, ci può essere movimento del movimento in due soli casi. O nel caso che si tratti di movimento di un soggetto: per esempio l'uomo si muove in quanto muta da bianco a nero, sicché, in questo caso, il movimento dovrebbe anche riscaldarsi o raffreddarsi o mutar luogo o accrescersi; ma questo è impossibile, perché il movimento non è

τῷ ἕτερόν τι ὑποκείμενον ἐκ μεταβολῆς μεταβάλλειν εἰς ἄλλο εἶδος, οἷον ἄνθρωπον ἐκ νόσου εἰς ὑγίειαν. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο δυνατὸν πλὴν κατὰ συμβεβηκός. πᾶσα γὰρ κίνησις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο ἐστὶ μεταβολή, καὶ γένεσις καὶ φθορὰ ὡσαύτως· πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὠδί, ἡ δ' ὠδί, ἡ κίνησις. ἅμα οὖν μεταβάλλει ἐξ ὑγιείας εἰς νόσον, καὶ ἐξ αὐτῆς ταύτης τῆς μεταβολῆς εἰς ἄλλην. δῆλον δὴ ὅτι ἂν νοσήσῃ, μεταβεβληκὸς ἔσται εἰς ὁποιανοῦν (ἐνδέχεται γὰρ ἠρεμεῖν) καὶ ἔτι εἰς μὴ τὴν τυχοῦσαν ἀεί· κἀκείνη ἔκ τινος εἴς τι ἄλλο ἔσται· ὥσθ' ἡ ἀντικειμένη ἔσται, ὑγίανσις, ἀλλὰ τῷ συμβεβηκέναι, οἷον ἐξ ἀναμνήσεως εἰς λήθην μεταβάλλει ὅτι ᾧ ὑπάρχει ἐκεῖνο μεταβάλλει, ὁτὲ μὲν εἰς ἐπιστήμην ὁτὲ δὲ εἰς ἄγνοιαν. —ἔτι εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, εἰ ἔσται μεταβολῆς μεταβολὴ καὶ γενέσεως γένεσις. ἀνάγκη δὴ καὶ τὴν προτέραν, εἰ ἡ ὑστέρα· οἷον εἰ ἡ ἁπλῆ γένεσις ἐγίγνετό ποτε, καὶ τὸ γιγνόμενον ἐγίγνετο· ὥστε οὔπω ἦν τὸ γιγνόμενον ἁπλῶς, ἀλλά τι γιγνόμενον [ἦ] γιγνόμενον ἤδη. καὶ τοῦτ' ἐγίγνετό ποτε, ὥστ' οὐκ ἦν πω τότε γιγνόμενον. ἐπεὶ δὲ τῶν ἀπείρων οὐκ ἔστι τι πρῶτον, οὐκ ἔσται τὸ πρῶτον, ὥστ' οὐδὲ τὸ ἐχόμενον. οὔτε γίγνεσθαι οὖν οὔτε κινεῖσθαι οἷόν τε οὔτε μεταβάλλειν οὐδέν. ἔτι τοῦ αὐτοῦ κίνησις ἡ ἐναντία καὶ ἠρέμησις, καὶ γένεσις καὶ φθορά, ὥστε τὸ γιγνόμενον, ὅταν γένηται γιγνόμενον, τότε φθείρε-

un soggetto. Oppure, in quanto è un altro soggetto che muta da un mutamento a un'altra forma di mutamento: come per esempio un uomo che passa dall'ammalarsi al guarire; ma neppure questo è possibile, eccetto che per accidente, perché ogni movimento è mutamento da una cosa a un'altra cosa. (E questo vale anche per la generazione e per la corruzione, con questa sola differenza: generazione e corruzione sono mutamenti fra opposti di una determinata natura, mentre il movimento è mutamento fra opposti di natura diversa da questi). Dunque, dovrebbe esserci un mutamento dalla salute alla malattia e, nel medesimo tempo, un mutamento da questo stesso mutamento a un altro mutamento. Allora è evidente che, se uno si è ammalato, costui dovrebbe essersi mutato in un qualche altro mutamento (anche se è di fatto possibile che gli non muti!) e, per di più, in un mutamento che non è sempre casuale: e questo mutamento avrà luogo a partire da qualcosa verso qualcos'altro, e sarà pertanto il mutamento opposto, cioè il processo di guarigione. Ma, in verità, il mutamento del mutamento può avvenire solo accidentalmente: per esempio, può esserci un mutamento dal ricordare al dimenticare, perché ciò che muta è il soggetto che talora passa al sapere e talora all'ignoranza. (b) Inoltre, si andrebbe all'infinito se ci fosse mutazione della mutazione e generazione della generazione. Infatti, se c'è generazione dell'ultima generazione, deve esserci necessariamente generazione anche della precedente. Per esempio, se la stessa generazione assoluta si è generata in un determinato momento, anche ogni generato in senso assoluto si è generato. Pertanto non ci fu mai un generato in senso assoluto, ma sempre un generato a sua volta generato. Infatti, anche questo dovrebbe generarsi in un tempo, e pertanto, a quel tempo, non era ancora generato. Ora, poiché in una serie infinita non c'è un termine primo, nel processo della generazione non ci sarà un termine primo e, per conseguenza, neppure termini seguenti. Pertanto, nulla potrà né generarsi, né muoversi, né mutare. (c) Inoltre, nel medesimo soggetto si trova il movimento e il suo contrario e lo stato di quiete, e così la generazione e la corruzione; per conseguenza, ciò che è generato, nel momento in cui si genera come generato, in quello stesso momento si corrompe:

ται· οὔτε γὰρ εὐθὺς γιγνόμενον οὔθ' ὕστερον· εἶναι γὰρ δεῖ
10 τὸ φθειρόμενον. ἔτι δεῖ ὕλην ὑπεῖναι τῷ γιγνομένῳ καὶ μεταβάλλοντι. τίς οὖν ἔσται ὥσπερ τὸ ἀλλοιωτὸν σῶμα ἢ ψυχή — οὕτω τί τὸ γιγνόμενον κίνησις ἢ γένεσις; καὶ ἔτι τί εἰς ὃ κινοῦνται; δεῖ γὰρ εἶναι τὴν τοῦδε ἐκ τοῦδε εἰς τόδε κίνησιν ἢ γένεσιν. πῶς οὖν; οὐ γὰρ ἔσται μάθησις τῆς
15 μαθήσεως, ὥστ' οὐδὲ γένεσις γενέσεως. ἐπεὶ δ' οὔτ' οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ ποσὸν καὶ τόπον κίνησιν εἶναι (τούτων γὰρ ἑκάστῳ ἐναντίωσις ἔστιν), λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιόν) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ
20 λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. τὸ δὲ ἀκίνητον τό τε ὅλως ἀδύνατον κινηθῆναι καὶ τὸ μόλις ἐν χρόνῳ πολλῷ ἢ βραδέως ἀρχόμενον, καὶ τὸ πεφυκὸς μὲν κινεῖσθαι καὶ δυνάμενον ⟨μὴ κινούμενον⟩ δὲ ὅτε πέφυκε καὶ οὗ καὶ ὡς· ὃ καλῶ ἠρεμεῖν τῶν ἀκινήτων μόνον· ἐναντίον γὰρ ἠρεμία
25 κινήσει, ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ. Ἅμα κατὰ τόπον ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ πρώτῳ, καὶ χωρὶς ὅσα ἐν ἄλλῳ· ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα· μεταξὺ δ' εἰς ὃ πέφυκε πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον ἢ εἰς ὃ ἔσχατον μεταβάλλει κατὰ φύσιν τὸ συνεχῶς μετα-

infatti, non può corrompersi né quando comincia a generarsi, né quando abbia finito di generarsi, perché per corrompersi bisogna esistere. (d) Infine ci deve essere una materia che fa da soggetto a ciò che si genera ed a ciò che muta. E, questa, che cosa potrà mai essere? E che cosa potrà essere ciò che, a somiglianza del corpo che fa da soggetto delle alterazioni ovvero a somiglianza dell'anima, diventerà movimento e generazione? E quale sarà il fine al quale questi tendono? Il movimento e la generazione devono essere mutamento di qualcosa a partire da qualcosa verso qualcosa. E, questo, come sarà possibile? Infatti non ci può essere apprendimento dell'apprendimento e, quindi, neppure generazione della generazione.

In conclusione: poiché non c'è movimento né della sostanza né della relazione, né del fare né del patire, resta che ci sia movimento solo secondo la qualità, secondo la quantità e secondo il dove, perché in ciascuna di queste categorie c'è contrarietà. (Intendo per qualità non la qualità che è nella sostanza — infatti anche la differenza è una qualità —, ma la qualità che costituisce una affezione delle cose e in virtù della quale si dice di qualcosa che è affetto da qualcosa).

L'immobile è (a) ciò che non può assolutamente muoversi, (b) ciò che si muove con difficoltà e in un lungo periodo di tempo, (c) oppure ciò che con lentezza incomincia a muoversi, (d) e ancora ciò che, pur essendo per natura capace di muoversi e pur potendo muoversi, non si muove quando, dove e come dovrebbe per sua natura. Solo quest'ultimo significato di immobile io intendo come equivalente di essere in riposo: infatti, il riposo è il contrario del movimento e, pertanto, deve essere una privazione di un soggetto che è suscettibile di movimento.

Insieme secondo il luogo sono tutte quelle cose che stanno in uno stesso luogo che è primo.

Separate secondo il luogo sono tutte quelle cose che stanno in luogo diverso.

In contatto sono quelle cose i cui estremi stanno insieme.

Intermedio è ciò a cui la cosa che muta deve giungere prima di giungere al termine estremo del mutamento, quando si tratti di mutamento secondo natura e continuo.

βάλλον. ἐναντίον κατὰ τόπον τὸ κατ' εὐθεῖαν ἀπέχον πλεῖστον· ἑξῆς δὲ οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὄντος, θέσει ἢ εἴδει ἢ ἄλλως πως ἀφορισθέντος, μηθὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ οὗ ἐφεξῆς ἐστίν, οἷον γραμμαὶ γραμμῆς ἢ μονάδες μονάδος ἢ οἰκίας οἰκία (ἄλλο δ' οὐθὲν κωλύει μεταξὺ εἶναι). τὸ γὰρ ἑξῆς τινὸς ἐφεξῆς καὶ ὕστερόν τι· οὐ γὰρ τὸ ἓν ἑξῆς τῶν δύο οὐδ' ἡ νουμηνία τῆς δευτέρας. ἐχόμενον δὲ ὃ ἂν ἑξῆς ὂν ἅπτηται. ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολὴ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, ταῦτα δὲ τὰ ἐναντία καὶ ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δ' οὐδὲν ἀνὰ μέσον, δῆλον ὡς ἐν τοῖς ἐναντίοις τὸ μεταξύ. τὸ δὲ συνεχὲς ὅπερ ἐχόμενόν τι. λέγω δὲ συνεχὲς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν. καὶ ὅτι πρῶτον τὸ ἐφεξῆς, δῆλον (τὸ γὰρ ἐφεξῆς οὐχ ἅπτεται, τοῦτο δ' ἐφεξῆς· καὶ εἰ συνεχές, ἅπτεται, εἰ δ' ἅπτεται, οὔπω συνεχές· ἐν οἷς δὲ μὴ ἔστιν ἁφή, οὐκ ἔστι σύμφυσις ἐν τούτοις)· ὥστ' οὐκ ἔστι στιγμὴ μονάδι ταὐτόν· ταῖς μὲν γὰρ ὑπάρχει τὸ ἅπτεσθαι, ταῖς δ' οὔ, ἀλλὰ τὸ ἐφεξῆς· καὶ τῶν μὲν μεταξύ τι τῶν δ' οὔ.

Contrario secondo il luogo è ciò che dista maggiormente in linea retta.

Consecutivo è ciò che viene dopo un termine iniziale o per posizione o per forma o per altro ancora, senza che fra esso e il termine a cui segue ci sia altro termine dello stesso genere: perciò la linea è consecutiva alla linea, l'unità all'unità, la casa alla casa. Nulla vieta, però, che ci sia di mezzo qualcosa di altro genere. Infatti, ciò che è consecutivo fa sempre seguito a qualcosa ed è qualcosa di posteriore: per esempio, l'uno non è consecutivo al due, né il primo quarto di luna è consecutivo al secondo quarto di luna.

Contiguo è ciò che, oltre ad essere consecutivo, è in contatto. (Poiché ogni mutamento ha luogo fra opposti, e questi sono o contrari o contraddittori, e poiché i contraddittori non ammettono termine intermedio, è evidente che l'intermedio esiste solo fra i contrari).

Continuo è un certo tipo di contiguità. E si parla di continuo quando i termini con cui le cose si toccano e si continuano diventino un medesimo e unico termine: pertanto, è evidente che il continuo ha luogo in quelle cose che per via di contatto possono produrre una unità naturale.

E che la consecuzione fra tutte queste nozioni sia prima, è evidente. Infatti la consecuzione non implica contatto; invece ciò che è in contatto implica la consecuzione. Inoltre, se c'è continuità, c'è contatto; ma se c'è solo contatto, non c'è ancora continuità. Nelle cose in cui non c'è contatto, non c'è neppure unione naturale. Per conseguenza, il punto e l'unità non sono la stessa cosa: infatti, mentre i punti si toccano, le unità non si toccano, ma sono consecutive; infine, tra i punti esiste un intermedio, fra le unità non c'è intermedio.

Libro Λ
(dodicesimo)

1

Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. ἅμα δὲ οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν. μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ· τῆς γὰρ οὐσίας ἐζήτουν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καὶ αἴτια. οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν (τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν)· οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινόν, σῶμα. οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή—ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα [ἡ δ' ἀΐδιος]—ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύ-

1. *[L'oggetto della metafisica e le tre sostanze]*

L'oggetto su cui verte la nostra indagine è la sostanza: infatti i princìpi e le cause che stiamo ricercando sono quelli delle sostanze.

E infatti, se si considera la totalità della realtà come un tutto, la sostanza è la parte prima; e se la si considera secondo la serie delle categorie, anche così la sostanza è prima, poi viene la qualità, poi la quantità.

Anzi, parlando in senso assoluto, queste ultime non sono neppure esseri, bensì qualità e movimenti della sostanza, oppure sono allo stesso modo che il non-bianco e il non-retto: infatti, anche questi diciamo che sono, come, ad esempio, quando diciamo: «questo è non-bianco».

Inoltre, nessuna delle altre categorie si può separare dalla sostanza [168].

Anche i pensatori antichi [169], di fatto, lo dimostrano: infatti, essi ricercavano princìpi, elementi e cause appunto della sostanza. I pensatori contemporanei [170] pongono piuttosto gli universali come sostanze: universali sono infatti i generi che essi affermano essere princìpi e sostanze, in base alla loro indagine di carattere puramente razionale. Invece i pensatori antichi [171] ponevano come sostanze le realtà particolari, come, per esempio, il fuoco e la terra, e non l'universale, cioè il corpo.

Ci sono tre sostanze ⟨di genere diverso⟩.

Una è la sostanza sensibile, la quale si distingue in (a) eterna e in (b) corruttibile (e questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali; di essa è necessario comprendere quali siano gli elementi costitutivi, sia che questi si riducano ad uno solo, sia che siano molti). (c) L'altra sostanza è, invece, immobile; e, questa, alcuni fi-

την φασί τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες,
οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά,
οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ μόνον τούτων. ἐκεῖναι μὲν δὴ φυ-
1069b σικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἑτέρας, εἰ μηδεμία
αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή.

2

Ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ
ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ, ἀντικειμένων δὲ μὴ
πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἡ φωνή) ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου,
ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ
γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ'
ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναν-
τία, ἡ ὕλη. εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί
ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ
καὶ φθορὰ ἡ κατὰ ⟨τὸ⟩ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ
τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ
κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ
μεταβολαί. ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην
ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυ-
νάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς
τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθί-
σεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι
ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνά-
μει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἔστι
τὸ Ἀναξαγόρου ἕν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" – καὶ Ἐμ-
πεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημό-

losofi affermano che è separata: certuni[172] distinguendola ulteriormente in due tipi, altri riducendo a una identica natura le Forme e gli Enti matematici, altri[173] ancora ammettendo solo gli Enti matematici.

Le prime due specie di sostanze costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento; la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, dal momento che non c'è alcun principio comune ad essa e alle altre due[174].

2. *[I princìpi del divenire con particolare riguardo alla materia]*

La sostanza sensibile è soggetta a mutamento. Ora, se il mutamento ha luogo fra gli opposti, oppure fra gli stati intermedi a questi – non fra tutti gli opposti in genere (anche la voce, infatti, è un non-bianco), ma soltanto fra contrari –, è necessario che ci sia un sostrato che muta da un contrario all'altro, perché i contrari non mutano.

Inoltre, nel processo di mutazione c'è qualcosa che permane, mentre il contrario non permane; dunque, c'è un terzo termine oltre i due contrari: la materia.

Ora, se i mutamenti sono di quattro tipi: (a) secondo l'essenza, (b) secondo la qualità, (c) secondo la quantità, (d) secondo il luogo – generazione per eccellenza e corruzione è il mutamento secondo la sostanza, aumento e diminuzione quello secondo la quantità, alterazione quello secondo la qualità, traslazione quello secondo il luogo –, i mutamenti dovranno aver luogo fra i contrari nell'ambito di ciascuna di queste quattro categorie. Pertanto, è necessario che muti la materia, la quale è in potenza ambedue i contrari.

E poiché vi sono due modi di essere, ogni cosa che muta, muta passando dall'essere in potenza all'essere in atto: per esempio, dal bianco in potenza al bianco in atto; e lo stesso vale per l'accrescimento e la diminuzione. Pertanto, non solo si può dire che, in un certo senso, tutto deriva dal non-essere, ma, anche, che ogni cosa deriva dall'essere: evidentemente, dall'essere in potenza e dal non-essere in atto. (E proprio questo significa l'«uno» di Anassagora; in effetti, invece di dire «tutte le cose insieme» – e invece della «mescolanza» di Empedocle e di Anassimandro e, anche, di quello

χριτός φησιν – "ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ"· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι· πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν· καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γενητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γενητὴν ἀλλὰ ποθὲν ποί. ἀπορήσειε δ' ἄν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἡ γένεσις· τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν. εἰ δή τι ἔστι δυνάμει, ἀλλ' ὅμως οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου· οὐδ' ἱκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα· διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει. τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.

3

Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι· ὑφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὴ στῆναι. – μετὰ ταῦτα ὅτι ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα). ἢ γὰρ τέχνῃ ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ

che dice Democrito – meglio era dire: «tutte le cose erano insieme in potenza, ma non in atto». Sicché questi filosofi hanno in qualche modo intravisto la nozione di materia). Dunque, tutte le cose che mutano hanno materia: diversa, però, secondo i casi; e hanno materia anche le cose eterne che non sono generate, ma che hanno movimento di traslazione: non, però, una materia che è passibile di generazione, ma una materia che è suscettibile solo di movimento da un punto ad un altro.

Si potrebbe sollevare il problema da quale tipo di non-essere abbia luogo la generazione; infatti, si parla di non-essere in tre diversi significati. La risposta è: dal non-essere in potenza. Tuttavia, non da qualsiasi potenza ha luogo la generazione di qualsiasi cosa, bensì da potenze diverse si generano cose diverse. Non è sufficiente, dunque, dire che «tutte le cose erano insieme», in quanto le cose differiscono per la materia. Infatti, perché mai sono derivate infinite cose, e non, invece, una sola? L'intelligenza di cui parla Anassagora è unica; cosicché, se una fosse anche la materia, sarebbe diventato in atto solo ciò che la materia era in potenza.

Tre sono, dunque, le cause e tre i princìpi: due costituiscono una coppia di contrari, di cui uno è la forma, l'altro la privazione, il terzo è la materia.

3. *[L'ingenerabilità della materia e della forma e il modo d'essere della forma]*

Dopo questo, bisogna rilevare che la materia e la forma – cioè i princìpi ultimi – non si generano. Infatti, tutto ciò che muta è qualcosa, muta ad opera di qualcosa e muta in qualcosa. Ciò ad opera di cui ha luogo il mutamento, è il motore prossimo; ciò che muta è, invece, la materia; ciò a cui il mutamento tende è la forma. Infatti, si procederebbe all'infinito, se si generasse non solo la sfera-di-bronzo, ma anche la sfera e il bronzo. Dunque, è necessario che ci sia un termine cui ci si deve arrestare [175].

Inoltre, dobbiamo dire che ogni sostanza si genera da un'altra che porta lo stesso nome. E questo vale sia per le sostanze naturali, sia per le altre. Le sostanze, infatti, si

αὐτομάτῳ. ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων. οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γὰρ ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον), ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἥν· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας. ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε τι οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ μὴ ἡ τέχνη (οὐδ' ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ' ἄλλον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία τε ἡ ἄνευ ὕλης καὶ ὑγίεια καὶ πᾶν τὸ κατὰ τέχνην), ἀλλ' εἴπερ, ἐπὶ τῶν φύσει· διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἔστιν ὁπόσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἴδη ἄλλα τούτων *οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή· ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστ' οὐσίας ἡ τελευταία*. τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα (εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως). φανερὸν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διά γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας· ἄνθρωπος

generano o per arte o per natura o casualmente o spontaneamente. L'arte è principio di generazione estrinseco alla cosa generata; la natura è, invece, principio di generazione intrinseco alla cosa generata (l'uomo, infatti, genera l'uomo); le restanti cause della generazione sono privazioni di queste due.

Tre sono le sostanze: (a) una è la materia, la quale è un alcunché di determinato solo in apparenza (tutto ciò, infatti, che è per contatto e non per intima unione naturale, è materia e sostrato); (b) l'altra è la natura delle cose, la quale è un alcunché di determinato, ed è uno stato determinato che costituisce il fine della generazione; (c) la terza è, invece, quella derivante dall'unione di queste due, ossia l'individuo: per esempio, Socrate o Callia.

In alcuni casi, la forma non esiste a parte dalla sostanza composta, come, per esempio, la forma di una casa rispetto alla casa concreta; a meno che per forma non si intenda l'arte del costruire la casa. Inoltre, di queste forme non c'è generazione né corruzione, e la forma della casa senza la materia e la salute e tutto ciò che è relativo all'arte sono o non sono in altro modo, e non per generazione e corruzione.

E se mai la forma può esistere a parte, ciò potrà verificarsi solamente per le sostanze naturali; Platone, perciò, non a torto affermava che ci sono tante forme quante sono le sostanze naturali, ammesso, evidentemente, che esistano forme distinte di queste cose, come: fuoco, carne, testa. (In realtà tutte queste sono materia, e la materia della sostanza propriamente detta è la materia prossima).

Le cause motrici esistono anteriormente all'oggetto; le cause formali esistono, invece, solo insieme con l'oggetto. Infatti, quando l'uomo è sano, allora esiste anche la salute, e anche la figura sferica del bronzo esiste solo unitamente alla sfera di bronzo.

Se, poi, rimanga qualcosa anche dopo, è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio, per l'anima: non tutta l'anima, ma solo l'anima intellettiva; tutta sarebbe impossibile [176].

Comunque, è chiaro che non occorre affatto, per questo, ammettere l'esistenza delle Idee: l'uomo genera l'uomo e

γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ' ἕκαστον τὸν τινά· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγιείας ἐστίν.

4

Τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταὐτὰ πάντων. ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερον ἕτεραι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρός τι, καὶ καθ' ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως. ἀλλ' ἄτοπον εἰ ταὐτὰ πάντων· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἔσται τὰ πρός τι καὶ αἱ οὐσίαι. τί οὖν τοῦτ' ἔσται; παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδέν ἐστι κοινόν, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον ἢ ὧν στοιχεῖον· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ οὐσία στοιχεῖον τῶν πρός τι, οὐδὲ τούτων οὐδὲν τῆς οὐσίας. ἔτι πῶς ἐνδέχεται πάντων εἶναι ταὐτὰ στοιχεῖα; οὐδὲν γὰρ οἷόν τ' εἶναι τῶν στοιχείων τῷ ἐκ στοιχείων συγκειμένῳ τὸ αὐτό, οἷον τῷ BA τὸ B ἢ A (οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχεῖόν ἐστιν, οἷον τὸ ὂν ἢ τὸ ἕν· ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἑκάστῳ καὶ τῶν συνθέτων). οὐδὲν ἄρ' ἔσται αὐτῶν οὔτ' οὐσία οὔτε πρός τι· ἀλλ' ἀναγκαῖον. οὐκ ἔστιν ἄρα πάντων ταὐτὰ στοιχεῖα. — ἢ ὥσπερ λέγομεν, ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὔ, οἷον ἴσως τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις, ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὑτό, οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ ἐκ τούτων, ὧν ἀρχαὶ ταῦτα, ἢ εἴ τι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ γίγνεται ἕν, οἷον σὰρξ ἢ ὀστοῦν· ἕτερον γὰρ ἀνάγκη ἐκείνων

l'individuo un altro individuo. Lo stesso vale anche per le arti: l'arte medica, infatti, è la forma stessa della salute.

4. *[Le cause e i princìpi delle cose sono individualmente diversi ma analogicamente identici]*

Le cause ed i princìpi, (1) in un senso, sono diversi per le diverse cose; (2) in un altro senso, se si considerano in universale e per analogia, sono gli stessi per tutte le cose.

(1) Si potrebbe porre il problema se siano differenti oppure identici i princìpi e le cause delle sostanze e delle relazioni e similmente per ognuna delle altre categorie.

Ma, che siano i medesimi per tutte, è ipotesi assurda: infatti, dai medesimi elementi dovrebbero derivare e le relazioni e la sostanza. E quale potrebbe mai essere questo elemento comune? Oltre la sostanza e le altre categorie, infatti, non esiste elemento comune; l'elemento esiste anteriormente a ciò di cui è elemento. In realtà, né la sostanza è elemento delle relazioni, né alcuna delle relazioni è elemento della sostanza.

Inoltre, come è possibile che gli elementi siano gli stessi per tutte le cose? Nessuno degli elementi, infatti, può essere identico a ciò che risulta dagli elementi medesimi: per esempio, B o A non possono essere identici al composto BA.

Né può essere elemento alcuno degli intelligibili, come, per esempio, l'Essere e l'Uno: infatti, questi sono predicati che competono anche a ciascuno dei composti. Nessuno di essi, dunque, sarebbe essere e uno: né la sostanza né la relazione; ma questo è, invece, necessario. Dunque, non sono gli stessi gli elementi di tutte le cose.

(2) Oppure, come abbiamo detto, gli elementi sono gli stessi per tutte le cose, in certo senso sì, e in altro senso no. Così ad esempio, per i corpi sensibili funge da forma il caldo e, in altro modo, il freddo che è la privazione; la materia è, invece, ciò che, in primo luogo e per sé, è caldo e freddo in potenza. E sostanze sono sia questi princìpi, sia le cose che da questi derivano e delle quali questi sono princìpi: per esempio – nell'ipotesi che dal caldo e dal freddo si generi qualcosa di unitario – la carne e l'osso,

εἶναι τὸ γενόμενον. τούτων μὲν οὖν ταὐτὰ στοιχεῖα καὶ ἀρχαί (ἄλλων δ' ἄλλα), πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαὶ εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν, οἷον ἐν χρώματι λευκὸν μέλαν ἐπιφάνεια, φῶς σκότος ἀήρ. ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ. ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἷον τὸ κινοῦν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον, αἴτια δ' ἄμφω, καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὡς κινοῦν ἢ ἱστὰν ἀρχή τις καὶ οὐσία, ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία, αἰτίαι δὲ καὶ ἀρχαὶ τέτταρες· ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ, καὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡς κινοῦν ἄλλο ἄλλῳ. ὑγίεια, νόσος, σῶμα· τὸ κινοῦν ἰατρική. εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι· τὸ κινοῦν οἰκοδομική [καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή]. ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα. ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομική, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ· ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα.

5

Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι 1071ᵃ ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταὐτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν

perché la cosa prodotta è necessario che sia diversa dagli elementi.

Dunque, gli elementi ed i princìpi delle cose sensibili sono gli stessi, ma diversi nelle diverse cose. Però non si può dire che essi siano gli stessi per tutte le cose in senso assoluto, ma solo per analogia, come, per esempio, quando si dice che tre sono i princìpi: la forma, la privazione e la materia. Ciascuno di questi, tuttavia, è diverso per ciascun genere di cose. Così, per esempio, il colore deriva da tre princìpi: il bianco, il nero e la superficie; giorno e notte derivano, invece, da questi altri princìpi (luce, tenebra e aria).

E poiché non solo gli elementi intrinseci alle cose sono cause, ma anche alcuni fattori esterni alla cosa, come ad esempio il motore, è chiaro che occorre distinguere principio ed elemento, e tener presente che ambedue sono cause, che il principio va distinto in intrinseco ed estrinseco e che ciò che produce moto o inerzia è un principio e una sostanza. Pertanto, gli elementi analogicamente intesi sono tre, invece le cause ed i princìpi sono quattro. Tuttavia, essi sono concretamente diversi nelle diverse cose, ed anche la causa motrice prossima è diversa nelle diverse cose. Ad esempio: per quanto concerne salute, malattia e corpo, la causa motrice è l'arte medica; per quanto concerne la forma della casa, questo materiale disordinato e questi mattoni, la causa motrice è l'arte edile.

Poiché la causa motrice per le sostanze naturali, come ad esempio l'uomo, è l'uomo medesimo, mentre per ciò che è prodotto dalla ragione è la forma ed il suo contrario, sotto un certo aspetto, tre sono le cause, sotto un altro aspetto, invece, quattro. La salute, infatti, in certo senso, è la stessa arte medica e la forma della casa è la stessa arte del costruire la casa; inoltre, è l'uomo che genera l'uomo.

Oltre a queste cause c'è, poi, ciò che tutto muove come causa prima di tutto.

5. *[Prosecuzione della discussione sul modo d'essere dei princìpi]*

Vi sono esseri che sono separabili ed altri no; solo i primi sono sostanze. Per questa ragione, le cause di tutte le cose 1071ᵃ

ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα. — ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως. ἐν ἐνίοις μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν ἐνεργείᾳ ἔστιν ὁτὲ δὲ δυνάμει, οἷον οἶνος ἢ σὰρξ ἢ ἄνθρωπος (πίπτει δὲ καὶ ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἴτια· ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν στέρησις δέ, οἷον σκότος ἢ κάμνον, δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω)· ἄλλως δ' ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει ὧν μὴ ἔστιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν ⟨ἐνίων⟩ οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ εἶδος ἀλλ' ἕτερον, ὥσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τά τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδὲς ἀλλὰ κινοῦντα. ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὔ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ Β τουδὶ τοῦ ΒΑ, ὅλως δὲ τὸ Β τοῦ ἁπλῶς ΒΑ. ἔπειτα, εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταὐτῷ γέ-

sono le stesse, perché senza le sostanze non possono esistere neppure le affezioni né i movimenti.

Queste cause saranno, poi, verosimilmente, l'anima e il corpo, oppure l'intelletto, il desiderio e il corpo.

E ancora in un altro senso, i princìpi sono analogicamente gli stessi: vale a dire secondo l'atto e la potenza. Questi, tuttavia, non solo sono diversi nelle diverse cose, ma si presentano altresì in maniera diversa nelle medesime cose. In alcuni casi, infatti, lo stesso oggetto è talora in atto, talora in potenza: per esempio il vino, la carne, l'uomo. Anche potenza e atto rientrano sotto le cause di cui si è detto: in atto è, infatti, la forma – in quanto è separabile – e anche l'insieme di materia e forma, mentre la privazione è come la tenebra e la malattia; in potenza è, invece, la materia: essa costituisce, infatti, ciò che ha possibilità di diventare entrambi i contrari.

In altro modo ancora differisce l'essere in potenza e l'essere in atto nei casi in cui la materia non è la stessa e nei casi in cui la forma non è la stessa ma diversa; per esempio, causa dell'uomo sono (a) i suoi elementi (ossia fuoco e terra come materia), (b) la forma che gli è propria, (c) e, ancora, un'altra causa che vien dal di fuori, come il padre; oltre a queste, bisogna aggiungere (d) il sole e (e) il cerchio obliquo, i quali non sono né materia né forma, né privazione, né sono assimilabili alla forma, ma sono, invece, cause motrici.

Inoltre, bisogna osservare che alcune cause si possono dire universali, altre no. Di tutte le cose, infatti, i princìpi prossimi sono, in primo luogo, ciò che è in atto un qualcosa di determinato, e, in secondo luogo, ciò che è in potenza. Dunque, quei princìpi universali non esistono. Il principio degli individui è un individuo. L'uomo in generale, infatti, è principio dell'uomo in generale, ma nessun uomo esiste in siffatto modo; principio di Achille è, invece, Peleo, e di te è tuo padre; e questo concreto B è causa di questo concreto BA, mentre B in universale è causa di BA solo in universale.

Inoltre, se le cause e i princìpi delle sostanze sono cause di tutto, sono tuttavia diversi per le diverse cose, come innanzi si è detto [177]: delle cose che non rientrano nello stesso

νει, χρωμάτων ψόφων οὐσιῶν ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά. τὸ δὲ ζητεῖν τίνες ἀρχαὶ ἢ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ πρός τι καὶ ποιῶν, πότερον αἱ αὐταὶ ἢ ἕτεραι, δῆλον ὅτι πολλαχῶς γε λεγομένων ἔστιν ἑκάστου, διαιρεθέντων δὲ οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα, πλὴν ὠδὶ καὶ πάντων, ὠδὶ μὲν ταὐτὰ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινοῦν, καὶ ὠδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων· ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ· ὠδὶ δὲ ἕτερα πρῶτα ὅσα τὰ ἐναντία ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγεται· καὶ ἔτι αἱ ὕλαι. τίνες μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐταὶ καὶ πῶς ἕτεραι, εἴρηται.

6

Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀΐδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶταί τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον.

genere (dei colori, dei suoni, delle sostanze, delle qualità) le cause saranno diverse, eccetto che per analogia; e anche delle cose che rientrano sotto la stessa specie le cause saranno diverse, non specificamente diverse, ma numericamente diverse nei diversi individui: la tua materia, la tua forma e la tua causa efficiente numericamente non sono identiche alle mie, mentre sono universalmente e specificamente identiche.

Se si ricerca, dunque, quali siano i princìpi e gli elementi delle sostanze, delle relazioni e della quantità, e se siano identici o diversi, è chiaro che, avendo essi molteplici significati, non sono identici ma diversi. A meno che non si intenda che sono identici per tutte le cose nei seguenti sensi: in un senso, analogicamente, come: materia, forma, privazione e causa motrice; inoltre, anche nel senso che le cause delle sostanze sono cause di tutto, in quanto, se si elimina la sostanza, si elimina anche tutto il resto; e, ancora, nel senso che ciò che è Primo ed è pienamente in atto è Causa di tutto [178].

Invece, in questi altri sensi, le cause prime sono diverse: sono diverse quelle cause costituite da contrari che non si predicano né come generi né come termini aventi molteplici significati; e diverse sono anche le materie nelle diverse cose individuali.

Si è detto, dunque, quali sono i princìpi delle cose sensibili e quanti sono, e si è detto in quale senso essi sono identici per tutte le cose e in quale diversi.

6. *[Dimostrazione dell'esistenza di una sostanza soprasensibile, immobile ed eterna, motrice dell'universo]* [1]

Poiché si è sopra detto [179] che le sostanze sono tre, due fisiche ed una immobile: ebbene, dobbiamo parlare di questa e dobbiamo dimostrare che necessariamente esiste una sostanza eterna ed immobile. Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto quanto esiste. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato; né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché non potrebbero esser-

οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ.

Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. ἐνέργεια ἄρα. καίτοι ἀπορία· δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι. καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργείᾳ τι αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή. διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδ', ⟨εἰ⟩ ὡδὶ ⟨ἢ⟩ ὡδί, τὴν αἰτίαν. οὐδὲν γὰρ ὡς

ci il prima e il poi se non esistesse il tempo. Dunque, anche il movimento è continuo come il tempo: infatti, il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo. E non c'è altro movimento continuo se non quello locale, anzi, di questo, continuo è solo quello circolare.

Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto. (Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori della teoria delle Forme [180], se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento; dunque, non è sufficiente questo tipo di sostanza, né l'altra sostanza che essi introducono oltre le Idee; se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento). Ancora, non basta neppure che essa sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che ci sia un Principio, la cui sostanza sia l'atto stesso. Pertanto, è anche necessario che queste sostanze [181] siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque, devono essere atto.

D'altro canto, sorge una difficoltà: pare, infatti, che tutto ciò che è attivo presupponga la potenza e che, invece, non tutto ciò che è in potenza passi all'atto; sembra, in tal modo, che la potenza sia anteriore all'atto. Ma, se fosse così, non esisterebbe nessuno degli esseri: è possibile, infatti, che ciò che è in potenza ad essere non sia ancora. E anche se fosse come dicono i Teologi, che fanno derivare tutto dalla notte [182], o come dicono i Fisici, i quali sostengono che «tutte le cose erano insieme» [183], si giungerebbe alla stessa impossibilità. Infatti, come potrebbe prodursi movimento, se non esistesse una causa in atto? Non certo la materia può muovere sé medesima, ma l'arte del costruire; e neppure il mestruo né la terra muovono se stessi, ma il germe e il seme. Per questo, alcuni ammettono una attività eterna, come Leucippo [184] e Platone [185]: infatti essi sostengono che il movimento è eterno. Tuttavia, essi non dicono perché il movimento sia e quale esso sia, né dicono la ragione per cui

ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὠδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὠδί. εἶτα ποία πρώτη; διαφέρει γὰρ ἀμήχανον ὅσον. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχή, ὡς φησίν. τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὔ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια) καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, καὶ οἱ ἀεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος· ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως. εἰ δὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ [περιόδῳ], δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὠδὶ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν ὠδὶ δὲ κατ' ἄλλο· ἤτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρῶτον. ἀνάγκη δὴ κατὰ τοῦτο· πάλιν γὰρ ἐκεῖνο αὐτῷ τε αἴτιον κἀκείνῳ. οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον· καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως· τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον, τοῦ δ' ἀεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι. οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχουσιν αἱ κινήσεις. τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς;

7

Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυ-

esso sia in questo o quel modo. Nulla, infatti, si muove a caso, ma deve sempre esserci una causa: per esempio, questo si muove ora in questo modo per natura, questo altro in quest'altro modo per forza, ad opera dell'intelligenza o di altro. E di che specie è, allora, quel movimento primo? Questo punto ha una importanza grandissima. Ma a Platone non sarebbe stato lecito neppure porre quello che egli ritiene, talora, essere causa di movimento, ossia ciò che si dà movimento da se stesso. Infatti questo, che, secondo lui, è l'anima, è posteriore al movimento e nasce insieme col mondo, come egli stesso afferma [186].

Orbene, ritenere che la potenza sia anteriore all'atto, in un senso, è vero e, in un altro senso, non è vero, come si è già detto. Che l'atto sia anteriore, attesta Anassagora, perché l'Intelligenza di cui egli parla è atto; attesta Empedocle con la dottrina dell'Amicizia e della Discordia, e attestano coloro che, come ad esempio Leucippo, sostengono che il movimento è eterno. Pertanto, non ci furono per un tempo infinito Caos o Notte, ma ci furono sempre le medesime cose, o ciclicamente o in qualche altro modo, se veramente l'atto è anteriore alla potenza. Ora, se la realtà è sempre la stessa [ciclicamente], è necessario che qualcosa permanga costantemente e agisca sempre allo stesso modo. E, perché possano aver luogo generazione e corruzione, ci deve essere anche qualcos'altro che sempre agisca in maniera diversa. E bisogna che questo, in un modo, agisca in virtù di sé medesimo e, in un altro modo, in virtù di altro, dunque in virtù di una ulteriore causa diversa dalla prima, oppure in virtù della prima. Ma è necessario che sia in virtù della prima, perché, a sua volta, la prima sarebbe causa dell'uno e dell'altro. Dunque, è meglio la prima. Abbiamo detto, infatti, che essa è causa dell'essere le cose sempre nello stesso modo; la seconda, invece, è causa dell'essere le cose in modo diverso, e l'una e l'altra insieme son causa dell'essere le cose in modo sempre diverso.

In questo modo si comportano, dunque, i movimenti. Che bisogno c'è, allora, di cercare altri princìpi?

7. *[Natura e perfezione della sostanza soprasensibile]*

Poiché è possibile che le cose stiano a questo modo – e se così non fosse tutte le cose dovrebbero derivare dalla

ΧΤΟΣ ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λύοιτ' ἂν ταῦτα, καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον), ὥστ' ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἓν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον
1072b ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα ⟨καὶ⟩ τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τἄλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ [ἡ] φορὰ πρώτη ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ᾗ κινεῖται ταύτῃ γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν,

notte, dalla mescolanza e dal non-essere –, queste difficoltà si potranno risolvere.

C'è qualcosa che sempre si muove di moto continuo, e questo è il moto circolare (e ciò è evidente non solo col ragionamento ma anche come dato di fatto); cosicché, il primo cielo deve essere eterno. Pertanto, c'è anche qualcosa che muove. E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto. E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello: e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo; infatti, è il pensiero il principio della volontà razionale. E l'intelletto è mosso dall'intelligibile, e la serie positiva degli opposti è per se stessa intelligibile; e in questa serie la sostanza ha il primo posto, e, ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto (l'uno e il semplice non sono la stessa cosa: l'unità significa una misura, invece la semplicità significa il modo di essere della cosa); ora, anche il bello e ciò che è per sé desiderabile sono nella medesima serie, e ciò che vien primo nella serie è sempre l'ottimo o ciò che equivale all'ottimo.

Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione ⟨dei suoi significati⟩: fine significa: (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no.

Dunque ⟨il primo motore⟩ muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse.

Ora, se qualcosa si muove, può anche essere diverso da come è. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed

ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. —ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο· (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος

in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. Il movimento di traslazione, infatti, è la prima forma di mutazione, e la prima forma di traslazione è quella circolare: e tale è il movimento che il primo motore produce. Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in questo modo è Principio. (Infatti, il «necessario» ha i seguenti significati: (a) ciò che si fa per costrizione contro l'inclinazione, (b) ciò senza cui non esiste il bene, e, infine, (c) ciò che non può assolutamente essere diverso da come è).

Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi.

Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente.

Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio.

Coloro che, come i Pitagorici e Speusippo[187], negano

τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα. ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος)· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον· πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον. ταῦτα μὲν οὖν δῆλα διότι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

8

Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, δεῖ μὴ λανθάνειν, ἀλλὰ μεμνῆσθαι καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀποφάσεις, ὅτι περὶ πλήθους οὐθὲν εἰρήκασιν ὅ τι καὶ σαφὲς εἰπεῖν. ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς ἰδέας ὑπόληψις οὐδεμίαν ἔχει σκέψιν ἰδίαν (ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὁτὲ μὲν ὡς περὶ ἀπείρων λέγουσιν ὁτὲ δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὡρισμένων· δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς)· ἡμῖν δ' ἐκ τῶν

che la somma bellezza ed il sommo bene siano nel Principio, per il fatto che i princìpi delle piante e degli animali sono, sì, cause, ma la bellezza e la perfezione sono solo in ciò che dai princìpi deriva, hanno una errata convinzione. Il seme, infatti, deriva da altri esseri che precedono e che sono perfettamente compiuti, e ciò che è primo non è il seme ma ciò che è perfettamente compiuto; così, ad esempio, si dovrebbe affermare che l'uomo è anteriore al seme: non l'uomo che è derivato da questo seme, ma quello da cui questo seme deriva.

È evidente, dunque, da quello che è stato detto, che esiste una sostanza immobile, eterna e separata dalle cose sensibili. E risulta pure che questa sostanza non può avere alcuna grandezza, ma che è senza parti e indivisibile. (Essa muove, infatti, per un tempo infinito, e nulla di ciò che è finito possiede una potenza infinita; e, poiché ogni grandezza o è infinita o è finita, per la ragione che s'è detta, essa non può avere grandezza finita, ma nemmeno una grandezza infinita, perché non esiste una grandezza infinita)[188]. Risulta, inoltre, che essa è impassibile e inalterabile: infatti, tutti gli altri movimenti sono posteriori al movimento locale.

Sono evidenti, dunque, le ragioni per cui la cosa sta in questo modo.

8. *[Dimostrazione dell'esistenza di una molteplicità di sostanze soprasensibili motrici delle sfere celesti e unicità di Dio e dell'universo]*

Se si debba ammettere una sola sostanza come questa, oppure più d'una e quante, è problema che non deve essere trascurato; anzi, dobbiamo ricordare anche le opinioni degli altri pensatori e notare che, intorno al numero di queste sostanze, essi non hanno detto nulla di preciso. La teoria delle Idee non contiene, al riguardo, alcuna specifica affermazione: i sostenitori delle Idee dicono che le Idee sono numeri, poi parlano dei numeri, talora, come se fossero infiniti, talaltra, invece, come se fossero limitati alla decade; ma, circa la ragione per cui la quantità dei numeri debba essere tale, non dicono nulla che sia fornito di rigore dimo-

ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων λεκτέον. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν· ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτό, καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους (ἀΐδιον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλῳ σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀϊδίου οὐσίας. ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον. — ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων, φανερόν· τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας· αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἥ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴν γεωμετρίαν. ὅτι μὲν οὖν πλείους τῶν φερομένων αἱ φοραί, φανερὸν τοῖς καὶ μετρίως ἡμμένοις (πλείους γὰρ ἕκαστον φέρεται μιᾶς τῶν πλανωμένων ἄστρων)· πόσαι δ' αὗται τυγχάνουσιν οὖσαι, νῦν μὲν ἡμεῖς ἃ λέγουσι τῶν μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν, ὅπως ᾖ τι τῇ διανοίᾳ πλῆθος ὡρισμένον ὑπολαβεῖν· τὸ δὲ λοιπὸν τὰ μὲν ζητοῦν-

strativo. Bisogna, dunque, che lo diciamo noi, in base a quanto è stato sopra stabilito e precisato.

Il Principio e il primo degli esseri è immobile e assolutamente e relativamente, e produce il movimento primo, eterno ed uno. E poiché è necessario che ciò che è mosso sia mosso da qualcosa, e che il Motore primo sia essenzialmente immobile, e che il movimento eterno sia prodotto da un essere eterno e che il movimento che è unico sia prodotto da un essere unico; e poiché, d'altro canto, vediamo che accanto al movimento semplice del Tutto — il quale diciamo prodotto dalla sostanza prima e immobile — ci sono anche altri movimenti di traslazione eterni, ossia quelli dei pianeti (infatti, eterno e continuo è il moto del corpo che si muove circolarmente; e, questo, è stato dimostrato nei libri di *Fisica*) [189], è necessario che anche ciascuno di questi movimenti sia prodotto da una sostanza immobile ed eterna. Infatti, la natura degli astri è una sostanza eterna, e il Motore eterno è anteriore rispetto a ciò che è mosso, e ciò che è anteriore rispetto a una sostanza deve necessariamente essere esso stesso sostanza. Dunque, è evidente che ci dovranno necessariamente essere altrettante sostanze e che dovranno essere per loro natura eterne, essenzialmente immobili e senza grandezza, per le ragioni dette.

Dunque, che ci siano queste sostanze, e che, di queste, l'una venga prima e l'altra segua nello stesso ordine gerarchico dei movimenti degli astri, è evidente.

Il numero dei movimenti, poi, deve essere stabilito in base alle indagini della scienza matematica che più è affine alla filosofia, ossia dell'astronomia: infatti, questa dirige la sua indagine intorno ad una sostanza che è, sì, sensibile, ma eterna, mentre le altre, come l'aritmetica e la geometria, non hanno alcuna sostanza come oggetto di indagine.

Che, d'altra parte, i movimenti di traslazione siano maggiori di numero che non i corpi mossi, appare evidente anche a coloro che si sono occupati poco della questione: infatti, ciascuno dei pianeti ha più di un movimento di traslazione. Circa la questione di quanti siano questi movimenti, diremo ora, per darne un'idea generale, quello che asseriscono alcuni matematici [190], in modo da potere, in base al ragionamento, congetturare un numero determinato di essi.

τας αὐτοὺς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν ζητούντων, ἄν τι φαίνηται παρὰ τὰ νῦν εἰρημένα τοῖς ταῦτα πραγματευομένοις, φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις. – Εὔδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ' εἶναι σφαίραις, ὧν τὴν μὲν πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν ἄστρων εἶναι, τὴν δὲ δευτέραν κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων, τὴν δὲ τρίτην κατὰ τὸν λελοξωμένον ἐν τῷ πλάτει τῶν ζῳδίων (ἐν μείζονι δὲ πλάτει λελοξῶσθαι καθ' ὃν ἡ σελήνη φέρεται ἢ καθ' ὃν ὁ ἥλιος), τῶν δὲ πλανωμένων ἄστρων ἐν τέτταρσιν ἑκάστου σφαίραις, καὶ τούτων δὲ τὴν μὲν πρώτην καὶ δευτέραν τὴν αὐτὴν εἶναι ἐκείναις (τήν τε γὰρ τῶν ἀπλανῶν τὴν ἁπάσας φέρουσαν εἶναι, καὶ τὴν ὑπὸ ταύτῃ τεταγμένην καὶ κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων τὴν φορὰν ἔχουσαν κοινὴν ἁπασῶν εἶναι), τῆς δὲ τρίτης ἁπάντων τοὺς πόλους ἐν τῷ διὰ μέσων τῶν ζῳδίων εἶναι, τῆς δὲ τετάρτης τὴν φορὰν κατὰ τὸν λελοξωμένον πρὸς τὸν μέσον ταύτης· εἶναι δὲ τῆς τρίτης σφαίρας τοὺς πόλους τῶν μὲν ἄλλων ἰδίους, τοὺς δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἑρμοῦ τοὺς αὐτούς· Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξῳ [τοῦτ' ἔστι τῶν ἀποστημάτων τὴν τάξιν], τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ ἀπεδίδου, τῷ δ' ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ δύο ᾤετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανήτων ἑκάστῳ μίαν. ἀναγκαῖον δέ, εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ' ἕκαστον τῶν πλανωμένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας εἶναι τὰς ἀνελιττούσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας τῇ θέσει τὴν πρώτην σφαῖραν ἀεὶ τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου ἄστρου· οὕτω γὰρ μόνως ἐνδέχεται τὴν τῶν πλανήτων φορὰν ἅπαντα ποιεῖσθαι. ἐπεὶ οὖν ἐν αἷς μὲν αὐτὰ φέρεται σφαίραις αἱ μὲν ὀκτὼ

Quanto al resto, di alcune cose dobbiamo far ricerca da noi stessi, per altre, invece, dobbiamo affidarci a quelli che ne fanno ricerca; e, se coloro che ne fanno ricerca riterranno che qualcosa sia da aggiungere alle cose ora dette, noi dovremo prendere in considerazione tutte le loro conclusioni, ma fidarci solo delle più rigorose.

È tesi di Eudosso che il movimento di traslazione del sole e quello della luna si svolgano, per ciascuno di essi, in tre sfere: la prima è quella che ha lo stesso movimento della sfera delle stelle fisse, la seconda è quella che si muove secondo il cerchio che passa nel mezzo dello zodiaco, la terza è quella che si muove secondo il cerchio che si inclina obliquamente sul piano dello zodiaco. (Maggiormente inclinato è il cerchio secondo il quale si muove la luna, rispetto a quello secondo cui si muove il sole). I movimenti di ciascuno dei pianeti, invece, si svolgono rispettivamente in quattro sfere: la prima e la seconda di esse sono identiche a quelle della luna e del sole (infatti la sfera delle stelle fisse trasporta con sé tutte le altre, e la sfera che è collocata sotto questa e che ha il suo movimento secondo il cerchio che passa nel mezzo dello zodiaco è comune a tutte); la terza sfera di ciascuno dei pianeti ha i poli nel cerchio che passa nel mezzo dello zodiaco, mentre il movimento della quarta avviene secondo il cerchio obliquo rispetto al centro della terza. I poli della terza sfera sono diversi per ciascun pianeta; solo quelli di Venere e di Mercurio sono gli stessi.

Callippo ammise lo stesso ordinamento delle sfere di Eudosso, e ammise per Giove e per Saturno un numero di sfere identico a quello, ma ritenne che occorresse aggiungere al Sole e alla Luna due altre sfere, se si voleva rendere conto dei fenomeni ad essi relativi, e anche una sfera per ciascuno dei restanti pianeti.

Tuttavia è necessario, se tutte le sfere insieme devono rendere conto di ciò che a noi appare, che per ciascuno dei pianeti ci siano altrettante sfere meno una, le quali ruotino a ritroso e riportino sempre nella medesima posizione la prima sfera dell'astro che di volta in volta è situato immediatamente al di sotto. Solo in questo modo, infatti, è possibile che tutte insieme producano il movimento degli astri. Poiché, dunque, le sfere in cui gli astri si muovono sono ot-

αἱ δὲ πέντε καὶ εἴκοσίν εἰσιν, τούτων δὲ μόνας οὐ δεῖ ἀνελιχθῆναι ἐν αἷς τὸ κατωτάτω τεταγμένον φέρεται, αἱ μὲν τὰς τῶν πρώτων δύο ἀνελίττουσαι ἓξ ἔσονται, αἱ δὲ τὰς τῶν ὕστερον τεττάρων ἑκκαίδεκα· ὁ δὴ ἁπασῶν ἀριθμὸς τῶν τε φερουσῶν καὶ τῶν ἀνελιττουσῶν ταύτας πεντήκοντά τε καὶ πέντε. εἰ δὲ τῇ σελήνῃ τε καὶ τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθείη τις ἃς εἴπομεν κινήσεις, αἱ πᾶσαι σφαῖραι ἔσονται ἑπτά τε καὶ τεσσαράκοντα. —τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους [καὶ τὰς αἰσθητὰς] τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν)· εἰ δὲ μηδεμίαν οἷόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φοράν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδεμία ἂν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις, ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν οὐσιῶν. εἴτε γὰρ εἰσὶν ἕτεραι, κινοῖεν ἂν ὡς τέλος οὖσαι φορᾶς· ἀλλὰ εἶναί γε ἄλλας φορὰς ἀδύνατον παρὰ τὰς εἰρημένας. τοῦτο δὲ εὔλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν. εἰ γὰρ πᾶν τὸ φέρον τοῦ φερομένου χάριν πέφυκε καὶ φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὑτῆς ἂν ἕνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἄστρων ἕνεκα. εἰ γὰρ ἔσται φορὰ φορᾶς ἕνεκα, καὶ ἐκείνην ἑτέρου δεήσει χάριν εἶναι· ὥστ' ἐπειδὴ οὐχ οἷόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ

to per i primi due, e venticinque per gli altri, e, di queste, non devono essere fatte tornare a ritroso solo quelle in cui si muove il pianeta che è collocato all'ultimo posto, quelle che dovranno produrre il movimento a ritroso per i primi due pianeti saranno sei, e, per i quattro pianeti seguenti, sedici; il numero complessivo delle sfere, di quelle che muovono in senso normale e di quelle che girano a ritroso, sarà di cinquantacinque [191]. (E, se al sole e alla luna non si vorranno aggiungere i movimenti di cui ora abbiamo detto, quarantasette sarà il numero complessivo delle sfere).

Posto, dunque, che questo sia il numero delle sfere, sarà ragionevole, di conseguenza, ammettere che siano altrettante le sostanze e i princìpi immobili: e che proprio così sia necessario, lasciamo da decidere a quelli più esperti in materia.

Se, poi, non è possibile che esista alcun movimento di traslazione che non tenda alla traslazione di un astro, e se, inoltre, ogni realtà e sostanza di per sé impassibile e partecipe dell'ottimo deve essere considerata come fine, non esisterà, fuori di queste, alcun'altra realtà: perciò, necessariamente, questo sarà il numero delle sostanze. Se, infatti, ce ne fossero altre, allora dovrebbero produrre movimento, in quanto costituirebbero fini di altri movimenti di traslazione: ma che ci siano altri movimenti di traslazione, oltre quelli menzionati, non è possibile. E, questo, è ragionevole supporlo, in base alla considerazione del moto stesso degli astri. Se, infatti, tutto ciò che muove è in funzione di ciò che è mosso, e se ogni movimento è movimento di qualcosa che è mosso, non potrà esserci nessun movimento avente per fine se stesso o altro movimento, ma dovrà aver per fine gli astri. Se, in effetti, ci fosse un movimento avente per fine un altro movimento, questo dovrebbe avere, a sua volta, qualche altro fine; ma, poiché è impossibile andare all'infinito, il fine di ogni movimento dovrà essere qualcuno dei corpi divini che si muovono nel cielo.

Che, poi, il cielo sia uno solo, è evidente. Se, infatti, ci fossero molti cieli, come ci sono molti uomini, allora il Principio di ciascun cielo dovrebbe essere uno solo quanto alla forma, ma dovrebbe essere molteplice di numero. Ma tutte le cose che sono molteplici per numero hanno materia:

πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν,
35 οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ ⟨καὶ Καλλίας οὐχ⟩ εἷς)· τὸ δὲ
τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα
καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ
κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος. πα-
1074b ραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου
σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗ-
τοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ
μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ
5 πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρω-
ποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ
λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς
εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶ-
τον, ὅτι θεοὺς ᾠοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆ-
10 σθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς
τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν
φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα
περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ
ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

9

15 Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν
γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος
ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν
εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε
νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ
20 οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ
γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ

infatti, la forma di una molteplicità è una e identica, come, per esempio, la forma dell'uomo, invece Socrate ⟨e Cal- 35
lia non⟩ sono uno di numero. Ora, l'essenza prima non ha materia, perché è atto puro. Dunque, il Motore Primo e immobile è uno e per forma e per numero, e uno, pertanto, è anche ciò che da Lui è mosso sempre ed ininterrottamente. In conclusione, uno è il cielo e uno solo.

Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai 1074b
posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi gli dèi, e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per far osservare le leggi ed il bene comune. Dicono, infatti, che gli dèi hanno forma 5
umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che le sostanze prime sono dèi, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione. E poiché, come è verosimile, ogni scienza e arte fu 10
trovata e poi nuovamente perduta, bisogna ritenere che queste opinioni degli antichi si sono conservate fino ad ora come reliquie.

Fino a questo punto, dunque, solamente, ci sono note le opinioni dei padri e degli antenati [192].

9. *[Problemi concernenti l'intelligenza divina come pensiero di pensiero]*

Per quanto concerne l'intelligenza, sorgono alcune diffi- 15
coltà. Essa pare, infatti, la più divina delle cose che, come tali, a noi si manifestano; ma, il comprendere quale sia la sua condizione per essere tale, presenta alcune difficoltà.

Infatti, se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina, ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme. E se pensa, ma questo suo pensare dipende da qualcosa di superiore a lei, ciò che costituisce la sua sostanza non sa- 20
rà l'atto del pensare ma la potenza, e non potrà essere la sostanza più eccellente: dal pensare deriva, infatti, il suo pregio.

Inoltre, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia la capacità

οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ

di intendere, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia l'atto dell'intendere, che cosa pensa? O pensa sé medesima, oppure qualcosa di diverso; e, se pensa qualcosa di diverso, o pensa sempre la medesima cosa, o qualcosa sempre diverso. Ma è o non è cosa ben differente il pensare ciò che è bello, oppure una cosa qualsiasi? O non è assurdo che essa pensi certune cose? È pertanto evidente che essa pensa ciò che è più divino e più degno di onore e che l'oggetto del suo pensare non muta: il mutamento, infatti, è sempre verso il peggio, e questo mutamento costituisce pur sempre una forma di movimento.

In primo luogo, dunque, se non è pensiero in atto ma in potenza, logicamente la continuità del pensare, per essa, costituirebbe una fatica. Inoltre, è evidente che qualcos'altro sarebbe più degno di onore che non l'Intelligenza: ossia l'Intelligibile. Infatti, la capacità di pensare e l'attività di pensiero appartengono anche a colui che pensa la cosa più indegna: sicché, se questa è, invece, cosa da evitare (è meglio, infatti, non vedere certe cose, che vederle), ciò che c'è di più eccellente non può essere il pensiero. Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero.

Tuttavia, sembra che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento abbiano sempre come oggetto qualcosa di altro da sé, e che abbiano sé medesimi come oggetto solo di riflesso. Inoltre, se altro è il pensare e altro ciò che viene pensato, da quale dei due deriva all'Intelligenza la sua eccellenza? Infatti, l'essenza del pensare e l'essenza del pensato non coincidono. In realtà, in alcuni casi, la scienza stessa costituisce l'oggetto: nelle scienze poietiche, per esempio, l'oggetto è la sostanza immateriale e l'essenza, e nelle scienze teoretiche l'oggetto è dato dalla nozione e dal pensiero stesso. Dunque, non essendo diversi il pensiero e l'oggetto del pensiero, per queste cose che non hanno materia, coincideranno, e l'Intelligenza divina sarà una cosa sola con l'oggetto del suo pensare.

Resta ancora un problema: se ciò che è pensato dall'Intelligenza divina sia composto. In tal caso, infatti, l'Intelligenza divina muterebbe, passando da una all'altra delle parti che costituiscono l'insieme del suo oggetto di pensie-

ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην – ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς μὴ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι) – οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα;

10

Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἷς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον. – ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι, καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγοντες, καὶ ἐπὶ ποίων ἐλάχισταί ἀπορίαι, δεῖ μὴ λανθάνειν. πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε

ro. Ed ecco la risposta al problema. Tutto ciò che non ha materia non ha parti. E così come l'intelligenza umana – l'intelligenza, almeno, che non pensa dei composti – si comporta in qualche momento (infatti, essa non ha il suo bene in questa o quella parte, ma ha il suo bene supremo in ciò che è un tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti): ebbene, in questo stesso modo si comporta anche l'Intelligenza divina, pensando sé medesima per tutta l'eternità.

10. *[Il modo di essere del bene e dell'ottimo nell'universo e alcune difficoltà in cui cadono le dottrine metafisiche dei Presocratici e dei Platonici]*

Bisogna considerare, anche, in quale modo la realtà dell'universo possegga il bene e l'ottimo: (a) se come qualcosa che è separato ed in sé e per sé, (b) oppure come l'ordine, (c) oppure in ambedue i modi, come avviene per un esercito. Infatti, il bene dell'esercito sta nell'ordine, ma il bene sta anche nel generale: anzi, più in questi che non in quello, perché il generale non esiste in virtù dell'ordine, ma l'ordine in virtù del generale. Tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme, ma non tutte nello stesso modo; pesci, volatili e piante; e l'ordinamento non ha luogo in modo che una cosa non abbia alcun rapporto con l'altra, ma in modo che ci sia alcunché di comune. Tutte le cose, infatti, sono coordinate ad un fine unico. Così, in una casa, agli uomini liberi non s'addice affatto l'agire a caso e, invece, tutte o quasi le loro azioni sono ordinate, mentre l'agire degli schiavi e degli animali contribuisce poco al bene comune, e per lo più essi agiscono a caso: questo è, infatti, il principio che costituisce la natura di ciascuno. Voglio dire che tutte le cose, necessariamente, tendono a distinguersi; per altri aspetti, invece, avviene che tutte tendano all'intero.

Non bisogna, poi, ignorare tutte le assurdità e i controsensi in cui cadono coloro che dicono diversamente da noi, né bisogna ignorare ciò che dicono coloro che hanno teorie più raffinate, ed in quali di queste dottrine vi siano minori difficoltà.

Tutti i filosofi affermano che le cose si generano da con-

τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς
30 ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν· ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων. ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά. λύεται δὲ καὶ τοῦτο τὸν αὐτὸν τρόπον· ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον. ἔτι
35 ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων. οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· καίτοι ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή. οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχήν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ
1075b οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινῆσαν ἢ ὡς εἶδος. ἀτόπως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα (συνάγει γάρ) καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. εἰ δὴ καὶ τῷ αὐτῷ συμβέβηκεν
5 καὶ ὡς ὕλῃ ἀρχῇ εἶναι καὶ ὡς κινοῦντι, ἀλλὰ τό γ' εἶναι οὐ ταὐτό. κατὰ πότερον οὖν φιλία; ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτῷ ἡ τοῦ κακοῦ φύσις. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγο-
10 μεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστί πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ. πάντες δ' οἱ τἀναντία λέγοντες οὐ χρῶνται τοῖς ἐναντίοις, ἐὰν μὴ ῥυθμίσῃ τις. καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐδεὶς λέγει·

trari. Ma né l'affermazione: «tutte le cose», né l'altra: «da contrari» sono esatte; e nemmeno essi dicono come derivi- 30
no dai contrari quelle cose le quali effettivamente ammettono i contrari: infatti, i contrari non subiscono l'uno l'azione dell'altro. Per noi, la difficoltà si risolve agevolmente, ammettendo l'esistenza di un terzo termine.

Alcuni pongono come materia uno dei due contrari, come, per esempio, coloro che oppongono l'ineguale all'eguale [193] o i molti all'uno [194]. Anche questa difficoltà si risolve nello stesso modo: infatti la materia, secondo noi, non è contraria a nulla. Inoltre, tutte le cose parteciperebbero 35
del male, ad eccezione dell'Uno: il male stesso, infatti, costituisce uno dei due elementi.

Altri filosofi [195], per contro, affermano che né il bene né il male sono princìpi; invece, in tutte le cose il bene è per eccellenza principio.

Coloro che dicono che il bene è principio, hanno ragione, ma non spiegano come il bene sia principio: se come causa finale, o come causa motrice, o come causa formale. 1075b

Assurda è anche la teoria di Empedocle: egli, infatti, identifica il bene con l'Amicizia: e questa è principio sia come causa motrice (essa, infatti, riunisce), sia, anche, come materia (essa, infatti, è parte della mescolanza). Ma, se anche a una medesima cosa potesse accadere di essere e principio materiale e principio motore, la loro essenza non 5
verrebbe, tuttavia, ad essere identica. Secondo quale dei due sensi, dunque, l'amicizia sarebbe principio? Assurdo è anche che la Discordia sia incorruttibile: questa, infatti, di per sé costituisce la natura del male.

Anassagora pone il bene come principio motore: infatti, l'Intelligenza produce movimento. Tuttavia, essa muove in vista di un fine; pertanto, questo viene ad essere qualcos'altro; a meno che non si convenga con quello che sosteniamo noi: l'arte medica è, in certo senso, la salute. E assurdo 10
è, anche, che egli non abbia introdotto qualcosa contrario al bene e all'intelletto.

Tutti coloro che pongono i contrari come princìpi non sanno, poi, servirsi dei medesimi, a meno che non si riordini la loro teoria.

Ancora, nessuno spiega perché mai alcune cose siano cor-

πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. ἔτι οἱ μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα· οἱ δ' ἵνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσιν, ἓν πάντα ποιοῦσιν. —ἔτι διὰ τί ἀεὶ ἔσται γένεσις καὶ τί αἴτιον γενέσεως, οὐδεὶς λέγει. καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι, καὶ τοῖς τὰ εἴδη ἔτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα· διὰ τί γὰρ μετέσχεν ἢ μετέχει; καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὔ. οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν· πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταῦτα ἔστιν· ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον, τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν. εἴ τε μὴ ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια, ἀλλ' ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, ὥσπερ τοῖς θεολόγοις καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν. εἰ δ' ἔσται τὰ εἴδη· ἢ ⟨οἱ⟩ ἀριθμοί, οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μή, οὔτι κινήσεώς γε. ἔτι πῶς ἔσται ἐξ ἀμεγεθῶν μέγεθος καὶ συνεχές; ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ ποιήσει συνεχές, οὔτε ὡς κινοῦν οὔτε ὡς εἶδος. ἀλλὰ μὴν οὐδέν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικὸν καὶ κινητικόν· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν μὴ εἶναι. ἀλλὰ μὴν ὕστερόν γε τὸ ποιεῖν δυνάμεως. οὐκ ἄρα ἀΐδια τὰ ὄντα. ἀλλ' ἔστιν· ἀναιρετέον ἄρα τούτων τι. τοῦτο δ' εἴρηται πῶς. ἔτι τίνι οἱ ἀριθμοὶ ἓν ἢ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα,

ruttibili e altre incorruttibili; essi, infatti, fanno derivare tutte le cose dai medesimi princìpi. Inoltre, alcuni fanno derivare gli esseri dal non-essere [196]; altri, per non cadere in questa assurdità, riducono tutti gli esseri ad uno solo [197].

E, ancora, nessuno dice perché mai ci sarà sempre generazione, e quale sia la causa della generazione.

Anche coloro che ammettono due princìpi devono necessariamente ammettere l'esistenza di un terzo principio superiore: così, quei filosofi che affermano l'esistenza di Forme, devono ammettere un altro principio superiore; perché mai, infatti, le cose sensibili parteciparono o partecipano di esse?

Altri filosofi [198] sono costretti ad ammettere l'esistenza di qualcosa che è contrario alla sapienza e alla scienza più alta, mentre noi no. Infatti a ciò che è primo non c'è nulla di contrario, perché tutti i contrari hanno materia, e le cose che hanno materia esistono in potenza; l'ignoranza che è contraria alla suprema scienza si rivolge all'oggetto che è contrario a quello della suprema scienza, invece all'Essere primo nulla è contrario.

Se oltre le cose sensibili non esistesse null'altro, non ci sarebbe neppure un Principio, né ordine, né generazione, né movimenti dei cieli, ma ci sarebbe sempre un principio del principio, come si vede nelle dottrine dei teologi e di tutti i fisici.

E se anche esistessero le Idee o i Numeri, non sarebbero causa di nulla; o, almeno, non sarebbero causa di movimento.

Inoltre, come deriveranno la grandezza e l'esteso da ciò che non ha grandezza? Il numero, infatti, non produrrà certo l'esteso né come causa efficiente né come causa formale.

Ma neppure nessuno dei contrari potrà essere, come tale, principio motore o causa efficiente: infatti, potrebbe anche non essere. Almeno, il suo agire sarebbe posteriore alla sua potenza. Allora, non potrebbero esserci esseri eterni. E, invece, ci sono: bisogna, dunque, eliminare qualcosa dalle precedenti affermazioni. In quale modo, è stato detto.

Inoltre, nessuno dice, in alcun modo, in virtù di che cosa i numeri formino una unità, o l'anima e il corpo siano un

οὐδὲν λέγει οὐδείς· οὐδ' ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπῃ, ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ. οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς
1076ª ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω."

tutt'uno e, in genere, la forma e la cosa, né è possibile dirlo, se non si ammette, come noi, che sia la causa motrice a produrre questa unità.

Coloro che ritengono che il principio sia il numero matematico, e affermano che c'è una successione di sostanze senza termine, e che per ciascuna sostanza ci siano diversi princìpi, riducono la realtà dell'universo a una serie di epi- 1076ª
sodi [199] (infatti, l'esistenza o meno di una sostanza non esercita alcun influsso sull'altra), e ammettono molti princìpi; ma le cose non vogliono essere governate male, «il governo di molti non è buono; uno solo sia il comandante» [200].

Libro M
(tredicesimo)

1

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν· ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀΐδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὦμεν, καὶ εἴ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν κἀκείνοις, τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι τὰ δὲ μὴ χεῖρον. δύο δ' εἰσὶ δόξαι περὶ τούτων· τά τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναί τινες, οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας. ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταῦτα γένη ποιοῦσι, τάς τε ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων, ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασι, σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ τῶν μαθηματικῶν, μηδεμίαν προστιθέντας φύσιν ἄλλην αὐτοῖς, οἷον πότερον ἰδέαι τυγχάνουσιν οὖσαι ἢ οὔ, καὶ πότερον ἀρχαὶ

1. *[Le dottrine degli altri filosofi intorno alla sostanza soprasensibile e piano del libro su questo tema]*

Quale sia la sostanza delle cose sensibili, è già stato da noi detto: in primo luogo nel trattato di *Fisica*[201], parlando della materia e, successivamente, parlando della sostanza intesa come atto[202]. Ora, poiché la nostra ricerca riguarda il problema se oltre le sostanze sensibili esista o no una sostanza immobile ed eterna, e, nell'ipotesi che esista, quale ne sia la natura, dobbiamo innanzitutto esaminare ciò che gli altri filosofi hanno detto in merito. E questo dobbiamo fare per i seguenti scopi, ossia affinché, se essi in qualcosa hanno errato, noi non abbiamo a ripetere gli stessi errori, e affinché, dal canto nostro, non abbiamo a dolerci se qualche affermazione dottrinale risulterà essere comune a noi e a loro; si deve essere contenti di ragionare, su certi punti, meglio dei predecessori mentre, su certi altri punti, si deve essere contenti di ragionare non peggio.

Ora, due sono le opinioni in merito: (1) si dice, da un lato, che gli oggetti matematici sono sostanze (per esempio i numeri, le linee, e le altre cose di questo genere), (2) e, inoltre, si dice che anche le Idee sono sostanze.

Ma poiché (a) alcuni filosofi[203] considerano questi – cioè le Idee e gli enti matematici – come due diversi generi di realtà, mentre (b) altri[204] riducono le une e gli altri a una realtà unica, e (c) altri ancora[205], infine, dicono che sono sostanze solamente gli enti matematici, allora dovremo procedere nel modo che segue.

(I) In primo luogo, dovremo svolgere la ricerca intorno agli enti matematici, senza attribuire ad essi alcun'altra natura se non quella di essere numeri, vale a dire senza porre il problema se siano o no Idee, e se siano o no princìpi e

καὶ οὐσίαι τῶν ὄντων ἢ οὔ, ἀλλ' ὡς περὶ μαθηματικῶν μόνον εἴτ' εἰσὶν εἴτε μὴ εἰσί, καὶ εἰ εἰσὶ πῶς εἰσίν· ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἁπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν· τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, ἔτι δὲ πρὸς ἐκείνην δεῖ τὴν σκέψιν ἁπαντᾶν τὸν πλείω λόγον, ὅταν ἐπισκοπῶμεν εἰ αἱ οὐσίαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμοὶ καὶ ἰδέαι εἰσίν· μετὰ γὰρ τὰς ἰδέας αὕτη λείπεται τρίτη σκέψις. —ἀνάγκη δ', εἴπερ ἔστι τὰ μαθηματικά, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι αὐτὰ καθάπερ λέγουσί τινες, ἢ κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν (λέγουσι δὲ καὶ οὕτω τινές)· ἢ εἰ μηδετέρως, ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ ἄλλον τρόπον εἰσίν· ὥσθ' ἡ ἀμφισβήτησις ἡμῖν ἔσται οὐ περὶ τοῦ εἶναι ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου.

2

Ὅτι μὲν τοίνυν ἔν γε τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι καὶ ἅμα πλασματίας ὁ λόγος, εἴρηται μὲν καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ὅτι δύο ἅμα στερεὰ εἶναι ἀδύνατον, ἔτι δὲ καὶ ὅτι τοῦ αὐτοῦ λόγου καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καὶ φύσεις ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι καὶ μηδεμίαν κεχωρισμένην· —ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρότερον, ἀλλὰ πρὸς τούτοις φανερὸν ὅτι ἀδύνατον διαιρεθῆναι ὁτιοῦν σῶμα· κατ' ἐπίπεδον γὰρ διαιρεθήσεται, καὶ τοῦτο κατὰ γραμμὴν καὶ αὕτη κατὰ στιγμήν, ὥστ' εἰ τὴν στιγμὴν διελεῖν ἀδύνατον, καὶ τὴν γραμμήν, εἰ δὲ ταύτην, καὶ τἄλλα. τί οὖν διαφέρει ἢ ταύτας εἶναι

sostanze degli esseri: dovremo, cioè, unicamente ricercare se, considerati come oggetti matematici, esistano o non esistano, e, se esistono, in quale modo esistano.

(II) Successivamente, dopo questo esame e a parte da esso, dovremo trattare delle Idee stesse, considerandole di per sé, nella misura in cui la trattazione lo esige: infatti, molte delle questioni relative all'argomento sono state già con ampiezza trattate nelle discussioni preliminari [206].

(III) Infine, la maggior parte della nostra discussione dovrà incentrarsi sull'esame di questo problema: se i numeri e le Idee siano sostanze e princìpi degli esseri. Dopo il problema delle Idee, questo sarà il terzo problema che bisognerà esaminare.

(I) Se gli oggetti matematici esistono, essi, necessariamente, (1) o dovranno esistere nelle cose sensibili — come sostengono alcuni pensatori —, (2) oppure dovranno esistere separati dalle medesime — così dicono altri pensatori —; e se non esistono in nessuno di questi due modi, o non esistono affatto, o (3) esistono in un modo ancora diverso. Pertanto, la nostra discussione verterà non sul loro essere ma sul loro modo di essere.

2. *[La questione riguardante il modo di essere degli oggetti matematici]*

(1) Che gli Enti matematici non possano essere immanenti alle cose sensibili e che questa sia una teoria puramente fittizia, si è già detto nel libro delle aporie [207]: si è detto, infatti, (a) che due solidi non possono esistere insieme nello stesso luogo, e, inoltre, si è detto (b) che, in virtù dello stesso ragionamento, anche le altre realtà e le altre nature dovrebbero essere immanenti agli oggetti sensibili e nessuna potrebbe esistere separata da essi. Queste sono le argomentazioni che sono state addotte precedentemente. Ora, a queste ne aggiungiamo un'altra. (c) È evidentemente impossibile, in base a siffatta dottrina, che un qualsiasi corpo possa venir diviso. Infatti, esso dovrebbe venir diviso in superfici, le superfici in linee, e le linee in punti; ma se il punto non può dividersi, anche la linea non potrà dividersi, e se non potrà dividersi la linea, così sarà anche per le su-

τοιαύτας φύσεις, ἢ αὐτὰς μὲν μή, εἶναι δ' ἐν αὐταῖς τοιαύτας φύσεις; τὸ αὐτὸ γὰρ συμβήσεται· διαιρουμένων γὰρ τῶν αἰσθητῶν διαιρεθήσονται, ἢ οὐδὲ αἱ αἰσθηταί. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κεχωρισμένας γ' εἶναι φύσεις τοιαύτας δυνατόν. εἰ γὰρ ἔσται στερεὰ παρὰ τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένα τούτων ἕτερα καὶ πρότερα τῶν αἰσθητῶν, δῆλον ὅτι καὶ παρὰ τὰ ἐπίπεδα ἕτερα ἀναγκαῖον εἶναι ἐπίπεδα κεχωρισμένα καὶ στιγμὰς καὶ γραμμάς (τοῦ γὰρ αὐτοῦ λόγου)· εἰ δὲ ταῦτα, πάλιν παρὰ τὰ τοῦ στερεοῦ τοῦ μαθηματικοῦ ἐπίπεδα καὶ γραμμὰς καὶ στιγμὰς ἕτερα κεχωρισμένα (πρότερα γὰρ τῶν συγκειμένων ἐστὶ τὰ ἀσύνθετα· καὶ εἴπερ τῶν αἰσθητῶν πρότερα σώματα μὴ αἰσθητά, τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τῶν ἐπιπέδων τῶν ἐν τοῖς ἀκινήτοις στερεοῖς τὰ αὐτὰ καθ' αὑτά, ὥστε ἕτερα ταῦτα ἐπίπεδα καὶ γραμμαὶ τῶν ἅμα τοῖς στερεοῖς τοῖς κεχωρισμένοις· τὰ μὲν γὰρ ἅμα τοῖς μαθηματικοῖς στερεοῖς τὰ δὲ πρότερα τῶν μαθηματικῶν στερεῶν). πάλιν τοίνυν τούτων τῶν ἐπιπέδων ἔσονται γραμμαί, ὧν πρότερον δεήσει ἑτέρας γραμμὰς καὶ στιγμὰς εἶναι διὰ τὸν αὐτὸν λόγον· καὶ τούτων ⟨τῶν⟩ ἐκ ταῖς προτέραις γραμμαῖς ἑτέρας προτέρας στιγμάς, ὧν οὐκέτι πρότεραι ἕτεραι. ἄτοπός τε δὴ γίγνεται ἡ σώρευσις (συμβαίνει γὰρ στερεὰ μὲν μοναχὰ παρὰ τὰ αἰσθητά, ἐπίπεδα δὲ τριττὰ παρὰ τὰ αἰσθητά—τά τε παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς στερεοῖς καὶ ⟨τὰ⟩ παρὰ τὰ ἐν τούτοις—γραμμαὶ δὲ τετραξαί, στιγμαὶ δὲ πενταξαί· ὥστε περὶ ποῖα αἱ ἐπιστῆμαι ἔσονται αἱ μαθη-

perfici e per i corpi. Allora, che differenza può mai esserci tra il dire che le cose sensibili sono realtà indivisibili e il dire che esse non sono indivisibili, ma che però ci sono in esse realtà indivisibili? Infatti, le conseguenze che deriveranno saranno identiche: se le cose sensibili sono divisibili, dovranno essere divisibili anche le altre realtà ad esse immanenti; altrimenti, non saranno divisibili neppure le cose sensibili.

(2) D'altra parte, non è neppure possibile che queste realtà esistano separate dalle cose sensibili.

(a) Infatti, se oltre ai solidi sensibili esistessero altri solidi anteriori a questi e non sensibili, è evidente che (in virtù del medesimo ragionamento) dovrebbero di necessità esistere, oltre le superfici sensibili, anche altre superfici da queste separate, e così anche altre linee ed altri punti. E se così è, allora oltre queste superfici, linee e punti del solido matematico si dovranno, ulteriormente, ammettere altre superfici, linee e punti esistenti separatamente da quelle. (L'incomposto, infatti, è anteriore al composto. E, dal momento che esistono solidi non sensibili anteriori ai sensibili, in virtù del medesimo ragionamento che porta ad ammettere l'esistenza di essi, si dovranno ammettere anche superfici anteriori a quelle che compongono i solidi immobili e dovranno esistere in sé e per sé; di conseguenza, queste superfici e linee dovranno essere diverse rispetto a quelle che costituiscono i solidi matematici separati: infatti, queste esistono solo insieme ai solidi matematici, mentre quelle sono anteriori ai solidi matematici). E allora, daccapo, in queste superfici ci dovranno essere linee, e, sempre in virtù dello stesso ragionamento, ci dovranno essere ancora altre linee e altri punti a queste anteriori. Infine, rispetto a questi punti immanenti alle linee anteriori, ci saranno altri punti anteriori, rispetto ai quali non ci saranno ulteriori punti anteriori. Si genera, in tal modo, un cumulo di realtà che è assurdo. Infatti, risultano esserci: un solido oltre i solidi sensibili, tre tipi di superfici oltre quelle sensibili (quelle che esistono oltre le superfici sensibili, quelle che esistono nei solidi matematici e quelle che esistono oltre quelle presenti nei solidi matematici), quattro tipi di linee e, infine, cinque tipi di punti. Pertanto le scienze matematiche quali di queste

ματικαὶ τούτων; οὐ γὰρ δὴ περὶ τὰ ἐν τῷ στερεῷ τῷ ἀκινήτῳ
35 ἐπίπεδα καὶ γραμμὰς καὶ στιγμάς· ἀεὶ γὰρ περὶ τὰ πρότερα ἡ ἐπιστήμη)· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τῶν ἀριθμῶν· παρ' ἑκάστας γὰρ τὰς στιγμὰς ἕτεραι ἔσονται μονάδες, καὶ παρ' ἕκαστα τὰ ὄντα, ⟨τὰ⟩ αἰσθητά, εἶτα τὰ νοητά, ὥστ' ἔσται γένη ⟨ἄπειρα⟩ τῶν μαθηματικῶν ἀριθμῶν. ἔτι ἅπερ καὶ ἐν τοῖς
1077a ἀπορήμασιν ἐπήλθομεν πῶς ἐνδέχεται λύειν; περὶ ἃ γὰρ ἡ ἀστρολογία ἐστίν, ὁμοίως ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ περὶ ἃ ἡ γεωμετρία· εἶναι δ' οὐρανὸν καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πῶς δυνατόν, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ἔχον κίνησιν; ὁμοίως δὲ καὶ τὰ
5 ὀπτικὰ καὶ τὰ ἁρμονικά· ἔσται γὰρ φωνή τε καὶ ὄψις παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητά· τί γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε; εἰ δὲ ταῦτα, καὶ ζῷα ἔσονται, εἴπερ καὶ αἰσθήσεις. ἔτι γράφεται ἕνια καθόλου ὑπὸ τῶν μαθηματι-
10 κῶν παρὰ ταύτας τὰς οὐσίας. ἔσται οὖν καὶ αὕτη τις ἄλλη οὐσία μεταξὺ κεχωρισμένη τῶν τ' ἰδεῶν καὶ τῶν μεταξύ, ἣ οὔτε ἀριθμός ἐστιν οὔτε στιγμαὶ οὔτε μέγεθος οὔτε χρόνος. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, δῆλον ὅτι κἀκεῖνα ἀδύνατον εἶναι κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν. ὅλως δὲ τοὐναντίον συμβαίνει καὶ τοῦ
15 ἀληθοῦς καὶ τοῦ εἰωθότος ὑπολαμβάνεσθαι, εἴ τις θήσει οὕτως εἶναι τὰ μαθηματικὰ ὡς κεχωρισμένας τινὰς φύσεις. ἀνάγκη γὰρ διὰ τὸ μὲν οὕτως εἶναι αὐτὰς προτέρας εἶναι τῶν αἰσθητῶν μεγεθῶν, κατὰ τὸ ἀληθὲς δὲ ὑστέρας· τὸ

realtà dovranno avere come oggetto? Non certo le superfici, le linee e i punti che esistono nel solido immobile; infatti la scienza ha sempre come oggetto le realtà pri- 35
me.

(b) Lo stesso ragionamento, poi, vale anche per i numeri. Infatti, dovranno esserci altri tipi di unità oltre ciascuno dei cinque tipi di punti, e così altri tipi di unità oltre ciascuna delle realtà individue: oltre le realtà individue sensibili e oltre quelle intelligibili; sicché verranno a esserci infiniti tipi di numeri matematici. 1077a

(c) Inoltre, come è possibile risolvere le difficoltà che abbiamo esposte nel libro delle aporie[208]? Infatti, gli oggetti di cui tratta l'astronomia dovranno esistere a parte da quelli sensibili, così come esistono a parte dai sensibili gli oggetti di cui tratta la geometria. Ma come è possibile che ⟨oltre il cielo sensibile e le sue parti⟩ ci sia un altro cielo e parti di esso, o altre cose aventi movimento? Lo stesso si ripeta per gli oggetti dell'ottica o dell'armonica: 5
ci dovrà essere una voce e una vista oltre quelle sensibili e particolari. Pertanto, lo stesso dovrà valere anche per le altre sensazioni e per gli altri sensibili: infatti, perché mai dovrebbe valere per quelli e non per questi? E se è così, dal momento che esistono sensazioni oltre le sensibili, dovranno esistere anche animali oltre gli animali sensibili!

(d) Inoltre, dai matematici vengono formulati alcuni assiomi universali anche indipendentemente da queste sostanze matematiche. Allora, per questi, ci dovrà essere 10
un'ulteriore sostanza, intermedia e separata sia dalle Idee sia dagli enti matematici intermedi, la quale non sarà né numero, né punto, né grandezza, né tempo. E se questo è impossibile, è evidente che anche gli enti matematici non potranno esistere separati dai sensibili.

(e) E in generale, se si affermerà che gli oggetti matematici esistono in questo modo, ossia come realtà separate, ne deriveranno conseguenze contrarie e alla verità e a 15
ciò che viene comunemente ammesso. In effetti, le grandezze matematiche, in virtù di questo loro modo di essere, dovrebbero essere anteriori alle grandezze sensibili; invece, secondo la verità, sono posteriori. Infatti, la gran-

γὰρ ἀτελὲς μέγεθος γενέσει μὲν πρότερόν ἐστι, τῇ οὐσίᾳ δ' ὕστερον, οἷον ἄψυχον ἐμψύχου. ἔτι τίνι καὶ πότ' ἔσται ἓν τὰ μαθηματικὰ μεγέθη; τὰ μὲν γὰρ ἐνταῦθα ψυχῇ ἢ μέρει ψυχῆς ἢ ἄλλῳ τινί, εὐλόγως (εἰ δὲ μή, πολλά, καὶ διαλύεται), ἐκείνοις δὲ διαιρετοῖς καὶ ποσοῖς οὖσι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι καὶ συμμένειν; ἔτι αἱ γενέσεις δηλοῦσιν. πρῶτον μὲν γὰρ ἐπὶ μῆκος γίγνεται, εἶτα ἐπὶ πλάτος, τελευταῖον δ' εἰς βάθος, καὶ τέλος ἔσχεν. εἰ οὖν τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ οὐσίᾳ πρότερον, τὸ σῶμα πρότερον ἂν εἴη ἐπιπέδου καὶ μήκους· καὶ ταύτῃ καὶ τέλειον καὶ ὅλον μᾶλλον, ὅτι ἔμψυχον γίγνεται· γραμμὴ δὲ ἔμψυχος ἢ ἐπίπεδον πῶς ἂν εἴη; ὑπὲρ γὰρ τὰς αἰσθήσεις τὰς ἡμετέρας ἂν εἴη τὸ ἀξίωμα. ἔτι τὸ μὲν σῶμα οὐσία τις (ἤδη γὰρ ἔχει πως τὸ τέλειον), αἱ δὲ γραμμαὶ πῶς οὐσίαι; οὔτε γὰρ ὡς εἶδος καὶ μορφή τις, οἷον εἰ ἄρα ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, οὔτε ὡς ἡ ὕλη, οἷον τὸ σῶμα· οὐθὲν γὰρ ἐκ γραμμῶν οὐδ' ἐπιπέδων οὐδὲ στιγμῶν φαίνεται συνίστασθαι δυνάμενον, εἰ δ' ἦν οὐσία τις ὑλική, τοῦτ' ἂν ἐφαίνετο δυνάμενα πάσχειν. τῷ μὲν οὖν λόγῳ ἔστω πρότερα, ἀλλ' οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα. τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει, τῷ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ

dezza imperfetta è anteriore secondo la generazione, ma è posteriore secondo la sostanza, come ad esempio l'inanimato rispetto all'animato.

(f) Inoltre, in virtù di che cosa e quando le grandezze matematiche saranno unità? I corpi di quaggiù sono unità in virtù dell'anima o di una parte dell'anima o di qualcos'altro che si può ragionevolmente porre come tale. Se così non fosse, i corpi sarebbero una molteplicità e si dissolverebbero nelle loro parti. E per le grandezze matematiche – le quali sono divisibili e sono quantità – quale sarà mai la causa che le fa essere unità e le fa restare insieme?

(g) Inoltre, anche il processo di generazione degli enti matematici dimostra l'assurdità della dottrina. In primo luogo, essi si generano in lunghezza, poi in larghezza, da ultimo in profondità, e così raggiungono la completezza. Ora, se è vero che ciò che è posteriore nell'ordine della generazione è invece anteriore nell'ordine della sostanza, il corpo dovrebbe essere anteriore alla superficie e alla lunghezza. E dovrebbe essere anche maggiormente compiuto e un tutto organico altresì per questa ragione: perché il corpo può diventare animato. Ma una linea oppure una superficie come potrebbero diventare animate? Una supposizione del genere sarebbe al di sopra delle capacità dei nostri sensi!

(h) Inoltre, il corpo è una certa sostanza, perché possiede già, in qualche modo, compiutezza. Ma le linee come possono essere sostanze? Non sono certo sostanza nel senso di forma e di struttura formale, come ad esempio potrebbe essere l'anima; e neppure sono sostanza nel senso in cui è sostanza la materia, come per esempio il corpo: infatti, non si vede alcun corpo che possa essere costituito da linee, superfici o punti, mentre, se questi fossero sostanze materiali, la possibilità che qualcosa sia costituito da essi, si dovrebbe chiaramente riscontrare.

(i) Concediamo pure che le superfici, le linee e i punti abbiano una anteriorità nell'ordine della nozione; tuttavia, non tutto ciò che ha anteriorità nell'ordine della nozione ha anche anteriorità nell'ordine della sostanza. Infatti, hanno anteriorità nell'ordine della sostanza tutte quelle cose che, separate dalle altre, hanno più essere di queste altre, mentre hanno anteriorità nell'ordine della nozione quelle cose le

λόγοι ἐκ τῶν λόγων· ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει. εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὰ πάθη παρὰ τὰς οὐσίας, οἷον κινούμενόν τι ἢ λευκόν, τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκὸν πρότερον κατὰ τὸν λόγον ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον ἀλλ' ἀεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐστίν (σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν), ὥστε φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως πρότερον οὔτε τὸ ἐκ προσθέσεως ὕστερον· ἐκ προσθέσεως γὰρ τῷ λευκῷ ὁ λευκὸς ἄνθρωπος λέγεται.

Ὅτι μὲν οὖν οὔτε οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων εἰσὶν οὔτε πρότερα τῷ εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ τῷ λόγῳ μόνον, οὔτε κεχωρισμένα που εἶναι δυνατόν, εἴρηται ἱκανῶς· ἐπεὶ δ' οὐδ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐνεδέχετο αὐτὰ εἶναι, φανερὸν ὅτι ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ τρόπον τινὰ ἔστι καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἁπλῶς ἔστιν· πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶναι λέγομεν.

3

ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ καθόλου ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐ περὶ κεχωρισμένων ἐστὶ παρὰ τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἀλλὰ περὶ τούτων μέν, οὐχ ᾗ δὲ τοιαῦτα οἷα ἔχειν μέγεθος ἢ εἶναι διαιρετά, δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν μεγεθῶν εἶναι καὶ λόγους καὶ ἀποδείξεις, μὴ ᾗ δὲ αἰσθητὰ ἀλλ' ᾗ τοιαδί. ὥσπερ γὰρ καὶ ᾗ κινούμενα μόνον πολλοὶ λόγοι εἰσί, χωρὶς τοῦ τί ἕκαστόν ἐστι τῶν τοιούτων καὶ τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς, καὶ οὐκ ἀνάγκη διὰ ταῦτα ἢ κεχωρισμένον τι εἶναι κινούμενον τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐν τούτοις τινὰ φύσιν εἶναι ἀφω-

cui nozioni entrano nella composizione di altre nozioni. Ora, questi due tipi di anteriorità non si implicano a vicenda. Infatti, se le affezioni, come per esempio mobile o bianco, non esistono a parte dalle sostanze, allora il bianco rispetto all'uomo-bianco ha, sì, anteriorità nell'ordine della nozione, ma non ha anteriorità nell'ordine della sostanza: infatti, il bianco non può esistere separatamente, ma esiste sempre unitamente al sinolo, e per sinolo intendo l'uomo-bianco. Per conseguenza, è evidente che, nell'ordine della sostanza, né ciò che è risultato di astrazione è anteriore, né ciò che è risultato di aggiunzione è posteriore: infatti è per aggiunzione di uomo a bianco che noi parliamo di uomo-bianco.

Si è dunque dimostrato a sufficienza che gli enti matematici non sono sostanze in più alto grado dei corpi, e che, rispetto ai sensibili, non hanno una anteriorità nell'ordine della nozione e, infine, che non possono in alcun modo esistere separatamente. D'altra parte, poiché s'è visto che essi non possono neppure esistere come immanenti ai sensibili, è evidente o che essi non esistono affatto, oppure che esistono solo in un certo modo e che, pertanto, non esistono nel senso assoluto del termine. L'essere, infatti, ha molteplici significati.

3. *[Soluzione della questione del modo d'essere degli oggetti matematici]*

(3) Ora, come le proposizioni universali delle matematiche non si riferiscono ad enti separati ed esistenti a parte dalle grandezze e dai numeri, ma si riferiscono proprio a questi, però non considerati come tali, cioè come aventi grandezza e come divisibili: ebbene, è evidente che potranno esserci anche ragionamenti e dimostrazioni che si riferiscono alle grandezze sensibili, però non considerate in quanto sensibili, bensì in quanto dotate di determinate proprietà. Infatti, come ci sono molti ragionamenti che riguardano le cose sensibili considerate solamente in quanto sono in movimento, a prescindere dalla essenza e dagli accidenti di ciascuna di esse; e come non è necessario, per questo, che esista qualcosa di mobile separato dalle cose sensibili, ovvero che il movimento sia, in queste, una realtà distinta

ρισμένην, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν κινουμένων ἔσονται λόγοι καὶ ἐπιστῆμαι, οὐχ ᾗ κινούμενα δὲ ἀλλ' ᾗ σώματα μόνον, καὶ πάλιν ᾗ ἐπίπεδα μόνον καὶ ᾗ μήκη μόνον, καὶ ᾗ διαιρετὰ καὶ ᾗ ἀδιαίρετα ἔχοντα δὲ θέσιν καὶ ᾗ ἀδιαίρετα μόνον, ὥστ' ἐπεὶ ἁπλῶς λέγειν ἀληθὲς μὴ μόνον τὰ χωριστὰ εἶναι ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ χωριστά (οἷον κινούμενα εἶναι), καὶ τὰ μαθηματικὰ ὅτι ἔστιν ἁπλῶς ἀληθὲς εἰπεῖν, καὶ τοιαῦτά γε οἷα λέγουσιν. καὶ ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἐπιστήμας ἁπλῶς ἀληθὲς εἰπεῖν τούτου εἶναι, οὐχὶ τοῦ συμβεβηκότος (οἷον ὅτι λευκοῦ, εἰ τὸ ὑγιεινὸν λευκόν, ἡ δ' ἔστιν ὑγιεινοῦ) ἀλλ' ἐκείνου οὗ ἐστὶν ἑκάστη, εἰ ⟨ᾗ⟩ ὑγιεινὸν ὑγιεινοῦ, εἰ δ' ᾗ ἄνθρωπος ἀνθρώπου, οὕτω καὶ τὴν γεωμετρίαν· οὐκ εἰ συμβέβηκεν αἰσθητὰ εἶναι ὧν ἐστί, μὴ ἔστι δὲ ᾗ αἰσθητά, οὐ τῶν αἰσθητῶν ἔσονται αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι, οὐ μέντοι οὐδὲ παρὰ ταῦτα ἄλλων κεχωρισμένων. πολλὰ δὲ συμβέβηκε καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν ᾗ ἕκαστον ὑπάρχει τῶν τοιούτων, ἐπεὶ καὶ ᾗ θῆλυ τὸ ζῷον καὶ ᾗ ἄρρεν, ἴδια πάθη ἔστιν (καίτοι οὐκ ἔστι τι θῆλυ οὐδ' ἄρρεν κεχωρισμένον τῶν ζῴων)· ὥστε καὶ ᾗ μήκη μόνον καὶ ᾗ ἐπίπεδα. καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τὸ ἀκριβές (τοῦτο δὲ τὸ ἁπλοῦν ἐστίν), ὥστε ἄνευ τε μεγέθους μᾶλλον ἢ μετὰ μεγέθους, καὶ μάλιστα ἄνευ κινήσεως, ἐὰν δὲ κίνησιν, μά-

dal resto; ebbene, nello stesso modo ci potranno essere ragionamenti e scienze riguardanti i corpi in movimento, però considerati non in quanto in movimento, ma solamente come corpi, e poi anche solo come superfici, e, via via, solo come lunghezze, solo come divisibili, solo come indivisibili e aventi una posizione, e infine, solo come indivisibili. Pertanto, poiché si può dire in generale e con verità che non solo le cose separate esistono, ma che anche le cose non separate esistono (per esempio, si può dire che i mobili esistono), così si potrà dire, in generale e con verità, anche che gli oggetti matematici esistono, e proprio con quei caratteri di cui parlano i matematici.

E come si può dire, in generale e con verità, che anche le altre scienze riguardano non ciò che è accidente del loro oggetto (per esempio non il bianco, se il sano è bianco e se la scienza in questione ha come oggetto il sano), ma che riguardano l'oggetto che è peculiare a ciascuna di esse (per esempio il sano, se la scienza in questione ha come oggetto il sano; e l'uomo, se la scienza in questione ha come oggetto l'uomo), così si dovrà dire anche per la geometria: anche se gli oggetti di cui tratta hanno per accidente la caratteristica di essere sensibili, essa non li considera, tuttavia, in quanto sensibili. Così le scienze matematiche non saranno scienze di cose sensibili, ma non saranno neppure scienze di altri oggetti separati dai sensibili.

Molti attributi competono di per sé alle cose, in quanto ciascuno di tali attributi inerisce ad esse: ci sono, per esempio, caratteristiche che sono peculiari all'animale in quanto femmina, oppure in quanto maschio, anche se non esiste una femmina o un maschio separato dall'animale. Pertanto, ci saranno, anche, caratteristiche peculiari alle cose considerate solamente in quanto lunghezze e in quanto superfici.

E quanto più gli oggetti della nostra conoscenza sono anteriori nell'ordine della definizione e sono semplici, tanto più la conoscenza è esatta: infatti, l'esattezza non è altro che semplicità. Di conseguenza, la scienza il cui oggetto prescinde dalla grandezza spaziale è più esatta di quella il cui oggetto include anche la grandezza spaziale; ed esatta in massimo grado è la scienza che astrae dal movimento. Invece fra le scienze che hanno come oggetto il movimento, è

λιστα τὴν πρώτην· ἁπλουστάτη γάρ, καὶ ταύτης ἡ ὁμαλή. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ἁρμονικῆς καὶ ὀπτικῆς· οὐδετέρα γὰρ ᾗ ὄψις ἢ ᾗ φωνὴ θεωρεῖ, ἀλλ' ᾗ γραμμαὶ καὶ ἀριθμοί (οἰκεῖα μέντοι ταῦτα πάθη ἐκείνων), καὶ ἡ μηχανικὴ δὲ ὡσαύτως, ὥστ' εἴ τις θέμενος κεχωρισμένα τῶν συμβεβηκότων σκοπεῖ τι περὶ τούτων ᾗ τοιαῦτα, οὐθὲν διὰ τοῦτο ψεῦδος ψεύσεται, ὥσπερ οὐδ' ὅταν ἐν τῇ γῇ γράφῃ καὶ ποδιαίαν φῇ τὴν μὴ ποδιαίαν· οὐ γὰρ ἐν ταῖς προτάσεσι τὸ ψεῦδος. ἄριστα δ' ἂν οὕτω θεωρηθείη ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θείη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης. ἓν μὲν γὰρ καὶ ἀδιαίρετον ὁ ἄνθρωπος ᾗ ἄνθρωπος· ὁ δ' ἔθετο ἓν ἀδιαίρετον, εἶτ' ἐθεώρησεν εἴ τι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ᾗ ἀδιαίρετος. ὁ δὲ γεωμέτρης οὔθ' ᾗ ἄνθρωπος οὔθ' ᾗ ἀδιαίρετος ἀλλ' ᾗ στερεόν. ἃ γὰρ κἂν εἰ μή που ἦν ἀδιαίρετος ὑπῆρχεν αὐτῷ, δῆλον ὅτι καὶ ἄνευ τούτων ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν [τὸ δυνατόν], ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι, καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται, καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς. ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις), οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα· οὐ γὰρ εἰ μὴ ὀνομάζουσι τὰ δ' ἔργα καὶ τοὺς λόγους δεικνύουσιν, οὐ λέγουσι περὶ αὐτῶν. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη

più esatta quella che ha come oggetto il movimento primo: il movimento primo, infatti, è quello più semplice, e, nell'ambito di questo, è per eccellenza primo quello uniforme.

Il medesimo ragionamento fatto sopra varrà anche per l'armonica e per l'ottica. Infatti, né l'una né l'altra considerano il proprio oggetto in quanto vista o in quanto suono, ma lo considerano in quanto linee e in quanto numeri: questi, infatti, sono proprietà peculiari di quelle. E la stessa cosa dicasi anche per la meccanica.

Pertanto, se si considerano determinate proprietà come separate dalle altre cui s'accompagnano e se si istituisce una ricerca intorno ad esse considerandole come separate, non per questo si cadrà in errore, così come non cade in errore il geometra quando traccia una linea in terra e suppone che sia lunga un piede, anche se non lo è: l'errore, infatti, non è mai nelle premesse. In questo modo, si può studiare ogni cosa – e in maniera eccellente –, supponendo separato ciò che non è separato, come, appunto, fanno l'aritmetico e il geometra. L'uomo in quanto uomo, per esempio, è uno e indivisibile; ora l'aritmetico lo considera appunto come uno e indivisibile, e poi indaga se ci sono proprietà che convengono all'uomo in quanto indivisibile. Invece, il geometra considera l'uomo né in quanto uomo né in quanto indivisibile, ma lo considera come solido geometrico. Infatti le proprietà che all'uomo si potrebbero attribuire se egli non fosse indivisibile, è evidente che gli si possono anche attribuire prescindendo dall'indivisibilità e dalla umanità. Perciò i geometri ragionano correttamente: i loro discorsi riguardano cose che sono e che sono realtà. Infatti, l'essere ha due differenti significati: in primo luogo, ha il significato di essere in atto, e, in secondo luogo, ha il significato di essere in potenza.

Poiché il bene e il bello sono diversi (il primo, infatti, si trova sempre nelle azioni, mentre il secondo si trova anche negli enti immobili), errano coloro i quali affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti, le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se è vero che non li nominano esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono:

τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι. καὶ ἐπεί γε πολλῶν αἴτια φαίνεται ταῦτα (λέγω δ' οἷον ἡ τάξις καὶ τὸ ὡρισμένον), δῆλον ὅτι λέγοιεν ἂν καὶ τὴν τοιαύτην αἰτίαν τὴν ὡς τὸ καλὸν αἴτιον τρόπον τινά. μᾶλλον δὲ γνωρίμως ἐν ἄλλοις περὶ αὐτῶν ἐροῦμεν.

4

Περὶ μὲν οὖν τῶν μαθηματικῶν, ὅτι τε ὄντα ἐστὶ καὶ πῶς ὄντα, καὶ πῶς πρότερα καὶ πῶς οὐ πρότερα, τοσαῦτα εἰρήσθω· περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι. συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν ὥστε δύνασθαι

l'ordine, la simmetria e il definito, e le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze. E poiché queste forme – ossia l'ordine e il definito – sono manifestamente causa di molte cose, è evidente che le matematiche parlano in qualche modo anche di questo tipo di causa, che appunto in quanto bello è causa. Ma di questo argomento discorreremo altrove in modo più chiaro [209].

4. *[La questione delle Idee]*

Per quanto concerne gli oggetti matematici, basti quanto si è detto per dimostrare che essi sono esseri e in quale senso sono esseri, e anche in quale senso sono anteriori e in quale senso non sono anteriori [210].

(II) Ora, veniamo alla questione delle Idee. Prima di tutto dobbiamo esaminare la dottrina delle Idee di per sé, senza connetterla alla questione della natura dei numeri, ma considerandola nella maniera in cui, all'inizio, la concepirono coloro che per primi sostennero, appunto, l'esistenza di Idee.

La dottrina delle Idee, nella mente dei suoi primi sostenitori sorse come conseguenza della loro accettazione delle dottrine eraclitee della realtà, secondo le quali tutte le cose sensibili sono soggette a un perenne fluire. Pertanto, se ci deve essere scienza e conoscenza di qualche cosa, dovranno esistere, oltre quelle sensibili, altre realtà che permangono immutabili, perché delle cose che sono soggette a perenne flusso non c'è scienza [211].

Socrate si occupò delle virtù etiche, e per primo cercò di dare di esse definizioni universali. Fra i filosofi naturalisti, solamente Democrito toccò questo punto, e in scarsa misura, e diede, in certo qual modo, una definizione del caldo e del freddo. I Pitagorici, in precedenza, avevano cercato di dar definizioni di alcune poche cose, riducendo le nozioni di queste a determinati numeri: per esempio, cercando di definire che cos'è il conveniente, il giusto, l'unione. Socrate, invece, cercava l'essenza delle cose e a buona ragione: infatti, egli cercava di seguire il procedimento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza. La dialettica, infatti, allora non era ancora forte al punto di es-

καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης)· —ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων, καὶ παραπλήσιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη· πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἴδη, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐκεῖ προῆλθον· καθ' ἕκαστόν τε γὰρ ὁμώνυμόν ⟨τι⟩ ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἓν ἔστιν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις. ἔτι καθ' οὓς τρόπους δείκνυται ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἴονται τούτων εἴδη γίγνεται. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν ἔσται εἴδη πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσίν, καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γάρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φασιν

sere in grado di procedere all'esame dei contrari indipendentemente dall'essenza, e di stabilire se una stessa scienza tratti dei contrari. In effetti, due sono le scoperte che si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza.

Ma Socrate non pose le definizioni e gli universali come separati dalle cose; invece gli altri pensatori li posero come separati, e a siffatte realtà diedero il nome di Idee. Di conseguenza, in base a un ragionamento pressoché identico, essi furono indotti ad ammettere che esistono Idee di tutte le cose che si dicono in universale. (1) Ad essi accadde di fare, all'incirca, come colui che, volendo contare certi oggetti, ritenesse di non poter fare questo finché gli oggetti sono troppo poco numerosi e, invece, di poterli contare dopo averne aumentato il numero: le Forme, infatti, sono in certo senso più numerose di quegli individui sensibili, dai quali questi filosofi, con l'intento di ricercarne le cause, hanno preso le mosse per giungere a quelle. Infatti, per ogni singola cosa esiste un corrispettivo essere avente lo stesso nome: ed è così, oltre che per le sostanze, anche per tutte le altre cose la cui molteplicità è riducibile a unità: tanto nell'ambito delle cose terrestri quanto nell'ambito delle cose eterne [212].

(2) Inoltre, l'esistenza delle Idee non risulta da nessuna delle argomentazioni che vengono addotte a prova. Infatti, da alcune argomentazioni l'esistenza delle Forme non scaturisce quale conclusione necessaria; da altre, invece, consegue l'esistenza di Forme anche di quelle cose di cui i Platonici non ammettono che ci siano Forme. Infatti, (a) in base alle prove desunte dall'esistenza delle scienze, risulterà l'esistenza di Idee di tutte quelle cose che sono oggetto di scienza; (b) dalla prova derivata dall'unità del molteplice, risulterà l'esistenza di Forme anche delle negazioni; (c) e dall'argomento desunto dal fatto che noi possiamo pensare qualcosa anche dopo che è stato distrutto, risulterà l'esistenza di Forme delle cose che sono già corrotte: infatti, di queste rimane in noi una immagine [213].

(3) Inoltre, alcune delle argomentazioni più rigorose portano ad ammettere l'esistenza di Idee anche delle relazioni,

εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον βούλονται εἶναι οἱ λέγοντες εἴδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι πρῶτον τὴν δυάδα ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τούτου τὸ πρός τι καὶ τοῦτο τοῦ καθ' αὐτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν εἰδῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. ἔτι κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν φασιν εἶναι τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσονται εἴδη ἀλλὰ καὶ ἄλλων πολλῶν (τὸ γὰρ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας ἀλλὰ καὶ κατὰ μὴ οὐσιῶν ἐστί, καὶ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσί· συμβαίνει δὲ καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα)· κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγονται (λέγω δ' οἷον, εἴ τι αὐτοῦ διπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ ἀϊδίου μετέχει, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· συμβέβηκε γὰρ τῷ διπλασίῳ ἀϊδίῳ εἶναι), ὥστε ἔσται οὐσία τὰ εἴδη· ταὐτὰ δ' ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει κἀκεῖ· ἢ τί ἔσται τὸ εἶναι φάναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν; καὶ εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν (τί γὰρ μᾶλλον ἐπὶ τῶν φθαρτῶν δύαδων, καὶ τῶν δύαδων τῶν πολλῶν μὲν ἀϊδίων δέ, τὸ δυὰς ἓν καὶ ταὐτόν, ἢ ἐπ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός;)· εἰ δὲ μὴ

mentre i Platonici non ammettono che delle relazioni esista un genere per sé; altre di queste argomentazioni, invece, portano all'affermazione del «terzo uomo»[214].

(4) In generale, poi, gli argomenti che dimostrano l'esistenza delle Forme conseguono l'effetto di eliminare proprio quei princìpi la cui esistenza sta a cuore ai sostenitori delle Forme, più che non l'esistenza stessa delle Idee. Infatti, da quegli argomenti risulta che non è anteriore la diade ma il numero, e che ciò che è relativo è anteriore al numero, e che ciò che è relativo è anteriore anche a ciò che è per sé; e risultano, anche, tutte quelle conseguenze alle quali sono pervenuti alcuni seguaci della teoria delle Forme in netto contrasto con i loro princìpi[215].

(5) Inoltre, in base alla concezione in funzione della quale i Platonici affermano l'esistenza delle Idee, risulteranno esserci Forme non solo delle sostanze, ma anche di molte altre cose. (Infatti, è possibile ridurre la molteplicità ad una unità di concetto non solo se si tratta di sostanze, ma anche di altre cose, e le scienze non sono solo delle sostanze ma anche di altre cose; e si possono trarre anche moltissime altre conseguenze di questo tipo). E invece, secondo la necessità delle premesse e secondo la dottrina delle Idee, se le Forme sono ciò di cui le cose partecipano, devono esserci Idee solamente delle sostanze. Infatti, le cose non partecipano delle Idee per accidente, ma debbono partecipare di ciascuna Idea come di qualcosa che non viene attribuito a un ulteriore soggetto. (Faccio un esempio: se qualcosa partecipa del doppio in sé, partecipa anche dell'eterno, ma per accidente: infatti, è una proprietà accidentale del doppio quella di essere eterno). Pertanto, solo delle sostanze dovranno esserci Forme. Ma ciò che significa sostanza in questo mondo, significa sostanza anche nel mondo delle Forme; se così non fosse, che cosa potrebbe mai significare l'affermazione che l'unità del molteplice è qualcosa esistente oltre le cose sensibili? E se è la stessa la forma delle Idee e delle cose che di esse partecipano, allora ci dovrà essere qualcosa di comune fra le une e le altre (perché, infatti, ci deve essere una unica ed identica diade comune alle diadi corruttibili e alle diadi matematiche – che son pure molteplici, ma eterne – e non comune alla diade in sé e ad una diade sensibi-

1079ᵇ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη, καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοῖ ἄνθρωπον τόν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν. εἰ δὲ τὰ μὲν ἄλλα τοὺς κοινοὺς λόγους ἐφαρμόττειν θήσομεν τοῖς εἴδεσιν, οἷον ἐπ' αὐτὸν τὸν κύκλον σχῆμα ἐπίπεδον καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ λόγου, τὸ δ' ὃ ἔστι προστεθήσεται, σκοπεῖν δεῖ μὴ κενὸν ᾖ τοῦτο παντελῶς. τίνι τε γὰρ προστεθήσεται; τῷ μέσῳ ἢ τῷ ἐπιπέδῳ ἢ πᾶσιν; πάντα γὰρ τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἰδέαι, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν. ἔτι δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ εἶναί τι, ὥσπερ τὸ ἐπίπεδον, ⟨καὶ⟩ φύσιν τινὰ ἢ πᾶσιν ἐνυπάρξει τοῖς εἴδεσιν ὡς γένος.

5

Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις τί ποτε συμβάλλονται τὰ εἴδη ἢ τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ [τοῖς] φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεώς ἐστιν οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτ' εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἴσως αἴτια δόξειεν ἂν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας

le particolare?); e se, invece, la forma non è la stessa, fra Idee e cose verrà ad esserci di uguale solamente il nome: allo stesso modo che se uno chiamasse «uomo» tanto Callia quanto il legno, senza aver osservato fra le due cose nulla di comune [216]. 1079ᵇ

(5 bis) [217] Se poi ammetteremo, per altro rispetto, che le definizioni generali ⟨delle cose sensibili⟩ convengano anche alle Idee – per esempio che la figura piana e le altre parti della definizione del cerchio convengano anche al cerchio in sé – e che debba essere semplicemente aggiunto che questo sia il vero essere: ebbene, bisognerà allora esaminare se questa aggiunta non risulti del tutto insignificante. In effetti, a quale parte della definizione dovrà essere fatta questa aggiunta? Al centro, alla superficie o a tutte quante le parti della definizione? In realtà, tutte le parti che rientrano nella sostanza sono Idee: per esempio, ⟨nella sostanza dell'uomo sono Idee⟩ sia animale sia bipede. Inoltre, è evidente che quello stesso ⟨carattere che si aggiunge come distintivo dell'Idea⟩ dovrà necessariamente essere, a sua volta, un alcunché (così come la superficie) e dovrà essere una determinata realtà che sarà contenuta in tutte le Idee a guisa di genere.

5. *[Prosecuzione della trattazione della questione delle Idee]*

(6) Ma la difficoltà più grave che si potrebbe sollevare è la seguente: quale vantaggio apportano le Forme agli esseri sensibili, sia agli esseri sensibili eterni sia a quelli soggetti a generazione e a corruzione? Infatti le Forme, rispetto a questi esseri, non sono causa né di movimento né di alcuna mutazione. Per di più le Idee non giovano né alla conoscenza delle cose sensibili (infatti le Forme non costituiscono la sostanza delle cose sensibili, altrimenti sarebbero a queste immanenti), né all'essere delle cose sensibili, dal momento che non sono immanenti alle cose sensibili che di esse partecipano. Se fossero immanenti, potrebbe forse sembrare che esse fossero causa delle cose sensibili, nella stessa maniera in cui il bianco è causa della bianchezza di un oggetto per mescolanza: ma questo ragionamento – che prima

μὲν πρότερος Εὔδοξος δὲ ὕστερος ἔλεγε διαπορῶν καὶ ἕτεροί τινες (ῥᾴδιον γὰρ πολλὰ συναγαγεῖν καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰ ἄλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεταί τε καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὁτιοῦν καὶ μὴ εἰκαζόμενον, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀΐδιος. ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος τῶν ὡς γένους εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών. ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον, καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φασιν εἶναι εἴδη· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται κἀκεῖνα, ὧν φασὶν ἰδέας εἶναι, καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἵας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ εἴδη. ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν ὅμοια τοῖς τεθεωρημένοις.

Anassagora e successivamente Eudosso ed altri ancora hanno fatto valere – è insostenibile: infatti, contro tale opinione è assai facile adunare molte e insuperabili difficoltà [218].

(7) E, per certo, le cose sensibili non possono derivare dalle Forme in nessuno di quei modi che vengono solitamente indicati. Dire che le Forme sono modelli e che le cose sensibili partecipano di esse, significa parlare a vuoto e far uso di mere immagini poetiche. (a) Infatti, che cos'è mai ciò che agisce guardando alle Idee? (b) Infatti, è possibile che ci sia o che si generi una qualunque cosa simile ad un'altra, pur senza che sia stata modellata a immagine di questa; sicché potrebbe ben nascere un uomo simile a Socrate, sia che Socrate esista, sia che Socrate non esista. Lo stesso avverrebbe, evidentemente, anche nel caso che ci fosse un Socrate eterno. (c) Inoltre, per una medesima cosa ci dovranno essere numerosi modelli e, di conseguenza, anche numerose Forme: dell'uomo, per esempio, ci saranno le Forme di Animale, di Bipede, oltre che di Uomo in sé. (d) Inoltre le Forme saranno modelli non solo delle cose sensibili, ma anche delle Forme medesime: per esempio il genere, in quanto genere, sarà modello delle Forme che in esso sono contenute. Di conseguenza, la medesima cosa verrà ad essere modello e copia [219]!

(8) Inoltre, sembra impossibile che la sostanza esista separatamente da ciò di cui è sostanza; di conseguenza, come possono le Idee, se sono sostanze delle cose, esistere separatamente dalle cose? Ma nel *Fedone* viene affermato proprio questo: che le Forme sono causa dell'essere e del divenire delle cose. Eppure, posto anche che le Forme esistano, le cose (che di esse partecipano) non si genererebbero se non ci fosse la causa motrice. E ci sono anche molte altre cose che si producono – per esempio una casa o un anello –, delle quali i Platonici non ammettono che esistano Idee. Di conseguenza è chiaro che anche tutte le altre cose possono essere e generarsi, ad opera di cause dello stesso tipo di quelle che producono gli oggetti ora menzionati, e non ad opera delle Forme [220].

Ma, contro l'esistenza delle Idee è possibile, e nel modo che s'è visto e con argomentazioni ancor più sottili e rigorose, elevare numerose obiezioni simili a quelle considerate.

6

Ἐπεὶ δὲ διώρισται περὶ τούτων, καλῶς ἔχει πάλιν θεωρῆσαι τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς συμβαίνοντα τοῖς λέγουσιν οὐσίας αὐτοὺς εἶναι χωριστὰς καὶ τῶν ὄντων αἰτίας πρώτας. ἀνάγκη δ', εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς φύσις τις καὶ μὴ ἄλλη τίς ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἀλλὰ τοῦτ' αὐτό, ὥσπερ φασί τινες, ἤτοι εἶναι τὸ μὲν πρῶτόν τι αὐτοῦ τὸ δ' ἐχόμενον, ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον, —καὶ τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καὶ ἔστιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιᾳοῦν μονάδι, ἢ εὐθὺς ἐφεξῆς πᾶσαι καὶ συμβληταὶ ὁποιαιοῦν ὁποιαισοῦν, οἷον λέγουσιν εἶναι τὸν μαθηματικὸν ἀριθμόν (ἐν γὰρ τῷ μαθηματικῷ οὐδὲν διαφέρει οὐδεμία μονὰς ἑτέρα ἑτέρας)· ἢ τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μή (οἷον εἰ ἔστι μετὰ τὸ ἓν πρώτη ἡ δυάς, ἔπειτα ἡ τριὰς καὶ οὕτω δὴ ὁ ἄλλος ἀριθμός, εἰσὶ δὲ συμβληταὶ αἱ ἐν ἑκάστῳ ἀριθμῷ μονάδες, οἷον αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ αὐταῖς, καὶ αἱ ἐν τῇ τριάδι τῇ πρώτῃ αὐταῖς, καὶ οὕτω δὴ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν· αἱ δ' ἐν τῇ δυάδι αὐτῇ πρὸς τὰς ἐν τῇ τριάδι αὐτῇ ἀσύμβλητοι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐφεξῆς ἀριθμῶν· διὸ καὶ ὁ μὲν μαθηματικὸς ἀριθμεῖται μετὰ τὸ ἓν δύο, πρὸς τῷ ἔμπροσθεν ἑνὶ ἄλλο ἕν, καὶ τὰ τρία πρὸς τοῖς δυσὶ τούτοις ἄλλο ἕν, καὶ ὁ λοιπὸς δὲ ὡσαύτως· οὗτος δὲ μετὰ τὸ ἓν δύο ἕτερα ἄνευ τοῦ ἑνὸς τοῦ πρώτου, καὶ ἡ τριὰς ἄνευ τῆς δυάδος, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἄλλος ἀριθμός)· ἢ τὸν μὲν εἶναι τῶν ἀριθμῶν οἷος ὁ πρῶτος ἐλέχθη, τὸν δ' οἷον οἱ μαθηματικοὶ λέγουσι, τρίτον δὲ

6. *[La teoria dei numeri ideali nelle sue possibili impostazioni e formulazioni]*

(III) Dopo aver discusso queste questioni è bene riprendere l'esame dei numeri per vedere quali siano le conseguenze cui vanno incontro coloro che sostengono che i numeri sono sostanze separate e che sono le cause prime degli esseri.

Ora, se il numero è una determinata realtà, e se la sua sostanza non è altro che lo stesso numero — così come alcuni asseriscono —, è necessario quanto segue.

(1) O c'è un numero che è primo, uno che è secondo e così di seguito, essendo ciascun numero diverso formalmente dall'altro, e questo o (a) vale immediatamente per tutte le unità e qualsiasi unità risulta incombinabile con una qualsiasi altra; (b) oppure tutte le unità sono immediatamente consecutive, e qualsiasi unità risulta combinabile con qualsiasi altra (così come dicono essere il numero matematico: infatti nel numero matematico nessuna unità è differente rispetto ad altra unità); (c) oppure, ancora, alcune unità sono combinabili, mentre altre non lo sono. (Così — nel caso che all'Uno segua prima la Diade, poi la Triade, e così di seguito tutti gli altri numeri — se le unità all'interno di ogni numero son fra loro addizionabili — per esempio le unità che si trovano nella prima Diade sono combinabili fra loro, le unità che si trovano nella prima Triade sono combinabili fra loro, e così di seguito per tutti gli altri numeri —, mentre le unità che si trovano nella Diade in sé non sono combinabili con quelle che si trovano nella Triade in sé, e così di seguito per tutti gli altri numeri. Perciò, mentre il numero matematico si computa così: dopo l'uno il due — aggiungendo alla prima unità un'altra unità — e dopo il due il tre — aggiungendo a quelle due unità un'altra unità — e così di seguito per tutti i restanti numeri; il numero ideale si computa, invece, così: dopo l'Uno viene il Due — che è diverso e non include il primo Uno — e poi la Triade — che non include la Diade — e così di seguito tutti gli altri numeri).

(2) Oppure, alcuni numeri dovranno essere come si è detto all'inizio[221], altri numeri dovranno essere come vogliono i

τὸν ῥηθέντα τελευταῖον· ἔτι τούτους ἢ χωριστοὺς εἶναι τοὺς
1080b ἀριθμοὺς τῶν πραγμάτων, ἢ οὐ χωριστοὺς ἀλλ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐχ οὕτως δ' ὡς τὸ πρῶτον ἐπεσκοποῦμεν, ἀλλ' ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά) ἢ τὸν μὲν αὐτῶν εἶναι τὸν δὲ μή, ἢ πάντας εἶναι. —οἱ μὲν οὖν τρόποι
5 καθ' οὓς ἐνδέχεται αὐτοὺς εἶναι οὗτοί εἰσιν ἐξ ἀνάγκης μόνοι, σχεδὸν δὲ καὶ οἱ λέγοντες τὸ ἓν ἀρχὴν εἶναι καὶ οὐσίαν καὶ στοιχεῖον πάντων, καὶ ἐκ τούτου καὶ ἄλλου τινὸς εἶναι τὸν ἀριθμόν, ἕκαστος τούτων τινὰ τῶν τρόπων εἴρηκε, πλὴν
10 τοῦ πάσας τὰς μονάδας εἶναι ἀσυμβλήτους. καὶ τοῦτο συμβέβηκεν εὐλόγως· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ἔτι ἄλλον τρόπον εἶναι παρὰ τοὺς εἰρημένους. οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν
15 μόνον ἀριθμὸν εἶναι, τὸν πρῶτον τῶν ὄντων, κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν. καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα, τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονά-
20 δας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν. ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι, ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν τὸν αὐτὸν τοῦτον εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά. οἱ μὲν

matematici, altri, infine, dovranno essere del tipo di quelli di cui si è detto da ultimo.

Inoltre, questi numeri dovranno essere o (a) separati dalle cose, oppure (b) non separati ma immanenti agli oggetti sensibili (non nel modo che si è sopra considerato, ma come se i numeri costituissero gli elementi intrinseci e costitutivi degli oggetti sensibili); e se immanenti, (α) o lo saranno alcuni sì e altri no, (β) oppure lo saranno tutti. 1080b

Sono questi, di necessità, i soli modi possibili secondo i quali i numeri possono esistere. 5

Ora i filosofi che pongono l'Uno come principio, elemento e sostanza di tutte le cose e che dall'unione di esso con un altro principio fanno derivare anche il numero, hanno battuto quasi tutte queste vie: ciascuno di loro ha sostenuto che i numeri esistono in uno di questi modi, con la sola eccezione di quello dell'incombinabilità di tutte le unità fra di loro. E questo è avvenuto a buona ragione. In effetti, non 10 è possibile che ci sia altro modo di esistere dei numeri oltre quelli esaminati.

(A) Orbene, alcuni filosofi[222] sostengono che ci sono ambedue i tipi di numeri: i numeri in cui c'è la distinzione di anteriore e posteriore, cioè i numeri ideali, e i numeri matematici, oltre le Idee e le cose sensibili; e ambedue questi tipi di numeri esisterebbero separati dai sensibili.

(B) Altri filosofi[223] affermano (a) che esiste solo il numero matematico: esso costituirebbe la realtà prima e separata 15 dalle cose sensibili. (b) Anche per i Pitagorici esiste solo il numero matematico: ma essi sostengono che questo non è separato e che, anzi, è il costitutivo immanente delle sostanze sensibili. Essi costruiscono tutto quanto l'universo con i numeri: e questi sono non pure unità, ma unità dotate di grandezza. (Come, poi, si sia costituita la prima unità 20 dotata di grandezza, non sembra che essi siano in grado di spiegarlo).

(C) (a) Un altro filosofo[224], poi, dice che esiste solamente il primo tipo di numero, cioè il numero ideale, (b) ma vi sono anche alcuni[225] che dicono che il numero matematico si identifica col numero ideale.

La stessa varietà di opinioni si ha anche a proposito delle linee, delle superfici e dei solidi.

γὰρ ἕτερα τὰ μαθηματικὰ καὶ τὰ μετὰ τὰς ἰδέας· τῶν δὲ ἄλλως λεγόντων οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά, οὐ μαθηματικῶς δέ· οὐ γὰρ τέμνεσθαι οὔτε μέγεθος πᾶν εἰς μεγέθη, οὔθ' ὁποιασοῦν μονάδας δυάδα εἶναι. μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι πάντες τιθέασι, πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντας μέγεθος, καθάπερ εἴρηται πρότερον. ὁσαχῶς μὲν οὖν ἐνδέχεται λεχθῆναι περὶ αὐτῶν, καὶ ὅτι πάντες εἰσὶν εἰρημένοι οἱ τρόποι, φανερὸν ἐκ τούτων· ἔστι δὲ πάντα μὲν ἀδύνατα, μᾶλλον δ' ἴσως θάτερα τῶν ἑτέρων.

7

Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον εἰ συμβληταὶ αἱ μονάδες ἢ ἀσύμβλητοι, καὶ εἰ ἀσύμβλητοι, ποτέρως ὥνπερ διείλομεν. ἔστι μὲν γὰρ ὁποιανοῦν εἶναι ὁποιαοῦν μονάδι ἀσύμβλητον, ἔστι δὲ τὰς ἐν αὐτῇ τῇ δυάδι πρὸς τὰς ἐν αὐτῇ τῇ τριάδι, καὶ οὕτως δὴ ἀσυμβλήτους εἶναι τὰς ἐν ἑκάστῳ τῷ πρώτῳ ἀριθμῷ πρὸς ἀλλήλας. εἰ μὲν οὖν πᾶσαι συμβληταὶ καὶ ἀδιάφοροι αἱ μονάδες, ὁ μαθηματικὸς γίγνεται ἀριθμὸς καὶ εἷς μόνος, καὶ τὰς ἰδέας οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τοὺς ἀριθμούς (ποῖος γὰρ ἔσται ἀριθμὸς αὐτὸ ἄνθρωπος ἢ ζῷον ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν εἰδῶν; ἰδέα μὲν γὰρ μία ἑκάστου, οἷον αὐτοῦ ἀνθρώπου μία καὶ αὐτοῦ ζῴου ἄλλη μία· οἱ δ' ὅμοιοι καὶ

(A) Alcuni filosofi [226] sostengono che (le linee, le superfici e i solidi) matematici sono diversi dalle linee, superfici e solidi ideali.

(B) Fra coloro, invece, che non condividono questa tesi, alcuni [227] ammettono linee, superfici e solidi matematici, ma considerati in modo matematico. (Sono, costoro, quei pensatori che non ammettono l'esistenza di numeri ideali, e neppure l'esistenza di Idee).

(C) Altri [228] ammettono linee, superfici e solidi matematici, ma non semplicemente in modo matematico (per costoro, infatti, né qualsiasi grandezza si può dividere in grandezze, né due unità qualsiasi possono costituire una diade).

Tutti i filosofi i quali affermano che l'Uno è elemento e principio degli esseri pongono i numeri come costituiti di pure unità, tranne i Pitagorici, i quali pongono i numeri come aventi grandezza, come si è detto sopra [229].

Risulta evidente da ciò che si è detto quanti sono i modi in cui i numeri si possono intendere, e che la numerazione che è stata fatta è completa. Tutti questi modi sono, però, impossibili: ma alcuni lo sono, forse, più ancora di altri.

7. *[Critica della teoria dei numeri ideali di Platone]*

Dobbiamo allora esaminare, in primo luogo, se le unità (a) siano combinabili, (b) oppure se siano non combinabili, (c) e se, nell'ipotesi che siano non combinabili, in quale dei due modi sopra precisati siano tali: infatti, è possibile che qualsiasi unità sia non combinabile con qualsiasi altra; ed è possibile, anche, che le unità comprese nella diade in sé siano non combinabili con quelle comprese nella triade in sé, e che, in questo modo, siano non combinabili tutte le unità che si trovano in ciascuno dei numeri ideali con quelle che si trovano in altro numero ideale.

(a) Se, dunque, tutte le unità sono combinabili e indifferenziate, da esse si genera il numero matematico e solo questo tipo di numero, e le Idee non possono essere numeri. (Quale numero potrebbe mai essere l'uomo-in-sé o l'animale-in-sé o qualsivoglia altra Idea? Infatti, di ciascuna cosa c'è una sola Idea – per esempio, una sola è l'Idea dell'uomo-in-sé e una sola e diversa dalla prima è l'Idea dell'ani-

ἀδιάφοροι ἄπειροι, ὥστ' οὐθὲν μᾶλλον ἥδε ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος ἢ ὁποιαοῦν), εἰ δὲ μὴ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὐδ' ὅλως οἷόν τε αὐτὰς εἶναι (ἐκ τίνων γὰρ ἔσονται ἀρχῶν αἱ ἰδέαι; ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου, καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, τάξαι τε οὔτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτὰς οὔθ' ὑστέρας)· εἰ δ' ἀσύμβλητοι αἱ μονάδες, καὶ οὕτως ἀσύμβλητοι ὥστε ἡτισοῦν ἡτινιοῦν, οὔτε τὸν μαθηματικὸν ἐνδέχεται εἶναι τοῦτον τὸν ἀριθμόν (ὁ μὲν γὰρ μαθηματικὸς ἐξ ἀδιαφόρων, καὶ τὰ δεικνύμενα κατ' αὐτοῦ ὡς ἐπὶ τοιούτου ἁρμόττει) οὔτε τὸν τῶν εἰδῶν. οὐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοί, ὡς λέγεται δυάς, τριάς, τετράς—ἅμα γὰρ αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶνται, εἴτε ὥσπερ ὁ πρῶτος εἰπὼν ἐξ ἀνίσων (ἰσασθέντων γὰρ ἐγένοντο) εἴτε ἄλλως—, ἐπεὶ εἰ ἔσται ἡ ἑτέρα μονὰς τῆς ἑτέρας προτέρα, καὶ τῆς δυάδος τῆς ἐκ τούτων ἔσται προτέρα· ὅταν γὰρ ᾖ τι τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον, καὶ τὸ ἐκ τούτων τοῦ μὲν ἔσται πρότερον τοῦ δ' ὕστερον. ἔτι ἐπειδὴ ἔστι πρῶτον μὲν αὐτὸ τὸ ἕν, ἔπειτα τῶν ἄλλων ἔστι τι πρῶτον ἓν δεύτερον δὲ μετ' ἐκεῖνο, καὶ πάλιν τρίτον τὸ δεύτερον μὲν μετὰ τὸ δεύτερον τρίτον δὲ μετὰ τὸ πρῶτον ἕν, —ὥστε πρότεραι ἂν εἶεν αἱ μονάδες ἢ οἱ ἀριθμοὶ ἐξ ὧν λέγονται, οἷον ἐν τῇ δυάδι τρίτη μονὰς ἔσται πρὶν τὰ τρία εἶναι, καὶ ἐν τῇ τριάδι τετάρτη καὶ [ἡ] πέμπτη πρὶν τοὺς ἀριθμοὺς τούτους. οὐδεὶς μὲν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον εἴρηκεν αὐτῶν τὰς μονάδας ἀσυμβλήτους,

male-in-sé – mentre i numeri simili e indifferenziati sono infiniti e pertanto nessuna particolare triade, rispetto a qualsiasi altra, potrebbe avere maggior titolo ad essere l'uomo-in-sé). Ma se le Idee non sono numeri, esse non potranno, in generale, neppure esistere. (Infatti, da quali principi dovranno derivare le Idee? Il numero deriva dall'Uno e dalla Diade indefinita, e, questi, sono detti essere princìpi ed elementi del numero, e non è possibile porre le Idee né come anteriori né come posteriori ai numeri).

(b) Se, invece, le unità sono non combinabili, e sono non combinabili nel senso che qualsiasi unità è non combinabile con qualsiasi altra, allora ecco le conseguenze.

(α) Questo numero non può essere il numero matematico, perché il numero matematico è composto di unità indifferenziate, e le operazioni che con esse si possono fare convengono appunto ad un numero avente tale natura. Per giunta, non può essere neppure il numero ideale. Infatti, non potrà derivare dall'Uno e dalla Diade indefinita, per prima, la Diade ideale e ad essa non potranno seguire gli altri numeri, secondo l'ordine della successione: diade, triade, tetrade, come si afferma (infatti le unità comprese nella prima Diade, vengono prodotte simultaneamente, sia che vengano generate, come il primo sostenitore[230] della dottrina ha detto, per un processo di egualizzazione della diade, sia che vengano generate in altro modo), poiché, se l'una delle due unità fosse anteriore all'altra, sarebbe anteriore anche alla Diade che da esse deriva: infatti, se di due cose l'una è anteriore e l'altra è posteriore, ciò che deriva dalla loro composizione dovrà essere anteriore all'una e posteriore all'altra.

(β) Inoltre, poiché l'Uno-in-sé è primo, e fra le altre unità ce n'è una che è prima, ma che è seconda dopo l'Uno-in-sé, e poi ce n'è una terza, che è seconda dopo la seconda, ma che è terza dopo l'Uno-in-sé che è primo: ebbene, si avrà per conseguenza che le unità sono anteriori rispetto ai numeri dai quali derivano la loro denominazione: per esempio, nella diade ci sarà una terza unità prima che ci sia la triade, e nella triade ci sarà una quarta unità, e nella tetrade una quinta, prima che ciascuna di queste esistano. In verità, nessuno dei Platonici ha affermato che le unità sono

ἔστι δὲ κατὰ μὲν τὰς ἐκείνων ἀρχὰς εὔλογον καὶ οὕτως,
1081b κατὰ μέντοι τὴν ἀλήθειαν ἀδύνατον. τάς τε γὰρ μονάδας προτέρας καὶ ὑστέρας εἶναι εὔλογον, εἴπερ καὶ πρώτη τις ἔστι μονὰς καὶ ἓν πρῶτον, ὁμοίως δὲ καὶ δυάδας, εἴπερ καὶ δυὰς πρώτη ἔστιν· μετὰ γὰρ τὸ πρῶτον εὔλογον καὶ ἀναγκαῖον δεύτερόν τι εἶναι, καὶ εἰ δεύτερον, τρίτον, καὶ οὕτω δὴ τὰ ἄλλα ἐφεξῆς (ἅμα δ' ἀμφότερα λέγειν, μονάδα τε μετὰ τὸ ἓν πρώτην εἶναι καὶ δευτέραν, καὶ δυάδα πρώτην, ἀδύνατον). οἱ δὲ ποιοῦσι μονάδα μὲν καὶ ἓν πρῶτον, δεύτερον δὲ καὶ τρίτον οὐκέτι, καὶ δυάδα πρώτην, δευτέραν δὲ καὶ τρίτην οὐκέτι. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται, εἰ ἀσύμβλητοι πᾶσαι αἱ μονάδες, δυάδα εἶναι αὐτὴν καὶ τριάδα καὶ οὕτω τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. ἄν τε γὰρ ὦσιν ἀδιάφοροι αἱ μονάδες ἄν τε διαφέρουσαι ἑκάστη ἑκάστης, ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν, οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἑνὶ ἄλλου ἑνὸς προστεθέντος, καὶ τὴν τριάδα ἄλλου ἑνὸς πρὸς τοῖς δυσὶ προστεθέντος, καὶ τὴν τετράδα ὡσαύτως· τούτων δὲ ὄντων ἀδύνατον τὴν γένεσιν εἶναι τῶν ἀριθμῶν ὡς γεννῶσιν ἐκ τῆς δυάδος καὶ τοῦ ἑνός. μόριον γὰρ γίγνεται ἡ δυὰς τῆς τριάδος καὶ αὕτη τῆς τετράδος, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῶν ἐχομένων. ἀλλ' ἐκ τῆς δυάδος τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος ἐγίγνετο ἡ τετράς, δύο δυάδες παρ' αὐτὴν τὴν δυάδα· εἰ δὲ μή, μόριον ἔσται αὐτῇ ἡ δυάς, ἑτέρα δὲ προσέσται μία δυάς. καὶ ἡ δυὰς ἔσται ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλου ἑνός· εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ οἷόν τ' εἶναι τὸ ἕτερον στοιχεῖον δυάδα ἀόριστον· μονάδα γὰρ μίαν γεννᾷ ἀλλ' οὐ δυάδα ὡρισμένην. ἔτι παρ' αὐτὴν τὴν τριάδα καὶ αὐτὴν τὴν δυάδα πῶς ἔσον-

inaddizionabili in questo modo; però questa è una conseguenza che deriva logicamente dai loro princìpi, ma che secondo verità è impossibile: infatti, che ci siano unità anteriori e unità posteriori, deriva per logica conseguenza, se si pone l'esistenza di una prima unità, cioè del primo Uno; e così dicasi anche per la Diade, se si pone l'esistenza di una Diade prima: infatti, dopo un primo, è logico e necessario che venga un secondo termine, e, se un secondo, un terzo, e così di seguito per tutta la serie dei numeri. (D'altra parte, sostenere ambedue le cose insieme: che dopo l'Uno c'è prima un'unità e una seconda unità, e, anche, che c'è prima una diade, è impossibile). E questi filosofi ammettono la prima Unità e l'Uno originario, ma non ammettono una seconda e una terza unità; e ammettono una prima Diade, ma non ammettono una seconda e una terza Diade. 1081b

(γ) È chiaro, poi, che, se tutte le unità non sono combinabili, non è possibile che esista la Diade-in-sé e la Triade-in-sé e così neppure gli altri numeri. Infatti, sia che le unità siano indifferenziate, sia che siano differenziate le une dalle altre, è necessario che il numero si formi per addizione: la diade, per esempio, si forma sommando all'uno un altro uno; la triade sommando alle prime due unità un'altra unità, e con lo stesso procedimento anche la tetrade. Poiché le cose stanno in questo modo, è impossibile che la genesi dei numeri abbia luogo a partire e dalla Diade e dall'Uno, secondo il procedimento da essi voluto: infatti la diade diventa una parte della triade, e la triade una parte della tetrade, e lo stesso avviene anche per i numeri successivi. Ma i Platonici sostengono che la tetrade si genera dalla prima Diade e dalla Diade indefinita; ma in tal caso verranno ad esserci altre due diadi oltre la Diade in sé. Se non si accetta questa conclusione, la Diade-in-sé dovrà diventare parte della tetrade, che sarà costituita sommando ad essa un'altra diade diversa; e la stessa Diade deriverà dalla somma di un altro uno all'Uno-in-sé. Ma se è così, non è possibile che uno dei due elementi da cui si genera il numero sia la Diade indefinita: questa, infatti, genera una unità e non una diade determinata.

(δ) Inoltre, come possono esserci, oltre alla triade-in-sé e

ται ἄλλαι τριάδες καὶ δυάδες; καὶ τίνα τρόπον ἐκ προ-
τέρων μονάδων καὶ ὑστέρων σύγκεινται; πάντα γὰρ ταῦτ'
30 ⟨ἄτοπά⟩ ἐστι καὶ πλασματώδη, καὶ ἀδύνατον εἶναι πρώτην
δυάδα, εἶτ' αὐτὴν τριάδα. ἀνάγκη δ', ἐπείπερ ἔσται τὸ ἓν καὶ
ἡ ἀόριστος δυὰς στοιχεῖα. εἰ δ' ἀδύνατα τὰ συμβαίνοντα,
καὶ τὰς ἀρχὰς εἶναι ταύτας ἀδύνατον. —εἰ μὲν οὖν διάφο-
ροι αἱ μονάδες ὁποιαιοῦν ὁποιαισοῦν, ταῦτα καὶ τοιαῦθ'
35 ἕτερα συμβαίνει ἐξ ἀνάγκης· εἰ δ' αἱ μὲν ἐν ἄλλῳ διά-
φοροι αἱ δ' ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ ἀδιάφοροι ἀλλήλαις
μόναι, καὶ οὕτως οὐθὲν ἐλάττω συμβαίνει τὰ δυσχερῆ.
1082a οἷον γὰρ ἐν τῇ δεκάδι αὐτῇ ἔνεισι δέκα μονάδες, σύγκει-
ται δὲ καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐκ δύο πεντάδων ἡ δεκάς. ἐπεὶ
δ' οὐχ ὁ τυχὼν ἀριθμὸς αὐτὴ ἡ δεκὰς οὐδὲ σύγκειται ἐκ
τῶν τυχουσῶν πεντάδων, ὥσπερ οὐδὲ μονάδων, ἀνάγκη δια-
5 φέρειν τὰς μονάδας τὰς ἐν τῇ δεκάδι ταύτῃ. ἂν γὰρ μὴ
διαφέρωσιν, οὐδ' αἱ πεντάδες διοίσουσιν ἐξ ὧν ἐστὶν ἡ δεκάς·
ἐπεὶ δὲ διαφέρουσι, καὶ αἱ μονάδες διοίσουσιν. εἰ δὲ διαφέ-
ρουσι, πότερον οὐκ ἐνέσονται πεντάδες ἄλλαι ἀλλὰ μόνον
αὗται αἱ δύο, ἢ ἔσονται; εἴτε δὲ μὴ ἐνέσονται, ἄτοπον·
10 εἶτ' ἐνέσονται, ποία ἔσται δεκὰς ἐξ ἐκείνων; οὐ γὰρ ἔστιν
ἑτέρα δεκὰς ἐν τῇ δεκάδι παρ' αὐτήν. ἀλλὰ μὴν καὶ
ἀνάγκη γε μὴ ἐκ τῶν τυχουσῶν δυάδων τὴν τετράδα
συγκεῖσθαι· ἡ γὰρ ἀόριστος δυάς, ὥς φασι, λαβοῦσα τὴν
ὡρισμένην δυάδα δύο δυάδας ἐποίησεν· τοῦ γὰρ ληφθέντος
15 ἦν δυοποιός. —ἔτι τὸ εἶναι παρὰ τὰς δύο μονάδας τὴν δυάδα
φύσιν τινά, καὶ τὴν τριάδα παρὰ τὰς τρεῖς μονάδας, πῶς
ἐνδέχεται; ἢ γὰρ μεθέξει θατέρου θατέρου, ὥσπερ λευκὸς
ἄνθρωπος παρὰ λευκὸν καὶ ἄνθρωπον (μετέχει γὰρ τούτων),
ἢ ὅταν ᾖ θατέρου θάτερον διαφορά τις, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος

oltre alla diade-in-sé, altre triadi ed altre diadi? E in quale modo esse saranno costituite da unità anteriori e posteriori? Tutte queste cose sono assurdità e sono mere finzioni, 30
ed è impossibile che ci sia una diade prima, e poi una triade in sé. Ma questa sarebbe necessaria conseguenza se l'Uno e la Diade indefinita fossero gli elementi dei numeri. Ma se le conseguenze sono impossibili, è impossibile, anche, che quelli siano i princìpi dei numeri.

(c) Dunque, se ciascuna unità è differente da qualsiasi altra unità, derivano di necessità le conseguenze esaminate ed altre simili. Se, poi, le unità contenute in numeri diversi sono differenti fra loro, mentre solo quelle contenute nello stesso numero non sono differenti fra loro: ebbene, anche così, non minori saranno le difficoltà che ne derivano. 35

(α) Per esempio: nella Decade-in-sé sono contenute dieci unità; la decade, però, è formata da queste dieci unità, ed anche da due pentadi. Ora, poiché la decade in sé non è un numero qualsiasi e non è composta da due pentadi qualsiasi, così come non è composta da dieci unità qualsiasi, allora è necessario che le unità che si trovano in questa decade differiscano fra di loro: infatti, se non differissero, non differirebbero neppure le pentadi che compongono la decade; e poiché differiscono, devono differire anche le unità. Ma se le pentadi differiscono, si dovrà dire che nella decade non ci sono altre pentadi oltre queste due, oppure si dovrà dire che ce ne sono anche altre? Dire che non ce ne sono altre è assurdo. E se ce ne sono anche altre, 10
quale decade risulterà da esse? Infatti, nella decade non c'è un'altra decade oltre alla decade stessa. E, allo stesso modo, è necessario che anche la tetrade sia composta non di due diadi qualsiasi: infatti, i Platonici sostengono che la diade indefinita, ricevendo la diade definita, produce due diadi, in quanto la diade indefinita duplica ciò che riceve.

(β) Inoltre, come è possibile che la diade sia una realtà 15
distinta dalle sue due unità, e che la triade sia una realtà distinta dalle sue tre unità? Infatti, o la diade parteciperà delle unità e sarà da esse distinta come uomo bianco è distinto da bianco e da uomo (esso, infatti, partecipa di questi); oppure le due unità costituiranno l'una una dif-

παρὰ ζῷον καὶ δίπουν. ἔτι τὰ μὲν ἁφῇ ἐστὶν ἓν τὰ δὲ μίξει τὰ δὲ θέσει· ὧν οὐδὲν ἐνδέχεται ὑπάρχειν ταῖς μονάσιν ἐξ ὧν ἡ δυὰς καὶ ἡ τριάς· ἀλλ' ὥσπερ οἱ δύο ἄνθρωποι οὐχ ἕν τι παρ' ἀμφοτέρους, οὕτως ἀνάγκη καὶ τὰς μονάδας. καὶ οὐχ ὅτι ἀδιαίρετοι, διοίσουσι διὰ τοῦτο· καὶ γὰρ αἱ στιγμαὶ ἀδιαίρετοι, ἀλλ' ὅμως παρὰ τὰς δύο οὐθὲν ἕτερον ἡ δυὰς αὐτῶν. —ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν, ὅτι συμβαίνει προτέρας καὶ ὑστέρας εἶναι δυάδας, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. αἱ μὲν γὰρ ἐν τῇ τετράδι δυάδες ἔστωσαν ἀλλήλαις ἅμα· ἀλλ' αὗται τῶν ἐν τῇ ὀκτάδι πρότεραί εἰσι, καὶ ἐγέννησαν, ὥσπερ ἡ δυὰς ταύτας, αὗται τὰς τετράδας τὰς ἐν τῇ ὀκτάδι αὐτῇ, ὥστε εἰ καὶ ἡ πρώτη δυὰς ἰδέα, καὶ αὗται ἰδέαι τινὲς ἔσονται. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν μονάδων· αἱ γὰρ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶσι τὰς τέτταρας τὰς ἐν τῇ τετράδι, ὥστε πᾶσαι αἱ μονάδες ἰδέαι γίγνονται καὶ συγκείσεται ἰδέα ἐξ ἰδεῶν· ὥστε δῆλον ὅτι κἀκεῖνα ὧν ἰδέαι αὗται τυγχάνουσιν οὖσαι συγκείμενα ἔσται, οἷον εἰ τὰ ζῷα φαίη τις συγκεῖσθαι ἐκ ζῴων, εἰ τούτων ἰδέαι εἰσίν. —ὅλως δὲ τὸ ποιεῖν τὰς μονάδας διαφόρους ὁπωσοῦν ἄτοπον καὶ πλασματῶδες (λέγω δὲ πλασματῶδες τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον)· οὔτε γὰρ κατὰ τὸ ποσὸν οὔτε κατὰ τὸ ποιὸν ὁρῶμεν διαφέρουσαν μονάδα μονάδος, ἀνάγκη τε ἢ ἴσον ἢ ἄνισον εἶναι ἀριθμόν, πάντα μὲν ἀλλὰ μάλιστα τὸν μοναδικόν, ὥστ' εἰ μήτε πλείων μήτ' ἐλάττων, ἴσος· τὰ δὲ ἴσα καὶ ὅλως ἀδιάφορα ταὐτὰ ὑπολαμβάνομεν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. εἰ δὲ μή, οὐδ' αἱ ἐν αὐτῇ τῇ δεκάδι δυάδες

ferenza specifica dell'altra, e la diade sarà distinta da esse così come l'uomo è distinto da «animale» e da «bipede».

(γ) Inoltre, alcune cose formano una unità per contatto, altre per mescolanza, altre per posizione. Ora non è possibile riferire alcuno di questi modi alle unità dalle quali derivano la diade e la triade. Ma, come due uomini non costituiscono una unità distinta dai due singoli individui, così necessariamente avviene anche per le unità. E le unità non si comporteranno in modo diverso, per la ragione che sono indivisibili: infatti, anche i punti sono indivisibili, ma non per questo una diade di punti sarà qualcosa di diverso e distinto dai due punti.

(δ) Ma non deve sfuggire neppure questa conseguenza: che, cioè, dovranno esserci diadi anteriori e diadi posteriori, e che lo stesso sarà per gli altri numeri. Infatti, ammesso anche che le diadi comprese nella tetrade siano simultanee, ciononostante esse devono essere anteriori alle diadi contenute nell'otto, e come la diade prima ha generato queste diadi, così queste hanno generato le tetradi contenute nell'otto-in-sé, sicché, se la prima diade è una Idea, anche le altre dovranno essere Idee. Lo stesso discorso vale anche per le unità: le unità che si trovano nella prima diade producono le quattro che si trovano nella tetrade, di guisa che tutte le unità saranno Idee, e le Idee risulteranno essere composte di Idee. Pertanto, è evidente che anche le cose sensibili delle quali queste sono Idee saranno composte alla stessa maniera: sarebbe come dire, per esempio, che, se ci sono Idee di animali, gli animali dovranno essere composti di animali.

(ε) In generale, poi, la tesi che pone le unità in qualsivoglia modo differenti, è assurda ed è puramente fittizia. (Intendo per fittizio ciò che a forza viene addotto per sostenere una ipotesi). Infatti, noi vediamo che una unità non differisce da un'altra unità né per la quantità, né per la qualità; ed è necessario che ciascun numero sia eguale o diseguale, e questo vale per tutti i numeri, ma, specialmente, per quello composto di pure unità: sicché, se un numero non è né più grande né più piccolo, è uguale, e i numeri uguali e che in generale non hanno differenze noi li consideriamo identici. Se così non fosse, nemmeno le diadi contenute

ἀδιάφοροι ἔσονται ἴσαι οὖσαι· τίνα γὰρ αἰτίαν ἕξει λέγειν ὁ φάσκων ἀδιαφόρους εἶναι; ἔτι εἰ ἅπασα μονὰς καὶ μονὰς ἄλλη δύο, ἡ ἐκ τῆς δυάδος αὐτῆς μονὰς καὶ ἡ ἐκ τῆς τριάδος αὐτῆς δυὰς ἔσται ἐκ διαφερουσῶν τε, καὶ πότερον προτέρα τῆς τριάδος ἢ ὑστέρα; μᾶλλον γὰρ ἔοικε προτέραν ἀναγκαῖον εἶναι· ἡ μὲν γὰρ ἅμα τῇ τριάδι ἡ δ' ἅμα τῇ δυάδι τῶν μονάδων. καὶ ἡμεῖς μὲν ὑπολαμβάνομεν ὅλως ἓν καὶ ἕν, καὶ ἐὰν ᾖ ἴσα ἢ ἄνισα, δύο εἶναι, οἷον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, καὶ ἄνθρωπον καὶ ἵππον· οἱ δ' οὕτως λέγοντες οὐδὲ τὰς μονάδας. εἴτε δὲ μὴ ἔστι πλείων ἀριθμὸς ὁ τῆς τριάδος αὐτῆς ἢ ὁ τῆς δυάδος, θαυμαστόν· εἴτε ἐστὶ πλείων, δῆλον ὅτι καὶ ἴσος ἔνεστι τῇ δυάδι, ὥστε οὗτος ἀδιάφορος αὐτῇ τῇ δυάδι. ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται, εἰ πρῶτός τις ἔστιν ἀριθμὸς καὶ δεύτερος. οὐδὲ ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀριθμοί. τοῦτο μὲν γὰρ αὐτὸ ὀρθῶς λέγουσιν οἱ διαφόρους τὰς μονάδας ἀξιοῦντες εἶναι, εἴπερ ἰδέαι ἔσονται, ὥσπερ εἴρηται πρότερον· ἓν γὰρ τὸ εἶδος, αἱ δὲ μονάδες εἰ ἀδιάφοροι, καὶ αἱ δυάδες καὶ αἱ τριάδες ἔσονται ἀδιάφοροι. διὸ καὶ τὸ ἀριθμεῖσθαι οὕτως, ἓν δύο, μὴ προσλαμβανομένου πρὸς τῷ ὑπάρχοντι ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν (οὔτε γὰρ ἡ γένεσις ἔσται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος, οὔτ' ἰδέαν ἐνδέχεται εἶναι· ἐνυπάρξει γὰρ ἑτέρα ἰδέα ἐν ἑτέρᾳ, καὶ πάντα τὰ εἴδη ἑνὸς μέρη)· διὸ πρὸς μὲν τὴν ὑπόθεσιν ὀρθῶς λέγουσιν, ὅλως δ' οὐκ ὀρθῶς· πολλὰ γὰρ ἀναιροῦσιν, ἐπεὶ τοῦτό γ' αὐτὸ ἔχειν τινὰ φήσουσιν ἀπορίαν, πότερον, ὅταν ἀριθμῶμεν καὶ εἴπωμεν ἓν δύο τρία, προσλαμβάνοντες ἀριθμοῦμεν ἢ κατὰ μερίδας. ποιοῦμεν δὲ ἀμφοτέρως· διὸ

nella decade, che pure sono uguali, potrebbero essere senza differenze: infatti colui che afferma che non sono differenti, quale ragione potrebbe mai addurre?

(ζ) Inoltre, se ogni unità sommata a un'altra unità fa due, l'unità che costituisce la diade-in-sé e l'unità che costituisce la triade-in-sé faranno una diade costituita da due unità differenti. Ora, questa diade sarà anteriore o posteriore rispetto alla triade-in-sé? Sembra, piuttosto, che essa debba essere necessariamente anteriore: infatti l'una delle unità è simultanea alla triade, mentre l'altra è simultanea alla diade. E mentre noi riteniamo che, in generale, uno più uno facciano due, sia che si tratti di cose uguali sia che si tratti di cose disuguali (per esempio, bene e male, uomo e cavallo), i filosofi che sostengono quelle dottrine ritengono che neppure due unità facciano due.

(η) Se, poi, la triade in sé non è un numero maggiore della diade, è stupefacente: se, invece, è maggiore, è evidente che nella triade è contenuto anche un numero uguale alla diade, sicché questo non potrà essere diverso dalla diade-in-sé. Ma ciò non è possibile, se c'è un numero anteriore e un numero posteriore.

(θ) E neppure sarà possibile che le Idee siano numeri. A questo proposito i Platonici hanno ragione di pretendere che le unità siano differenziate, dal momento che esse devono essere Idee, come precedentemente si è detto: infatti, l'Idea è una sola. Se le unità fossero indifferenziate, anche le diadi e le triadi sarebbero indifferenziate. Perciò, contare in questo modo: uno, due, ecc., secondo questi filosofi, necessariamente, non significa addizionare una unità al numero precedente (altrimenti la generazione del numero non sarebbe dalla diade indeterminata, e il numero non potrebbe essere una Idea: infatti una Idea sarebbe contenuta in un'altra Idea, e tutte le Idee sarebbero parti di una sola Idea). Perciò essi dicono bene, in base alla loro ipotesi; ma il loro ragionamento non è giusto nel suo insieme. Essi distruggono molte verità matematiche; infatti, per essi, costituisce una difficoltà addirittura il seguente problema: se, quando contiamo e diciamo: uno, due, tre, procediamo sommando, ovvero assumendo numeri sempre distinti. In realtà, procediamo nell'uno e nell'altro modo. Perciò è ridi-

γελοῖον ταύτην εἰς τηλικαύτην τῆς οὐσίας ἀνάγειν διαφοράν. —

8

1083ᵃ πάντων δὲ πρῶτον καλῶς ἔχει διορίσασθαι τίς ἀριθμοῦ διαφορά, καὶ μονάδος, εἰ ἔστιν. ἀνάγκη δ' ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ ποιὸν διαφέρειν· τούτων δ' οὐδέτερον φαίνεται ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν. ἀλλ' ἦ ἀριθμός, κατὰ τὸ ποσόν. εἰ δὲ δὴ καὶ αἱ μονάδες τῷ ποσῷ διέφερον, κἂν ἀριθμὸς ἀριθμοῦ διέφερεν ὁ ἴσος τῷ πλήθει τῶν μονάδων. ἔτι πότερον αἱ πρῶται μείζους ἢ ἐλάττους, καὶ αἱ ὕστερον ἐπιδιδόασιν ἢ τοὐναντίον; πάντα γὰρ ταῦτα ἄλογα. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὸ ποιὸν διαφέρειν ἐνδέχεται. οὐθὲν γὰρ αὐταῖς οἷόν τε ὑπάρχειν πάθος· ὕστερον γὰρ καὶ τοῖς ἀριθμοῖς φασὶν ὑπάρχειν τὸ ποιὸν τοῦ ποσοῦ. ἔτι οὔτ' ἂν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τοῦτ' αὐταῖς γένοιτο οὔτ' ἂν ἀπὸ τῆς δυάδος· τὸ μὲν γὰρ οὐ ποιὸν ἡ δὲ ποσοποιόν· τοῦ γὰρ πολλὰ τὰ ὄντα εἶναι αἰτία αὕτη ἡ φύσις. εἰ δ' ἄρα ἔχει πως ἄλλως, λεκτέον ἐν ἀρχῇ μάλιστα τοῦτο καὶ διοριστέον περὶ μονάδος διαφορᾶς, μάλιστα μὲν καὶ διότι ἀνάγκη ὑπάρχειν· εἰ δὲ μή, τίνα λέγουσιν; —ὅτι μὲν οὖν, εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὔτε συμβλητὰς τὰς μονάδας ἁπάσας ἐνδέχεται εἶναι, φανερόν, οὔτε ἀσυμβλήτους ἀλλήλαις οὐδέτερον τῶν τρόπων· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἕτεροί τινες λέγουσι περὶ τῶν ἀριθμῶν λέγεται καλῶς. εἰσὶ δ' οὗτοι ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὔτε ἁπλῶς οὔτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν. ἄτοπον γὰρ τὸ

colo elevare una differenza di così scarso rilievo ad una differenza di sostanza e di tanta entità.

8. *[Prosecuzione della critica della teoria dei numeri ideali di Platone e critica della dottrina dei numeri di altri pensatori]*

(1) Prima di tutto, è bene determinare quale sia la differenza del numero e quale la differenza dell'unità, posto che una differenza dell'unità ci sia. E la differenza dovrebbe essere o (a) di quantità o (b) di qualità; ma, evidentemente, nessuna delle due può aver luogo nel caso delle unità. (a) Il numero, in quanto tale, differisce solo per quantità; ma, se anche le unità differissero per quantità, ne conseguirebbe che un numero dovrebbe essere diverso da un altro numero, pur avendo lo stesso numero di unità. Inoltre, le prime unità son più grandi, oppure sono più piccole? E le ultime unità crescono o diminuiscono? Tutto questo è in verità assurdo. (b) Ma non è possibile neppure che differiscano per qualità, perché, in esse, non può esserci alcuna affezione. Infatti si dice[231] che anche nei numeri la qualità è posteriore alla quantità. Inoltre questa differenza qualitativa non potrebbe derivare alle unità né dall'Uno né dalla Diade: infatti, il primo non è qualità, mentre l'altra è causa della quantità, giacché la sua natura sta appunto nell'essere causa della molteplicità degli esseri. (c) Se, poi, la cosa sta in altro modo, essi avrebbero dovuto dire questo fin dall'inizio e avrebbero dovuto determinare, per quanto riguarda la differenza delle unità, soprattutto la ragione per cui è necessario che tale differenza ci sia; e, se no, essi dovrebbero dire almeno quale sia la differenza di cui essi parlano. 1083ᵃ

È evidente, dunque, che, se le Idee sono Numeri, né è possibile che tutte le unità siano combinabili, né che siano fra loro non combinabili, in nessuno dei modi esaminati.

D'altra parte, non è giusto neppure ciò che altri filosofi dicono intorno ai numeri. Si tratta di coloro i quali non credono che esistano Idee, né in senso assoluto né intese come numeri, ma credono che esistano enti matematici e che i numeri siano le realtà prime, e che il principio di essi sia l'Uno-in-sé. Infatti, è assurdo che esista un Uno ante-

ἓν μὲν εἶναί τι πρῶτον τῶν ἑνῶν, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δυάδα δὲ τῶν δυάδων μή, μηδὲ τριάδα τῶν τριάδων· τοῦ γὰρ αὐτοῦ λόγου πάντα ἐστίν. εἰ μὲν οὖν οὕτως ἔχει τὰ περὶ τὸν ἀριθμὸν καὶ θήσει τις εἶναι τὸν μαθηματικὸν μόνον, οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀρχή (ἀνάγκη γὰρ διαφέρειν τὸ ἓν τὸ τοιοῦτο τῶν ἄλλων μονάδων· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ δυάδα τινὰ πρώτην τῶν δυάδων, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀριθμοὺς τοὺς ἐφεξῆς)· εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχή, ἀνάγκη μᾶλλον ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναι δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους. ἂν δ' αὖ πάλιν τις τιθῇ ταῦτα, εἴρηται ὅτι ἀδύνατα πολλὰ συμβαίνει. ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη γε ἢ οὕτως ἢ ἐκείνως ἔχειν, ὥστ' εἰ μηδετέρως, οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο
1083b εἶναι τὸν ἀριθμὸν χωριστόν. —φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ ὅτι χείριστα λέγεται ὁ τρίτος τρόπος, τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν. ἀνάγκη γὰρ εἰς μίαν δόξαν συμβαίνειν δύο ἁμαρτίας· οὔτε γὰρ μαθηματικὸν ἀριθμὸν ἐνδέχεται τοῦτον εἶναι τὸν τρόπον, ἀλλ' ἰδίας ὑποθέσεις ὑποθέμενον ἀνάγκη μηκύνειν, ὅσα τε τοῖς ὡς εἴδη τὸν ἀριθμὸν λέγουσι συμβαίνει, καὶ ταῦτα ἀναγκαῖον λέγειν. —ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων, τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας. τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδύνατόν ἐστιν. οὔτε γὰρ ἄτομα μεγέθη λέγειν ἀληθές, εἴ θ' ὅτι μάλιστα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐχ αἵ γε μονάδες μέγεθος ἔχουσιν· μέγεθος δὲ ἐξ ἀδιαιρέτων συγκεῖσθαι πῶς δυνατόν; ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς

riore alle altre unità, così come essi sostengono, e che, invece, non ci sia una Diade anteriore alle altre diadi, né una Triade anteriore alle altre triadi: ed è assurdo perché lo stesso ragionamento è estensibile a tutti i numeri. Se dunque così sta la cosa per quanto riguarda il numero, e se si pone l'esistenza solo del numero matematico, l'Uno non sarà più principio: infatti un siffatto Uno dovrebbe essere differente dalle altre unità; ma se così fosse, ci dovrebbe essere una Diade prima differente dalle altre diadi, e così per tutta la serie degli altri numeri. Ma se l'Uno è principio, è necessario che i numeri siano piuttosto come diceva Platone, e che ci sia una Diade prima e una Triade prima e che i numeri non siano combinabili fra di loro. D'altra parte, se uno sostiene questo, come si è già visto, va incontro a molte conseguenze assurde. Tuttavia è necessario che la cosa stia o nel primo o nel secondo modo; e se non è possibile che stia in nessuno dei due modi, sarà per conseguenza impossibile che il numero sia separato.

Da queste considerazioni risulta evidente, anche, che la terza prospettiva, secondo la quale il numero ideale e il numero matematico si identificano, può dirsi di gran lunga la peggiore di tutte, perché in essa si radunano necessariamente i due errori delle altre: infatti (a) da un lato, è impossibile che il numero matematico esista in questo modo, ma chi sostiene questa tesi deve di necessità cercare di cavarsela introducendo ipotesi speciali; (b) oltre a questo, egli è costretto ad accettare tutte le conseguenze cui vanno incontro i sostenitori dei numeri ideali.

La prospettiva dei Pitagorici contiene minori difficoltà rispetto a quelle precedentemente esaminate, ma ne contiene alcune altre che sono peculiari ad essa. Il non porre il numero come separato elimina molte delle assurdità di cui si è detto. D'altra parte, è impossibile affermare che i corpi sono composti di numeri, e che questo numero è il numero matematico: infatti, la tesi che afferma l'esistenza di grandezze indivisibili è falsa; e, posto anche che esistessero siffatte grandezze, tuttavia, almeno le unità non dovrebbero avere grandezza. E come può essere possibile che una grandezza sia composta di indivisibili? In verità, almeno il numero aritmetico è costituito da pure unità inestese; invece

μοναδικός ἐστιν. ἐκεῖνοι δὲ τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν· τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν. —εἰ τοίνυν ἀνάγκη μέν, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμὸς τῶν ὄντων τι καθ' αὑτό, τούτων εἶναί τινα τῶν εἰρημένων τρόπων, οὐθένα δὲ τούτων ἐνδέχεται, φανερὸν ὡς οὐκ ἔστιν ἀριθμοῦ τις τοιαύτη φύσις οἵαν κατασκευάζουσιν οἱ χωριστὸν ποιοῦντες αὐτόν. —ἔτι πότερον ἑκάστη μονὰς ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων ἐστίν, ἢ ἡ μὲν ἐκ τοῦ μικροῦ ἡ δ' ἐκ τοῦ μεγάλου; εἰ μὲν δὴ οὕτως, οὔτε ἐκ πάντων τῶν στοιχείων ἕκαστον οὔτε ἀδιάφοροι αἱ μονάδες (ἐν τῇ μὲν γὰρ τὸ μέγα ἐν τῇ δὲ τὸ μικρὸν ὑπάρχει, ἐναντίον τῇ φύσει ὄν)· ἔτι αἱ ἐν τῇ τριάδι αὐτῇ πῶς; μία γὰρ περιττή· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἴσως αὐτὸ τὸ ἓν ποιοῦσιν ἐν τῷ περιττῷ μέσον. εἰ δ' ἑκατέρα τῶν μονάδων ἐξ ἀμφοτέρων ἐστὶν ἰσασθέντων, ἡ δυὰς πῶς ἔσται μία τις οὖσα φύσις ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ; ἢ τί διοίσει τῆς μονάδος; ἔτι προτέρα ἡ μονὰς τῆς δυάδος (ἀναιρουμένης γὰρ ἀναιρεῖται ἡ δυάς)· ἰδέαν οὖν ἰδέας ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι, προτέραν γ' οὖσαν ἰδέας, καὶ γεγονέναι προτέραν. ἐκ τίνος οὖν; ἡ γὰρ ἀόριστος δυὰς δυοποιὸς ἦν. —ἔτι ἀνάγκη ἤτοι ἄπειρον τὸν ἀριθμὸν εἶναι ἢ πεπερασμένον· χωριστὸν γὰρ ποιοῦσι τὸν
1084ª ἀριθμόν, ὥστε οὐχ οἷόν τε μὴ οὐχὶ τούτων θάτερον ὑπάρχειν. ὅτι μὲν τοίνυν ἄπειρον οὐκ ἐνδέχεται, δῆλον (οὔτε γὰρ περιττὸς ὁ ἄπειρός ἐστιν οὔτ' ἄρτιος, ἡ δὲ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἢ περιττοῦ ἀριθμοῦ ἢ ἀρτίου ἀεί ἐστιν· ὡδὶ μὲν τοῦ ἑνὸς εἰς τὸν ἄρτιον πίπτοντος περιττός, ὡδὶ δὲ τῆς μὲν δυάδος ἐμπιπτούσης ὁ ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενος, ὡδὶ δὲ τῶν περιτ-

quei filosofi dicono che le cose sono numeri: o, quanto meno, essi applicano ai corpi i loro ragionamenti come se fossero composti di numeri intesi a quel modo.

Dunque, posto che il numero sia un ente reale e per sé, è necessario che esista in qualcuno dei modi di cui s'è detto, e se non è possibile, invece, che esista in nessuno di quei modi, è evidente che il numero non ha una natura quale immaginano coloro che lo pongono come separato.

(1) Inoltre, (a) ciascuna unità deriva da un processo di egualizzazione del grande e piccolo, ovvero (b) una unità deriva dal piccolo e un'altra dal grande? (b) Se la derivazione ha luogo in quest'ultimo modo, allora ciascuna unità non deriva da tutti gli elementi. – E le unità non sono indifferenziate, perché in una unità ci sarà il grande, mentre nell'altra ci sarà il piccolo, che è per natura contrario al grande. – Inoltre, come saranno le unità che sono contenute nella triade-in sé? C'è, infatti, una unità dispari. E forse è per questo che essi pongono l'Uno in sé come medio fra il pari e il dispari. (a) Se, poi, ciascuna delle unità della diade deriva dalla egualizzazione e del grande e del piccolo, come potrà la diade, che è una natura unica, essere costituita dal grande e dal piccolo? Ovvero, in che cosa essa differirà dall'unità? – Inoltre, l'unità è anteriore alla diade, perché, se si toglie l'unità, si toglie anche la diade. L'unità dovrebbe dunque essere Idea di una Idea, essendo anteriore ad una Idea, e dovrebbe essere stata generata anteriormente ad essa. E da che cosa mai dovrebbe essere stata generata? La diade indefinita, infatti, ha funzione duplicatrice.

(2) Inoltre, è necessario o che il numero sia (a) infinito oppure (b) che sia finito: infatti, essi pongono il numero come ente separato, e perciò esso non può essere (c) né nell'uno né nell'altro di questi modi.

(a) Ora, che non possa essere infinito, è evidente. (α) Infatti il numero infinito non è né pari né dispari, mentre il processo di generazione del numero dà luogo sempre o ad un numero dispari o ad uno pari. E precisamente: in un primo modo, quando l'Uno opera su un numero pari, si produce il dispari; in un secondo modo, quando opera la diade, si produce il numero pari, a partire dall'uno raddoppiato; in un terzo modo, quando operano i numeri dispari,

τῶν ὁ ἄλλος ἄρτιος· ἔτι εἰ πᾶσα ἰδέα τινὸς οἱ δὲ ἀριθμοὶ ἰδέαι, καὶ ὁ ἄπειρος ἔσται ἰδέα τινός, ἢ τῶν αἰσθητῶν ἢ ἄλλου τινός· καίτοι οὔτε κατὰ τὴν θέσιν ἐνδέχεται οὔτε κατὰ λόγον, τάττουσί γ' οὕτω τὰς ἰδέας)· εἰ δὲ πεπερασμένος, μέχρι πόσου; τοῦτο γὰρ δεῖ λέγεσθαι οὐ μόνον ὅτι ἀλλὰ καὶ διότι. ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν, πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἴδη —οἷον εἰ ἔστιν ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, τίς ἔσται ἀριθμὸς αὐτόϊππος; αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος· ἀνάγκη δὴ τῶν ἐν τούτοις ἀριθμῶν τινὰ εἶναι (οὐσίαι γὰρ καὶ ἰδέαι οὗτοι)· ἀλλ' ὅμως ἐπιλείψει (τὰ τοῦ ζῴου γὰρ εἴδη ὑπερέξει) —. ἅμα δὲ δῆλον ὅτι εἰ οὕτως ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, καὶ αἱ ἄλλαι τριάδες (ὅμοιαι γὰρ αἱ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀριθμοῖς), ὥστ' ἄπειροι ἔσονται ἄνθρωποι, εἰ μὲν ἰδέα ἑκάστη τριάς, αὐτὸ ἕκαστος ἄνθρωπος, εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἄνθρωποί γε. καὶ εἰ μέρος ὁ ἐλάττων τοῦ μείζονος, ὁ ἐκ τῶν συμβλητῶν μονάδων τῶν ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ, εἰ δὴ ἡ τετρὰς αὐτὴ ἰδέα τινός ἐστιν, οἷον ἵππου ἢ λευκοῦ, ὁ ἄνθρωπος ἔσται μέρος ἵππου, εἰ δυὰς ὁ ἄνθρωπος. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τῆς μὲν δεκάδος εἶναι ἰδέαν ἑνδεκάδος δὲ μή, μηδὲ τῶν ἐχομένων ἀριθμῶν. ἔτι δὲ καὶ ἔστι καὶ γίγνεται ἕνια καὶ ὧν εἴδη οὐκ ἔστιν, ὥστε διὰ τί οὐ κἀκείνων εἴδη ἔστιν; οὐκ ἄρα αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν. ἔτι ἄτοπον εἰ ὁ ἀριθμὸς μέχρι τῆς δεκάδος μᾶλλόν τι ὂν τὸ ἓν καὶ εἶδος αὐτῆς τῆς δεκάδος, καίτοι τοῦ μὲν οὐκ ἔστι γένεσις ὡς ἑνός, τῆς δ' ἔστιν. πειρῶνται δ' ὡς τοῦ μέχρι τῆς δεκάδος τελείου ὄντος ἀριθμοῦ. γεννῶσι γοῦν τὰ ἑπόμενα, οἷον τὸ κενόν, ἀναλογίαν, τὸ περιττόν, τὰ ἄλλα

si originano gli altri pari. (β) Inoltre, se ogni Idea è Idea di qualcosa e se i numeri sono Idee, anche il numero infinito dovrà essere Idea di qualche cosa: o di qualcosa di sensibile o di qualcos'altro. Ora questo non è possibile né secondo quanto essi sostengono, né secondo ragione, almeno per coloro che pongono le Idee in questo modo.

(b) Se, invece, il numero è finito, fino a quanto arriva? E a questo riguardo bisogna che si dica non solo che il numero arriva ad un dato limite, ma che si dia anche la ragione di questo fatto. (α) Ora, se il numero giunge fino alla decade, come alcuni dicono, in primo luogo le Idee verranno ben presto a mancare. (Per esempio, se la triade è l'uomo in sé, quale numero sarà il cavallo in sé? Infatti la serie dei Numeri-Idee giunge solo fino al dieci; perciò deve essere qualcuno dei numeri contenuti in questi: infatti, sono essi le sostanze e le Idee. Tuttavia le Idee verranno a mancare: infatti le sole specie degli animali li sorpassano di gran lunga. (β) È poi evidente, ad un tempo, che se la triade è l'uomo-in-sé, anche le altre triadi saranno uomini (infatti le triadi contenute negli stessi numeri sono simili), cosicché ci saranno infiniti uomini, e precisamente: se tutte le triadi sono Idee, ci saranno infiniti uomini-in-sé; e se non sono Idee, ci saranno almeno infiniti uomini. (γ) Inoltre, se il numero più piccolo è una parte del numero più grande (e parliamo di numero risultante dalle unità addizionabili comprese nello stesso numero), e se la tetrade in sé è Idea di qualcosa – per esempio del cavallo o del bianco – mentre la diade è l'uomo, allora, l'uomo risulterà essere una parte del cavallo. (δ) Assurdo, poi, è anche che ci sia un'Idea della decade e che non ci sia, invece, un'Idea dell'endecade, né degli altri numeri successivi. (ε) Inoltre, ci sono e si generano alcune cose di cui non ci sono corrispettive Idee; e perché, allora, non ci saranno Idee anche di esse? Le Idee, allora, non sono cause. (ζ) Inoltre, è assurdo che il numero arrivi solo fino alla decade, avendo l'Uno essere e forma più della decade: infatti dell'uno in quanto uno non c'è generazione, mentre della decade c'è generazione. Ma essi cercano di dimostrare che la serie dei numeri fino alla decade è perfetta. Essi cercano, almeno, di dedurre le altre realtà – come, ad esempio, il vuoto, la proporzione, il

τὰ τοιαῦτα, ἐντὸς τῆς δεκάδος· τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς
35 ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν στάσιν, ἀγαθὸν κακόν, τὰ δ'
ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς· διὸ τὸ ἓν τὸ περιττόν· εἰ γὰρ ἐν τῇ
τριάδι, πῶς ἡ πεντὰς περιττόν; ἔτι τὰ μεγέθη καὶ ὅσα
1084b τοιαῦτα μέχρι ποσοῦ, οἷον ἡ πρώτη γραμμή, ⟨ἡ⟩ ἄτομος, εἶτα
δυάς, εἶτα καὶ ταῦτα μέχρι δεκάδος. —ἔτι εἰ ἔστι χωριστὸς
ὁ ἀριθμός, ἀπορήσειεν ἄν τις πότερον πρότερον τὸ ἓν ἢ ἡ
τριὰς καὶ ἡ δυάς. ᾗ μὲν δὴ σύνθετος ὁ ἀριθμός, τὸ ἕν,
5 ᾗ δὲ τὸ καθόλου πρότερον καὶ τὸ εἶδος, ὁ ἀριθμός· ἑκάστη
γὰρ τῶν μονάδων μόριον τοῦ ἀριθμοῦ ὡς ὕλη, ὁ δ' ὡς εἶδος.
καὶ ἔστι μὲν ὡς ἡ ὀρθὴ προτέρα τῆς ὀξείας, ὅτι ὥρισται καὶ
τῷ λόγῳ· ἔστι δ' ὡς ἡ ὀξεῖα, ὅτι μέρος καὶ εἰς ταύτην
διαιρεῖται. ὡς μὲν δὴ ὕλη ἡ ὀξεῖα καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ
10 ἡ μονὰς πρότερον, ὡς δὲ κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν
κατὰ τὸν λόγον ἡ ὀρθὴ καὶ τὸ ὅλον τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ
τοῦ εἴδους· ἐγγύτερον γὰρ τοῦ εἴδους καὶ οὗ ὁ λόγος τὸ ἄμφω,
γενέσει δ' ὕστερον. πῶς οὖν ἀρχὴ τὸ ἕν; ὅτι οὐ διαιρετόν,
φασίν· ἀλλ' ἀδιαίρετον καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἐπὶ μέρους
15 καὶ τὸ στοιχεῖον. ἀλλὰ τρόπον ἄλλον, τὸ μὲν κατὰ λόγον
τὸ δὲ κατὰ χρόνον. ποτέρως οὖν τὸ ἓν ἀρχή; ὥσπερ γὰρ
εἴρηται, καὶ ἡ ὀρθὴ τῆς ὀξείας καὶ αὕτη ἐκείνης δοκεῖ προ-
τέρα εἶναι, καὶ ἑκατέρα μία. ἀμφοτέρως δὴ ποιοῦσι τὸ ἓν
ἀρχήν. ἔστι δὲ ἀδύνατον· τὸ μὲν γὰρ ὡς εἶδος καὶ ἡ οὐσία
20 τὸ δ' ὡς μέρος καὶ ὡς ὕλη. ἔστι γάρ πως ἓν ἑκάτερον—τῇ
μὲν ἀληθείᾳ δυνάμει (εἴ γε ὁ ἀριθμὸς ἕν τι καὶ μὴ ὡς

dispari e le altre cose di questo genere — restando nell'ambito della decade. Infatti essi riportano alcune realtà ai princìpi, come per esempio il movimento, la quiete, il bene, 35
il male; altre, invece, le riportano ai numeri; e così il dispari è l'uno: se, infatti, consistesse nella triade, allora — essi dicono — la pentade come potrebbe essere dispari? — Inoltre, anche le grandezze e tutte le cose di questo genere non sorpassano il limite della decade: per esempio, pri- 1084b
ma viene la linea indivisibile, poi la diade, quindi le altre grandezze fino al dieci.

(3) Inoltre, (a) se il numero è separato, sorge la difficoltà se sia anteriore l'Uno, oppure la Triade e la Diade. In quanto il numero è composto, è anteriore l'Uno; invece, in quanto l'universale e la forma sono anteriori, è prima il nu- 5
mero: infatti ciascuna unità è parte del numero come materia, mentre il numero va considerato come forma. Ed è così che, in un senso, l'angolo retto è anteriore all'acuto, in quanto è determinato ed è anche anteriore per la definizione; in un altro senso, invece, è anteriore l'angolo acuto, in quanto è una parte in cui l'angolo retto si divide. Come materia, dunque, sono anteriori l'angolo acuto, l'elemento e l'unità; invece, dal punto di vista della forma e della so- 10
stanza formale, sono anteriori l'angolo retto, il tutto e il composto di materia e di forma: infatti il composto è più vicino alla forma e a ciò cui la definizione si riferisce; nell'ordine della generazione, invece, è posteriore. — In quale senso, dunque, l'uno è principio? È principio in quanto è indivisibile, essi dicono. Ma indivisibile è sia l'universale, sia il particolare, sia l'elemento; evidentemente, questi sono indivisibili in diverso modo: il primo è indivisibile nell'ordi- 15
ne della nozione, mentre gli altri due lo sono nell'ordine del tempo. Dunque, in quale di questi due modi l'uno sarà principio? Infatti, come si è detto, anche l'angolo retto risulta essere, in un senso, anteriore all'acuto, così come questo, in altro senso, risulta essere anteriore a quello, e ciascuno dei due è uno. Essi, dunque, considerano l'uno come principio in tutti e due questi sensi. Ma questo non è possibile: infatti, nel primo senso l'Uno sarebbe forma e sostanza, mentre nel secondo senso l'Uno sarebbe elemento e ma- 20
teria. In effetti, ciascuna delle unità di una diade è un uno,

σωρὸς ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἑτέρων μονάδων, ὥσπερ φασίν), ἐντελεχείᾳ δ' οὔ, ἔστι μονὰς ἑκατέρα· αἴτιον δὲ τῆς συμβαινούσης ἁμαρτίας ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρευον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου, ὥστ' ἐξ ἐκείνων μὲν ὡς στιγμὴν τὸ ἓν καὶ τὴν ἀρχὴν ἔθηκαν (ἡ γὰρ μονὰς στιγμὴ ἄθετός ἐστιν· καθάπερ οὖν καὶ ἕτεροί τινες ἐκ τοῦ ἐλαχίστου τὰ ὄντα συνετίθεσαν, καὶ οὗτοι, ὥστε γίγνεται ἡ μονὰς ὕλη τῶν ἀριθμῶν, καὶ ἅμα προτέρα τῆς δυάδος, πάλιν δ' ὑστέρα ὡς ὅλου τινὸς καὶ ἑνὸς καὶ εἴδους τῆς δυάδος οὔσης)· διὰ δὲ τὸ καθόλου ζητεῖν τὸ κατηγορούμενον ἓν καὶ οὕτως ὡς μέρος ἔλεγον. ταῦτα δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀδύνατον ὑπάρχειν. εἰ δὲ τὸ ἓν αὐτὸ δεῖ μόνον ἀδιαίρετον εἶναι (οὐθενὶ γὰρ διαφέρει ἢ ὅτι ἀρχή), καὶ ἡ μὲν δυὰς διαιρετὴ ἡ δὲ μονὰς οὔ, ὁμοιοτέρα ἂν εἴη τῷ ἑνὶ αὐτῷ ἡ μονάς. εἰ δ' ἡ μονάς, κἀκεῖνο τῇ μονάδι ἢ τῇ δυάδι· ὥστε προτέρα ἂν εἴη ἑκατέρα ἡ μονὰς τῆς δυάδος. οὗ φασι δέ· γεννῶσι γοῦν τὴν δυάδα πρῶτον. ἔτι εἰ ἔστιν ἡ δυὰς ἕν τι αὐτὴ καὶ ἡ τριὰς αὐτή, ἄμφω δυάς. ἐκ τίνος οὖν αὕτη ἡ δυάς;

9

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ ἐπεὶ ἀφὴ μὲν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ δ' ἐφεξῆς, ὅσων μὴ ἔστι μεταξὺ μονάδων (οἷον

ma, per la verità, è un uno solo in potenza (è tale, almeno, se si ammette che il numero sia una unità determinata e non un puro agglomerato di unità, dal momento che ciascun numero è differente dagli altri in quanto deriva da unità differenti, come essi dicono); ciascuna unità della diade esiste dunque in potenza e non in atto.

(b) La causa di questo errore in cui sono caduti questi filosofi sta nel fatto che essi sono partiti, ad un tempo (α) da considerazioni matematiche e (β) da considerazioni sull'universale. Pertanto, (α) in base alle prime, essi posero l'uno e il principio come punto: infatti l'unità è un punto senza posizione. (E così, come già alcuni altri, costoro considerano gli esseri come costituiti di ciò che è più piccolo. Di conseguenza, l'unità diventa materia dei numeri, e, ad un tempo, diventa anteriore alla diade; peraltro diventa posteriore, in quanto la diade è un tutto, una unità e una forma). (β) Invece, sulla base delle loro ricerche sull'universale, affermarono che l'uno, che è predicato universale, è parte dei numeri proprio in questo senso. Ma è impossibile che questi caratteri appartengano insieme alla medesima cosa.

(c) Se solamente l'uno-in-sé deve essere indivisibile (esso, infatti, differisce dalle altre unità solo in quanto è principio), e se la diade è divisibile, mentre l'unità non è divisibile, ciò che è più simile all'uno-in-sé sarà l'unità. Ma se l'unità è tale, allora l'uno-in-sé sarà più simile all'unità che alla diade; di conseguenza, ciascuna delle unità dovrà essere anteriore alla diade. Ma questi pensatori non ammettono questo; o, quantomeno, essi fanno derivare la diade per prima.

(d) Inoltre, se la diade-in-sé e la triade-in-sé costituiscono, ciascuna, una determinata unità, l'una e l'altra insieme formeranno una diade. Da che cosa deriva, allora questa diade?

9. *[Prosecuzione e conclusione della discussione sui numeri ideali e inizio della trattazione della questione riguardante i princìpi delle Idee e delle cose]*

(d) Si potrebbe poi sollevare anche il seguente problema: poiché fra i numeri non c'è contatto ma successione, le unità fra le quali non c'è un intermedio (come per esempio quelle

τῶν ἐν τῇ δυάδι ἢ τῇ τριάδι), πότερον ἐφεξῆς τῷ ἑνὶ αὐτῷ ἢ οὔ, καὶ πότερον ἡ δυὰς προτέρα τῶν ἐφεξῆς ἢ τῶν μονάδων ὁποτεραοῦν. — ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα, ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δέ ἐστιν εἴδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασι τῶν τοιούτων. καὶ ἐν τούτοις δὲ μυρία φαίνεται τά τε ἀδύνατα καὶ τὰ πλασματώδη καὶ τὰ ὑπεναντία πᾶσι τοῖς εὐλόγοις. ἀπολελυμένα τε γὰρ ἀλλήλων συμβαίνει, εἰ μὴ συνακολουθοῦσι καὶ αἱ ἀρχαὶ ὥστ' εἶναι τὸ πλατὺ καὶ στενὸν καὶ μακρὸν καὶ βραχύ (εἰ δὲ τοῦτο, ἔσται τὸ ἐπίπεδον γραμμὴ καὶ τὸ στερεὸν ἐπίπεδον· ἔτι δὲ γωνίαι καὶ σχήματα καὶ τὰ τοιαῦτα πῶς ἀποδοθήσεται;), ταὐτό τε συμβαίνει τοῖς περὶ τὸν ἀριθμόν· ταῦτα γὰρ πάθη μεγέθους ἐστίν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τούτων τὸ μέγεθος, ὥσπερ οὐδ' ἐξ εὐθέος καὶ καμπύλου τὸ μῆκος οὐδ' ἐκ λείου καὶ τραχέος τὰ στερεά. — πάντων δὲ κοινὸν τούτων ὅπερ ἐπὶ τῶν εἰδῶν τῶν ὡς γένους συμβαίνει διαπορεῖν, ὅταν τις θῇ τὰ καθόλου, πότερον τὸ ζῷον αὐτὸ ἐν τῷ ζῴῳ ἢ ἕτερον αὐτοῦ ζῴου. τοῦτο γὰρ μὴ χωριστοῦ μὲν ὄντος οὐδεμίαν ποιήσει ἀπορίαν· χωριστοῦ δέ, ὥσπερ οἱ ταῦτα λέγοντές φασι, τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν ἀριθμῶν οὐ ῥᾴδιον λῦσαι, εἰ μὴ ῥᾴδιον δεῖ λέγειν τὸ ἀδύνατον. ὅταν γὰρ νοῇ τις ἐν τῇ δυάδι τὸ ἓν καὶ ὅλως ἐν ἀριθμῷ, πότερον αὐτὸ νοεῖ τι ἢ ἕτερον; — οἱ μὲν οὖν τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ

che si trovano nella diade o nella triade) sono immediatamente successive all'uno-in-sé, oppure no? E nella serie dei termini che seguono all'uno-in-sé, è prima la diade oppure una qualsiasi delle sue unità?

(4) Difficoltà simili a queste hanno luogo anche per i generi di realtà che sono posteriori al numero, ossia la linea, la superficie e il solido.

(a) Alcuni filosofi [232] li fanno derivare dalle forme di grande e di piccolo: per esempio fanno derivare dal lungo e corto le linee, dal largo e stretto le superfici, dall'alto e basso i solidi (tutte queste sono, appunto, forme di grande e piccolo). — Per quanto concerne, poi, il principio di queste realtà corrispondente all'Uno, esso viene designato in modo diverso da altri filosofi. — Ora, anche in queste affermazioni numerosissime sono le difficoltà e le cose puramente fittizie e contrarie a ogni verosimiglianza. Infatti, (α) linee, superfici e solidi risultano senza alcun legame fra loro, a meno che i loro princìpi non siano connessi l'uno all'altro, in modo che il largo e stretto sia anche lungo e corto; d'altra parte, se così fosse, la superficie dovrebbe essere linea, e il solido superficie. (β) Inoltre, in che modo si potranno spiegare angoli, figure e altre cose di questo genere? (γ) E vale per questi lo stesso rilievo che vale per le proprietà del numero: lungo e corto e largo e stretto sono affezioni della grandezza, e la grandezza non deriva affatto da essi, così come la lunghezza non deriva dal retto e curvo, e così come il solido non deriva dal liscio e ruvido. (La difficoltà che si presenta per queste cose è la stessa che si presenta anche per le Forme — intese come forme di un genere —, quando si pongono gli universali come separati. E la difficoltà cui alludo è questa: se immanente all'animale concreto sia l'animale in sé, oppure se sia qualcosa di diverso dall'animale-in-sé. Ora, se non si pone l'universale come separato, non sorgerà alcuna difficoltà. Se, invece, si pongono l'Uno e i numeri come separati — così come fanno i sostenitori di queste teorie — la difficoltà che si presenta non è facile da risolvere, se pure è lecito dire «non facile» ciò che è impossibile. Infatti, quando si pensa l'unità che è nella diade o, in generale, nel numero, si pensa l'Uno-in-sé, oppure si pensa un'altra unità?).

τοιαύτης ὕλης, ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς (ἡ δὲ στιγμὴ αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι οὐχ ἓν ἀλλ' οἷον τὸ ἕν) καὶ ἄλλης ὕλης οἵας τὸ πλῆθος, ἀλλ' οὐ πλήθους· περὶ ὧν οὐδὲν ἧττον συμβαίνει τὰ αὐτὰ ἀπορεῖν. εἰ μὲν γὰρ μία ἡ ὕλη, ταὐτὸ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον καὶ στερεόν (ἐκ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἔσται)· εἰ δὲ πλείους αἱ ὕλαι καὶ ἑτέρα μὲν γραμμῆς ἑτέρα δὲ τοῦ ἐπιπέδου καὶ ἄλλη τοῦ στερεοῦ, ἤτοι ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλαις ἢ οὔ, ὥστε ταὐτὰ συμβήσεται καὶ οὕτως· ἢ γὰρ οὐχ ἕξει τὸ ἐπίπεδον γραμμὴν ἢ ἔσται γραμμή. —ἔτι πῶς μὲν ἐνδέχεται εἶναι ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ πλήθους τὸν ἀριθμὸν οὐθὲν ἐπιχειρεῖται· ὅπως δ' οὖν λέγουσι ταὐτὰ συμβαίνει δυσχερῆ ἅπερ καὶ τοῖς ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ ἐκ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου. ὁ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου γεννᾷ τὸν ἀριθμὸν καὶ οὐ τινὸς πλήθους, ὁ δ' ἐκ τινὸς πλήθους, τοῦ πρώτου δέ (τὴν γὰρ δυάδα πρῶτόν τι εἶναι πλῆθος), ὥστε διαφέρει οὐθὲν ὡς εἰπεῖν, ἀλλ' αἱ ἀπορίαι αἱ αὐταὶ ἀκολουθήσουσι, μῖξις ἢ θέσις ἢ κρᾶσις ἢ γένεσις καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. μάλιστα δ' ἄν τις ἐπιζητήσειεν, εἰ μία ἑκάστη μονάς, ἐκ τίνος ἐστίν· οὐ γὰρ δὴ αὐτό γε τὸ ἓν ἑκάστη. ἀνάγκη δὴ ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ εἶναι καὶ πλήθους ἢ μορίου τοῦ πλήθους. τὸ μὲν οὖν πλῆθός τι εἶναι φάναι τὴν μονάδα ἀδύνατον, ἀδιαίρετόν γ' οὖσαν· τὸ δ' ἐκ μορίου ἄλλας ἔχει πολλὰς δυσχερείας· ἀδιαίρετόν τε γὰρ ἕκαστον ἀναγκαῖον εἶναι τῶν μορίων (ἢ πλῆθος εἶναι καὶ τὴν μονάδα διαιρετήν) καὶ μὴ στοιχεῖον

(b) Alcuni filosofi[233], dunque, fanno derivare le grandezze da quel tipo di materia; altri[234], invece, le fanno derivare dal punto (il punto è, secondo l'opinione di costoro, non l'uno, ma simile all'uno) e da una diversa materia, che è simile al molteplice, ma non è il molteplice. Ma anche per questa dottrina sorgono le medesime difficoltà, non meno che per le precedenti. (α) Infatti, se la materia è una sola, allora linea, superficie e solido saranno la stessa cosa, perché ciò che deriva dalle medesime cose dovrà essere una sola e medesima cosa. (β) Se, invece, le materie sono molteplici, e altra sarà la materia della linea, altra quella della superficie e altra quella del solido, allora o esse deriveranno l'una dall'altra oppure no: pertanto anche in questo modo si avranno le medesime conseguenze di cui sopra: o la superficie non avrà linee, oppure coinciderà con la linea.

(5) Inoltre, questi filosofi non cercano affatto di spiegare come il numero possa derivare dall'uno e dal molteplice. Ma, quale che sia la loro posizione in merito, incontrano le stesse difficoltà che incontrano coloro che fanno derivare il numero dall'uno e dalla diade indefinita. Uno di questi pensatori[235], infatti, fa derivare il numero da un molteplice inteso come universale e non da un molteplice determinato; un altro di questi pensatori[236], invece, lo fa derivare da un molteplice determinato, e precisamente dal molteplice primo (e questo è la diade, che è appunto un molteplice primo determinato). Sicché si può dire che non c'è differenza fra queste dottrine, e quindi (a) le difficoltà che da esse conseguono sono le medesime, sia che esse parlino di mescolanza, sia di posizione, sia di combinazione, sia di generazione, e di quante altre sono le cose di questo genere. (b) Ma ecco la difficoltà più ardua: se ciascuna unità è una, da che cosa dipende questo? Infatti, ciascuna di esse non è certamente l'uno-in-sé. È necessario o che ciascuna unità derivi dall'uno-in-sé e dalla molteplicità, o da una parte della molteplicità. Ma è certamente impossibile affermare che l'unità sia una certa molteplicità, perché l'unità è indivisibile. D'altra parte, affermare che essa deriva da una parte della molteplicità dà luogo a molte difficoltà. Infatti è necessario che ciascuna delle parti della molteplicità sia indivisibile, se no ciascuna di queste parti sarebbe una molteplicità, e l'unità

20 εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος (ἡ γὰρ μονὰς ἑκάστη οὐκ ἐκ πλήθους καὶ ἑνός)· ἔτι οὐθὲν ἄλλο ποιεῖ ὁ τοῦτο λέγων ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἕτερον· τὸ γὰρ πλῆθος ἀδιαιρέτων ἐστὶν ἀριθμός. ἔτι ζητητέον καὶ περὶ τοὺς οὕτω λέγοντας πότερον ἄπειρος ὁ ἀριθμὸς ἢ πεπερασμένος. ὑπῆρχε γάρ, ὡς ἔοικε, καὶ πε-
25 περασμένον πλῆθος, ἐξ οὗ αἱ πεπερασμέναι μονάδες καὶ τοῦ ἑνός· ἔστι τε ἕτερον αὐτὸ πλῆθος καὶ πλῆθος ἄπειρον· ποῖον οὖν πλῆθος στοιχεῖόν ἐστι καὶ τὸ ἕν; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ στιγμῆς ἄν τις ζητήσειε καὶ τοῦ στοιχείου ἐξ οὗ ποιοῦσι τὰ μεγέθη. οὐ γὰρ μία γε μόνον στιγμή ἐστιν αὕτη· τῶν γοῦν
30 ἄλλων στιγμῶν ἑκάστη ἐκ τίνος; οὐ γὰρ δὴ ἔκ γε διαστήματός τινος καὶ αὐτῆς στιγμῆς. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μόρια ἀδιαίρετα ἐνδέχεται τοῦ διαστήματος εἶναι [μόρια], ὥσπερ τοῦ πλήθους ἐξ ὧν αἱ μονάδες· ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς ἐξ ἀδιαιρέτων σύγκειται τὰ δὲ μεγέθη οὔ. —πάντα δὴ ταῦτα καὶ ἄλλα
35 τοιαῦτα φανερὸν ποιεῖ ὅτι ἀδύνατον εἶναι τὸν ἀριθμὸν καὶ τὰ μεγέθη χωριστά, ἔτι δὲ τὸ διαφωνεῖν τοὺς τρόπους περὶ
1086a τῶν ἀριθμῶν σημεῖον ὅτι τὰ πράγματα αὐτὰ οὐκ ὄντα ἀληθῆ παρέχει τὴν ταραχὴν αὐτοῖς. οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ
5 εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν· οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, οὐχ ὁρῶντες δέ, εἰ τὰς ἀρχάς τις ταύτας θήσεται, πῶς ἔσται ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς παρὰ τὸν εἰδητικόν, τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν τῷ λόγῳ, ἐπεὶ ἔργῳ γε
10 ἀνῄρηται ὁ μαθηματικός (ἰδίας γὰρ καὶ οὐ μαθηματικὰς ὑποθέσεις λέγουσιν)· ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τὰ εἴδη εἶναι καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ εἶναι εὐλόγως ἐχώρισεν· ὥστε πάντας συμβαίνει κατὰ μέν τι λέγειν ὀρθῶς,

sarebbe divisibile; e che elementi non siano l'uno ed il molteplice, perché ciascuna unità non deriva dal molteplice e dall'uno. Inoltre, chi sostiene questa dottrina non fa altro che porre un altro numero come principio del numero: infatti la molteplicità di indivisibili è, appunto, numero. (c) Inoltre, bisogna domandare ai sostenitori di queste dottrine se tale numero è infinito, oppure finito. Ci dovrebbe essere, infatti, come sembra, anche una molteplicità finita, dalla quale, unitamente all'uno, dovrebbero derivare le unità finite. E c'è poi un'altra molteplicità, che è molteplicità-in-sé e molteplicità infinita. Quale è, dunque, la molteplicità che funge da elemento insieme all'Uno? (d) Lo stesso problema si può porre anche a proposito del punto, ossia dell'elemento dal quale questi filosofi fanno derivare le grandezze. Infatti questo punto non può essere il solo ed unico punto. Allora, da che cosa deriva ciascuno degli altri punti? Certamente non deriva da una certa distanza e dal punto-in-sé. Invero le parti della distanza non possono essere parti indivisibili, così come quelle della molteplicità da cui derivano le unità, perché il numero è composto di indivisibili, mentre le grandezze non lo sono.

Tutti questi rilievi ed altri di questo genere mostrano chiaramente che è impossibile che esistano numeri e grandezze separate. Inoltre, la stessa divergenza fra i differenti modi di intendere i numeri è prova che la confusione di questi pensatori è dovuta alla falsità delle loro dottrine. Infatti (a) coloro[237] che pongono solo enti matematici oltre le realtà sensibili, abbandonarono il numero ideale e ammisero solo il numero matematico, perché videro la difficoltà e l'artificiosità della dottrina delle Idee. Invece (b) coloro[238] che vogliono porre le Idee ed insieme i numeri, non vedendo come possa esistere il numero matematico oltre al numero ideale se si pongono siffatti princìpi, identificarono il numero matematico ed il numero ideale: ma li identificarono a parole, perché, di fatto, eliminarono il numero matematico, in quanto i loro ragionamenti sono basati su ipotesi particolari e non matematiche. Perciò (c) il primo che sostenne l'esistenza delle Idee[239] e disse che le Idee sono numeri e che sostenne, inoltre, l'esistenza di Enti matematici, a ragione separò gli uni dagli altri. Pertanto tutte le dottrine di

ὅλως δ' οὐκ ὀρθῶς. καὶ αὐτοὶ δὲ ὁμολογοῦσιν οὐ ταὐτὰ λέγον-
τες ἀλλὰ τὰ ἐναντία. αἴτιον δ' ὅτι αἱ ὑποθέσεις καὶ αἱ ἀρχαὶ
ψευδεῖς. χαλεπὸν δ' ἐκ μὴ καλῶς ἐχόντων λέγειν καλῶς,
κατ' Ἐπίχαρμον· ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται, καὶ εὐθέως φαί-
νεται οὐ καλῶς ἔχον. —ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἀριθμῶν ἱκανὰ τὰ
διηπορημένα καὶ διωρισμένα (μᾶλλον γὰρ ἐκ πλειόνων ἂν
ἔτι πεισθείη τις πεπεισμένος, πρὸς δὲ τὸ πεισθῆναι μὴ πε-
πεισμένος οὐθὲν μᾶλλον)· περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ
τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ
μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ
φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν· ὅσα δὲ
οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχό-
μενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν εἰρημένων. ἐπεὶ οὖν λέγουσί τινες
τοιαύτας εἶναι τὰς ἰδέας καὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ τὰ τούτων
στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχάς, σκεπτέον περὶ
τούτων τί λέγουσι καὶ πῶς λέγουσιν. οἱ μὲν οὖν ἀριθμοὺς
ποιοῦντες μόνον καὶ τούτους μαθηματικοὺς ὕστερον ἐπισκεπτέοι·
τῶν δὲ τὰς ἰδέας λεγόντων ἅμα τόν τε τρόπον θεάσαιτ' ἄν
τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν. ἅμα γὰρ καθόλου
τε [ὡς οὐσίας] ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ
τῶν καθ' ἕκαστον. ταῦτα δ' ὅτι οὐκ ἐνδέχεται διηπόρηται
πρότερον. αἴτιον δὲ τοῦ συνάψαι ταῦτα εἰς ταὐτὸν τοῖς λέ-
γουσι τὰς οὐσίας καθόλου, ὅτι τοῖς αἰσθητοῖς οὐ τὰς αὐτὰς

questi filosofi, sotto un certo aspetto, sono giuste, ma, nell'insieme, non sono giuste: ed essi stessi riconfermano questo, non andando d'accordo fra loro e contraddicendosi. La ragione di tutto ciò sta nel fatto che le loro ipotesi ed i loro princìpi sono falsi. Ora è ben difficile dire cose giuste muovendo da premesse errate; infatti, in tal caso, per usare un detto di Epicarmo[240], non si è ancora finita di dire e già la cosa risulta falsa!

Per quanto riguarda i numeri sono sufficienti le difficoltà che abbiamo sollevate e le conclusioni che abbiamo stabilite. Un maggior numero di argomentazioni non farebbe altro che consolidare nella sua convinzione chi è già persuaso, mentre non si convincerebbe maggiormente chi non lo è ancora.

[Possibile inizio del libro N (quattordicesimo)]

Le dottrine riguardo ai princìpi primi, le cause prime e gli elementi, che sono proprie di coloro[241] che indagano la sola sostanza sensibile, sono state da noi esaminate per una parte nei libri di *Fisica*[242], per un'altra parte non rientrano nell'ambito della presente trattazione. Invece, la dottrina di coloro che sostengono l'esistenza di altre sostanze oltre quelle sensibili, si ricollega strettamente alla nostra ricerca. Poiché, dunque, alcuni affermano che le Idee ed i numeri sono sostanze di questo genere, e che gli elementi e i princìpi di queste sono elementi e princìpi degli esseri, bisogna esaminare che cosa essi dicono a questo riguardo e il modo in cui lo dicono.

Coloro[243] che ammettono solamente l'esistenza dei numeri, e dei numeri intesi in senso matematico, dovranno essere presi in esame più avanti[244]. Per quanto concerne, invece, coloro che sostengono l'esistenza delle Idee, potremo esaminare insieme il modo in cui ragionano e le difficoltà cui vanno incontro.

Essi considerano le Idee come universali e, inoltre, come sostanze separate e individuali. Ma che questo sia impossibile, lo abbiamo già dimostrato sopra[245]. La ragione per cui i filosofi che pongono le Idee come sostanze universali hanno riunito in una stessa realtà questi due caratteri opposti, sta nel fatto che essi non le consideravano come sostanze

[οὐσίας] ἐποίουν· τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν
1086b ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐθὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν
5 οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων· ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν. οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ
10 τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον. αὕτη μὲν οὖν αὐτὴ καθ' αὐτὴν εἴη τις ἂν δυσχέρεια τῶν εἰρημένων.

10

Ὃ δὲ καὶ τοῖς λέγουσι τὰς ἰδέας ἔχει τινὰ ἀπορίαν
15 καὶ τοῖς μὴ λέγουσιν, καὶ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον, λέγωμεν νῦν. εἰ μὲν γάρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κεχωρισμένας, καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν ὡς βουλόμεθα λέγειν· ἂν δέ τις θῇ τὰς οὐσίας χωριστάς,
20 πῶς θήσει τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν; εἰ μὲν γὰρ καθ' ἕκαστον καὶ μὴ καθόλου, τοσαῦτ' ἔσται τὰ ὄντα ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, καὶ οὐκ ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα (ἔστωσαν γὰρ αἱ μὲν ἐν τῇ φωνῇ συλλαβαὶ οὐσίαι τὰ δὲ στοιχεῖα αὐτῶν στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν· ἀνάγκη δὴ τὸ BA ἓν εἶναι καὶ ἑκάστην

identiche alle cose sensibili. Infatti essi pensavano che, nell'ambito del sensibile, le cose particolari fossero soggette a continuo fluire e che nessuna di esse permanesse, e quindi 1086b
pensavano che l'universale esistesse a parte dalle cose particolari e che fosse qualcosa di diverso da esse. A questo modo di ragionare, come già si è detto in precedenza[246], diede l'avvio Socrate mediante le definizioni; Socrate, però, non separava le definizioni dalle cose particolari. Ed egli aveva perfettamente ragione di non separarle. Questo risulta chia- 5
ramente dalle conseguenze: senza l'universale non è possibile raggiungere la conoscenza; per contro, la separazione dell'universale dalle cose è causa di tutte le difficoltà in cui cade la dottrina delle Idee. Invece gli altri filosofi pensarono che, se ci sono alcune sostanze oltre le sensibili, soggette a continuo fluire, esse devono essere separate e, poiché non ne avevano altre, escogitarono l'esistenza di queste sostanze che si predicano in universale. Risulta, di conseguenza, che 10
le sostanze universali e quelle particolari hanno nature pressoché identiche. Questa dunque, di per sé, potrebbe già essere una delle difficoltà di cui si diceva.

10. *[Prosecuzione della trattazione di questioni concernenti i princìpi delle Idee e delle cose]*

Vogliamo ora trattare di una questione che presenta una certa difficoltà sia per coloro che ammettono l'esistenza delle Idee, sia per coloro che non la ammettono, e che abbia- 15
mo già sopra impostato nel libro delle aporie[247].

(1) Se (a) non si ammette che esistano sostanze separate nel modo stesso in cui esiste ciascuna delle cose particolari, si elimina la sostanza, proprio in quel senso in cui noi la intendiamo; d'altra parte, se (b) si ammettono le sostanze come separate, come si dovranno intendere gli elementi ed i 20
princìpi di esse?

(2) Ma (a) se questi sono particolari e non universali (α) gli enti che ne derivano saranno tanti di numero quanti sono gli elementi, e (β) gli elementi non saranno conoscibili. (α) Poniamo, ad esempio, che le sillabe di una parola siano sostanze e che le lettere di queste sillabe siano elementi delle sostanze. Allora, dovrà necessariamente esserci un'unica

τῶν συλλαβῶν μίαν, εἴπερ μὴ καθόλου καὶ τῷ εἴδει αἱ αὐταὶ ἀλλὰ μία ἑκάστη τῷ ἀριθμῷ καὶ τόδε τι καὶ μὴ ὁμώνυμον· ἔτι δ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἓν ἕκαστον τιθέασιν· εἰ δ' αἱ συλλαβαί, οὕτω καὶ ἐξ ὧν εἰσίν· οὐκ ἔσται ἄρα πλείω ἄλφα ἑνός, οὐδὲ τῶν ἄλλων στοιχείων οὐθὲν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ὅνπερ οὐδὲ τῶν [ἄλλων] συλλαβῶν ἡ αὐτὴ ἄλλη καὶ ἄλλη· ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐκ ἔσται παρὰ τὰ στοιχεῖα ἕτερα ὄντα, ἀλλὰ μόνον τὰ στοιχεῖα· ἔτι δὲ οὐδ' ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα· οὐ γὰρ καθόλου, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· δῆλον δ' ἐκ τῶν ἀποδείξεων καὶ τῶν ὁρισμῶν, οὐ γὰρ γίγνεται συλλογισμὸς ὅτι τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, εἰ μὴ πᾶν τρίγωνον δύο ὀρθαί, οὐδ' ὅτι ὁδὶ ὁ ἄνθρωπος ζῷον, εἰ μὴ πᾶς ἄνθρωπος ζῷον)· ἀλλὰ μὴν εἴγε καθόλου αἱ ἀρχαί, ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι καθόλου ⟨ἢ⟩ ἔσται μὴ οὐσία πρότερον οὐσίας· τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία, τὸ δὲ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ καθόλου, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ ὧν ἀρχὴ καὶ στοιχεῖόν ἐστιν. ταῦτά τε δὴ πάντα συμβαίνει εὐλόγως, ὅταν ἐκ στοιχείων τε ποιῶσι τὰς ἰδέας καὶ παρὰ τὰς τὸ αὐτὸ εἶδος ἐχούσας οὐσίας [καὶ ἰδέας] ἕν τι ἀξιῶσιν εἶναι κεχωρισμένον· εἰ δὲ μηθὲν κωλύει ὥσπερ ἐπὶ τῶν τῆς φωνῆς στοιχείων πολλὰ εἶναι τὰ ἄλφα καὶ τὰ βῆτα καὶ μηθὲν εἶναι παρὰ τὰ πολλὰ αὐτὸ ἄλφα καὶ αὐτὸ βῆτα, ἔσονται ἕνεκά γε τούτου ἄπειροι αἱ ὅμοιαι συλλαβαί. τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν τῶν λεχθέντων, οὐ μὴν ἀλλὰ ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐκ ἀλη-

sillaba BA e ciascuna delle altre sillabe dovrà essere unica, dal momento che esse non sono universali e identiche solo per specie, ma ciascuna di esse è una di numero ed è una sostanza determinata e non una classe di cose designate con lo stesso nome. (I Platonici pongono ciascuno degli enti che sono per sé come unico). E se le sillabe sono uniche, uniche saranno altresì le lettere di cui sono costituite. Allora non ci sarà che un unico A, e così sarà anche per tutte le altre lettere, per la stessa ragione per cui neppure delle altre sillabe ce ne possono essere due identiche. Ora, se così è, oltre gli elementi non esisteranno altre cose, ma esisteranno soltanto gli elementi. (β) Inoltre, gli elementi non saranno conoscibili: infatti, essi non sono universali, mentre la scienza è sempre scienza dell'universale. E questo risulta chiaramente dalle dimostrazioni e dalle definizioni ⟨che non esistono senza l'universale⟩: infatti, non si può dimostrare sillogisticamente che questo dato triangolo ha due retti, se non ⟨si dimostra in universale⟩ che ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti; e non si può dimostrare che questo dato uomo è un animale, se non si dimostra in universale che ogni uomo è animale.

(b) D'altra parte, se i princìpi sono universali, o le sostanze che da essi derivano sono universali, oppure ciò che non è sostanza risulterà essere anteriore alla sostanza: infatti l'universale non è sostanza, ma l'elemento e il principio sono stati posti come universali, e l'elemento e il principio sono anteriori a ciò di cui sono elemento e principio.

Queste conseguenze necessariamente derivano, dal momento che essi fanno derivare le Idee da elementi, e dal momento che, oltre le sostanze che hanno la medesima forma, essi ammettono l'esistenza di qualcosa di uno e separato. Ma se nulla vieta che, ad esempio, negli elementi della parola molti siano gli A e i B, e che, oltre ai molti A e ai molti B non ci sia un A-in-sé e un B-in-sé, proprio per questo infinite potranno essere le sillabe uguali.

Che, poi, ogni scienza sia dell'universale, e che, di conseguenza, anche i princìpi degli esseri debbano essere universali e non sostanze separate, è problema che presenta difficoltà maggiori di tutti gli altri di cui s'è trattato. Ma, in verità, questo che s'è detto in un senso è vero, mentre in

θές. ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη [τοῦ] καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου, τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ χρῶμά ἐστιν, καὶ ὃ θεωρεῖ ὁ γραμματικός, τόδε τὸ ἄλφα ἄλφα· ἐπεὶ εἰ ἀνάγκη τὰς ἀρχὰς καθόλου εἶναι, ἀνάγκη καὶ τὰ ἐκ τούτων καθόλου, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐθὲν οὐδ' οὐσία. ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἡ ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.

un altro senso non è vero. Infatti la scienza, così come il sapere, esiste in due modi: in potenza e in atto. Ora, poiché la scienza in potenza è, come la materia, universale e indeterminata, riguarda l'universale e l'indeterminato; invece la scienza in atto, essendo definita, riguarda ciò che è definito, ed essendo alcunché di determinato riguarda alcunché di determinato. Ma la vista vede il colore in universale per accidente, ossia in quanto questo determinato colore che vede è, appunto, colore; e così questa determinata A che il grammatico studia è, appunto, una A. Poiché, se necessariamente i princìpi fossero universali, allora necessariamente dovrebbero essere universali anche le cose che da questi derivano, esattamente come avviene nelle dimostrazioni. Ma, se così fosse, nulla sarebbe separato e nulla sarebbe sostanza. Ma è evidente che la scienza, in un senso, è dell'universale, mentre, in altro senso, non è dell'universale.

Libro N
(quattordicesimo)

1

Περὶ μὲν οὖν τῆς οὐσίας ταύτης εἰρήσθω τοσαῦτα, πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας, ὥσπερ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ περὶ τὰς ἀκινήτους οὐσίας ὁμοίως. εἰ δὲ τῆς τῶν ἁπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερόν τι οὖσαν εἶναι ἀρχήν, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ᾗ ἕτερον ἀλλ' ᾗ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ' ὑποκειμένου καὶ ἕτερόν τι ὂν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται. ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός· ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις
1087b τοῦθ' ὑπάρχειν. ἀεὶ ἄρα πάντα τὰ ἐναντία καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν, ἀλλ' ὥσπερ καὶ φαίνεται οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον, καὶ ὁ λόγος μαρτυρεῖ. οὐθὲν ἄρα τῶν ἐναντίων κυρίως ἀρχὴ πάντων ἀλλ' ἑτέρα. —οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν τῷ ἑνὶ [τῷ ἴσῳ] τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος (γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος, τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷ δ' ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν)· καὶ γὰρ ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἓν λέγων τὰ στοιχεῖα, τὸ δ' ἄνισον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ δυάδα, ὡς ἓν ὄντα τὸ ἄνισον καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγει,

1. *[Critica dei princìpi ammessi dai Platonici]*

(1) Intorno a questa sostanza, basti quanto s'è detto. Tutti i filosofi, per le sostanze fisiche così come anche per le sostanze immobili, pongono i contrari come princìpi. Ma, se non è possibile che esista qualcosa che sia anteriore al principio di tutte le cose, è altresì impossibile che il principio sia principio, se esso è una proprietà di qualcos'altro: sarebbe come se uno dicesse che il bianco è principio non in quanto è proprietà di qualcos'altro, ma proprio in quanto bianco, e che tuttavia esiste in un sostrato, e che esiste il bianco solo in quanto esiste questo qualcos'altro: questo, infatti, dovrà essere anteriore. In verità, tutte le cose si generano da contrari, in quanto esiste un sostrato di questi contrari: dunque è assolutamente necessario che esista un sostrato dei contrari. Pertanto, tutti i contrari si predicano sempre di un soggetto, e nessuno di essi esiste separatamente dal soggetto. Per contro, alla sostanza nulla è contrario: e questo è immediatamente evidente e vien confermato anche dal ragionamento. Nessuno dei contrari, allora, è, in senso assoluto, principio di tutte le cose, ma questo principio sarà altro da essi.

(2) Ora, questi filosofi considerano uno dei contrari come materia: alcuni[248] opponendo all'Uno l'ineguale (che considerano come la natura del molteplice), altri[249], invece, opponendo all'Uno il molteplice: infatti, i numeri si generano, secondo gli uni, dalla diade dell'ineguale, cioè dalla diade del grande e del piccolo; secondo gli altri, invece, dalla molteplicità; secondo gli uni e gli altri, poi, ad opera dell'Uno avente funzione di forma. (E, in effetti, anche chi dice che l'ineguale e l'uno sono elementi, e che l'ineguale è la diade del grande e del piccolo, considera l'ineguale e il grande e il

καὶ οὐ διορίζει ὅτι λόγῳ ἀριθμῷ δ' οὔ. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς ἀρχὰς ἃς στοιχεῖα καλοῦσιν οὐ καλῶς ἀποδιδόασιν, οἱ μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγοντες μετὰ τοῦ ἑνός, τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν, τὰ μὲν δύο ὕλην τὸ δ' ἓν τὴν μορφήν, οἱ δὲ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, ὅτι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν μεγέθους οἰκειότερα τὴν φύσιν, οἱ δὲ τὸ καθόλου μᾶλλον ἐπὶ τούτων, τὸ ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον. διαφέρει δὲ τούτων οὐθὲν ὡς εἰπεῖν πρὸς ἔνια τῶν συμβαινόντων, ἀλλὰ πρὸς τὰς λογικὰς μόνον δυσχερείας, ἃς φυλάττονται διὰ τὸ καὶ αὐτοὶ λογικὰς φέρειν τὰς ἀποδείξεις. πλὴν τοῦ αὐτοῦ γε λόγου ἐστὶ τὸ ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον εἶναι ἀρχὰς ἀλλὰ μὴ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, καὶ τὸν ἀριθμὸν πρότερον τῆς δυάδος ἐκ τῶν στοιχείων· καθόλου γὰρ ἀμφότερα μᾶλλόν ἐστιν. νῦν δὲ τὸ μὲν λέγουσι τὸ δ' οὐ λέγουσιν. οἱ δὲ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἄλλο πρὸς τὸ ἓν ἀντιτιθέασιν, οἱ δὲ πλῆθος καὶ τὸ ἕν. εἰ δέ ἐστιν, ὥσπερ βούλονται, τὰ ὄντα ἐξ ἐναντίων, τῷ δὲ ἑνὶ ἢ οὐθὲν ἐναντίον ἢ εἴπερ ἄρα μέλλει, τὸ πλῆθος, τὸ δ' ἄνισον τῷ ἴσῳ καὶ τὸ ἕτερον τῷ ταὐτῷ καὶ τὸ ἄλλο αὐτῷ, μάλιστα μὲν οἱ τὸ ἓν τῷ πλήθει ἀντιτιθέντες ἔχονταί τινος δόξης, οὐ μὴν οὐδ' οὗτοι ἱκανῶς· ἔσται γὰρ τὸ ἓν ὀλίγον· πλῆθος μὲν γὰρ ὀλιγότητι τὸ δὲ πολὺ τῷ ὀλίγῳ ἀντίκειται. —τὸ δ' ἓν ὅτι μέτρον σημαίνει, φανερόν. καὶ ἐν παντὶ ἔστι τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἁρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ ποὺς ἤ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει σταθμός τις ὡρισμένος ἐστίν· καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν

piccolo come una unica cosa, e non precisa che essi sono una sola cosa quanto alla nozione ma non quanto al numero).

(3) Inoltre, questi filosofi non forniscono neppure una adeguata spiegazione dei princìpi, che essi denominano elementi: (a) gli uni[250] pongono il grande e il piccolo insieme con l'Uno, e considerano questi tre come elementi dei numeri: i primi due come materia e l'altro come forma; (b) altri[251], invece, pongono il molto e il poco, perché il grande e il piccolo hanno una natura più affine alle grandezze; (c) altri[252], infine, pongono come principio l'universale che abbraccia tutti questi, cioè l'eccesso e il difetto. (Si può dire che queste opinioni non presentano alcuna differenza, relativamente alle conseguenze che da esse derivano, ma solo relativamente alle difficoltà dialettiche, che gli ultimi riescono ad evitare, per la ragione che essi stessi adducono prove di carattere dialettico. Salvo che, in base alla stessa ragione per cui, secondo loro, l'eccesso e il difetto sono principi e non il grande e il piccolo, anche il numero dovrebbe derivare da elementi anteriormente alla diade: il numero, infatti, è più universale della diade, come eccesso e difetto sono più universali del grande e piccolo. Ora, essi affermano una cosa e non l'altra). (d) Altri filosofi[253], poi, oppongono all'Uno il diverso e l'altro; (e) altri ancora[254] oppongono all'Uno il molteplice. Ma, ammesso anche, come vogliono costoro, che gli esseri derivino da contrari, allora o all'Uno non si oppone alcun contrario, oppure, se proprio deve esserci un contrario dell'Uno, questo sarà il molteplice, poiché l'ineguale è il contrario dell'uguale, e il diverso è il contrario dell'identico, e l'altro è il contrario del medesimo. Quei filosofi che oppongono l'Uno al molteplice hanno ragione in parte, ma non del tutto. Infatti, l'Uno verrà ad essere il poco: il molteplice, infatti, si oppone al poco numeroso e il molto al poco.

(4) È evidente, poi, che l'Uno significa una misura. E in ciascun caso è qualcosa di diverso il soggetto del quale l'uno viene predicato: per esempio, nell'armonia il diesis, nella grandezza il pollice o il piede o qualcosa di questo tipo, nei ritmi il passo di danza o la sillaba, e similmente nel peso un determinato peso; e in questo modo per tutte le al-

1088ª τρόπον, ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι, καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν, ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνὸς καθ' αὑτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν). δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος. εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῷον ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῷα. εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ λευκὸν καὶ βαδίζον, ἥκιστα μὲν ἀριθμὸς τούτων διὰ τὸ ταὐτῷ πάντα ὑπάρχειν καὶ ἑνὶ κατὰ ἀριθμόν, ὅμως δὲ γενῶν ἔσται ὁ ἀριθμὸς ὁ τούτων, ἤ τινος ἄλλης τοιαύτης προσηγορίας.

Οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἕν τι, τὴν δυάδα δὲ ἀόριστον ποιοῦντες μεγάλου καὶ μικροῦ, πόρρω λίαν τῶν δοκούντων καὶ δυνατῶν λέγουσιν· πάθη τε γὰρ ταῦτα καὶ συμβεβηκότα μᾶλλον ἢ ὑποκείμενα τοῖς ἀριθμοῖς καὶ τοῖς μεγέθεσίν ἐστι, τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἀριθμοῦ, καὶ μέγα καὶ μικρὸν μεγέθους, ὥσπερ ἄρτιον καὶ περιττόν, καὶ λεῖον καὶ τραχύ, καὶ εὐθὺ καὶ καμπύλον· ἔτι δὲ πρὸς ταύτῃ τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα· τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία [τῶν κατηγοριῶν] ἐστι, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρός τι, ὥσπερ ἐλέχθη, ἀλλ' οὐχ ὕλη, εἴ τι ἕτερον καὶ τῷ ὅλως κοινῷ πρός τι καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ καὶ εἴδεσιν. οὐθὲν γάρ ἐστιν οὔτε μέγα οὔτε μικρόν, οὔτε πολὺ οὔτε ὀλίγον, οὔτε ὅλως πρός τι, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν πολὺ ἢ ὀλίγον ἢ μέγα ἢ μικρὸν ἢ πρός τί ἐστιν. σημεῖον δ' ὅτι ἥκιστα οὐσία τις καὶ ὂν τι τὸ πρός τι τὸ μόνου μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ

tre cose: nelle qualità una certa qualità, nelle quantità una 1088ª
certa quantità. E l'unità di misura è sempre indivisibile, o in rapporto alla forma o in rapporto alla sensazione. Pertanto, l'uno non è una realtà in sé e una sostanza. E questo a buona ragione: l'uno significa, infatti, la misura di una molteplicità, e il numero significa una molteplicità numerata e una molteplicità di misure. Pertanto, a ragione non si considera l'uno come un numero, perché l'unità di misura non è pluralità di misure, ma l'uno e la misura sono princìpi. La misura deve sempre essere qualcosa di identico rispetto a tutte le cose misurate: per esempio, se si tratta di cavalli la misura deve essere cavallo, e se si tratta di uomini la misura deve essere uomo; se, invece, si tratta di misurare uomo, cavallo e Dio, la misura sarà senza dubbio il vivente, e il numero che ne risulterà sarà un numero di viventi; se, infine, si tratterà di misurare uomo, bianco e camminante, allora non ci sarà un numero comprensivo di essi, per il fatto che tutti sussistono nel medesimo soggetto, il quale è uno di numero; tutt'al più, il numero comprensivo di questi sarà un numero di generi o di categorie.

(5) Coloro che considerano l'ineguale come qualcosa di uno e la diade indefinita come costituita dal grande e piccolo, dicono cose troppo lontane dal verosimile e dal possibile. (a) Infatti, questi sono affezioni e accidenti, e non affatto sostrati dei numeri e delle grandezze: il molto e il poco sono affezioni del numero, il grande e il piccolo della grandezza, così come anche il pari e il dispari, il liscio e il ruvido, il diritto e il curvo. (b) Inoltre, a questo errore si aggiunge anche quest'altro: il grande e il piccolo e tutte le altre cose di questo genere sono necessariamente relazioni. Ma la relazione, fra le categorie, è quella che ha meno essere e meno realtà ed è posteriore alla qualità ed alla quantità. E la relazione, come s'è detto, è affezione della quantità e non materia, dal momento che c'è sempre qualcos'altro che fa da sostrato alla relazione, sia considerata in generale, sia considerata nelle sue parti e nelle sue specie. Infatti il grande, il piccolo, il molto, il poco e in generale il relativo non esistono se non esiste qualcos'altro che sia, appunto, molto o poco o grande o piccolo o relativo. E un'altra prova che la relazione meno di tutte le altre categorie è sostan-

μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν ὥσπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ φθορά, —ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι· ἄνευ γὰρ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν. ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. ἄτοπον οὖν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ οὐσίας μὴ οὐσίαν ποιεῖν στοιχεῖον καὶ πρότερον· ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι. ἔτι δὲ τὰ στοιχεῖα οὐ κατηγορεῖται καθ' ὧν στοιχεῖα, τὸ δὲ πολὺ καὶ ὀλίγον καὶ χωρὶς καὶ ἅμα κατηγορεῖται ἀριθμοῦ, καὶ τὸ μακρὸν καὶ τὸ βραχὺ γραμμῆς, καὶ ἐπίπεδόν ἐστι καὶ πλατὺ καὶ στενόν. εἰ δὲ δὴ καὶ ἔστι τι πλῆθος οὗ τὸ μὲν ἀεί, ⟨τὸ⟩ ὀλίγον, οἷον ἡ δυάς (εἰ γὰρ πολύ, τὸ ἓν ἂν ὀλίγον εἴη), κἂν πολὺ ἁπλῶς εἴη, οἷον ἡ δεκὰς πολύ, [καὶ] εἰ ταύτης μή ἐστι πλεῖον, ἢ τὰ μύρια. πῶς οὖν ἔσται οὕτως ἐξ ὀλίγου καὶ πολλοῦ ὁ ἀριθμός; ἢ γὰρ ἄμφω ἔδει κατηγορεῖσθαι ἢ μηδέτερον· νῦν δὲ τὸ ἕτερον μόνον κατηγορεῖται.

2

Ἁπλῶς δὲ δεῖ σκοπεῖν, ἆρα δυνατὸν τὰ ἀΐδια ἐκ στοιχείων συγκεῖσθαι; ὕλην γὰρ ἕξει· σύνθετον γὰρ πᾶν τὸ ἐκ στοιχείων. εἰ τοίνυν ἀνάγκη, ἐξ οὗ ἐστιν, εἰ καὶ ἀεὶ ἔστι κἂν εἰ ἐγένετο, ἐκ τούτου γίγνεσθαι, γίγνεται δὲ πᾶν

za, e meno di tutte le altre categorie è un determinato essere, è la seguente: solo della relazione non c'è generazione né corruzione né movimento, mentre c'è aumento e diminuzione per la quantità, alterazione per la qualità, traslazione per il luogo e generazione e corruzione assoluta per la sostanza. Invece, per la relazione non c'è nulla di tutto questo: infatti, pur senza aver subìto mutamento, uno dei termini della relazione può diventare, talora, più grande, e, talora, più piccolo o uguale, qualora l'altro termine abbia subìto un mutamento secondo la quantità. (c) È necessario, poi, che la materia di ciascuna cosa sia ciò che è in potenza siffatta cosa, ed è così anche per la sostanza. Ora, la relazione non è né sostanza in potenza né sostanza in atto. È dunque assurdo e anzi impossibile fare di ciò che non è sostanza un elemento della sostanza e addirittura farlo anteriore alla sostanza: infatti, tutte le categorie sono posteriori alla sostanza. (d) Inoltre, gli elementi non si predicano di ciò di cui sono elementi, mentre il molto e il poco, distintamente o insieme, si predicano del numero; il lungo e il corto si predicano della linea, mentre la superficie è larga e stretta. (e) E se c'è un molteplice di cui il poco sia sempre predicato, come per esempio la diade (se infatti la diade fosse il molto, l'uno sarebbe il poco), ci dovrà essere anche il molto in senso assoluto, per esempio la decade potrebbe essere il molto, se non c'è un numero maggiore della decade, o altrimenti il diecimila. In questo modo, il numero come potrebbe derivare dal poco e dal molto? Infatti, o si dovrebbe predicare di ciascun numero e il poco e il molto, oppure né l'uno né l'altro. Invece, in realtà, uno solo dei due viene predicato del numero.

2. *[Prosecuzione della critica dei princìpi ammessi dai Platonici]*

(1) Bisogna ora esaminare, in generale, se sia possibile che gli esseri eterni risultino composti di elementi. Se così fosse, essi avrebbero materia, perché tutto ciò che deriva da elementi è composto. Ora, se è necessario che una cosa che è costituita di elementi derivi da questi elementi — sia che si tratti di cosa eterna sia che si tratti di cosa genera-

ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος τοῦτο ὃ γίγνεται (οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐκ τοῦ ἀδυνάτου οὐδὲ ἦν), τὸ δὲ δυνατὸν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μή, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἀεὶ ἔστιν ὁ ἀριθμὸς ἢ ὁτιοῦν ἄλλο ὕλην ἔχον, ἐνδέχοιτ' ἂν μὴ εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸ μίαν ἡμέραν ἔχον καὶ τὸ ὁποσαοῦν ἔτη· εἰ δ' οὕτω, καὶ τὸ τοσοῦτον χρόνον οὗ μὴ ἔστι πέρας. οὐκ ἂν τοίνυν εἴη ἀΐδια, εἴπερ μὴ ἀΐδιον τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι, καθάπερ ἐν ἄλλοις λόγοις συνέβη πραγματευθῆναι. εἰ δέ ἐστι τὸ λεγόμενον νῦν ἀληθὲς καθόλου, ὅτι οὐδεμία ἐστὶν ἀΐδιος οὐσία ἐὰν μὴ ᾖ ἐνέργεια, τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας, οὐδεμιᾶς ἂν εἴη ἀϊδίου οὐσίας στοιχεῖα ἐξ ὧν ἐστιν ἐνυπαρχόντων. εἰσὶ δέ τινες οἳ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυσχεραίνουσιν εὐλόγως διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα· οἷς τοσαῦτα μόνον ἀφῄρηται τῶν δυσχερῶν ὅσα διὰ τὸ ποιεῖν τὸ ἄνισον καὶ τὸ πρός τι στοιχεῖον ἀναγκαῖα συμβαίνει τοῖς λέγουσιν· ὅσα δὲ χωρὶς ταύτης τῆς δόξης, ταῦτα κἀκείνοις ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, ἐάν τε τὸν εἰδητικὸν ἀριθμὸν ἐξ αὐτῶν ποιῶσιν ἐάν τε τὸν μαθηματικόν. —πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα," ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν. καίτοι πρῶτον μέν, εἰ τὸ ὂν πολλαχῶς (τὸ μὲν γὰρ [ὅτι] οὐσίαν σημαίνει, τὸ δ' ὅτι ποιόν, τὸ δ' ὅτι ποσόν, καὶ τὰς ἄλλας δὴ κατηγορίας), ποῖον οὖν τὰ ὄντα πάντα ἕν, εἰ μὴ

ta —, e se ogni cosa diviene ciò che diviene da ciò che è in potenza (infatti da ciò che non ha potenza non avrebbe potuto né divenire né essere), e se ciò che ha potenza può passare all'atto e anche non passare all'atto; ebbene, allora il numero e qualsiasi altra cosa avente materia, anche se eterni, potrebbero anche non essere: così come può non essere tanto ciò che ha la durata di un solo giorno quanto ciò che ha una durata di tempo grande quanto si voglia. Ma se è così (potrebbe anche non essere) altresì ciò la cui durata di tempo non ha un determinato limite. Perciò quelle realtà non potrebbero essere eterne, dal momento che non è eterno ciò che può non essere, come si è avuto occasione di dimostrare in altro libro[255]. Orbene, se quanto si è testé detto è vero in generale: ossia, se è vero che nessuna sostanza è eterna se non è in atto, e se gli elementi sono materia della sostanza, allora nessuna sostanza eterna potrà essere costituita di elementi materiali. Vi sono alcuni filosofi[256] i quali pongono come elementi insieme con l'uno la diade indefinita, ma, a ragione, non ammettono l'ineguale, a causa delle difficoltà che ne derivano. Costoro, però, evitano solamente quel complesso di difficoltà che conseguono necessariamente dal porre l'ineguale e la relazione come elementi; anch'essi incontrano però, necessariamente, tutte le altre difficoltà che non dipendono da questa dottrina, sia che essi facciano derivare da questi elementi il numero ideale, sia che facciano derivare il numero matematico.

(2) Le ragioni che hanno fuorviato questi pensatori, portandoli ad ammettere queste cause, sono numerose; la ragione principale, però, sta nel fatto che essi hanno posto i problemi in termini antiquati. Infatti, essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre ad un'unità, cioè all'essere in sé, se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide: «infatti non riuscirai mai a far sì che il non-essere sia»[257], e ritennero che fosse necessario mostrare che il non-essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall'essere e da un qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti. (a) Ma, in primo luogo, se l'essere si intende in molteplici significati — in un senso significa la sostanza, in un altro significa la qualità, in un altro ancora la quantità e tutte le altre categorie —, in quale di questi

τὸ μὴ ὂν ἔσται; πότερον αἱ οὐσίαι, ἢ τὰ πάθη καὶ τὰ ἄλλα δὴ ὁμοίως, ἢ πάντα, καὶ ἔσται ἓν τὸ τόδε καὶ τὸ τοιόνδε καὶ τὸ τοσόνδε καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἕν τι σημαίνει; ἀλλ' ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ μίαν φύσιν τινὰ γενομένην αἰτίαν εἶναι τοῦ τοῦ ὄντος τὸ μὲν τόδε εἶναι τὸ δὲ τοιόνδε τὸ δὲ τοσόνδε τὸ δὲ πού. ἔπειτα ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα; πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν· καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον (εἶναι) σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί. ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα, διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι, ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν· ἀδύνατον δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχειν, οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐθὲν ὑποτίθενται (οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις), οὔτε ἐκ τοῦ οὕτω μὴ ὄντος τὰ ὄντα γίγνεται οὐδὲ φθείρεται. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται [τὸ] μὴ ὂν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν, ἐκ τούτου ἡ γένεσίς ἐστιν, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄνθρωπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν, ὁμοίως ἐάν τε ἕν τι γίγνηται ἐάν τε πολλά. —φαίνεται δὲ ἡ ζήτησις πῶς πολλὰ τὸ ὂν τὸ κατὰ τὰς οὐσίας λεγόμενον· ἀριθμοὶ γὰρ καὶ μήκη καὶ σώματα τὰ γεννώμενά ἐστιν. ἄτοπον δὴ τὸ ὅπως μὲν πολλὰ τὸ ὂν τὸ τί ἐστι ζητῆσαι,

significati tutti gli esseri si ridurranno a unità, posto che il non-essere non esista? Forse si ridurranno a unità le sostanze, oppure le qualità e similmente le altre categorie? Ovvero tutte quante: e la sostanza e la qualità e la quantità e tutto ciò che esprime un significato dell'essere costituiranno una unica realtà? Ma è assurdo, e, anzi, è impossibile che un unico tipo di realtà sia la causa per cui l'essere è in un senso sostanza, in un altro quantità, in un altro qualità e in un altro ancora luogo. (b) Inoltre, da quale non-essere e da quale essere deriveranno le molteplici cose che sono? Infatti, anche il non-essere ha molteplici significati, così come l'essere: il non-essere uomo significa non essere questa data sostanza, il non-essere retto significa non essere questa data qualità, il non-essere di tre cubiti significa non essere questa data quantità. Allora, da quali generi di essere e di non-essere deriverà la molteplicità delle cose che sono? C'è un filosofo[258], invero, che pretende che sia il falso e che il non-essere sia appunto questa realtà e che da esso in unione con l'essere derivi la molteplicità delle cose: per questo egli diceva, anche, che bisogna porre per ipotesi qualcosa di falso, allo stesso modo che i geometri pongono per ipotesi che sia lungo un piede ciò che non è lungo un piede. Ma è impossibile che le cose stiano a questo modo: infatti, né i geometri ammettono alcunché di falso (perché nelle loro conclusioni quella ipotesi non entra), né le cose si generano e si corrompono dal non-essere inteso a questo modo. In verità, ci sono molti tipi di non-essere: (α) in primo luogo ci sono tanti significati di non-essere quante sono le categorie; (β) inoltre c'è il non-essere nel significato di falso e (γ) c'è il non-essere nel significato di potenza. È dal non-essere in quest'ultimo significato che la generazione ha luogo: l'uomo si genera da ciò che non è uomo, ma che è in potenza uomo; il bianco deriva da ciò che non è bianco, ma che è in potenza bianco; e questo vale sia che si generi una sola cosa, sia che se ne generino molte. (c) Risulta chiaro che la ricerca del problema del come l'essere sia molteplice è stata limitata da questi filosofi all'ambito della sostanza: le realtà che derivano (dai loro princìpi) sono infatti numeri, linee e corpi. Ma è assurdo ricercare come l'essere sia molteplici sostanze, e non ricercare, invece, come sia molteplici

πῶς δὲ ἢ ποιὰ ἢ ποσά, μή. οὐ γὰρ δὴ ἡ δυὰς ἡ ἀόριστος αἰτία οὐδὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τοῦ δύο λευκὰ ἢ πολλὰ εἶναι χρώματα ἢ χυμοὺς ἢ σχήματα· ἀριθμοὶ γὰρ ἂν καὶ ταῦτα ἦσαν καὶ μονάδες. ἀλλὰ μὴν εἴ γε ταῦτ' ἐπῆλθον, εἶδον ἂν τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐν ἐκείνοις· τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ τὸ ἀνάλογον αἴτιον. αὕτη γὰρ ἡ παρέκβασις αἰτία καὶ τοῦ τὸ ἀντικείμενον ζητοῦντας τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί, ἐξ οὗ καὶ τούτων τὰ ὄντα, τὸ πρός τι καὶ τὸ ἄνισον ὑποθεῖναι, ὃ οὔτ' ἐναντίον οὔτ' ἀπόφασις ἐκείνων, μία τε φύσις τῶν ὄντων ὥσπερ καὶ τὸ τί καὶ τὸ ποῖον. καὶ ζητεῖν ἔδει καὶ τοῦτο, πῶς πολλὰ τὰ πρός τι ἀλλ' οὐχ ἕν· νῦν δὲ πῶς μὲν πολλαὶ μονάδες παρὰ τὸ πρῶτον ἓν ζητεῖται, πῶς δὲ πολλὰ ἄνισα παρὰ τὸ ἄνισον οὐκέτι. καίτοι χρῶνται καὶ λέγουσι μέγα μικρόν, πολὺ ὀλίγον, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί, μακρὸν βραχύ, ἐξ ὧν τὸ μῆκος, πλατὺ στενόν, ἐξ ὧν τὸ ἐπίπεδον, βαθὺ ταπεινόν, ἐξ ὧν οἱ ὄγκοι· καὶ ἔτι δὴ πλείω εἴδη λέγουσι τοῦ πρός τι· τούτοις δὴ τί αἴτιον τοῦ πολλὰ εἶναι; — ἀνάγκη μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, ὑποθεῖναι τὸ δυνάμει ὂν ἑκάστῳ (τοῦτο δὲ προσαπεφήνατο ὁ ταῦτα λέγων, τί τὸ δυνάμει τόδε καὶ οὐσία, μὴ ὂν δὲ καθ' αὑτό, ὅτι τὸ πρός τι, ὥσπερ εἰ εἶπε τὸ ποιόν, ὃ οὔτε δυνάμει ἐστὶ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν οὔτε ἀπόφασις τοῦ ἑνὸς οὐδὲ τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕν τι τῶν ὄντων), πολύ τε μᾶλλον, ὥσπερ ἐλέχθη, εἰ ἐζήτει πῶς πολλὰ τὰ ὄντα, μὴ τὰ ἐν τῇ αὐτῇ κατηγορίᾳ ζητεῖν, πῶς πολλαὶ οὐσίαι ἢ πολλὰ ποιά, ἀλλὰ

qualità e molteplici quantità. Non certo la diade indefinita e neppure il grande e il piccolo sono la causa per cui esistono due bianchi, ovvero molteplici colori, molteplici sapori o molteplici figure: infatti, se così fosse, anche queste cose sarebbero numeri e unità. E in verità, se avessero approfondito questo problema, avrebbero visto quale sia la causa della molteplicità anche nelle sostanze: infatti la causa è la stessa o è analoga. (d) Questo errore è poi causa anche di quest'altro: essi, ricercando il principio opposto all'essere e all'uno — cioè quel principio partendo dal quale unitamente all'essere e all'uno si generano tutte le cose —, hanno supposto che esso fosse il relativo o l'ineguale, i quali, in verità, non sono né il contrario né il contraddittorio dell'uno e dell'essere, ma sono una categoria dell'essere, così come la sostanza e la qualità. (e) E anche questo essi avrebbero dovuto ricercare: come possa esserci una molteplicità di relazioni e non una sola relazione. Ora, essi ricercano come possano esserci molte unità oltre alla prima unità, ma non ricercano affatto come possano esserci molti ineguali oltre al primo ineguale. E, ciononostante, essi fanno uso e discorrono del grande e piccolo, del molto e poco (che sono i princìpi da cui derivano i numeri), del lungo e corto (che sono i princìpi da cui deriva la linea), del largo e stretto (che sono i princìpi da cui deriva la superficie), dell'alto e basso (che sono i princìpi da cui derivano i solidi), e parlano anche di molte altre specie di relazioni. Qual è, allora, la causa per cui esistono questi molteplici tipi di relazione? (f) È necessario, dunque, come noi affermiamo, ammettere un essere potenziale per ciascuna cosa. (E il sostenitore di questa dottrina ha precisato che cosa sia ciò che è in potenza una data realtà e una sostanza e che di per sé non è essere, dicendo che esso è appunto il relativo — ed è come se avesse detto che esso è la qualità —, il quale relativo né è in potenza l'uno e l'essere, né è negazione dell'uno e dell'essere, ma è una delle categorie dell'essere). Ed era tanto più necessario, come s'è detto[259] (se egli ricercava come gli esseri possano essere molteplici), non limitare la ricerca all'ambito di una unica categoria (come possano essere molteplici le sostanze, o come possano essere molteplici le qualità) ma indagare come siano molteplici le

πῶς πολλὰ τὰ ὄντα· τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι τὰ δὲ πάθη τὰ δὲ πρός τι. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων κατηγοριῶν ἔχει τινὰ καὶ ἄλλην ἐπίστασιν πῶς πολλά (διὰ γὰρ τὸ μὴ χωριστὰ εἶναι τῷ τὸ ὑποκείμενον πολλὰ γίγνεσθαι καὶ εἶναι ποιά τε πολλὰ [εἶναι] καὶ ποσά· καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην ἑκάστῳ γένει, πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν)· ἀλλ' ἐπὶ τῶν τόδε τι ἔχει τινὰ λόγον πῶς πολλὰ τὸ τόδε τι, εἰ μή τι ἔσται καὶ τόδε τι καὶ φύσις τις τοιαύτη· αὕτη δέ ἐστιν ἐκεῖθεν μᾶλλον ἡ ἀπορία, πῶς πολλαὶ ἐνεργείᾳ οὐσίαι ἀλλ' οὐ μία. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ μὴ ταὐτόν ἐστι τὸ τόδε καὶ τὸ ποσόν, οὐ λέγεται πῶς καὶ διὰ τί πολλὰ τὰ ὄντα, ἀλλὰ πῶς ποσὰ πολλά. ὁ γὰρ ἀριθμὸς πᾶς ποσόν τι σημαίνει, καὶ ἡ μονάς, εἰ μὴ μέτρον καὶ τὸ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον. εἰ μὲν οὖν ἕτερον τὸ ποσὸν καὶ τὸ τί ἐστιν, οὐ λέγεται τὸ τί ἐστιν ἐκ τίνος οὐδὲ πῶς πολλά· εἰ δὲ ταὐτό, πολλὰς ὑπομένει ὁ λέγων ἐναντιώσεις. —ἐπιστήσειε δ' ἄν τις τὴν σκέψιν καὶ περὶ τῶν ἀριθμῶν πόθεν δεῖ λαβεῖν τὴν πίστιν ὡς εἰσίν. τῷ μὲν γὰρ ἰδέας τιθεμένῳ παρέχονταί τιν' αἰτίαν τοῖς οὖσιν, εἴπερ ἕκαστος τῶν ἀριθμῶν ἰδέα τις ἡ δ' ἰδέα τοῖς ἄλλοις αἰτία τοῦ εἶναι ὃν δή ποτε τρόπον (ἔστω γὰρ ὑποκείμενον αὐτοῖς τοῦτο)· τῷ δὲ τοῦτον μὲν τὸν τρόπον οὐκ οἰομένῳ διὰ τὸ τὰς ἐνούσας δυσχερείας ὁρᾶν περὶ τὰς ἰδέας ὥστε διά γε ταῦτα μὴ ποιεῖν ἀριθμούς, ποιοῦντι δὲ ἀριθμὸν τὸν μαθηματικόν, πόθεν τε χρὴ πιστεῦσαι ὡς ἔστι τοιοῦτος ἀριθμός, καὶ τί τοῖς ἄλλοις χρήσιμος; οὐθενὸς γὰρ οὔτε φησὶν ὁ λέγων αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ὡς αὐτήν τινα λέγει καθ' αὑτὴν φύσιν οὖσαν, οὔτε φαίνεται ὢν αἴτιος· τὰ γὰρ θεωρή-

stesse categorie dell'essere: infatti alcune cose sono sostanze, altre qualità, altre relazioni. Ora, per quanto riguarda le categorie diverse dalla sostanza, c'è anche un'altra difficoltà implicata nel problema della loro molteplicità. Infatti, poiché le qualità e le quantità non hanno un modo di essere separato, esse sono molteplici per il fatto che il loro sostrato diviene ed è molteplice; tuttavia deve esserci una materia per ciascuna categoria, solo che essa non può essere separata dalle sostanze. Invece, per quanto concerne le sostanze, ci sarà difficoltà a spiegare come queste sostanze siano molteplici, se non si ammetterà che la sostanza è un composto di una determinata forma e di una realtà materiale. Questa difficoltà del come possano esserci molte sostanze in atto e non una sola, ha piuttosto l'origine che s'è detto. E in verità, dal momento che la sostanza non si identifica con la quantità, i Platonici non dicono come e per quale ragione esistano molte sostanze, ma dicono solamente come e perché ci siano molte quantità. Ogni numero, infatti, significa una quantità, compresa l'unità (a meno che non la si intenda come misura e come ciò che è indivisibile nell'ordine della quantità). Se, dunque, la quantità è diversa dalla sostanza, i Platonici non dicono da che cosa la sostanza derivi né come sia molteplice. Se, invece, si volesse sostenere che la quantità e la sostanza sono la stessa cosa, allora si urterebbe contro numerose contraddizioni.

(1) Si potrebbe, poi, porre questa questione: che cosa giustifichi la credenza nella esistenza dei numeri. Per coloro che pongono l'esistenza delle Idee, i numeri sono in certo senso causa degli esseri, dal momento che ciascun numero è un'idea, e l'idea è in un qualche modo causa dell'essere e delle altre cose (concediamo loro questo presupposto). Ma quel pensatore[260] che non condivide la dottrina delle Idee, perché vede le difficoltà in essa contenute (e che, quindi, non per queste ragioni ammette i numeri) e che tuttavia ammette il numero matematico, donde ha tratto la ragione di credere che esiste questo numero? E di che vantaggio dovrebbe essere questo numero alle altre cose? In realtà neppure colui che ne afferma l'esistenza dice che esso sia causa di qualche cosa, ma dice che è una realtà esistente in sé e per sé. Né si vede che esso sia causa di qualcosa. In-

ματα τῶν ἀριθμητικῶν πάντα καὶ κατὰ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρξει, καθάπερ ἐλέχθη.

3

Οἱ μὲν οὖν τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι, καὶ ἀριθμοὺς αὐτὰς εἶναι, ⟨τῷ⟩ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἑκάστου παρὰ τὰ πολλὰ λαμβάνειν [τὸ] ἕν τι ἕκαστον πειρῶνταί γε λέγειν πως διὰ τί ἔστιν, οὐ μὴν ἀλλὰ ἐπεὶ οὔτε ἀναγκαῖα οὔτε δυνατὰ ταῦτα, οὐδὲ τὸν ἀριθμὸν διά γε ταῦτα εἶναι λεκτέον· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα· διὰ τί δέ; ὅτι τὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχει καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις. τοῖς δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον λέγουσιν εἶναι ἀριθμὸν οὐθὲν τοιοῦτον ἐνδέχεται λέγειν κατὰ τὰς ὑποθέσεις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο. ἡμεῖς δέ φαμεν εἶναι, καθάπερ εἴπομεν πρότερον. καὶ δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά· οὐ γὰρ ἂν κεχωρισμένων τὰ πάθη ὑπῆρχεν ἐν τοῖς σώμασιν. οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι κατὰ μὲν τὸ τοιοῦτον οὐθενὶ ἔνοχοί εἰσιν, κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες, ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, ἀληθῆ δὲ τὰ λεγόμενα καὶ σαίνει τὴν ψυχήν, εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά. δῆλον οὖν

fatti tutti i teoremi dei matematici debbono valere anche per le cose sensibili, come si è già detto[261].

3. *[Critiche concernenti diverse teorie dei numeri]*

(1) (a) Coloro che affermano l'esistenza delle Idee[262], ed affermano che esse sono numeri, sulla base del procedimento che consiste nel porre ciascuno dei termini universali come esistente a parte dal molteplice particolare, cercano almeno di spiegare in qualche modo la ragione per cui i numeri esistono. Tuttavia, poiché codeste ragioni non sono necessarie e neppure possibili, non si può neppure dire, almeno in base ad esse, che il numero esista.

(b) I Pitagorici supposero, invece, che i numeri fossero le cose sensibili, poiché costatarono che molte proprietà dei numeri sono presenti nei corpi sensibili. Quindi supposero i numeri non come separati, ma come costitutivi immanenti delle cose sensibili. E per quale ragione? Perché le proprietà dei numeri sono presenti nell'armonia, nel cielo e in molte altre cose.

(c) Coloro i quali sostengono che il solo numero che esiste è il numero matematico[263], in base ai loro presupposti non possono affermare nulla di questo. Essi hanno, invece, addotto la seguente ragione: se non ci fossero i numeri, non potrebbe esserci scienza di cose matematiche; invece noi affermiamo che di queste cose c'è scienza così come sopra si è detto[264]. Ed è evidente che gli enti matematici non sono separati: infatti, se fossero separati, le loro proprietà non sarebbero presenti nei corpi sensibili.

Ora, da questo punto di vista, i Pitagorici non possono essere criticati; invece, in quanto essi fanno derivare dai numeri i corpi fisici, e quindi fanno derivare da ciò che non ha né peso né leggerezza ciò che ha peso e leggerezza, essi sembrano parlare di un cielo e di corpi che sono diversi da quelli sensibili.

Coloro, invece, che pongono il numero come separato, ammettono che esso esista e che sia separato, per il motivo seguente: gli assiomi matematici non si possono applicare alle cose sensibili, e tuttavia le proposizioni matematiche sono vere e dilettano lo spirito; e lo stesso varrebbe anche

ὅτι καὶ ὁ ἐναντιούμενος λόγος τἀναντία ἐρεῖ, καὶ ὃ ἄρτι ἠπορήθη λυτέον τοῖς οὕτω λέγουσι, διὰ τί οὐδαμῶς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπαρχόντων τὰ πάθη ὑπάρχει αὐτῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. εἰσὶ δέ τινες οἳ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι. δεῖ δὴ καὶ τοῦτον ὁρᾶν τὸν λόγον, μὴ λίαν ᾖ μαλακός. οὔτε γὰρ οὐσίαι εἰσὶ τὰ ἔσχατα ἀλλὰ μᾶλλον πάντα ταῦτα πέρατα (ἐπεὶ καὶ τῆς βαδίσεως καὶ ὅλως κινήσεως ἔστι τι πέρας· τοῦτ' οὖν ἔσται τόδε τι καὶ οὐσία τις· ἀλλ' ἄτοπον)· —οὐ μὴν ἀλλὰ εἰ καὶ εἰσί, τῶνδε τῶν αἰσθητῶν ἔσονται πάντα (ἐπὶ τούτων γὰρ ὁ λόγος εἴρηκεν)· διὰ τί οὖν χωριστὰ ἔσται; —ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον (μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά· οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία)· τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει—ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν· διαφέρει γὰρ οὐθέν—, ἀλλὰ ταῦτά γε πότερον ἰδέαι ἔσονται, ἢ τίς ὁ τρόπος αὐτῶν, καὶ τί συμβάλλονται τοῖς οὖσιν; οὐθὲν γάρ, ὥσπερ οὐδὲ τὰ μαθηματικά,

per le grandezze matematiche. Ora è evidente che la dottrina opposta a quella dei Platonici farà valere l'argomento opposto, e che i Platonici[265] dovranno risolvere la difficoltà di cui poco fa si è detto: per quale ragione, pur non essendo i numeri in alcun modo immanenti alle cose sensibili, le proprietà dei numeri si trovano tuttavia nelle cose sensibili?

(d) Ci sono alcuni filosofi[266] i quali, dal fatto che il punto è il limite e l'estremità della linea, la linea è limite ed estremità della superficie e la superficie è limite ed estremità del solido, argomentano la necessaria esistenza di queste realtà. Ora bisogna esaminare anche questa argomentazione, per vedere se non sia anch'essa troppo debole. In effetti, le estremità non sono sostanze, ma tutte queste cose sono piuttosto limiti; infatti anche del camminare e, in genere, del movimento, c'è un limite: anche questo, allora, dovrebbe essere un qualcosa di determinato e una certa sostanza; il che è assurdo. Di più, anche ammesso che i limiti siano sostanze, non potrebbero che essere tutti quanti sostanze delle cose sensibili di quaggiù: infatti, il ragionamento si riferiva a queste. Per quale ragione, dunque, dovrebbero esistere separate?

(2) Inoltre, chi non fosse troppo facile ad accontentarsi dovrebbe osservare, a proposito di tutti i tipi di numero e degli oggetti matematici, che quelli che sono anteriori non hanno alcun influsso su quelli che sono posteriori. (a) Infatti, anche se il numero non esistesse — stando alla dottrina di coloro che ammettono solamente l'esistenza di Enti matematici —, esisterebbero, cionondimeno, le grandezze; e se non esistessero queste grandezze, esisterebbero, cionondimeno, l'anima e i corpi sensibili. Ma i fatti dimostrano che la realtà non è una serie slegata di episodi, come una cattiva tragedia[267]. (b) Coloro che affermano l'esistenza di Idee[268] sfuggono a questa difficoltà. In effetti, essi fanno derivare le grandezze dalla materia e dal numero, le lunghezze dalla diade, le superfici dalla triade e i solidi dalla tetrade (o anche da numeri diversi: infatti questo non ha importanza). Ma queste grandezze saranno Idee? E se non lo sono, quale sarà il loro modo di essere? E di quale utilità saranno per le cose sensibili? In realtà, non saranno di nessuna utilità, così come non lo sono gli enti matematici. Per di più, ad esse,

οὐδὲ ταῦτα συμβάλλεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπάρχει γε κατ' αὐτῶν οὐθὲν θεώρημα, ἐὰν μή τις βούληται κινεῖν τὰ μαθηματικὰ καὶ ποιεῖν ἰδίας τινὰς δόξας. ἔστι δ' οὐ χαλεπὸν ὁποιασοῦν ὑποθέσεις λαμβάνοντας μακροποιεῖν καὶ συνείρειν. οὗτοι μὲν οὖν ταύτῃ προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τὰ μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν· οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες, τόν τε τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν, οὔτ' εἰρήκασιν οὔτ' ἔχοιεν ἂν εἰπεῖν πῶς καὶ ἐκ τίνος ἔσται ὁ μαθηματικός. ποιοῦσι γὰρ αὐτὸν μεταξὺ τοῦ εἰδητικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ. εἰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, ὁ αὐτὸς ἐκείνῳ ἔσται τῷ τῶν ἰδεῶν (ἐξ ἄλλου δέ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου τὰ [γὰρ] μεγέθη ποιεῖ)· εἰ δ' ἕτερόν τι ἐρεῖ, πλείω τὰ στοιχεῖα ἐρεῖ· καὶ εἰ ἕν τι ἑκατέρου ἡ ἀρχή, κοινόν τι ἐπὶ τούτων ἔσται τὸ ἕν, ζητητέον τε πῶς καὶ ταῦτα πολλὰ τὸ ἓν καὶ ἅμα τὸν ἀριθμὸν γενέσθαι ἄλλως ἢ ἐξ ἑνὸς καὶ δυάδος ἀορίστου ἀδύνατον κατ' ἐκεῖνον. πάντα δὴ ταῦτα ἄλογα, καὶ μάχεται καὶ αὐτὰ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς εὐλόγοις, καὶ ἔοικεν ἐν αὐτοῖς εἶναι ὁ Σιμωνίδου μακρὸς λόγος· γίγνεται γὰρ ὁ μακρὸς λόγος ὥσπερ ὁ τῶν δούλων ὅταν μηθὲν ὑγιὲς λέγωσιν. φαίνεται δὲ καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν βοᾶν ὡς ἑλκόμενα· οὐ δύναται γὰρ οὐδαμῶς γεννῆσαι τὸν ἀριθμὸν ἀλλ' ἢ τὸν ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενον. —ἄτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων, μᾶλλον δ' ἔν τι τῶν ἀδυνάτων. οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος. ἀλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυ-

non potrà neppure applicarsi alcun teorema matematico, a meno che non si voglia sovvertire le matematiche, e inventarne una speciale. Non è, in effetti, difficile assumere una qualsiasi ipotesi e poi trarne una lunga serie di considerazioni e di conseguenze. Costoro, dunque, fondendo in questo modo gli enti matematici con le Idee, sbagliano. (c) Invece coloro che per primi[269] posero l'esistenza di due tipi di numeri: il numero ideale e il numero matematico, non hanno detto – né lo potrebbero dire – in che modo esista il numero matematico e da che cosa derivi. Infatti, fanno di esso un intermediario tra il numero ideale e il numero sensibile[270]. Ora, se esso deriva dal grande e dal piccolo, dovrà coincidere col numero ideale; dall'altro tipo di grande e piccolo, infatti, derivano le grandezze. Se, invece, si introdurrà un ulteriore elemento, allora si avrà una molteplicità di princìpi. E, se il principio formale di ciascuno dei due tipi di numeri fosse un Uno, esso sarebbe qualcosa di comune all'un caso e all'altro. Allora bisognerebbe ricercare come l'Uno possa essere causa di queste molteplici cose, tanto più che – secondo quel filosofo – il numero non può generarsi in altro modo che dall'Uno e dalla diade indefinita. Tutte queste dottrine sono assurde, e sono in contrasto le une con le altre, e anche con il buonsenso. C'è in esse qualcosa che ricorda il «discorso lungo» di Simonide[271]: infatti si fa il discorso lungo, come quello che fanno gli schiavi, quando non si ha nulla di assennato da dire. E sembra che gli stessi elementi del grande e del piccolo gridino come se fossero tirati per i capelli. Infatti, essi non possono dare origine in altro modo il numero se non per raddoppiamento dell'uno.

(3) Assurdo, e anzi impossibile, è anche porre un processo di generazione di cose che sono eterne. Se, poi, i Pitagorici ammettano o no un processo di generazione degli enti eterni, è questione su cui non si possono avere dubbi. Infatti essi affermano chiaramente che, una volta che si fu costituito l'Uno – sia da piani, sia da colore, sia da seme, sia da elementi che essi trovano difficoltà a definire – immediatamente la parte dell'illimitato che è più vicina cominciò a essere attratta e delimitata dal limite. Ma, poiché costoro procedono alla costruzione del mondo e fanno uso

σικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου· τὰς γὰρ ἐν τοῖς ἀκινήτοις ζητοῦμεν ἀρχάς, ὥστε καὶ τῶν ἀριθμῶν τῶν τοιούτων ἐπισκεπτέον τὴν γένεσιν.

4

Τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὔ φασιν, ὡς δηλονότι τοῦ ἀρτίου οὔσης γενέσεως· τὸν δ' ἄρτιον πρῶτον ἐξ ἀνίσων τινὲς κατασκευάζουσι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων. ἀνάγκη οὖν πρότερον ὑπάρχειν τὴν ἀνισότητα αὐτοῖς τοῦ ἰσασθῆναι· εἰ δ' ἀεὶ ἦσαν ἰσασμένα, οὐκ ἂν ἦσαν ἄνισα πρότερον (τοῦ γὰρ ἀεὶ οὐκ ἔστι πρότερον οὐθέν), ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν. —ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερόν ἐστί τι ἐκείνων οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι (τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβούμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν ἣ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι, τὸ ἓν ἀρχήν· ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον, ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἓν ἀρχὴν καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός), — οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ἣ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις

di un linguaggio desunto dalla fisica, è giusto esaminarli in uno studio sulla natura, ma è giusto prescinderne nella presente trattazione: infatti, stiamo ricercando i princìpi propri degli enti immobili, e pertanto dobbiamo indagare il processo di generazione dei numeri che hanno appunto questo carattere.

4. *[Rapporto fra i princìpi e il Bene]*

Questi filosofi[272] non ammettono che ci sia un processo di generazione del dispari, come se fosse evidente che c'è un processo di generazione del pari: alcuni fanno derivare il primo numero pari da un processo di egualizzazione del grande e del piccolo. Dunque, necessariamente, l'ineguaglianza apparteneva a questi, prima che fossero egualizzati. E, se grande e piccolo fossero stati da sempre egualizzati, non avrebbero potuto essere prima diseguali (nulla, infatti, può essere prima di ciò che è sempre); di conseguenza, risulta chiaro che questi pensatori pongono il processo di generazione dei numeri non solo per ragioni espositive.

C'è, poi, un problema la cui soluzione non è certamente facile, ed è il seguente: quale rapporto sussiste fra il bene e il bello e gli elementi ed i princìpi? E la difficoltà è questa: (a) uno dei princìpi è tale da poter essere designato come bene e ottimo, (b) oppure, al contrario, il bene e l'ottimo nascono solo in un momento successivo?

(a) Sembra che gli antichi teologi concordino con alcuni dei pensatori contemporanei[273], i quali rispondono alla questione in modo negativo: secondo costoro il bene e il bello si manifesterebbero solo quando la natura delle cose è già in grado di avanzato sviluppo. E fanno questo per evitare una seria difficoltà, alla quale si va incontro quando si afferma, come appunto alcuni affermano, che l'Uno è principio. (Ma la difficoltà non nasce dall'attribuire al principio l'attributo del bene, ma dal porre l'Uno come principio, e come principio inteso nel senso di elemento, e dal far derivare da quest'Uno il numero). E gli antichi poeti sono di quello stesso parere, in quanto affermano che reggono e governano non già le divinità che furono all'origine, come ad esempio Notte e Cielo, Caos o Oceano, ma Zeus.

μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας. τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾠοντο εἶναι μάλιστα. —ἡ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη, ποτέρως δεῖ λέγειν· θαυμαστὸν δ' εἰ τῷ πρώτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὔταρκες καὶ ἡ σωτηρία. ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' αὔταρκες, ὥστε τὸ μὲν φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὔλογον ἀληθὲς εἶναι, τὸ μέντοι ταύτην εἶναι τὸ ἕν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο, στοιχεῖόν γε καὶ στοιχεῖον ἀριθμῶν, ἀδύνατον. συμβαίνει γὰρ πολλὴ δυσχέρεια—ἣν ἔνιοι φεύγοντες ἀπειρήκασιν, οἱ τὸ ἓν μὲν ὁμολογοῦντες ἀρχὴν εἶναι πρώτην καὶ στοιχεῖον, τοῦ ἀριθμοῦ δὲ τοῦ μαθηματικοῦ—ἅπασαι γὰρ αἱ μονάδες γίγνονται ὅπερ ἀγαθόν τι, καὶ πολλή τις εὐπορία ἀγαθῶν. ἔτι εἰ τὰ εἴδη ἀριθμοί, τὰ εἴδη πάντα ὅπερ ἀγαθόν τι· ἀλλὰ μὴν ὅτου βούλεται τιθέτω τις εἶναι ἰδέας· εἰ μὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν μόνον, οὐκ ἔσονται οὐσίαι αἱ ἰδέαι, εἰ δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν, πάντα τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ μετέχοντα. ταῦτά τε δὴ συμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό (διόπερ ὁ μὲν

(b) Senonché costoro dicono queste cose per il semplice fatto che, secondo loro, le divinità che governano il mondo non sono sempre le stesse; invece quei poeti che uniscono alla poesia ragionamenti filosofici, in quanto non esprimono tutto in linguaggio mitologico – come ad esempio Ferecide[274] ed alcuni altri – hanno posto il bene sommo come principio generatore. E così anche i Magi[275], ed alcuni dei sapienti che vennero dopo, come Empedocle e Anassagora: Empedocle, infatti, pose l'Amicizia come elemento, e Anassagora pose l'Intelligenza come principio. E fra coloro[276] che affermano l'esistenza di sostanze immobili, alcuni dicono che l'Uno è il Bene-in-sé; essi pensavano che l'essenza di esso fosse appunto l'Uno.

Il problema è dunque questo: quale delle due soluzioni vada accettata.

Ma sarebbe cosa ben strano se a ciò che è primo, eterno, autosufficiente in sommo grado, non appartenessero originariamente, proprio in quanto bene, l'autosufficienza e la garanzia di sicurezza. E in verità esso è incorruttibile e autosufficiente, perché ha natura di bene e non per altra ragione. Pertanto, dire che il principio ha siffatta natura significa, a buona ragione,dire il vero.

Invece, affermare che tale principio è l'Uno, o, comunque, se non l'Uno, un elemento, e un elemento dei numeri, è impossibile; infatti, da ciò derivano numerose difficoltà; ed è proprio per sfuggire a queste difficoltà che molti filosofi[277] hanno rinunciato a questa dottrina, ammettendo che l'Uno è principio primo ed elemento solamente del numero matematico.

(a) In effetti, tutte quante le unità diventano un bene-in-sé, e così si avrà una gran profusione di beni!

(b) Inoltre, se le Idee sono numeri, tutte le Idee saranno bene-in-sé. Ma si ponga pure che esistano Idee di tutto ciò che si vuole: ebbene, se non ci sono se non Idee di beni, le Idee non saranno sostanze; e se, invece, ci saranno Idee anche delle sostanze, tutti gli animali, le piante e le cose che delle Idee partecipano saranno beni.

(c) Queste sono le assurdità che ne derivano, e ancora quest'altra: l'elemento opposto all'Uno – sia esso il molteplice, sia l'ineguale, sia il grande e il piccolo – dovrà es-

ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι· οἱ δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν)· συμβαίνει δὴ πάντα τὰ ὄντα μετέχειν τοῦ κακοῦ ἔξω ἑνὸς αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καὶ μᾶλλον ἀκράτου μετέχειν τοὺς ἀριθμοὺς ἢ τὰ μεγέθη, καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι, καὶ μετέχειν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον. καὶ εἰ ὥσπερ ἐλέγομεν ὅτι ἡ ὕλη ἐστὶ τὸ δυνάμει ἕκαστον, οἷον πυρὸς τοῦ ἐνεργείᾳ τὸ δυνάμει πῦρ, τὸ κακὸν ἔσται αὐτὸ τὸ δυνάμει ἀγαθόν. ταῦτα δὴ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι, τὸ δ' ὅτι τἀναντία ἀρχάς, τὸ δ' ὅτι τὸ ἓν ἀρχήν, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ χωριστὰ καὶ εἴδη.

5

εἰ οὖν καὶ τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὸ τιθέναι οὕτως ἀδύνατον, δῆλον ὅτι αἱ ἀρχαὶ οὐκ ὀρθῶς ἀποδίδονται οὐδὲ αἱ πρῶται οὐσίαι. οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα τοῖς στερεοῖς τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι (ὁ μὲν γὰρ τό-

sere il male-in-sé. (Per questa ragione uno di questi filosofi[278] rifugge dal far coincidere il bene con l'Uno, in quanto ne deriverebbe di necessità – dal momento che la generazione ha luogo da contrari – che il male è la natura del molteplice; altri[279], invece, dicono che l'ineguale costituisce la natura del male). Ne conseguirebbe, allora, (a) che tutti gli esseri parteciperebbero del male, eccetto l'Uno in sé; (b) che i numeri parteciperebbero del male in misura maggiore rispetto alle grandezze; (c) che il male è la materia del bene; (d) che il male partecipa ed aspira a ciò che lo distrugge: infatti, il contrario tende a distruggere l'altro contrario. Invece, se, come abbiamo detto, la materia di ogni cosa è ciò che ciascuna cosa è in potenza (per esempio la materia del fuoco in atto è il fuoco in potenza), il male non sarà altro che il bene in potenza.

Tutte queste conseguenze derivano: (a) da un lato, dal fatto che questi filosofi intendono tutti i princìpi come elementi, (b) dall'altro, dal fatto che intendono i princìpi come contrari, (c) dall'altro ancora, dal fatto che pongono come principio l'Uno, e, (d) infine, dal fatto che pongono i numeri come sostanze prime, come enti separati e come Idee.

5. *[A proposito della generazione dei numeri e della causalità dei numeri]*

(1) Se, dunque, è impossibile sia il non porre il bene fra i princìpi, sia il porlo in questo modo, è evidente che né i princìpi né le sostanze prime sono stati rettamente spiegati. Inoltre, sbaglia chi[280] ritiene che i princìpi dell'universo siano simili al principio degli animali e delle piante, per il fatto che le cose che sono più perfette derivano sempre da cose imperfette ed indeterminate; per questa ragione essi dicono che così è anche per i princìpi primi, di modo che l'Uno in sé non sarà neppure un determinato essere. ⟨In realtà non solo quei princìpi⟩, ma anche i princìpi da cui derivano animali e piante sono perfetti: infatti, un uomo genera un uomo, e il principio primo non è lo sperma.

(2) Assurdo è anche far nascere il luogo contemporaneamente ai solidi matematici. Infatti, il luogo di ciascuna sin-

πος τῶν καθ' ἕκαστον ἴδιος, διὸ χωριστὰ τόπῳ, τὰ δὲ μαθη-
20 ματικὰ οὐ πού), καὶ τὸ εἰπεῖν μὲν ὅτι ποὺ ἔσται, τί δέ ἐστιν
ὁ τόπος μή. —ἔδει δὲ τοὺς λέγοντας ἐκ στοιχείων εἶναι τὰ
ὄντα καὶ τῶν ὄντων τὰ πρῶτα τοὺς ἀριθμούς, διελομένους
πῶς ἄλλο ἐξ ἄλλου ἐστίν, οὕτω λέγειν τίνα τρόπον ὁ ἀρι-
θμός ἐστιν ἐκ τῶν ἀρχῶν. πότερον μίξει; ἀλλ' οὔτε πᾶν
25 μικτόν, τό τε γιγνόμενον ἕτερον, οὐκ ἔσται τε χωριστὸν τὸ
ἓν οὐδ' ἑτέρα φύσις· οἱ δὲ βούλονται. ἀλλὰ συνθέσει, ὥσπερ
συλλαβή; ἀλλὰ θέσιν τε ἀνάγκη ὑπάρχειν, καὶ χωρὶς ὁ
νοῶν νοήσει τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος. τοῦτ' οὖν ἔσται ὁ ἀριθμός,
μονὰς καὶ πλῆθος, ἢ τὸ ἓν καὶ ἄνισον. καὶ ἐπεὶ τὸ ἐκ τι-
30 νῶν εἶναι ἔστι μὲν ὡς ἐνυπαρχόντων ἔστι δὲ ὡς οὔ, ποτέρως
ὁ ἀριθμός; οὕτως γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ
ὧν γένεσις ἔστιν. ἀλλ' ὡς ἀπὸ σπέρματος; ἀλλ' οὐχ οἷόν
τε τοῦ ἀδιαιρέτου τι ἀπελθεῖν. ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου μὴ
ὑπομένοντος; ἀλλ' ὅσα οὕτως ἔστι, καὶ ἐξ ἄλλου τινός ἐστιν
35 ὑπομένοντος. ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἓν ὁ μὲν τῷ πλήθει ὡς ἐναντίον
1092b τίθησιν, ὁ δὲ τῷ ἀνίσῳ, ὡς ἴσῳ τῷ ἑνὶ χρώμενος, ὡς ἐξ
ἐναντίων εἴη ἂν ὁ ἀριθμός· ἔστιν ἄρα τι ἕτερον ἐξ οὗ ὑπο-
μένοντος καὶ θατέρου ἐστὶν ἢ γέγονεν. ἔτι τί δή ποτε τὰ μὲν
ἄλλ' ὅσα ἐξ ἐναντίων ἢ οἷς ἔστιν ἐναντία φθείρεται κἂν ἐκ
5 παντὸς ᾖ, ὁ δὲ ἀριθμὸς οὔ; περὶ τούτου γὰρ οὐθὲν λέγεται.

gola cosa è proprio di essa, ed è per questo che ciascuna cosa è spazialmente separata dalle altre; invece, gli enti matematici non hanno un luogo. E assurdo, anche, è affermare 20
che gli enti matematici sono in un luogo, senza precisare che cosa sia questo luogo.

(3) Coloro[281] i quali affermano che gli esseri derivano da elementi, e così anche le realtà prime, cioè i numeri, avrebbero dovuto distinguere in quali modi si dice che una cosa deriva da un'altra cosa, e, quindi, avrebbero dovuto dire in quale di questi modi il numero derivi dai princìpi. (a) Deriva forse per mescolanza? Ma (α) non ogni cosa può essere mescolata; e (β) poiché ciò che risulta dalla mescolanza è al- 25
tro dagli elementi, l'uno non potrà più esistere separato, né come una realtà diversa dalla mescolanza, contrariamente a quanto pretendono questi filosofi[282]. (b) Deriverà, invece, per composizione, come la sillaba? Ma allora, (α) gli elementi dovranno necessariamente avere posizione; e (β) colui che pensa dovrà pensare separatamente l'Uno e il molteplice: il numero, allora, verrà ad essere questo: Uno più molteplice, oppure Uno più ineguale. (c) Inoltre, poiché derivare da qualcosa significa, da un lato, derivare da elementi immanenti e, dall'altro, derivare da princìpi non im- 30
manenti, quale di questi due modi di derivazione sarà proprio del numero? Il modo di derivazione da elementi immanenti non ha luogo se non per quelle cose di cui c'è generazione. Il numero deriverà, allora, dai suoi princìpi come da un seme? Ma non è possibile che da ciò che è indivisibile derivi qualcosa. (d) O non deriverà come da un contrario che non permane? (α) Ma le cose che derivano in questo modo derivano anche da qualcos'altro che permane. Ora, 35
poiché fra questi filosofi c'è chi pone l'Uno come contrario al molteplice, e c'è chi lo pone come contrario all'ineguale 1092b
(considerando l'Uno come uguale), il numero dovrebbe derivare da contrari; pertanto, ci dovrebbe essere anche qualcos'altro, dal quale, unitamente ad uno dei due contrari, il numero è costituito o generato. (β) Inoltre, dal momento che tutte le altre cose che derivano da contrari o che sono costituite da contrari (anche se tutti i contrari si esauriscono nella produzione di esse) si corrompono, perché mai il numero non si corrompe? Intorno a queste cose quei filoso- 5

καίτοι καὶ ἐνυπάρχον καὶ μὴ ἐνυπάρχον φθείρει τὸ ἐναντίον, οἷον τὸ νεῖκος τὸ μῖγμα (καίτοι γε οὐκ ἔδει· οὐ γὰρ ἐκείνῳ γε ἐναντίον). — οὐθὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὁποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὅροι (οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν, καὶ ὡς Εὔρυτος ἔταττε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν), ἢ ὅτι [ὁ] λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον; τὰ δὲ δὴ πάθη πῶς ἀριθμοί, τὸ λευκὸν καὶ γλυκὺ καὶ τὸ θερμόν; ὅτι δὲ οὐχ οἱ ἀριθμοὶ οὐσία οὐδὲ τῆς μορφῆς αἴτιοι, δῆλον· ὁ γὰρ λόγος ἡ οὐσία, ὁ δ' ἀριθμὸς ὕλη. οἷον σαρκὸς ἢ ὀστοῦ ἀριθμὸς ἡ οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς γῆς δὲ δύο· καὶ ἀεὶ ὁ ἀριθμὸς ὃς ἂν ᾖ τινῶν ἐστιν, ἢ πύρινος ἢ γήϊνος ἢ μοναδικός, ἀλλ' ἡ οὐσία τὸ τοσόνδ' εἶναι πρὸς τοσόνδε κατὰ τὴν μῖξιν· τοῦτο δ' οὐκέτι ἀριθμὸς ἀλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ἢ ὁποιωνοῦν. οὔτε οὖν τῷ ποιῆσαι αἴτιος ὁ ἀριθμός, οὔτε ὅλως ὁ ἀριθμὸς οὔτε ὁ μοναδικός, οὔτε ὕλη οὔτε λόγος καὶ εἶδος τῶν πραγμάτων. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς τὸ οὗ ἕνεκα.

6

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ τί τὸ εὖ ἐστὶ τὸ ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν τῷ ἐν ἀριθμῷ εἶναι τὴν μῖξιν, ἢ ἐν εὐλογίστῳ ἢ ἐν περιττῷ. νυνὶ γὰρ οὐθὲν ὑγιεινότερον τρὶς τρία ἂν ᾖ τὸ

fi non dicono nulla. E, tuttavia, il contrario, sia o no immanente, distrugge, come per esempio la discordia distrugge la mescolanza. (Eppure non dovrebbe: infatti, la discordia non è contraria alla mescolanza).

(4) Questi filosofi[283] non precisano neppure in quale modo i numeri siano cause delle sostanze e dell'essere. Sono cause al modo di limiti, come per esempio i punti sono limiti delle grandezze e al modo in cui Eurito stabiliva quale fosse il numero di una determinata cosa? (Per esempio questo dato numero per l'uomo, quest'altro per il cavallo, riproducendo con i sassolini la forma dei viventi, nello stesso modo di coloro che riportano i numeri alle figure del triangolo e del quadrato). Oppure sono cause in quanto l'armonia è un rapporto di numeri, e così anche l'uomo e ciascuna delle altre cose? E allora le affezioni, come ad esempio il bianco, il dolce e il caldo, come potrebbero essere numeri? E che i numeri non siano sostanze né cause della forma è evidente: la sostanza consiste in un rapporto formale, mentre il numero è materia. Facciamo un esempio: la sostanza della carne e dell'osso è numero solo nel senso che occorrono tre parti di terra e due di fuoco. E un numero, qualunque esso sia, è sempre un numero di determinate cose: di parti di fuoco o di parti di terra oppure di unità; invece la sostanza consiste nel rapporto della quantità degli elementi materiali che entrano nella mescolanza: e questo rapporto non è più un numero ma è forma della mescolanza dei numeri (siano questi di natura materiale oppure no).

Il numero, dunque, sia il numero in generale sia il numero composto di pure unità, non è causa efficiente delle cose, non è materia, non è essenza e forma delle cose e non è neppure causa finale di esse.

6. *[L'impossibilità che i numeri siano cause delle cose]*

(a) Si potrebbe anche chiedere quale sia il bene che deriva alle cose dai numeri: questo bene — dicono essi — sta nel fatto che la mescolanza avviene secondo un numero, sia esso un numero a proporzioni perfette sia esso un numero dispari. Ma, in effetti, l'idromele non è maggiormente efficace, se i suoi ingredienti sono mescolati secondo la propor-

μελίκρατον κεκραμένον, ἀλλὰ μᾶλλον ὠφελήσειεν ἂν ἐν
30 οὐθενὶ λόγῳ ὂν ὑδαρὲς δὲ ἢ ἐν ἀριθμῷ ἄκρατον ὄν. ἔτι οἱ
λόγοι ἐν προσθέσει ἀριθμῶν εἰσὶν οἱ τῶν μίξεων, οὐκ ἐν
ἀριθμοῖς, οἷον τρία πρὸς δύο ἀλλ' οὐ τρὶς δύο. τὸ γὰρ
αὐτὸ δεῖ γένος εἶναι ἐν ταῖς πολλαπλασιώσεσιν, ὥστε δεῖ
μετρεῖσθαι τῷ τε Α τὸν στοῖχον ἐφ' οὗ ΑΒΓ καὶ τῷ Δ τὸν
35 ΔΕΖ· ὥστε τῷ αὐτῷ πάντα. οὔκουν ἔσται πυρὸς ΒΕΓΖ
1093ª καὶ ὕδατος ἀριθμὸς δὶς τρία. —εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ
κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτά, καὶ ἀριθμὸν
τὸν αὐτὸν τῷδε καὶ ἄλλῳ. ἆρ' οὖν τοῦτ' αἴτιον καὶ διὰ
τοῦτό ἐστι τὸ πρᾶγμα, ἢ ἄδηλον; οἷον ἔστι τις τῶν τοῦ ἡλίου
5 φορῶν ἀριθμός, καὶ πάλιν τῶν τῆς σελήνης, καὶ τῶν ζῴων
γε ἑκάστου τοῦ βίου καὶ ἡλικίας· τί οὖν κωλύει ἐνίους μὲν τού-
των τετραγώνους εἶναι ἐνίους δὲ κύβους, καὶ ἴσους τοὺς
δὲ διπλασίους; οὐθὲν γὰρ κωλύει, ἀλλ' ἀνάγκη ἐν τούτοις
στρέφεσθαι, εἰ ἀριθμοῦ πάντα ἐκοινώνει. ἐνεδέχετό τε τὰ
10 διαφέροντα ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν πίπτειν· ὥστ' εἴ τισιν ὁ
αὐτὸς ἀριθμὸς συνεβεβήκει, ταὐτὰ ἂν ἦν ἀλλήλοις ἐκεῖνα
τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ ἔχοντα, οἷον ἥλιος καὶ σελήνη τὰ
αὐτά. ἀλλὰ διὰ τί αἴτια ταῦτα; ἑπτὰ μὲν φωνήεντα,
ἑπτὰ δὲ χορδαὶ ἡ ἁρμονία, ἑπτὰ δὲ αἱ πλειάδες, ἐν ἑπτὰ
15 δὲ ὀδόντας βάλλει (ἔνιά γε, ἔνια δ' οὔ), ἑπτὰ δὲ οἱ ἐπὶ
Θήβας. ἆρ' οὖν ὅτι τοιοσδὶ ὁ ἀριθμὸς πέφυκεν, διὰ τοῦτο
ἢ ἐκεῖνοι ἐγένοντο ἑπτὰ ἢ ἡ πλειὰς ἑπτὰ ἀστέρων ἐστίν; ἢ
οἱ μὲν διὰ τὰς πύλας ἢ ἄλλην τινὰ αἰτίαν, τὴν δὲ ἡμεῖς

zione di 3 x 3; gioverà di più, se acquoso e senza nessun rapporto particolare, che non se è fatto con un certo rapporto numerico, ma troppo forte. 30

(b) Inoltre, i rapporti delle mescolanze consistono in una addizione di numeri e non in una moltiplicazione: per esempio, 3 + 2 e non 3 x 2. Infatti, nella moltiplicazione, gli oggetti moltiplicati devono essere del medesimo genere, di modo che il prodotto dei fattori 1 x 2 x 3 deve essere misurato da 1, e il prodotto dei fattori 4 x 5 x 6 deve essere misurato da 4; pertanto, tutte le serie di fattori sono misurate da un identico fattore. Pertanto, il numero del fuoco 35
non potrà essere 2 x 5 x 3 x 6 e quello dell'acqua 2 x 3. 1093ª

(c) Se, poi, di necessità tutte le cose avessero una comunanza col numero, allora di necessità, anche, molte cose risulterebbero identiche, e lo stesso numero sarebbe proprio e di questa data cosa e di una diversa. Allora, si deve forse dire che è proprio questa la causa, e che in virtù di essa esiste la cosa? O si deve dire, piuttosto, che questo non è affatto evidente? Per esempio, c'è un numero per i movimenti del sole, e poi c'è un numero per i movimenti della 5
luna, e, ancora, c'è un numero per la vita e per l'età di ciascuno degli esseri viventi: che cosa vieta, allora, che alcuni di questi numeri siano numeri quadrati, altri cubici, altri uguali ed altri doppi? Nulla lo impedisce; anzi, è necessario che si rimanga in questi limiti, se, come s'è detto, tutte le cose partecipano del numero. Inoltre, cose differenti potrebbero rientrare sotto il medesimo numero; sicché, se ad 10
alcune cose dovesse convenire lo stesso numero, queste dovrebbero essere fra loro identiche, avendo la stessa forma di numero: per esempio, dovrebbero essere identici il sole e la luna.

(d) Ma per quale ragione i numeri dovrebbero essere cause? Sette sono le vocali, sette le note della scala musicale, sette le Pleiadi, a sette anni alcuni animali perdono i denti (alcuni, invece, no), sette furono quelli che combat- 15
terono contro Tebe. Allora, è forse la natura del numero sette che costituisce la causa per cui sette furono quelli che combatterono contro Tebe, e la Pleiade è formata di sette stelle? O non è piuttosto perché son sette le porte di Tebe,

οὕτως ἀριθμοῦμεν, τὴν δὲ ἄρκτον γε δώδεκα, οἱ δὲ πλείους· ἐπεὶ καὶ τὸ ΞΨΖ συμφωνίας φασὶν εἶναι, καὶ ὅτι ἐκεῖναι τρεῖς, καὶ ταῦτα τρία· ὅτι δὲ μυρία ἂν εἴη τοιαῦτα, οὐθὲν μέλει (τῷ γὰρ Γ καὶ Ρ εἴη ἂν ἓν σημεῖον)· εἰ δ' ὅτι διπλάσιον τῶν ἄλλων ἕκαστον, ἄλλο δ' οὔ, αἴτιον δ' ὅτι τριῶν ὄντων τόπων ἓν ἐφ' ἑκάστου ἐπιφέρεται τῷ σίγμα, διὰ τοῦτο τρία μόνον ἐστὶν ἀλλ' οὐχ ὅτι αἱ συμφωνίαι τρεῖς, ἐπεὶ πλείους γε αἱ συμφωνίαι, ἐνταῦθα δ' οὐκέτι δύναται. ὅμοιοι δὴ καὶ οὗτοι τοῖς ἀρχαίοις Ὁμηρικοῖς, οἳ μικρὰς ὁμοιότητας ὁρῶσι μεγάλας δὲ παρορῶσιν. λέγουσι δέ τινες ὅτι πολλὰ τοιαῦτα, οἷον αἵ τε μέσαι ἡ μὲν ἐννέα ἡ δὲ ὀκτώ, καὶ τὸ ἔπος δεκαεπτά, ἰσάριθμον τούτοις, βαίνεται δ' ἐν μὲν τῷ δεξιῷ ἐννέα συλλαβαῖς, ἐν δὲ τῷ ἀριστερῷ ὀκτώ· καὶ ὅτι ἴσον τὸ διάστημα ἔν τε τοῖς γράμμασιν ἀπὸ τοῦ Α πρὸς τὸ Ω, καὶ ἀπὸ τοῦ βόμβυκος ἐπὶ τὴν ὀξυτάτην [νεάτην] ἐν αὐλοῖς, ἧς ὁ ἀριθμὸς ἴσος τῇ οὐλομελείᾳ τοῦ οὐρανοῦ. ὁρᾶν δὲ δεῖ μὴ τοιαῦτα οὐθεὶς ἂν ἀπορήσειεν οὔτε λέγειν οὔθ' εὑρίσκειν ἐν τοῖς ἀϊδίοις, ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς φθαρτοῖς. ἀλλ' αἱ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς φύσεις αἱ ἐπαινούμεναι καὶ τὰ τούτοις ἐναντία καὶ ὅλως τὰ ἐν τοῖς μαθήμασιν, ὡς μὲν λέγουσί τινες καὶ αἴτια ποιοῦσι τῆς φύσεως, ἔοικεν οὑτωσί γε σκοπουμένοις διαφεύγειν (κατ' οὐδένα γὰρ τρόπον τῶν

o anche per una qualche altra ragione? E la Pleiade non ha forse sette stelle, perché siamo noi che contiamo sette stelle, così come ne contiamo dodici nell'Orsa maggiore, mentre ci sono altri che ne contano di più? E dicono anche che Ξ, Ψ, e Z sono consonanze, e dicono che ci sono queste tre consonanze proprio perché tre sono le consonanze musicali. Ma che ci possano essere anche mille altre simili consonanze, a loro non importa: infatti anche Γ, Π si potrebbero indicare con un solo segno. E se obiettassero che ciascuna di quelle tre consonanze è doppia rispetto alle altre e che nessuna delle altre è tale, si dovrebbe rispondere che la ragione di questo sta nel fatto che tre sono le posizioni della bocca, e che a ciascuna delle tre posizioni può venir aggiunto un sigma: per questo sono solo tre le consonanze doppie, e non già perché tre sono le consonanze musicali: infatti, le consonanze sono più di tre, mentre quelle non possono essere più di tre. Questi filosofi[284] ricordano i vecchi interpreti di Omero, i quali vedevano le piccole somiglianze e non si accorgevano di quelle grandi. Vi sono, poi, alcuni che dicono che molti sono i casi di questo genere. Per esempio, dicono che, essendo le corde mediane di nove e di otto toni, anche il verso epico è di diciassette sillabe (numero, questo, uguale alla somma dei numeri dei toni delle due corde) e scandiscono la metà destra del verso in nove sillabe e la metà sinistra in otto. E dicono, ancora, che l'intervallo fra le lettere che intercorre fra A e Ω è uguale all'intervallo che intercorre fra la nota più bassa e la nota più alta nei flauti, e che il numero di quest'ultima è uguale al numero della perfetta armonia del cielo. Ora bisogna notare come non sia difficile per nessuno indicare o trovare siffatte corrispondenze nell'ambito degli esseri eterni, poiché la cosa risulta facile anche nell'ambito degli esseri corruttibili.

(e) Ma le tanto lodate caratteristiche che si trovano nei numeri e quelle a queste contrarie e, in generale, le caratteristiche che si trovano negli enti matematici, così come le intendono alcuni filosofi, i quali le pongono come cause della realtà, sembrano dileguarsi a un esame condotto nel modo in cui lo abbiamo condotto: infatti, nessuna di esse è causa in nessuno dei sensi in cui una cosa si dice che è

διωρισμένων περὶ τὰς ἀρχὰς οὐδὲν αὐτῶν αἴτιον)· ἔστιν ὡς μέντοι ποιοῦσι φανερὸν ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττόν, τὸ εὐθύ, τὸ ἰσάκις ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν· ἅμα γὰρ ὥραι καὶ ἀριθμὸς τοιοσδί· καὶ τὰ ἄλλα δὴ ὅσα συνάγουσιν ἐκ τῶν μαθηματικῶν θεωρημάτων πάντα ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. διὸ καὶ ἔοικε συμπτώμασιν· ἔστι γὰρ συμβεβηκότα μέν, ἀλλ' οἰκεῖα ἀλλήλοις πάντα, ἓν δὲ τῷ ἀνάλογον· ἐν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χροιᾷ τὸ λευκόν. —ἔτι οὐχ οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν ἁρμονικῶν καὶ τῶν τοιούτων (διαφέρουσι γὰρ ἐκεῖνοι ἀλλήλων οἱ ἴσοι εἴδει· καὶ γὰρ αἱ μονάδες)· ὥστε διά γε ταῦτα εἴδη οὐ ποιητέον. τὰ μὲν οὖν συμβαίνοντα ταῦτά τε κἂν ἔτι πλείω συναχθείη· ἔοικε δὲ τεκμήριον εἶναι τὸ πολλὰ κακοπαθεῖν περὶ τὴν γένεσιν αὐτῶν καὶ μηδένα τρόπον δύνασθαι συνεῖραι τοῦ μὴ χωριστὰ εἶναι τὰ μαθηματικὰ τῶν αἰσθητῶν, ὡς ἔνιοι λέγουσι, μηδὲ ταύτας εἶναι τὰς ἀρχάς.

principio, secondo che abbiamo stabilito. Peraltro si può dire che questi filosofi fanno vedere che il bene appartiene anche ai numeri, e che alla serie cui appartiene il bello appartengono il dispari, il retto, il quadrato e le potenze di alcuni numeri. Infatti c'è corrispondenza fra le stagioni e un determinato numero, e tutte le altre somiglianze che essi ricavano dai teoremi matematici hanno tutte questo valore di corrispondenze. Perciò, anche, assomigliano a pure coincidenze. Si tratta, in effetti, di accidenti; ma tutte le cose hanno reciproci legami e formano una unità per analogia. Infatti, in ciascuna delle categorie dell'essere c'è l'analogo: come il retto sta alla lunghezza, così il piano sta alla superficie, e similmente il dispari sta al numero e il bianco al colore.

(f) Inoltre, i numeri ideali non sono causa delle consonanze musicali delle cose di questo genere: infatti, tutti i numeri ideali uguali devono differire fra di loro formalmente, perché le stesse unità sono fra loro differenti. Pertanto, per queste ragioni, non si possono ammettere Idee.

Queste sono, dunque, le assurde conseguenze, e se ne potrebbero trarre ancora di più. Le numerose difficoltà che essi incontrano a proposito della generazione dei numeri e l'impossibilità di poter accordare le loro spiegazioni è prova del fatto che gli enti matematici non esistono separati dai sensibili — come alcuni di essi affermano — e che non sono princìpi.

NOTE AL TESTO

[1] Cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, VI,3,1139b.

[2] Fr. 3 Hiller; si veda anche PLATONE, *Protagora*, 341e, 244c.

[3] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II,3 e II,7.

[4] Gli *antichissimi* cui si allude sono Omero ed Esiodo. Cfr. OMERO, *Iliade*, XIV, 201 e 246 (cfr. anche II, 755; XIV, 271; XV, 37); ESIODO, *Teogonia*, 397-400; 782 e ss.

[5] Si tratta di Diogene di Apollonia (sec. V a.C.), che cercò di combinare soprattutto la dottrina di Anassimene con quella di Anassagora.

[6] È un Pitagorico vissuto, forse, nell'età di Eraclito.

[7] È una figura in gran parte leggendaria, la cui anima – si diceva – avrebbe avuto il privilegio di abbandonare il corpo e poi di farvi ritorno. I precisi motivi per cui Aristotele lo ricolleghi qui ad Anassagora non sono chiari. Forse la spiegazione del Diels resta la più suggestiva (anche se non è stata per lo più accolta). Lo studioso tedesco pensa, infatti, che sia stato Anassagora stesso a valorizzare la leggenda di Ermotimo.

[8] Cfr. PARMENIDE, fr. 13 Diels-Kranz.

[9] Cfr. ESIODO, *Teogonia*, 116-120.

[10] Si intenda l'espressione nel suo senso più naturale, ossia nel senso di «quei filosofi che vengono comunemente chiamati Pitagorici». Mentre gli altri pensatori hanno un loro volto e un loro nome ben precisi, i Pitagorici costituiscono un gruppo di pensatori che lavorano insieme e mettono in comune i risultati delle loro ricerche, cosicché si può parlare di essi solamente in maniera collettiva e non individuale. Questo significa – si noti – che, già all'epoca di Aristotele, di Pitagora non si sapeva più nulla di certo (di storicamente accertato, diremmo oggi) e che non si conoscevano i contributi dei singoli Pitagorici antichi. Sul problema cfr. M. TIMPANARO CARDINI, *Aristotele e i Pitagorici*, in: *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, vol. III, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 3-26.

[11] Aristotele allude alla sua opera *Sui Pitagorici*, purtroppo andata perduta.

[12] Cfr. *Fisica*, I,1-3.

[13] Cfr. *Fisica*, II,3 e II,7.

[14] *Ectesi*: questo termine tecnico, che abbiamo semplicemente traslitterato, significa il procedimento del dare esistenza separata ai predicati universali, ossia il *sostantificare* o *ipostatizzare gli attributi universali*.

[15] *Fisica*, II,3 e II,7.

[16] Timoteo di Mileto fu poeta e musico. Visse fra il VI e il V secolo a.C.

[17] Di Frini, maestro di Timoteo, pure di Mileto, sappiamo molto poco.

[18] Gli *esseri eterni* di cui si parla sono i cieli e i corpi celesti, che per Aristotele sono eterni *perché fatti di etere*, elemento incorruttibile.

[19] Si tratta di una esemplificazione che Aristotele fa utilizzando, per pure ragioni didattiche, la dottrina di Empedocle.

[20] Questo riferimento alla fisica ha carattere di mera esemplificazione. Il pensiero

va così svolto: per determinare quale sia il giusto metodo della ricerca fisica si deve ricercare previamente che cosa sia la natura fisica; e, analogamente, si deve procedere in questo modo anche in tutti gli altri casi.

[21] Aristippo appartenne al circolo del Socratici e fu l'iniziatore della scuola cirenaica. Aristotele, qui, lo chiama *sofista*, forse a motivo del suo soggettivismo gnoseologico, oppure perché, come i Sofisti, egli faceva pagare le proprie lezioni (cfr. la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. I, pp. 403-417).

[22] Cfr. libro I, c. 2, 982a.

[23] Su questi principi, cfr. libro IV, cc. 3-8.

[24] I Platonici.

[25] Cfr. libro I, c. 9.

[26] Cfr. libro I, c. 6, 987b.

[27] Si tratta di un'opera andata perduta.

[28] Cfr. il c. 3, *passim*.

[29] Cfr. libro I, c. 3, 983b.

[30] Fr. 21 (vv. 9-12).

[31] Fr. 36 Diels-Kranz.

[32] Fr. 109 Diels-Kranz.

[33] Fr. 30 Diels-Kranz.

[34] I Naturalisti.

[35] È un'opera perduta, che coincide, probabilmente, con quella menzionata con il titolo *Sui contrari* nel catalogo delle opere aristoteliche tramandato da Diogene Laerzio.

[36] Cfr. libro III, c. 1, 995b, e c. 2, 997a.

[37] Aristotele allude ai Sofisti.

[38] Sulla inadeguatezza di questa valutazione della sofistica e sulle ragioni di tale inadeguatezza, si veda la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. I, pp. 217-281.

[39] Aristotele allude, rispettivamente, ai Pitagorici, a Parmenide, ai Platonici e ad Empedocle.

[40] Cfr. sopra, 1004a.

[41] Aristotele allude qui agli Eleati e segnatamente a Parmenide, al quale risale la prima tematizzazione del principio di non-contraddizione (cfr. la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. I, p. 122).

[42] Si noti come sia qui ben stagliato il concetto di "metafisico" come colui che sta al di sopra del fisico nella misura in cui si occupa di quel genere dell'essere che è appunto soprafisico.

[43] Cfr. *Analitici posteriori*, I, c. 3.

[44] Qui *dialettica* è da intendersi nel significato di *eristica*.

[45] Cfr. sopra, c. 3, 1005b.

[46] Cfr. sopra, c. 3, 1005b.

[47] È il celebre ἔλεγχος, del quale abbiamo già detto sia nell'Introduzione (cap. V, § 4) sia nel Quadro generale dei contenuti di questo libro.

[48] Fr. 1 Diels-Kranz.

[49] Si veda il libro I, c. 4, 985b.

[50] I seguaci di Protagora, ma anche tutti coloro che Aristotele menzionerà appresso.

[51] Cfr. i fr. 9, 10 e 117 Diels-Kranz.

[52] Fr. 106 Diels-Kranz.

[53] Fr. 108 Diels-Kranz.

[54] Fr. 16 Diels-Kranz.

[55] Testimonianza n. 28 Diels-Kranz.

[56] Cfr. Omero, Iliade, v. 698.

[57] Cfr. sopra, 1009a, e c. 4, 1007b.

[58] Cfr. Senofane, testimonianza n. 15 Diels-Kranz.

[59] Cfr. Eraclito, fr. 91 Diels-Kranz. Su Cratilo, si veda sopra, libro I, c. 6, 987a.

[60] Cfr. sopra, 1009a.

[61] Cfr. il libro XII, cc. 6-9.

[62] Teeteto, 178b.

[63] Cfr. libro XII, cc. 6-9.

[64] I Platonici.

[65] I Naturalisti.

[66] Eraclito.

[67] Cfr. libro I, c. 8, 988b, 989a.

[68] Anassimene e Diogene di Apollonia.

[69] Talete.

[70] Cfr. per es. libro I, c. 7, 988a, e c. 8, 989a.

[71] Si tratta della dottrina di Parmenide esposta nella seconda metà del poema Sulla natura, almeno così come la interpreta Aristotele (cfr. libro I, c. 3, 984b; c. 5, 986b-987a).

[72] Aristotele allude in particolare a Empedocle.

[73] Fr. 8 Hiller.

[74] Sofocle, Elettra, v. 256.

[75] Nessun interprete sa dire con precisione dove Platone possa aver detto questo. Le proposte sono molteplici, ma tutte incerte.

[76] Cfr. Analitici Posteriori, I, c. 7, 75a; c. 10, 76b.

[77] Cfr. libro IV, c. 1.

[78] Si tratta dell'anima vegetativa e di quella sensitiva. Senza materia può esistere solo l'anima intellettiva, il *noûs*.

[79] Si tenga presente che separato (χωριστός) è termine polivoco: quando è usato, come qui, in riferimento alle realtà fisiche vuol dire indipendente, capace di esistere di per sé; invece quando è usato in riferimento alle realtà immobili, come poche righe dopo, vuol dire separato dalle cose sensibili, ossia trascendente.

[80] I corpi celesti e i cieli.

[81] Questo passo, che ha suscitato tante difficoltà, è, in realtà, molto chiaro se si tien ferma l'ottica aristotelica e non se ne sostituisce surrettiziamente un'altra. La teologia è scienza delle sostanze prime e appunto per questo è filosofia prima. Ora, in quanto prima è universale, perché le sostanze di cui si occupa contengono la spiega-

zione di tutte quante le cose, ossia una spiegazione universale, come sopra abbiamo già precisato.

[82] Cfr. libro V, c. 7.

[83] Cfr. Platone, Sofista, 254a.

[84] Cfr. libro V, c. 5, 1015a.

[85] Cfr. libro XII, cc. 6-8.

[86] Cfr. libro IX, c. 10.

[87] Cfr. i libri V, c. 7 e VI, c. 2.

[88] Per la tavola delle categorie, si veda l'Introduzione, cap. III, § 2.

[89] Gli Ionici e gli Eleati.

[90] Empedocle e i Pitagorici.

[91] Anassagora e gli Atomisti.

[92] Aristotele allude ai Pitagorici.

[93] Probabilmente i filosofi naturalisti in genere (cfr. il libro I, c. 8).

[94] Cfr. il libro I, c. 6.

[95] Su Speusippo e sulla sua posizione nell'ambito dell'Accademia, cfr. la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. III, pp. 98-106.

[96] Si tratta, probabilmente, di Senocrate. Sulla dottrina di questo filosofo e sulla sua posizione nell'ambito dell'Accademia, cfr. la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. III, pp. 107-115.

[97] Passo molto importante, perché rivela perfettamente l'impianto del discorso aristotelico: *prima* il filosofo studierà la sostanza in generale, per passare *poi* a stabilire se esista una sostanza soprafisica.

[98] Si noti come qui venga rilevato quell'ordine di concetti sulla base dei quali si può interpretare la meta-fisica, oltre che come scienza che viene *al di sopra* della fisica, anche come scienza che *per noi* viene *dopo* la fisica, appunto perché noi conosciamo *prima* le cose che per natura sono meno conoscibili e *dopo* quelle che per natura sono più conoscibili (cfr. Introduzione, c. I, § 2).

[99] Cfr. il capitolo precedente, all'inizio.

[100] Cfr. il libro IV, c. 2.

[101] Cfr. sopra, 1030a.

[102] Probabile allusione ai Sofisti.

[103] Si potrà vedere l'esposizione e l'interpretazione analitica di queste sei prove nel commentario della nostra edizione maggiore rinnovata (1993), vol. III, pp. 324 ss.

[104] Cfr. sopra, il capitolo 7, 1033a.

[105] I Pitagorici.

[106] Alcuni Platonici.

[107] Cfr. il capitolo 10, 1034b.

[108] È un discepolo del grande Socrate (cfr. PLATONE, *Teeteto*, 147d; *Sofista*, 218b; *Politico*, 257c).

[109] Cfr. il capitolo 10, 1035a.

[110] Cfr. i libri XII, XIII e XIV.

[111] Cfr. il capitolo che segue (cfr. anche il libro VIII, c. 6).

[112] Cfr. *sopra*, il capitolo 4.

[113] Cfr. *sopra*, il capitolo 6.

[114] Cfr. *Analitici Posteriori*, II, cc. 3-10, e 13.

[115] Cfr. *ivi*, II, cc. 6, 92a.

[116] Cfr. il capitolo 3, all'inizio.

[117] Cfr. i capitoli 4-6; 7-12.

[118] Cfr. il capitolo 3.

[119] I Platonici.

[120] Cfr. i capitoli 4 e 5, 1031a.

[121] Cfr. il capitolo 15 e il libro VIII, c. 6.

[122] Quelli svolti nei capitoli 12 e 13.

[123] Evidentemente, alcuni Platonici.

[124] Cfr. il precedente paragrafo.

[125] Cfr. il libro IV, c. 2.

[126] Cfr. il libro III, c. 2, undicesima aporia.

[127] Cfr. i libri XIII e XIV.

[128] Cfr. *Fisica*, V,1; cfr. anche *La generazione e la corruzione*, I, c. 2, 317a.

[129] Cfr. sopra, 1042b.

[130] Non conosciamo la dottrina della definizione del pitagorico Archita se non da questo passo aristotelico. Ma è evidente che Aristotele traduce nel proprio linguaggio l'originario pensiero di Archita.

[131] Riprende la dottrina esposta nel c. 17 del libro VII.

[132] Cfr. il libro VII, c. 8.

[133] Per la posizione di Antistene nell'ambito dei Socratici minori e per i suoi rapporti col cinismo, cfr. la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. I, pp. 390-402. La posizione di Antistene nell'ambito della logica è chiaramente nominalistica, come diremmo con termine moderno.

[134] Si tratta dei Pitagorici e dei Platonici.

[135] Nel libro VII, c. 12, e in questo libro, al c. 3, 1044a.

[136] Si tratta dei Platonici.

[137] Si tratta ancora dei Platonici.

[138] Licofrone è un sofista minore, discepolo di Gorgia.

[139] Cfr. i libri VII e VIII.

[140] Cfr. i libri IV, c. 2 e VII, c. 1.

[141] Questi significati saranno studiati nei cc. 1-5.

[142] Questi significati saranno studiati nei cc. 6-10.

[143] Cfr. il libro V, c. 12.

[144] Sulla posizione dei Megarici nell'ambito delle scuole socratiche minori e sugli sviluppi della loro dottrina, si veda la nostra *Storia della filosofia antica*, vol. I, pp. 418-426, e vol. III, pp. 66-79.

[145] Si veda il libro IV, cc. 4-5.

[146] *Entelechia* è termine tecnico che non si può tradurre senza fargli perdere la

sua pregnanza. Tenga presente il lettore che esso è sinonimo di *atto* (cfr. il Quadro generale dei contenuti relativo a questo libro).

147 Cfr. il libro V, c. 11.

148 Cfr. il libro V, c. 4.

149 Cfr. il libro VII, cc. 7-9.

150 Cfr., sopra, la nota 146.

151 Cfr. i libri V, c. 7, e VI, cc. 2 e 4.

152 Cfr. il libro III, c. 4, 1001a.

153 Empedocle.

154 Anassimene e Diogene di Apollonia.

155 Anassimandro.

156 Opera andata perduta (v. nota 35).

157 Cfr. il libro V, c. 9 (cfr. anche i cc. 10, 1018a; 28, 1026b).

158 Cfr., sopra, l'inizio di 1055b.

159 Cfr. il libro V, c. 15, 1021a.

160 Cfr., sopra, 1056b.

161 Cfr., sopra, il c. 4.

162 Cfr., sopra, 1055a.

163 Cfr. il libro V, c. 28, 1024a.

164 Cfr. il libro I, specie i cc. 3-10.

165 La numerazione delle aporie che proponiamo è fatta sulla base del libro III, in modo che il lettore non avrà alcuna difficoltà a controllare parallelamente le due redazioni.

166 Nell'opera *La distinzione dei contrari* (v. nota 35).

167 Cfr., sopra, c. 1, 1059a.

168 Cfr. il libro VII, c. 1.

169 I Naturalisti presocratici.

170 I Platonici.

171 Ancora i Naturalisti.

172 Senocrate (cfr. fr. 34 Heinze).

173 Speusippo (cfr. fr. 42a Lang).

174 Cfr. i libri VI, c. 1, e XI, c. 7.

175 Cfr. il libro VII, c. 8.

176 Perché, come abbiamo visto nel libro VI, c. 2, l'anima vegetativa e quella sensitiva sono strutturalmente legate alla materia.

177 Cfr. il capitolo precedente.

178 Cfr. i capitoli 6 e seguenti.

179 Cfr. il capitolo 1, 1069a.

180 I numeri e gli Enti matematici.

181 Si noti il plurale. Infatti Aristotele, come vedremo nel c. 8, oltre al Motore immobile ammetterà anche tutta una serie di sostanze analoghe al Motore immobile, anche se a lui gerarchicamente inferiori.

182 Cfr. ORFEO, fr. 12 Diels-Kranz, ed ESIODO, *Teogonia*, 116 e seguenti.

183 Cfr. ANASSAGORA, fr. 1 Diels-Kranz.

184 Cfr. testimonianza 18 Diels-Kranz.

185 Cfr. *Timeo*, 30a.

186 Sempre nel *Timeo*.

187 Cfr. anche il libro XIV, c. 4, 1091a.

188 Cfr. il libro XI, c. 10.

189 Cfr. *Fisica*, VIII, 8-9.

190 Eudosso e Callippo, di cui Aristotele parlerà subito appresso.

191 Ecco un quadro sinottico che, raffrontando le posizioni dei due astronomi con quella di Aristotele, chiarisce questa complessa costruzione astronomica:

Pianeti	numero delle sfere secondo Eudosso	numero delle sfere secondo Callippo	numero delle sfere secondo Aristotele
SATURNO	4	(+ 0) 4	(+ 3) 7
GIOVE	4	(+ 0) 4	(+ 3) 7
MARTE	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
VENERE	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
MERCURIO	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
SOLE	3	(+ 2) 5	(+ 4) 9
LUNA	3	(+ 2) 5	(+ 0) 5
Totale	26	(+ 7) 33	(+ 22) 55

192 Per una discussione sui vari problemi suscitati dagli studi moderni intorno a questo capitolo, cfr. il nostro volume *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* cit., pp. 103-133.

193 Aristotele allude qui ai Platonici.

194 Speusippo (cfr. fr. 35d Lang).

195 I Pitagorici e lo stesso Speusippo.

196 Per esempio Esiodo.

197 Parmenide e gli Eleati.

198 Probabilmente i Platonici.

199 Speusippo (cfr. il libro VII, c. 2, 1028b).

200 OMERO, *Iliade*, II,204.

201 Cfr. *Fisica*, I.

202 Cfr. *ivi*, II; sopra, libri VII e VIII.

203 Platone e i Platonici fedeli al maestro.

204 Senocrate (cfr. fr. 34 Heinze).

205 Speusippo (cfr. fr. 42b Lang).

206 Probabilmente nel libro I, c. 9, oppure anche nei trattati cosiddetti essoterici (le opere giovanili pubblicate da Aristotele).

207 Cfr. il libro III, c. 2, 998a.

208 Cfr. il libro III, c. 2, 997b.

209 Non sappiamo a quale sua opera Aristotele alluda. Fra quelle pervenuteci, questa non c'è. Cfr., peraltro, i libri XII, cc. 7,8,10 e XIV, c. 4.

210 Cfr. i capitoli 2 e 3.

211 Cfr. il libro I, c. 6.

212 Cfr. il libro I, c. 9, 990b.

213 Cfr. *ivi*.

214 Cfr. *ivi*.

215 Cfr. *ivi*.

216 Cfr. *ivi*.

217 Argomentazione mancante nel libro I.

218 Cfr. il libro I, c. 9, 991a.

219 Cfr. *ivi*.

220 Cfr. *ivi*.

221 Cfr. il periodo precedente.

222 Si tratta di Platone e dei suoi seguaci più fedeli.

223 Speusippo (cfr. fr. 42c Lang).

224 Un Platonico non identificabile.

225 Probabilmente Senocrate (cfr. fr. 34 Heinze).

226 Si tratta di Platone.

227 Speusippo (cfr. fr. 42c Lang).

228 Senocrate (cfr. fr. 37 Heinze).

229 Cfr., sopra, 1080b.

230 Allusione a Platone.

231 Gli Atomisti, vale a dire Leucippo e Democrito.

232 Probabilmente Platone.

233 Speusippo (cfr. fr. 49 Lang).

234 Probabilmente Platone.

235 Speusippo (cfr. fr. 48c Lang).

236 Senocrate, oppure lo stesso Platone.

237 Speusippo.

238 Senocrate.

239 Platone.

240 Cfr. fr. 14 Diels-Kranz.

241 I Naturalisti presocratici.

242 Cfr. *Fisica*, I, 4-6.

243 Speusippo.

244 Cfr. il libro XIV, c. 2, 1090a.

245 Cfr. i libri III, c. 6, 1003a, e VII, cc. 13 e seguenti.

246 Cfr. il libro I, c. 6, 987b, e il c. 4, 1078b, di questo libro.

247 Cfr. il libro III, c. 4, 999b e 1003a.

248 Platone.

249 Speusippo (cfr. fr. 48b Lang).

250 Platone.

251 Platonici non identificabili.

252 Pensatori pitagoreggianti, non identificabili.

253 Si tratta di filosofi pitagorici.

254 Speusippo (cfr. fr. 48b Lang).

255 Cfr. il libro IX, c. 8, oppure il trattato *Sul cielo*, I,12.

256 Probabilmente Senocrate.

257 Cfr. fr. 7, Diels-Kranz.

258 Cfr. PLATONE, *Sofista*, 237a e seguenti.

259 Cfr., qui sopra, 1089b.

260 Speusippo (cfr. fr. 43 Lang).

261 Cfr. il libro XIII, cc. 2-3.

262 Platone e i Platonici ortodossi.

263 Speusippo (cfr. fr. 43 Lang).

264 Cfr., sopra, il c. 2, 1090a, e il libro XIII, cc. 2-3.

265 Sia i Platonici ortodossi sia Speusippo.

266 Si tratta di Pitagorici platoneggianti.

267 Speusippo (cfr. fr. 50 Lang).

268 Si intenda: «Coloro che intendono parlare di numeri e di Enti matematici *ideali*»; Aristotele parla qui di Senocrate (cfr. fr. 38 Heinze).

269 Platone.

270 Cfr. il libro I, c. 6, 987b.

271 Fr. 189 Bergk.

272 I Platonici.

273 Per esempio, i Pitagorici e Speusippo (cfr. il libro XII, c. 7, 1072b).

274 Cfr. DIELS-KRANZ, I, pp. 43-51.

275 Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Proemio, 8, ed ERODOTO, I, 101.

276 Molti dei Platonici.

277 Per esempio, Speusippo e i suoi seguaci.

278 Speusippo (cfr. fr. 35a-37c Lang).

279 Platone e Senocrate.

280 Speusippo (cfr. fr. 34 Lang).

281 È sempre in causa soprattutto Speusippo.

282 Si veda la nota precedente.

283 Si parla ora di Pitagorici.

284 Si fa riferimento ancora ai Pitagorici.

QUADRO GENERALE DEI CONTENUTI

LIBRO PRIMO

Il libro I è dedicato per intero alla determinazione ed alla illustrazione del concetto di ***σοφία*** o filosofia (intesa qui nel senso forte di metafisica) come *conoscenza delle cause e dei principi*, e segue un itinerario che si scandisce in quattro tappe successive, come segue:

1) definisce, dapprima, la ***σοφία*** come scienza di *certe* cause e *certi* principi, vale a dire delle cause e dei principi *primi* (cc. 1-2);

2) stabilisce, quindi, che queste cause sono le famose *quattro*, già individuate ed illustrate nella *Fisica*: la *materiale*, la *formale*, l'*efficiente* e la *finale* (c. 3);

3) precisa che esse non possono essere né di più né di meno quanto al numero e ricava la validità di questo asserto dall'esame delle opinioni dei filosofi anteriori (cc. 3-7 e 10);

4) dimostra, infine, che tali opinioni dei predecessori sono peraltro imperfette e che vanno, in vario modo, corrette ed integrate (cc. 8-9).

Esaminiamo questi punti singolarmente.

1) La definizione della ***σοφία*** come scienza di cause e di principi, da un lato, viene ricavata dall'analisi fenomenologica delle varie forme di conoscenza che sono proprie dell'uomo e delle loro caratteristiche, e, dall'altro, viene giustificata sulla base del *generale consenso di tutti gli uomini* a questo riguardo. Su questo ultimo punto abbiamo già detto quanto occorre nell'Introduzione, dove abbiamo additato, altresì, il fondamento teoretico di tale convinzione. Per quanto concerne il primo punto, ossia l'analisi fenomenologica delle varie forme del conoscere umano, è da rilevare come ci troviamo qui di fronte ad alcune delle più fini analisi aristoteliche, divenute assai celebri.

Di particolare rilievo è la distinzione, divenuta canonica, fra la *conoscenza empirica*, la quale si configura come mera costatazione del *che*, e la *scienza*, la quale si configura come scoperta del *perché*. La sapienza si ottiene appunto passando dal "che" al "perché" delle cose, e il *perché* è, precisamente, la *causa*.

Non meno importante è il rilievo (che già abbiamo detto essere assolutamente fondamentale per intendere la metafisica) secondo cui la sapienza deve conoscere, in un certo senso, "tutte le cose", vale a dire l'*intero*. La conoscenza di tutte le cose è conoscenza non della totalità delle singole cose, ma dei principi di tutte le cose.

Sulle finalità teoretico-contemplative della ***σοφία***, qui espresse in modo paradigmatico, abbiamo già detto con ampiezza (cfr. Introduzione, cap. II, §§ 2 e 3). Il fine della sapienza è la contemplazione della verità in quanto tale, la quale più di ogni altra cosa appaga quel *naturale desiderio* che differenzia l'uomo da tutti gli altri esseri viventi, ossia il *desiderio di conoscere*.

Infine, Aristotele precisa che non tutte le cause sono oggetto della sapienza, ma solo *certe* cause e *certi* principi. Già sappiamo che cosa significhi questo asserto. Tutte le scienze sono conoscenze di cause particolari; la sapienza è, invece, conoscenza di quelle *prime* o *supreme*. È, questo, semplicemente un modo diverso di affermare che la sapienza abbraccia l'*intero*.

2) Abbiamo parlato di cause al plurale. Infatti Aristotele nega recisamente che le cose possano essere spiegate da *una sola causa*. Già nella *Fisica* egli aveva precisato che esse sono quattro: la *materiale*, la *formale*, l'*efficiente* e la *finale*; ma anche nella

Fisica, così come qui nella *Metafisica*, la dottrina delle quattro cause è presentata, in larga misura, come qualcosa di già codificato. In effetti, questa dottrina è un risultato di tutta la precedente storia della filosofia greca, come Aristotele stesso rileva. Tuttavia, il debito nei confronti di Platone è assai più cospicuo di quanto egli non voglia ammettere. Il *Filebo*, che è uno dei dialoghi più tardi, presenta, infatti, una dottrina molto vicina a quella delle quattro cause e, sotto un certo profilo, perfino più spinta. Platone, in questo dialogo, introduce quattro principi generalissimi, in funzione dei quali interpreta tutta la realtà: a) un *illimite* o *indeterminato* o *indefinito (ápeiron)*; b) questo *ápeiron* viene determinato da un principio *limitante* o *delimitante (peras)*; c) l'illimite viene determinato dal limite *in virtù di un agente*, ossia di *una causa attiva* (che Platone fa coincidere con una *causa intelligente*); d) ciò che ne deriva è un *misto*, che è, appunto, *un illimite imbrigliato dal limite e dalla misura ad opera di una intelligenza*. È impossibile non riconoscere nell'illimite la causa materiale, nel limite la causa formale, nella causa intelligente della mescolanza la causa efficiente, e nel misto (almeno in una certa misura e sotto un particolare profilo) quello che lo Stagirita espliciterà come causa finale.

3) Proprio in quanto risulta un chiaro portato del precedente travaglio del pensiero greco, la dottrina delle quattro cause viene giustificata appunto attraverso l'esame dei guadagni della precedente storia della filosofia. Aristotele stesso, a conclusione del libro, precisa: «[...] risulta evidente che tutti i filosofi sembrano aver ricercato le cause da noi stabilite nella *Fisica, e che non si può parlare di alcun'altra causa all'infuori di queste*». Dunque, mentre il concetto di *σοφία* è stato dedotto dalle *convinzioni di tutti*, la tavola delle quattro cause è dedotta e giustificata sulla base della discussione delle *convinzioni dei filosofi*. Come è evidente, si tratta, ancora una volta, di una *giustificazione di carattere dialettico*, nel senso che abbiamo sopra precisato.

4) La discussione delle dottrine dei predecessori, fatta al fine di dedurre le quattro cause, occupa il grosso del libro I e fornisce ad Aristotele l'occasione di tracciare una sorta di *storia della filosofia*, anzi, come qualcuno ha detto, *la prima storia della filosofia che sia stata scritta in Occidente*. È necessario, tuttavia, rilevare che Aristotele è ben lontano dall'interessarsi dei predecessori per scopi eruditi, per curiosità puramente dossografica. Meno che mai dobbiamo aspettarci di trovare nelle sue pagine qualcosa che richiami il moderno concetto critico di storia della filosofia, che presuppone il guadagno di prospettive ignote al mondo antico. Aristotele studia i suoi predecessori con interessi *quasi esclusivamente teoretici*, ossia allo scopo di individuare divergenze e convergenze del pensiero di quelli rispetto al proprio e per provare dialetticamente la validità delle proprie convinzioni. In questo contesto, spesso Aristotele traduce antichi concetti nel proprio linguaggio e li riformula sulla base delle proprie categorie, con una libertà, talora, veramente sconcertante. Ciò non sminuisce, tuttavia, l'importanza di queste pagine. Anche dopo le numerose scoperte delle scienze dell'antichità condotte con rigorosi metodi filologici, l'interpretazione che Aristotele dà dei suoi predecessori in queste pagine è rimasta un punto di riferimento indispensabile.

Prima di concludere vogliamo fare ancora qualche rilievo. Aristotele ritiene che i predecessori abbiano avuto ragione nella misura in cui parlarono di queste cause, ma che abbiano errato in due sensi: a) da un lato essi hanno peccato di unilateralità, presentando *una sola o alcune* di queste cause, ma *mai tutte e quattro* insieme; b) in secondo luogo, intorno alle cause, che pur hanno individuato, *non hanno parlato con sufficiente chiarezza, oppure hanno parlato in modo aporetico*. In particolare, si noteranno, fra le moltissime, le seguenti due critiche di fondo. I Presocratici si occuparono soprattutto, unilateralmente, della causa materiale, la quale non spiega gli esseri non sensibili e quindi non risolve il problema metafisico in senso stretto. I Platonici, che hanno individuato la causa formale e che hanno fatto metafisica in senso vero con la teoria delle Idee, sono caduti in una quantità di errori, pretendendo che queste

Idee siano enti trascendenti. In che senso la dottrina delle Idee sia da correggere lo vedremo nei libri successivi. Qui ricordiamo al lettore di non lasciarsi deviare dalla linea maestra, disperdendosi per le vie secondarie delle critiche particolari che si leggono, ad esempio, nel c. 9, giacché il loro scopo ultimo è intelligibile solo nel quadro generale che abbiamo tracciato.

Infine, si noterà come gli "errori" dei predecessori normalmente si configurino, per Aristotele, come un *troppo poco* oppure come un *troppo*, ossia come *eccessi*. L'errore, in filosofia, è quasi sempre un eccesso che va temperato, ossia mediato. E va temperato e mediato - si badi bene - appunto tenendo presente l'eccesso opposto. Ma su questo discorso torneremo ancora, per approfondirlo, nel libro III.

Libro Secondo

Il libro II può essere letto come un'appendice del I, in quanto ne approfondisce alcune dottrine, svolgendo alcuni concetti, a quelle strettamente connessi, molto importanti. In particolare, vengono trattati i seguenti tre temi:

1) la filosofia (la metafisica) è la *scienza della verità*, e questa coincide con la scienza delle cause supreme (c. 1);

2) le cause sono *necessariamente* finite, sia quanto alla specie sia quanto al numero (c. 2);

3) il metodo non può essere unico per tutte le scienze, ma deve differenziarsi a seconda dell'oggetto che è proprio delle singole scienze (c. 3).

1) Sul primo tema ci siamo già soffermati nell'Introduzione (cap. V, § 1), in particolare sulle affermazioni di Aristotele che la verità è "facile" e "difficile" ad un tempo, nonché sulle implicanze teoretiche di tali affermazioni. Orbene, dal momento che la verità, in certo senso, è "facile" (essendo come la luce che ci fascia, ossia essendo l'evidenza assoluta ed essendo offuscata proprio e solo dai nostri occhi che, per loro difetto, non la sanno guardare se non parzialmente), tutti in qualche modo sono in grado di coglierne una parte. Pertanto, tutti coloro che si sono occupati della verità hanno qualcosa da insegnarci, anche coloro le cui opinioni noi non condividiamo. Infatti, tali opinioni hanno pur sempre contribuito alla formazione di quelle dottrine che accettiamo e, in generale, alla formazione dell'abito speculativo. La ricerca della verità, dunque, è qualcosa di "corale". È, questo, uno stupendo concetto, che solo pochi studiosi di Aristotele hanno rilevato e che è invece di grandissima importanza. La filosofia, potremmo dire in termini moderni, non può costituirsi se non sulla base della storia della filosofia o, se si preferisce, il presente della filosofia è sempre ed in modo irreversibile gravido del suo passato.

La filosofia è scienza della verità, precisa inoltre Aristotele, perché ha carattere puramente teoretico, ossia perché ha come fine non l'azione ma il puro osservare e comprendere come stanno le cose. E si capisce come stanno le cose, allorché se ne scopre la causa, sicché la verità coincide con la causa, e la verità suprema con la causa suprema, per i motivi che abbiamo sopra illustrati.

2) Nel libro I, come abbiamo visto, Aristotele sostiene che le cause sono quattro e non di più, semplicemente mostrando come i filosofi a lui precedenti non ne abbiano scoperte di più. Qui egli compie un passo innanzi, cercando di dimostrare, in maniera puramente speculativa, che le cause debbono essere finite quanto al numero e alla specie. Che esse siano quattro di numero ancora una volta non viene dedotto, ma dato per scontato; tuttavia, questa tesi riceve una certa riconferma di non scarso rilievo. Il numero delle specie di cause è finito perché, se così non fosse, sarebbe strutturalmente impossibile il conoscere. Anche all'interno delle singole specie di cause, poi, la serie delle cause deve essere finita e far capo ad una prima, se no si cadrebbe in un processo all'infinito. E la prima è la causa di tutte le altre, ossia la vera causa.

3) Per quanto concerne il metodo, Aristotele ne rileva due aspetti fondamentali: quello soggettivo e quello oggettivo. In generale, gli uomini vorrebbero che tutti seguissero il metodo cui essi sono assuefatti, e questo avviene a causa della forza dell'abitudine. Tuttavia non è oggettivamente possibile usare uno stesso metodo per tutte le scienze, e perciò occorre adeguare i propri gusti alle esigenze della scienza. Il rigore del metodo matematico, ad esempio, può essere usato solo nelle matematiche; nella fisica, invece, che verte su un oggetto più complesso, il metodo dovrà essere diverso. Perciò è necessario svolgere le opportune riflessioni di carattere metodologico prima di affrontare lo studio delle singole scienze, non essendo possibile apprendere, contemporaneamente, il metodo e il contenuto della scienza.

Sul metodo che la metafisica deve seguire Aristotele, qui, non dice nulla. Le prime riflessioni specifiche le leggeremo solo nel libro IV. Tuttavia, da quanto egli afferma alla fine del libro, risulta chiarissimo questo: la metafisica non può usare il metodo della matematica, dato che il suo oggetto è assai più complesso dell'oggetto delle matematiche. Già nel libro I, del resto, Aristotele aveva espressamente lamentato l'abuso del metodo matematico in filosofia.

Libro Terzo

Il libro III è il libro delle aporie o dei problemi di fondo della metafisica. Esso è di difficilissima interpretazione per il lettore moderno, data la sua peculiare finalità e la sua struttura. Aristotele vuole provocare un impatto dell'uditore delle sue lezioni (e quindi del suo lettore) con la problematica metafisica, il più possibile stimolante e, addirittura, conturbante. Egli mira a far cogliere il senso delle difficoltà, l'urgenza e la statura dei problemi, e non ad additarne le soluzioni, che sono posteriori e che, in ogni caso, presuppongono, a tutti gli effetti, l'integrale previa comprensione dei problemi: Aristotele vuole, evidentemente, esaltare quello *stupore* o *meraviglia* di cui ci ha parlato nel libro I. Potremmo anche dire che, in questo libro, il nostro filosofo si propone di raggiungere quello scopo che Socrate e Platone volevano raggiungere con la loro dialettica ironico-maieutica.

La trattazione si scandisce nei seguenti tre momenti:

1) dapprima, vengono chiariti il concetto e il fine delle aporie (prima metà del c. 1);

2) successivamente, viene presentato l'elenco o la "tavola" delle aporie (seconda metà del c. 1);

3) il grosso del libro (cc. 2-6) è dedicato alla discussione analitica di ciascuna delle aporie.

1) Il concetto e il fine delle aporie vengono spiegati come segue.

a) I dubbi, le difficoltà e i problemi vanno messi a punto e discussi adeguatamente, perché la piena consapevolezza della difficoltà costituisce una tappa essenziale nel passaggio dal non sapere al sapere, in quanto colui che ignora la difficoltà non sa che cosa ricercare e non sa, posto anche che trovi qualcosa, se sia o no ciò che voleva o doveva cercare.

b) Inoltre, la buona soluzione non è altro che lo scioglimento delle difficoltà accertate. La difficoltà è come un "nodo", e la soluzione è come lo scioglimento del nodo: è evidente che non può sciogliere il nodo chi non ne conosce l'esistenza e l'entità.

c) Le difficoltà nascono soprattutto dalle opposte opinioni dei filosofi. Orbene, esaminando attentamente queste opposte opinioni e la maniera in cui sembrano elidersi, si ottiene il vantaggio di conoscere il pro e il contro delle questioni e di maturare una consapevolezza delle ragioni delle parti opposte, e, quindi, di essere, come in un processo, nella migliore condizione per poter giudicare.

2) Qual è il numero delle aporie aristoteliche? Numero, ordine e contenuto non vengono dedotti da Aristotele secondo un criterio astratto, né secondo un principio *a-priori*. Come abbiamo già detto, le aporie sono scaturite prevalentemente da un contesto storico-dialettico e, precisamente, dai contrasti di fondo delle affermazioni dei filosofi in tema di metafisica. Il loro numero, che si può abbastanza agevolmente fissare in quindici, non è né fisso, né definitivo, né necessario. Inoltre, l'elenco non segue lo stesso ordine dell'esposizione. Prendendo quello dell'esposizione come guida, possiamo tracciare la seguente "tavola dei problemi":

1. Appartiene ad una sola oppure a diverse scienze studiare i diversi generi di cause?
2. Compete alla medesima scienza o a scienze diverse lo studio dei principi delle sostanze e dei principi della dimostrazione?
3. Compete ad una stessa scienza o a scienze diverse lo studio di tutte le sostanze?
4. La scienza verte solamente intorno alle sostanze, oppure anche intorno agli accidenti?
5. Esistono solo sostanze sensibili, oppure anche altre? E queste sono di un solo genere o no?
6. I principi primi sono i generi oppure gli elementi materiali?
7. I principi primi sono i generi sommi oppure generi infimi?
8. Se non esiste nulla oltre le cose singolari, come può essere possibile la scienza?
9. L'unità dei principi è specifica oppure generica?
10. I principi delle cose corruttibili sono gli stessi di quelle incorruttibili, oppure no?
11. L'Ente e l'Uno sono sostanze delle cose, oppure no?
12. I numeri e gli enti geometrici sono sostanze, oppure no?
13. Perché, oltre le sostanze sensibili e gli intermediari, occorre cercare altre entità, come ad esempio le Idee?
14. Gli elementi sono in potenza o in atto?
15. I principi sono universali o singolari?

Le prime quattro aporie, come si vede, riguardano la scienza dei principi in quanto tale; le restanti riguardano i principi stessi. Pertanto, si può ben dire che il tema centrale delle aporie è quello delle cause e dei principi.

3) L'esposizione delle singole aporie sarà fatta via via nella parafrasi. Qui è invece assai più importante rilevare la loro struttura generale.

Tutte e quindici le aporie sono costituite da una "tesi", cui si oppone una "antitesi". Tesi e antitesi, a loro volta, sono presentate e ridotte all'assurdo in un modo tale da lasciare il lettore in una situazione di doppio scacco: non reggono né la tesi né l'antitesi. Inoltre, le tesi esprimono quasi sempre dottrine presocratiche di carattere *naturalistico* o, comunque, fanno valere istanze ispirantisi al naturalismo; le antitesi invece esprimono, per lo più, dottrine ed istanze di ispirazione *platonico-idealistica*. La ragione per cui Aristotele insiste nel rendere il più possibile stridente il contrasto fra tesi ed antitesi e ad accentuare l'insufficienza sia dell'una che dell'altra, è la seguente: egli vuole far vedere come nessuna delle opposte posizioni, di per sé, possa reggere, anche se esse esprimono una loro verità. Egli vuole quindi fare intendere come le aporie non si possano risolvere né abbracciando la sola istanza rappresentata dalla tesi, né la sola istanza rappresentata dall'antitesi; per risolverle, dunque, occorre guadagnare un nuovo piano, che permetta di accogliere sinteticamente le esigenze di ognuna delle opposte posizioni di pensiero, eliminandone, insieme, le unilateralità e gli errori.

Si noti l'analogia (opportunamente già rilevata da qualche studioso) tra Aristotele e Kant. Le due correnti principali della filosofia moderna, ossia il razionalismo e

l'empirismo, hanno determinato l'evoluzione del pensiero kantiano, così come le due correnti del pensiero greco, la ionica o naturalistica e quella italico-platonica o idealistica hanno determinato il pensiero aristotelico. Inoltre, come Kant ebbe la funzione storica di mediare razionalismo ed empirismo, così Aristotele ebbe una analoga funzione storica di mediare le due opposte direzioni del pensiero greco. La "grande luce" che permise a Kant di mediare le due opposte posizioni di pensiero fu il criticismo, che, come è noto, è un fenomenismo trascendentale, mentre la nuova visione della realtà che permise ad Aristotele di mediare le precedenti posizioni di pensiero è il "realismo". Ma, a questo punto, le analogie fra Kant e Aristotele si fermano, perché il fenomenismo trascendentale kantiano rende la metafisica impossibile e riduce le antitesi fra le opposte correnti a vere e proprie antinomie strutturali della ragion pura, mentre il realismo aristotelico salva il fenomenico e, insieme, il metafenomenico, come vedremo leggendo i libri centrali della *Metafisica*.

Un'ultima questione merita di essere posta. Tra le quindici aporie ce n'è qualcuna che sporge sulle altre? In altri termini: è possibile individuare qualche istanza che più delle altre o più di altre è fatta valere? Rispondiamo senz'altro di sì. L'istanza che maggiormente viene rilevata è *quella della trascendenza*, che trova la sua formulazione paradigmatica nella quinta: «[...] si deve dire che esistono solo sostanze sensibili, oppure anche altre oltre queste?», e che viene ripresa poi anche nella ottava e poi ancora nella tredicesima. D'altra parte, la domanda di cui ragioniamo è implicita, più o meno visibilmente, in tutte le altre. Qualsiasi questione riguardante i principi può infatti, in un modo o in un altro, ridursi a questa: se i principi sono di tipo materiale e immanente oppure di tipo intelligibile e trascendente, o, in altri termini, se ci sono o no principi trascendenti il sensibile. E già in questo libro, sia pure a livello aporetico, Aristotele dice chiaramente che «se non esistesse nulla di eterno e di intelligibile, neppure il divenire e il sensibile esisterebbero».

Libro Quarto

Questo libro è fra i più celebri di tutta la *Metafisica*, in quanto contiene alcune acquisizioni divenute punti di riferimento obbligati nella storia della ontologia occidentale.

Il discorso generale si scandisce in quattro momenti essenziali:

1) dapprima, Aristotele ridefinisce la metafisica, in prospettiva specificamente ontologica, come la «scienza dell'essere in quanto essere e delle proprietà che gli competono in quanto tale» (c. 1);

2) successivamente, definisce *l'essere* (mostrando come esso non sia né univoco né equivoco, ma includa molti *significati*, aventi tutti un rapporto strutturale col significato fondamentale della sostanza) e studia il concetto di uno, che si converte con quello di essere, e una serie di concetti che si ricollegano all'uno (c. 2);

3) in terzo luogo, affronta il tema degli *assiomi*, ossia dei *principi logici fondamentali che stanno alla base, oltre che dell'essere, del pensare e del ragionare*, e dimostra che lo studio di essi (e in particolare del principio di non-contraddizione che tutti li fonda) compete al metafisico (c. 3);

4) infine, procede ad una serrata e complessissima "mostrazione" del principio di non-contraddizione, mediante la *confutazione* (ἔλεγχος) di coloro che lo negano (cc. 3-8).

1) Sul primo punto abbiamo già detto nell'Introduzione (cfr. cap. I, § 4). Qui rileviamo ancora alcune questioni particolarmente importanti. La definizione della metafisica come *scienza dell'essere in quanto essere* è forse la più famosa e, in ogni caso, una di quelle meglio adatte a far comprendere la statura di questa forma di conoscenza. L'essere in quanto essere è l'*intero della realtà*. Studiare l'essere come essere (l'intero) significa trovare le ragioni (le cause ed i principi) che lo giustificano.

Nel definire la metafisica come ontologia, Aristotele ha fornito, forse, la più bella ed efficace distinzione tra metafisica e scienze particolari, fondandosi appunto sui concetti di *totalità* e di *parte*. Le scienze sono sempre e solo conoscenze di *una parte* dell'essere e, dunque, conoscenze parziali e settoriali della realtà, laddove la metafisica tenta di abbracciare la totalità della realtà, non già pretendendo di conoscere l'insieme delle singole realtà e delle parti, ma cercando di cogliere i principi *supremi*, come sappiamo.

2) Per quanto concerne la concezione aristotelica della polivocità dell'essere e della sua rivoluzionaria portata sia rispetto all'ontologia eleatica, sia rispetto a quella platonica, abbiamo già detto quanto occorre nell'Introduzione (cap. III, §§ 1-2). Restano, tuttavia, ancora alcuni punti da rilevare.

Il concetto aristotelico di "essere" (ὄν) non è affatto il concetto di un essere generalissimo e astrattissimo. Molti interpreti moderni hanno trovato contraddizioni a non finire in Aristotele, appunto perché sono caduti in questo equivoco. La concezione aristotelica dell'essere, intesa come molteplicità di significati relazionati tutti quanti (in differente modo, ma tutti quanti strutturalmente, ossia necessariamente) al significato principale della sostanza, *implica una concezione poliedrica e dinamica che include nell'essere la totalità della ricchezza reale e per nulla affatto uno svuotamento ed un estenuamento della realtà medesima*. Con la parola "essere" si dovrà, dunque, intendere sia la molteplicità di significati sia la complessa trama di rapporti che li lega, e la metafisica si configura esattamente *e* come la delucidazione di questi molteplici significati *e* come la determinazione della trama di rapporti che li lega. Anzi - dice espressamente Aristotele già in questo libro - se è vero che *tutti* i significati dell'essere rientrano nell'ambito della metafisica, è pure vero che «in ogni caso, la scienza ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende ed in virtù di cui viene denominato tutto il resto», e che, dunque, «se questo primo è la sostanza, *il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza*» (1003b). Anzi, egli si spinge ancora oltre, affermando che ci saranno tante parti nella filosofia quante sono le sostanze: precisamente, una filosofia "prima" e una "seconda", dato che esiste una sostanza prima (soprafisica) e una sostanza seconda (fisica). Sicché l'itinerario dall'*essere in generale* alla *sostanza* e al *divino trascendente* è già chiaramente indicato.

Il concetto di *uno*, che viene esaminato in connessione con quello di essere, per Aristotele è essenzialmente convertibile con quello di essere (*ens et unum convertuntur*, diranno i filosofi medioevali). Al metafisico competerà, dunque, anche lo studio dell'uno e di tutti i concetti che sono legati all'essere e all'uno, come *identico* e *simile*, nonché lo studio dei *contrari* (dato che nelle coppie di contrari l'uno è privazione dell'altro e tutte le coppie di contrari si possono ridurre a quella suprema dell'essere e del non-essere, dell'uno e dei molti), le nozioni come *anteriore* e *posteriore*, *tutto* e *parti*, *genere* e *specie*, e tutte le altre di questo tipo.

3) Proprio il concetto di essere come intero (essere come essere, inclusivo di tutte le parti) porta Aristotele alla perfetta tematizzazione del senso della rilevanza e della portata del principio di non-contraddizione.

Le scienze *particolari*, come abbiamo visto, si occupano di settori *particolari* dell'essere. Esse fanno uso *di principi e di assunzioni che valgono solo per questi settori dell'essere, ma fanno anche uso di assiomi che non valgono limitatamente al loro settore dell'essere ma per tutti i settori dell'essere*. Sono, questi, gli assiomi comuni a tutte le scienze, perché valgono per tutti gli esseri e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, ad esclusione degli altri. E tutti si servono di questi assiomi «perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere» (1005a).

Si pone allora il seguente problema: quale scienza deve studiare questi assiomi che valgono per tutto l'essere o meglio che sono propri dell'essere in quanto essere?

Evidentemente la metafisica, perché solo la metafisica fa indagine dell'intero dell'essere, dell'essere in quanto essere. Le altre scienze, dunque, *fanno uso* di questi assiomi, *ma non dicono nulla su di essi*. Infatti, esse non hanno alcun titolo per pronunciarsi su tali principi, *in quanto questi vanno al di là dei particolari settori indagati dalle singole scienze particolari*. La metafisica, pertanto, non solo *fa uso* di essi, ma di essi *si occupa altresì in modo sistematico*.

L'assioma per eccellenza è il principio di non-contraddizione. Aristotele lo formula come segue: «È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto». Questo, egli dice, è il più sicuro di tutti i principi; infatti «è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia». Aristotele dà, in tal modo, due formulazioni del principio che, però, a ben vedere, fanno tutt'uno o, meglio, si implicano strutturalmente. Il principio di non-contraddizione è una *legge dell'essere* (è impossibile che la stessa cosa *appartenga e non appartenga* a una medesima cosa), e, quindi, *del pensiero che pensa l'essere* (è impossibile *credere*, ossia *pensare*, che la medesima cosa sia e non sia).

Questo principio è il più sicuro e il più noto, ed è la condizione necessaria per apprendere e dimostrare qualsiasi altra cosa. È il principio di tutti gli altri assiomi.

È evidente che, proprio in quanto è *primo*, esso è *indimostrabile*, perché ogni dimostrazione si rifà a questo principio, e, quindi, la dimostrazione di esso dovrebbe rifarsi proprio ad esso e, dunque, lo presupporrebbe nell'atto stesso in cui tentasse di istituirsi. (Del resto, nota Aristotele, è impossibile che di tutto ci possa essere dimostrazione, perché, altrimenti, si andrebbe all'infinito.)

Dunque, il principio di non-contraddizione non si dimostra. Come lo si conosce? Intanto, tutti lo usano *naturalmente*, in quanto legge dell'essere e del pensare. Si potrebbe dire che è vero di verità intuitiva, perché *è a tutti evidente*, anzi *sommamente evidente*.

4) Senonché vi sono alcuni filosofi che *negano la validità del principio e affermano che la stessa cosa può essere e non essere* e, di conseguenza, che si può anche *pensare che la stessa cosa possa essere e non essere*.

Contro costoro non si potrà ricorrere, ovviamente, a una dimostrazione nel senso vero e proprio del termine, per le ragioni già stabilite; né sarà possibile appellarsi alla semplice evidenza intuitiva che essi negano. Resta, peraltro, una via non meno sicura da battere, che consiste nell'ἔλεγχος, vale a dire nella *confutazione dell'avversario* o, meglio, in una dimostrazione o mostrazione ottenuta per via di confutazioni di colui che nega il principio. Si può dunque mostrare, in questo modo, *che è impossibile negarlo*.

Il nocciolo dell'ἔλεγχος consiste esattamente nel mostrare come qualsivoglia discorso che neghi il principio di non-contraddizione non riesca nemmeno a costituirsi, in quanto, per costituirsi, dovrebbe far uso proprio di quel principio che vorrebbe negare. Infatti, non appena l'avversario del principio di non-contraddizione, parla, *dice qualcosa*, e se a questo qualcosa egli annette un senso, allora questo qualcosa risulterà senz'altro *qualcosa di determinato*, e, proprio per essere questo qualcosa di determinato, non potrà essere la sua negazione. Insomma: il solo dire qualcosa che abbia senso implica già il far uso e, dunque, ammettere il principio di non-contraddizione. Per essere veramente coerenti, coloro che negano il principio di non-contraddizione dovrebbero non dire nulla, anzi, non pensare nulla. Ma, allora, essi diverrebbero simili alle piante, e dovrebbero limitarsi a vegetare.

La *necessità* cui mette capo questo procedimento dell'ἔλεγχος non è meno valida di quella che si raggiunge per via di dimostrazione e di intuizione.

Si noti che l'ἔλεγχος, in metafisica, finisce con l'avere un ruolo primario, nella misura in cui essa si occupa appunto delle cose che sono *prime*, le quali, perché prime, non sono deducibili da altro.

I capitoli 3-8 non fanno che applicare questo schema elenchtico o confutatorio a tutta una serie di posizioni filosofiche che, esplicitamente o implicitamente, negano il principio.

Nel c. 7 Aristotele discute anche del principio del *terzo escluso*: «Non è neppure possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio, ma è necessario o affermare o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori». Il principio, come si vede già dal modo in cui è formulato, si riduce, sostanzialmente, a quello di non-contraddizione. Aristotele stesso, del resto, rileva espressamente che, se ci fosse un termine medio fra i contraddittori, «né dell'essere né del non-essere si potrebbe dire che è o non è».

Due rilievi restano ancora da fare per concludere. Aristotele, nello svolgere la "difesa" del principio di non-contraddizione, introduce due ordini di pensieri molto interessanti.

Sappiamo che l'essere nel suo significato più forte è quello di sostanza, sicché la negazione del principio di non-contraddizione significherà, oltre che la negazione dell'essere *in generale*, altresì la negazione dell'essere *nel significato di sostanza o essenza*. È evidente, infatti, che per il negatore del principio di non-contraddizione l'essenza di uomo, per esempio, sarà anche essenza di non-uomo o non-essenza di uomo. Per conseguenza, negata la sostanza, tutto si ridurrà ad accidente. Ma, tolta la sostanza, resta tolto anche ogni fondamento dell'accidente (l'accidente è sempre e solo inerente ad altro soggetto) e, dunque, l'accidente medesimo, ossia tutto l'essere.

Inoltre - e questo rilievo è molto importante - più volte Aristotele, sempre nel confutare i negatori del principio di non-contraddizione, fa appello ad un essere e ad una sostanza non sensibile, indiveniente, immobile (cfr. 3,1005a; 5,1009a; 5,1010a; 8,1012b). Per quale ragione? Aristotele spiega che la convinzione della contraddittorietà della realtà sostenuta da alcuni pensatori deriva dal fatto di aver assolutizzato il sensibile, ossia dall'aver esteso a tutto l'essere le caratteristiche dell'essere sensibile (cfr. 1010a) . E contro costoro - egli rileva allora - «dovremo dimostrare che *esiste una realtà immobile* e dovremo convincerli di questo». Il libro termina addirittura con la solenne proclamazione dell'esistenza di un «motore primo che è immobile».

Orbene, va rilevato che questi richiami al "teologico" non sono casuali, ma sono strutturali. Infatti, il principio di non-contraddizione non ha solo una valenza "orizzontale", ma anche una valenza "verticale". In altri termini, esso ha una portata metempirica e, dunque, una valenza teologica, in quanto *porta ad inferire l'esistenza del metafisico per le seguenti ragioni strutturali*. La sfera del sensibile, consegnata com'è al divenire, appare contraddittoria, aporetica (essere e non-essere, nel divenire, si mescolano in vario modo), *ed effettivamente lo sarebbe se essa fosse l'assoluto*, ossia tutto l'essere. Pertanto, l'introduzione di un essere non soggetto al divenire si impone, proprio per togliere quella contraddizione.

In conclusione, appunto la difesa della assoluta validità del principio di non-contraddizione porta a quella inferenza metempirica in cui consiste il punto focale della metafisica. Ma di questo Aristotele dirà nel libro XII.

Libro Quinto

Questo libro è dedicato alla spiegazione dei molteplici significati di un nutrito gruppo di termini filosofici. Qualcuno ha pensato che si tratti di una specie di lessico filosofico (il primo lessico filosofico della storia). In realtà, non si tratta di un lessico filosofico in generale ma, semmai, di un lessico metafisico, in quanto mancano tutti i concetti relativi alle altre branche della filosofia.

Descriviamolo brevemente. Il libro consta di trenta capitoli, che illustrano i molteplici significati dei seguenti termini:

c. 1: principio
c. 2: causa
c. 3: elemento
c. 4: natura
c. 5: necessario
c. 6: uno
c. 7: essere
c. 8: sostanza
c. 9: identico, diverso, differente, simile
c. 10: opposto, contrario, diverso per specie
c. 11: anteriore e posteriore
c. 12: potenza e impotenza
c. 13: quantità
c. 14: qualità
c. 15: relazione
c. 16: perfetto
c. 17: limite
c. 18: ciò per cui
c. 19: disposizione
c. 20: abito o stato o modo d'essere
c. 21: affezione
c. 22: privazione
c. 23: avere
c. 24: provenire da
c. 25: parte
c. 26: tutto
c. 27: mutilo
c. 28: genere
c. 29: falso
c. 30: accidente

Come si può comprendere anche dalla semplice lettura di questo elenco, abbiamo a che fare con concetti teoretici che rientrano o direttamente o indirettamente nell'ambito della metafisica.

In particolare, è da rilevare quanto segue. Pur senza pretendere di trovare un preciso ordine, è tuttavia possibile rintracciare le tematiche principali, di cui Aristotele si è occupato nei libri finora letti e di cui si occuperà nei successivi. Infatti, si possono distinguere due grandi gruppi di temi: quello relativo alla ricerca delle cause e dei principi (per esempio i cc. 1-3, cui si possono connettere anche i cc. 4 e 5) e quello relativo alla ricerca intorno all'essere, alla sostanza, all'uno (cc. 6-8) o alle varie nozioni che espressamente il libro IV assegnava alla indagine metafisica, come *identico, diverso, opposto*, ecc. (cfr. cc. 9 ss.), o a nozioni a queste connesse.

Se non è stato Aristotele ad assegnare al libro questa posizione, certo chi lo ha collocato a questo punto (un peripatetico antico, o lo stesso Andronico in occasione della sua grande edizione) ha tenuto presente il fatto che i libri precedenti non lo citano, mentre, a partire dal VI, cioè dal libro immediatamente successivo, il nostro libro viene citato (e viene successivamente citato anche nei libri VII, IX e X).

La funzione del libro V parrebbe essere quella di delucidare alcuni dei termini essenziali di cui la ricerca successiva fa spesso uso nell'eseguire quel piano che era stato tracciato nei primi quattro libri. Ma su questo punto non è il caso di insistere.

Il lettore moderno può provare un certo fastidio nel leggerlo, dato che ci presenta una continua rotazione di significati molteplici per ogni termine, che, alla fine, risulta quasi allucinante. È ben vero che, spesso, Aristotele aiuta il lettore notevolmente, additando, a conclusione del capitolo, il significato o i significati principali del termine discusso. Tuttavia, resta l'impossibilità di tener dietro, senza troppa fatica, ad analisi di questo genere. Il lettore specializzato può provare un vero godimento nello scoprire nelle pieghe del discorso tutto il retroterra culturale da cui nasce. Talora, infatti, i molteplici significati di un termine ridanno veri e propri archi di storia culturale e filosofica della grecità. Ma anche il lettore non specializzato farebbe male a saltare il libro a piè pari, perché un insegnamento importantissimo si ricava, in ogni caso, da esso. Si comprende che cosa significhi esattamente quella che abbiamo chiamato la "poliedricità strutturale" della filosofia aristotelica. Lo Stagirita non solo spiega le cose girando, per così dire, attorno ad esse, e cercando di guardarle da tutti i lati, ma fa la stessa cosa anche con i vocaboli che usa. La delucidazione dei molteplici significati dei termini che leggeremo va, quindi, ben più in là di un esercizio puramente linguistico e semantico, per diventare vera e propria operazione filosofica e speculativa.

Sotto la ricchezza di significati dei termini che delucida, Aristotele insegna a "leggere" la ricchezza della realtà medesima.

Libro Sesto

Il libro VI ritorna, ancora una volta, a definire la metafisica, sottolineandone soprattutto la *valenza propriamente teologica*, che finora non era stata portata in primo piano, e giunge, addirittura, a definire senz'altro come *scienza teologica* quella che nel libro IV era stata detta scienza dell'essere (e anche qui viene ribadita come tale). Successivamente, procede all'esecuzione del piano tracciato, incominciando a dipanare la tematica dell'essere.

Nella trattazione, breve ma assai succosa, si possono individuare i seguenti momenti:

1) in primo luogo, Aristotele ridefinisce la metafisica, paragonandola, sia, in generale, con le altre scienze, sia, in particolare, con le scienze "teoretiche", stabilendo con esattezza il posto che ad essa compete nel quadro generale del sapere (c. l);

2) in secondo luogo, stabilisce la tavola dei significati dell'essere (c. 2);

3) infine, analizza i due significati più deboli dell'essere (cc. 2-4).

1) La differenza fra 1a metafisica e le altre scienze in generale è stata spiegata da Aristotele già nei libri I e IV, perciò le novità che si leggono nel c. 1 del nostro libro riguardano soprattutto, come dicevamo, la determinazione del quadro generale del sapere e del posto che occupa la metafisica all'interno di esso.

Egli distingue le scienze in *pratiche*, *poietiche* e *teoretiche*; e, ulteriormente, divide le teoretiche in *fisica*, *matematica* e *teologia (metafisica)*.

Potremmo raffigurare nel seguente modo le distinzioni sopra accennate:

Le scienze si dividono in:
1. scienze *pratiche*
2. scienze *poietiche*
3. scienze *teoretiche*, che, a loro volta, si dividono in:
   1. matematica
   2. fisica
   3. teologia o filosofia prima

Le *scienze pratiche* riguardano quelle azioni che hanno il loro inizio e il loro termine nel soggetto stesso che agisce: sono, queste, le azioni morali. È manifesto, infatti, come le azioni morali abbiano il loro inizio nel soggetto e come ritornino sul soggetto stesso perfezionandolo. Le *scienze poietiche* riguardano, invece, quelle azioni che hanno il loro inizio nel soggetto ma che sono volte a produrre qualcosa fuori del soggetto stesso; tali sono, ad esempio, tutte le operazioni e produzioni dell'arte: il costruire, l'azione del guarire esercitata dal medico sul malato, il suonare, ecc.

Ben diverse dalle scienze pratico-poietiche sono le *scienze teoretiche*; queste ultime non riguardano né l'azione né la produzione, ma hanno come fine la pura speculazione, ossia il puro conoscere come tale.

La *fisica* verte intorno alla sostanza che ha la capacità di movimento, ossia intorno alla sostanza sensibile. Ricordiamo come la fisica aristotelica non abbia nulla di comune con la fisica moderna: questa è scienza quantitativa, quella è, invece, qualitativa; questa traduce tutto in numero e in rapporti numerici, quella, invece, fa ricerca di essenze e di forme. Paragonata alla fisica moderna, quella aristotelica è più una metafisica del mondo sensibile; e non sono rari, infatti, i punti nei quali Aristotele, conducendo indagine fisica, sconfina senz'altro nella metafisica.

E la *matematica* che cosa studia? I Platonici, come è noto (e prima di loro i Pitagorici, ma in diverso modo), avevano creduto che l'oggetto delle matematiche fossero enti sostanziali veri e propri; enti aventi un modo di essere diverso dalle cose sensibili e, anzi, sussistenti al di fuori delle cose sensibili in sé e per sé. Aristotele respinge net-

tamente questo modo di vedere e lo corregge come segue. Le matematiche non riguardano le cose sensibili come tali, e nemmeno riguardano enti sussistenti separatamente. Le cose sensibili hanno diverse qualità e proprietà, che ad esse sono peculiari in diverso senso: ci sono, poniamo, peculiarità dell'uomo in quanto maschio, dell'uomo in quanto femmina, e così di seguito; analogamente, dice lo Stagirita, ci saranno peculiarità dei corpi considerati come lunghezze e piani. Ora, le matematiche considerano le cose proprio sotto questo profilo: ossia, come aventi lunghezze, piani, ecc., e, ulteriormente, di questi considerano le proprietà. Lunghezze, piani, ecc., nelle matematiche vengono considerati a prescindere da tutti gli altri aspetti, per astrazione; è chiaro quindi che gli oggetti di cui tratta la matematica, in quanto enti astratti, sono immobili, ma non sono enti sussistenti per sé, appunto perché astrazioni operate dal pensiero, che può considerare le cose in certi loro aspetti, prescindendo da altri.

Così caratterizzati gli oggetti di indagine propri della fisica e della matematica, risulta, per contrapposizione, chiarissimo l'oggetto della metafisica. Mentre la matematica studia determinati aspetti astratti, e come tali immobili, delle cose, ma non sussistenti in sé e per sé; mentre la fisica studia, sì, sostanze e cose sussistenti per sé, ma solo in quanto sensibili e in movimento, *la metafisica fa indagine intorno a quella sostanza che è oltre quella fisica, vale a dire intorno a quella sostanza sopra-sensibile, immobile ed eterna* (Dio e le Intelligenze motrici).

È chiaro che, occupandosi di Dio e del divino, la metafisica non si occupa di una realtà che si possa dire propriamente *particolare*, perché il Divino è quella realtà dalla quale tutte le altre dipendono, e, dunque, costituisce la causa universale di tutti gli esseri. In questo senso, la scienza "teologica" è *universale*, e pertanto, proprio in quanto tale, rileva espressamente Aristotele, essa studia tutto l'essere e ciò che appartiene all'essere.

2) Nel libro IV era stata formulata la dottrina dei molteplici significati dell'essere, e, qui, lo Stagirita ci dice quanti e quali sono questi significati (già nel libro V, c. 7, c'è un anticipo di questa dottrina). Sulla tavola dei significati dell'essere ci siamo già soffermati nell'Introduzione (cap. III, § 2) e ad essa rimandiamo.

Qui dobbiamo rilevare, invece, che la tavola dei quattro gruppi di significati - a) essere come *accidente*, b) essere come *vero e falso*, c) essere come *categorie*, d) essere come *atto e potenza* - fornisce lo schema di tutta la trattazione che segue, fino al libro IX. I capitoli 2-4 del nostro libro studiano i primi due significati, i libri VII e VIII studiano l'essere secondo le figure delle categorie e soprattutto secondo la prima delle categorie, la sostanza (per le ragioni che vedremo), mentre il libro IX studia la potenza e l'atto.

3) L'essere come accidente è quell'essere che non esiste né sempre né per lo più: è il *puro essere fortuito*. L'essere accidentale può trovarsi solo nell'ambito del sensibile e ha la sua radice e la sua causa nella *materia*, la quale è mera potenzialità e, quindi, capacità di essere diversamente da come è per lo più. Dell'essere accidentale in quanto tale non ci può essere scienza, dato che la scienza riguarda ciò che è sempre o per lo più e l'essere accidentale non è né sempre né per lo più. La causa dell'essere accidentale è, essa pure, fortuita e, quindi, indeterminabile.

Per quanto concerne l'essere come vero e il non-essere come falso, Aristotele rileva come essi consistano nelle connessioni o disgiunzioni operate dal pensiero. Il vero consiste nel congiungere col pensiero cose in realtà congiunte o nel disgiungere cose in realtà disgiunte, il falso consiste, all'opposto, nell'unire col pensiero cose disgiunte nella realtà o nel disgiungere cose congiunte nella realtà. L'essere come vero è un essere meramente *noologico*, ossia *sussistente solo come modo o affezione della mente e non può sussistere se non appoggiandosi, oltre che alla mente, anche ad una realtà sussistente fuori della mente*. Pertanto, per conoscere quale sia la vera natura dell'essere, dovremo basarci soprattutto sui due significati più forti, quelli tolti i quali non potrebbero sussistere nemmeno questi di cui abbiamo detto.

Il nostro libro conferma, in tal modo, quanto già nel libro IV era stato detto: ogni scienza è *principalmente scienza di ciò che è primo e da cui dipende e in virtù di cui viene denominato tutto il resto*, e dunque, la scienza dell'essere, pur studiando tutti i significati dell'essere, *dovrà occuparsi principalmente dei significati, anzi* - come vedremo - *del significato principale, ossia del significato della sostanza.*

Libro Settimo

Il libro VII riprende il discorso esattamente al punto in cui il libro VI lo ha lasciato. Proseguendo l'esame dei significati dell'essere, Aristotele affronta il gruppo dei significati più forti, quello delle *categorie*; ma, tosto, dimostra che *l'essere di tutte le categorie dipende da quello della prima, che è la sostanza*, giacché le varie categorie non sono se non affezioni e determinazioni della prima, come abbiamo già mostrato nell'Introduzione (cap. III, § 2). Il problema dell'essere sarà dunque, eminentemente, il problema della sostanza e Aristotele lo afferma a chiarissime lettere: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: *che cos'è l'essere*, equivale a questo: *che cos'è la sostanza?* [...]; perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato».

Che cos'è, allora, la sostanza? Diciamo subito che il problema della sostanza è certamente il più complesso, oltre che il più importante, fra quanti l'esegeta di Aristotele si trovi ad affrontare. Ed è complesso, innanzitutto, per ben precise ragioni oggettive, ossia per il fatto che Aristotele definisce la sostanza in modi molteplici, i quali sembrano, almeno di primo acchito, contraddittori, o, quantomeno, incerti e confusi. Ma il problema è anche venuto complicandosi sempre più per le successive incrostazioni storiche che gli interpreti di Aristotele vi hanno via via aggiunto, e in maniera alquanto massiccia. Pertanto, chi vuole intendere ciò che Aristotele ha effettivamente detto intorno alla sostanza, deve svolgere un delicato lavoro in due differenti direzioni. In primo luogo, deve cercare di togliere dal problema quelle incrostazioni, ossia deve cercare di liberarlo da tutte le interpretazioni successive, e deve cercare di raggiungere quello stato di assenza di idee preconcette, che solo può permettergli di vedere il problema con occhio puro, senza filtri e mediazioni di alcun genere. In secondo luogo (e questo è il lavoro più difficile), deve fare i conti con quei diversi e sconcertanti modi con cui Aristotele discute il problema della sostanza, *accertando, innanzitutto, se vi siano delle costanti e quali e quante esse siano*, e, poi, cercando di vedere se vi siano dei rapporti fra queste costanti (e, in caso affermativo, determinare quali essi siano). Infine, nel far questo - è appena il caso di notarlo - occorre tenere rigorosamente distinto il giudizio di interpretazione storica dal giudizio di valore teoretico: occorre, cioè, prima vedere spassionatamente ciò che Aristotele ha detto in merito alla sostanza e solo successivamente e distintamente affrontare il problema se questa dottrina della sostanza valga e quanto valga. Il non aver operato con precisione in queste direzioni è stato causa di numerosissimi fraintendimenti.

Limitandoci qui alla questione più difficile, che è poi quella essenziale, dobbiamo rilevare quanto segue.

Non intende in alcuna maniera il problema della sostanza colui che non si rende conto del fatto che *essa si svolge secondo differenti linee di forza* e che non individua chiaramente queste linee di forza e i nessi che le legano.

Le principali linee di forza sono date dai due grossi problemi, che, nel loro insieme, esauriscono l'intera usiologia aristotelica.

1) Il primo di questi problemi lo potremmo chiamare, propriamente, *problema teologico*, e consiste nella *domanda circa il genere di sostanze esistenti*: esistono solamente le sostanze di genere sensibile oppure no, e si deve invece dire che esistono,

accanto ai generi di sostanze sensibili, uno o più generi di sostanze soprasensibili? È, questo, il problema posto in maniera paradigmatica già nella quinta aporia del libro III (la principale), e ripetuto, in maniera addirittura emblematica, nel finale del c. 2 del nostro libro: «[...] occorre esaminare che cosa sia esatto e che cosa non esatto in tutte queste affermazioni [si tratta delle affermazioni dei Naturalisti, che ammettevano solo sostanze sensibili, e di quelle opposte dei Platonici, che ammettevano, invece, anche sostanze soprasensibili e di diverso genere], e se esistano o no alcune sostanze accanto a quelle sensibili e quale sia il loro modo di esistere, e *se esista qualche sostanza completamente separata dalle sensibili*, perché esista e in quale modo esista, ovvero se, oltre le sensibili, non esista alcuna sostanza». Ed è, questo, il problema ultimo e supremo (ossia la domanda per eccellenza della metafisica aristotelica), che vien riproposto da un capo all'altro di tutti i libri della *Metafisica*, e che viene, alla fine, positivamente risolto nel libro XII.

2) Il secondo dei problemi dell'usiologia aristotelica consiste, invece, nella domanda più generale: *che cosa sia la sostanza*. È la materia? È la forma? È sinolo di materia e forma? È l'universale? Questo problema, si noti, è secondo *quoad se*; tuttavia deve essere trattato e svolto per primo, perché *quoad nos* la soluzione di esso condiziona la soluzione del primo. Dunque, per precise ragioni metodologiche, correttamente Aristotele, nel nostro libro e nel successivo, risolve questo secondo problema prima dell'altro. Infatti *si potrà con precisione assai maggiore rispondere al quesito se esista solamente il sensibile o anche il soprasensibile, solo se si sarà previamente accertato che cosa sia l'ousia in generale*. Se, per esempio, risultasse che sostanza è solo la materia o il composto di materia e forma, è chiaro che la questione della sostanza soprasensibile risulterebbe senz'altro risolta in senso negativo; invece, se risultasse che sostanza è anche altro o, addirittura, prevalentemente altro dalla materia, allora la questione della sostanza soprasensibile si presenterebbe in tutt'altra luce.

Una volta chiarito questo, ben si comprende il procedimento seguito da Aristotele. Egli, dovendo trattare, per le suddette ragioni metodologiche, prima la questione della sostanza generale e solo dopo la questione dell'esistenza o meno di una sostanza trascendente (e per di più lasciando assolutamente impregiudicata la soluzione di questa), *può basarsi solamente sulle sostanze non contestate da nessuno, ossia sulle sostanze sensibili*. Nel c. 3 ci dice espressamente: «Tutti ammettono che alcune delle cose sensibili sono sostanze; pertanto dobbiamo svolgere la nostra indagine partendo da quelle. Infatti, è di grande utilità procedere a gradi verso ciò che è più conoscibile. In effetti, tutti acquistiamo il sapere in questo modo: *procedendo attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura* [cioè le cose sensibili] *verso quelle che sono più conoscibili per natura* [cioè le cose non sensibili]». Sono chiare, dunque, le ragioni per cui i libri della *Metafisica* dedicati alla sostanza in generale si incentrino prevalentemente sulla sostanza sensibile: sono ragioni strutturali e metodologiche, e Aristotele stesso ce lo dice (e più di una volta) con la massima chiarezza desiderabile.

In conclusione: i due problemi che ridanno le linee di forza dell'usiologia aristotelica, sono i seguenti: 1) *quali sostanze esistono* (domanda teologica) e 2) *che cos'è la sostanza in generale*; di questi due problemi va risolto prima il secondo per ragioni metodologiche, e va risolto sulla base della sostanza sensibile, che è l'unica che l'uomo conosca immediatamente.

La soluzione del primo problema è contenuta nel libro XII ed è chiarissima. La soluzione del secondo problema è contenuta in questo libro ed è, invece, assai complessa e aggrovigliata, al punto che non pochi studiosi ne hanno lamentata l'incoerenza e, addirittura, la contraddittorietà. A noi sembra, tuttavia, che si possa rinvenire nel libro VII una coerenza assai maggiore di quanto di primo acchito non possa sembrare.

Una notevole chiarificazione apporta, a nostro avviso, la seguente ipotesi di lettura. Nella soluzione del problema concernente la sostanza in generale (che abbiamo

numerato come secondo) sono individuabili due direttive del discorso aristotelico. Infatti, a) altro è stabilire *quali siano i caratteri distintivi della sostanza* o le note definitorie del concetto di sostanza, b) e altro è, invece, stabilire *quali cose posseggano quei caratteri e quelle note*. Il maggior numero delle difficoltà di esegesi dei testi nasce appunto dal fatto che Aristotele non distingue espressamente e anzi intreccia questi due problemi, che vanno invece nettamente distinti: è compito dell'interprete esplicitare questa differenza e rilevarne la funzione e la portata.

Affrontiamo, allora, le due questioni: 1) quali sono *i caratteri e le note definitorie della sostanza* e 2) quali sono *le cose alle quali questi caratteri convengono*.

1) Iniziamo dalla prima, che è pregiudiziale. Le *caratteristiche definitorie della sostanza* sembrano essere almeno cinque.

In primo luogo, ha titolo ad essere chiamato sostanza *ciò che non inerisce ad altro e che quindi non si predica di altro*, ma che è sostrato di inerenza e di predicazione degli altri modi di essere.

In secondo luogo, ha titolo ad essere chiamato sostanza solamente un ente che è capace di sussistere *separatamente* dal resto (*χωριστόν*), in modo autonomo, *in sé e per sé*.

In terzo luogo, può chiamarsi sostanza solamente ciò che è un alcunché di determinato (*τόδε τι*): non può quindi essere sostanza un attributo universale, né un ente astratto di ragione.

Inoltre, caratteristica della sostanzialità è l'*intrinseca unità*: non può essere sostanza un puro aggregato di parti, una molteplicità non organizzata in maniera unitaria.

Infine, è caratteristica della sostanza l'atto e l'*attualità* (*ἐνέργεια*): sarà sostanza solo ciò che è atto o implica essenzialmente atto e non ciò che è mera potenzialità o potenzialità non attuata.

2) In funzione di questi parametri è facile rispondere al problema *che cosa è la sostanza*. È la materia? È la forma? È il sinolo di materia e forma? È l'universale?

Incominciamo ad esaminare la materia. Essa possiede senza alcun dubbio il primo dei caratteri sopra elencati: infatti non inerisce ad altro né si predica di altro (ad essa inerisce, in certo senso, la forma stessa). Sotto questo profilo, dunque, la materia ha titolo ad essere chiamata sostanza. Tuttavia, la materia non possiede nessuno degli altri caratteri distintivi della sostanza: non può sussistere di per sé separata dalla forma, non è qualcosa di determinato ma indeterminato (perché la determinazione deriva dalla forma), non è qualcosa di intrinsecamente unitario (perché ancora una volta l'unità deriva dalla forma), non è atto ma potenza e potenzialità. Dunque, solamente in senso debolissimo e improprio la materia è sostanza.

E la *forma* e il *sinolo*, quali delle caratteristiche sopra elencate della sostanza posseggono? Fondamentalmente tutte, anche se in maniera non identica.

Come leggiamo nei capitoli centrali del nostro libro, sia la forma che il sinolo di materia e di forma, possedendo tutti quanti i caratteri sopra elencati, possono considerarsi, a pieno titolo, sostanza. Ma a questo proposito faremo subito sotto precisazioni molto importanti.

Invece, non ha alcun titolo per essere considerato sostanza l'universale, al quale, secondo Aristotele, si riducono le Idee dei Platonici.

Tornando alla *forma* e al *sinolo*, occorre ulteriormente procedere a una importante puntualizzazione per comprendere il pensiero espresso nel nostro libro. Aristotele distingue un punto di vista "posteriore", ossia empirico, da un punto di vista più propriamente anteriore, ontologico. Dal punto di vista empirico e costatativo, è chiaro che il sinolo o l'individuo sembra essere la sostanza per eccellenza. Ma non è così, dal punto di vista strettamente speculativo e metafisico, *giacché la forma è principio, causa e ragion d'essere, vale a dire fondamento*. Rispetto ad essa, pertanto, *il sinolo è principiato, causato e fondato*. Ebbene, è evidente che, da questo secondo punto di vi-

sta, *non il sinolo ma la forma è sostanza al più alto titolo, appunto in quanto è fondamento, causa e principio*. Insomma: per noi, sostanza per eccellenza è il concreto composto; *in sé e per natura* è invece sostanza per eccellenza la forma.

La chiave per la soluzione di tutta la questione è del resto offerta da Aristotele stesso nel c. 3, dove si legge, poco dopo l'inizio: «[...] se la forma è [...] *maggiormente essere* rispetto alla materia, per la medesima ragione, essa *sarà anteriore anche al composto*», giacché il composto ha materia.

Dunque, essere e sostanza in senso debole (nel senso di sostrato) è la materia; essere e sostanza in senso più forte è il sinolo, perché costituito, oltre che di materia, anche di forma (è materia determinata dalla forma); essere e sostanza per eccellenza è la forma, perché è ragion d'essere e "causa" del sinolo.

Si comprende, pertanto, come Aristotele concluda solennemente il libro affermando che la sostanza come forma è «la causa prima dell'essere». La "forma", infatti, collegando e, quindi, determinando gli elementi (materiali), fa essere le varie cose e, dunque, in questo preciso senso, è la «causa prima dell'essere».

Lo schema generale del libro (che è il più difficile di tutti quelli che costituiscono la *Metafisica*) è il seguente:

a) Dapprima dimostra che il problema dell'essere in senso forte si riduce al problema della sostanza (c. 1).

b) Quindi dimostra che i problemi della sostanza sono due: quello di stabilire se ci siano o no anche sostanze soprasensibili e quello di stabilire che cosa sia la sostanza in generale, e dice che occorre risolvere prima questo secondo problema per poter risolvere il primo (c. 2).

c) Passa quindi a esaminare se la sostanza in generale possa essere la materia, per concludere che essa non è sostanza, o lo è in senso debolissimo (c. 3).

d) Successivamente affronta il problema dell'essenza e della forma, in cui viene indicato il senso principale della sostanza, e procede dapprima a una trattazione di carattere *logico-astratto-dialettico* (cc. 4-7), quindi a una trattazione di carattere *ontologico*, studiando la forma in rapporto al divenire (cc. 7-9), e, infine, a una trattazione sistematica dei rapporti sussistenti fra definizione e forma (cc. 10-12).

e) Del sinolo di materia e forma si parla a più riprese, specialmente nel corso dei capitoli in cui la forma è studiata nei suoi rapporti con la materia, nonché nei cc. 10 e 11.

f) L'ultimo capitolo (che vuole essere di carattere riassuntivo o, meglio, conclusivo) torna a ripresentare il problema della *sostanza* in generale come problema che va risolto al fine di poter affrontare l'ulteriore problema della *sostanza soprasensibile* e ribadisce che la sostanza (in senso forte) è l'essenza, la causa formale, ossia ciò che collega gli elementi e li determina in un oggetto, e quindi è, come già s'è detto, la "causa prima dell'essere".

Libro Ottavo

Il libro VIII va letto come complemento del VII, in quanto prosegue la stessa tematica e, in particolare, l'esame delle *sostanze sensibili*. Aristotele lo dice espressamente: «Dobbiamo fare un riesame delle sostanze che sono da tutti ammesse».

Si torna quindi a parlare di sostanza come sostrato materiale, come forma e come composto di materia e di forma. Aristotele si sofferma, dapprima, a studiare in modo particolare la materia (c. 1), mostrando come essa sia necessaria per spiegare gli enti fisici che sono soggetti al mutamento. Infatti il mutamento, che avviene sempre fra contrari, abbisogna di un sostrato che passi dall'uno all'altro, e questo è appunto la materia. Si approfondiscono, poi, le questioni concernenti la materia stessa (cc. 4-5).

Il tema della sostanza come forma è ristudiato in funzione del concetto con cui il libro VII si era chiuso, vale a dire come "causa prima dell'essere" (cc. 2 e 3).

L'ultimo capitolo ritorna sul problema della ragione dell'unità della sostanza e della definizione. Per comprendere questo libro, dunque, si dovrà tener presente tutto quanto abbiamo precisato nella prefazione del VII.

Una novità è tuttavia da segnalare. Il libro VIII insiste sui concetti di *potenza* e di *atto*, e soprattutto in funzione di questi riesamina la problematica della sostanza.

Considerata sulla base di questi parametri, la materia si rivela come quella sostanza che *esiste in potenza*, mentre la forma si rivela come atto; il composto, ovviamente, risulta l'attuazione di una materia, in cui, però, pur permanendo una potenzialità (nella misura in cui la materia non si risolve nella forma), *predomina tuttavia decisamente l'atto*.

Con la riduzione della materia a potenzialità e della forma ad attualità, Aristotele risolve, nel modo più semplice e ad un tempo più efficace e pregnante, il problema dell'unità della sostanza e della definizione (che è sempre definizione della sostanza). Materia e forma (si intende, ovviamente, la forma delle cose sensibili di cui si discorre in questo libro) non sono due cose o due realtà distinte, ossia sussistenti separatamente l'una dall'altra, l'una accanto all'altra (o l'una al di sopra dell'altra, per dirla alla platonica), ma, al contrario, costituiscono un tutt'uno, nel quale la prima semplicemente *si distingue* ontologicamente dall'altra. «La materia prossima e la forma» dice espressamente Aristotele «sono un'unica e medesima realtà: l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto.» E questo ben si comprende, in quanto l'atto delle cose sensibili è, in realtà, *attuazione di una materia* (di una potenzialità) e, quindi, non può realizzarsi se non assieme a questa.

L'unità delle sostanze sensibili è sempre unità di una potenzialità materiale attualizzata da una forma. Invece, conclude Aristotele, alludendo chiaramente al problema teologico che resta ancora da risolvere, le cose che non hanno materia non hanno un'unità siffatta, ma sono assolutamente ed essenzialmente unità (sono pura forma, atto puro).

Libro Nono

Il libro IX costituisce quasi una monografia sui concetti di *potenza* e di *atto*. Il suo legame con quanto precede risulta tuttavia evidente non appena si consideri la tavola dei significati dell'essere che era stata tracciata nel libro VI e il modo sistematico con cui essa è stata studiata. Lo stesso libro VI aveva studiato i due significati più deboli dell'essere (l'essere come *accidente* e l'essere come *vero*), i libri VII e VIII avevano studiato i significati di essere come *categoria* e soprattutto come *sostanza*. Rimane pertanto ancora da approfondire il quarto dei significati dell'essere, appunto l'*essere secondo l'atto e la potenza*.

Per poter fare questo in maniera adeguata, Aristotele delucida l'intero arco dei significati di potenza e di atto e illustra la complessa trama di rapporti che li lega. Il vertice è raggiunto nel c. 8, ove viene presentato e dimostrato *il teorema della priorità dell'atto sulla potenza*, che, insieme con il principio di non-contraddizione, svolge, come vedremo nel libro XII, un ruolo essenziale nella dimostrazione dell'esistenza di una sostanza soprasensibile. Alla luce di questo capitolo va vista l'intera trattazione svolta nel nostro libro.

Potremmo sintetizzare e valutare quanto Aristotele dice come segue:

1) *Potenza* ha significati molteplici; questi significati sono, fondamentalmente, riducibili a due gruppi distinti: a) un primo, che riguarda il movimento (potenza = principio di movimento) e b) un secondo, che riguarda la struttura della sostanza (potenza = materia).

Il primo gruppo di significati, secondo Aristotele, ridà l'accezione principale e più comune della potenza, il secondo invece ridà l'accezione metafisica (quella, cioè, che interessa in sede di filosofia prima). La successiva speculazione si è impadronita soprattutto del secondo, come quello filosoficamente più rilevante e più originale.

2) Il concetto di *atto*, analogamente, ha esso pure due gruppi di significati. *Atto* vale sia per indicare il movimento (ogni movimento è atto) sia per indicare la sostanza (la sostanza e la forma sono atto). Sinonimo del termine atto (*ἐνέργεια*) è quello di *ἐντελέχεια*. I due termini, infatti, non presentano diversità di sfumature di significato apprezzabili. Quanti hanno creduto di vedere espresso da *ἐνέργεια* il significato di atto che si attua e da *ἐντελέχεια* il significato di atto già pienamente attuato non hanno i testi a loro favore, perché questi dimostrano che l'area semantica ricoperta dai due termini è identica.

3) Nell'economia della costruzione speculativa aristotelica la concezione della potenza e dell'atto svolge un ruolo di importanza veramente capitale, giacché conduce a pieno compimento quella riforma dell'ontologia eleatica, di cui già abbiamo detto nell'Introduzione (cap. III, § 1). Con questo quarto significato, Aristotele introduce nell'essere quella *dinamicità che sola permette di spiegare tutto ciò che è in movimento e la vita a ogni livello.*

In primo luogo, infatti, esso giustifica, e dunque salva, la realtà del movimento. Se si eliminasse la dottrina della potenza e dell'atto, si distruggerebbe *eo ipso* la realtà del movimento e si immobilizzerebbe il tutto, cadendo nelle più clamorose assurdità, come espressamente Aristotele rileva polemizzando contro i Megarici (che erano, in fondo, dei neo-eleati), i quali contestavano appunto questa distinzione (si veda in particolare il c. 3). È così confutata quella "catastroficità" che al movimento attribuivano gli Eleati, giacché il divenire non si configura più come passaggio dal non-essere *simpliciter* all'essere, ma da *un certo modo di essere* (che è il modo di essere-in-potenza) a *un altro modo di essere* (che è il modo di essere-in-atto). Il divenire viene dunque "salvato" e collocato nell'alveo dell'essere in maniera veramente persuasiva.

I concetti di potenza e atto sono poi essenziali per spiegare ogni forma di vita e non solo quella vegetativa e sensitiva manifestamente legate al divenire, ma anche la forma più alta di vita che è quella del pensiero, e perfino la vita della suprema intelligenza divina, che, priva com'è di materialità, e quindi di potenzialità, risulta mera *attività senza movimento*, attività di pura intelligenza autopensantesi, come vedremo.

Inoltre, come abbiamo già visto nel libro precedente, i concetti di potenza e atto forniscono il più adeguato strumento per chiarire il rapporto tra materia e forma nel sinolo. Una volta affermata l'immanenza della forma nella materia, il realismo aristotelico è già guadagnato e il cosiddetto "dualismo" platonico è superato. Tuttavia, esso si chiarisce e si definisce notevolmente, appunto tramite i concetti di atto e potenza, in quanto viene a disporre di una interpretazione *dinamica* del rapporto materia e forma, che, viceversa, resterebbe staticizzato.

Infine, come abbiamo già detto, il concetto di potenza e atto, e in particolare il teorema della priorità dell'atto sulla potenza, fornisce uno strumento essenziale per la soluzione di quello che, per Aristotele, è il problema principale della metafisica, ossia per la dimostrazione dell'esistenza di una sostanza meta-sensibile, come abbiamo già accennato.

4) Alcuni studiosi hanno lamentato il fatto che i due gruppi di significati di potenza e di atto non sono unificabili, ossia riducibili l'uno all'altro. In realtà, Aristotele parla espressamente di analogicità del concetto di atto; come atto è il movimento rispetto alla potenza del movimento, così, analogamente, atto è la forma rispetto alla potenzialità della materia. E, dunque, si potrà dire lo stesso anche della potenza. *Potenza* è il principio (attivo o passivo) del movimento rispetto all'attuarsi del movimento stesso, e *potenza* è la materia rispetto all'attualizzazione della forma. Ma, più in generale, è da ricordare che questa molteplicità di significati di potenza e atto costituisce uno degli esempi di quella poliedricità strutturale del discorso filosofico aristotelico - di cui abbiamo più volte detto -, che costantemente rifiuta di esplicarsi in una sola dimensione, al fine di poter abbracciare il più possibile la realtà in tutta la sua ricchezza.

Libro Decimo

Per comprendere il significato di questo libro è necessario rifarsi alla quarta aporia del libro III, la quale agita il problema se l'indagine metafisica «verta solamente intorno alle sostanze, oppure anche intorno alle proprietà della sostanza» e «quale scienza abbia il compito di indagare intorno al *medesimo*, *diverso*, *simile*, *dissimile*, alla *contrarietà*, al *prima* e al *poi* e alle altre nozioni di questo genere» di cui si occupano i Dialettici. Già il libro IV, come abbiamo visto, risolve positivamente il problema, spiegando che l'essere e l'uno sono convertibili e che tutte le nozioni di cui sopra si riconnettono alla nozione di uno, di guisa che alla scienza che studia la sostanza e l'essere compete altresì lo studio di queste nozioni.

Ora, il libro X studia esattamente l'*uno* e le *nozioni ad esso connesse*. Dopo l'esame dell'essere in tutta la gamma dei suoi significati (condotto nei libri VI, VII, VIII e IX), il nostro libro vuole dunque presentare anche l'esame analitico di alcune di quelle nozioni che, in quanto si riferiscono all'uno (che è convertibile con l'essere), competono di diritto al metafisico.

È molto indicativo il fatto che tanto nel libro IV quanto in questo nostro libro Aristotele rimandi alla sua trattazione *La distinzione dei contrari* (andata perduta).

La molteplicità dei significati dell'essere comporta la molteplicità dei significati dell'uno, e, quindi, anche la molteplicità dei significati di queste nozioni di cui discorriamo. È dunque inevitabile che, in alcuni punti, il libro assuma un andamento analogo, sotto certi rispetti, a quello del libro V, e che, quindi, presenti la stessa aridità.

Del resto, si tratta di nozioni che portano ai margini dei problemi metafisici e che Aristotele mostra di avere a cuore per il motivo che i Dialettici e i Sofisti ne facevano un gran discutere. La marginalità, o, meglio, la non priorità dell'esame di queste nozioni è messa a tema dallo stesso Aristotele, il quale avverte (nel libro IV, c. 2) che il problema della sostanza ha assoluta priorità su queste e che, staccate dal problema della sostanza, le analisi intorno a queste nozioni si svuotano di significato.

In questa precisa ottica, dunque, il libro va letto.

Libro Undicesimo

Il libro XI è, in gran parte, un riassunto dei libri precedenti, e precisamente: a) l'inizio del c. 1 richiama il libro I; b) i cc. 1-2 riassumono le "aporie" del libro III; c) i cc. 3-6 riassumono il libro IV; d) i cc. 7-8 riassumono il libro VI; e) i cc. 9-12 sono invece estratti dai libri III e V della *Fisica*.

Che il libro voglia riassumere gran parte di quanto precede e preparare quanto segue (e, dunque, che abbia un suo piano) può essere provato da alcune precise circostanze. In primo luogo, la nuova redazione delle aporie, nei primi due capitoli, presuppone chiaramente come noti i libri III e IV, dato che le prime quattro aporie, già risolte nel libro IV, non vengono esposte, ma solamente elencate. Con criterio del tutto diverso vengono invece enunciate ed esposte la quinta e l'ottava (che sostanzialmente coincidono) riguardanti l'esistenza di una sostanza soprasensibile, problema non solo non ancora risolto, ma di cui si occuperà proprio il libro che segue, il XII. Le restanti aporie sono richiamate quasi solo per cenni.

Anche il sommario delle dottrine del libro IV, fatto nei cc. 3-6, nella sua stringatezza presuppone la conoscenza del libro che viene riassunto. Tra l'altro, è particolarmente significativa la eliminazione massiccia di quasi tutti i riferimenti storici e, quindi, la chiara intenzione di essenzializzare il discorso.

Nel riassunto del libro VI, fatto nei cc. 7-8, si riscontra lo stesso fenomeno che abbiamo rilevato nei precedenti capitoli. In particolare, il contenuto del libro VI è ridato in modo succinto, tranne che a proposito della questione riguardante la caratterizzazione della metafisica come scienza della sostanza immobile, eterna e trascendente il sensibile (su questo punto le due redazioni assumono un'estensione pressoché uguale). Ancora una volta, dunque, è chiaro che si vuole preparare la trattazione relativa a questa sostanza, che verrà fatta nel libro seguente. Anzi, sembra addirittura che nel c. 7 ci sia un chiaro preannunzio di questo libro: «C'è, dunque, un'altra scienza, diversa sia dalla fisica che dalla matematica, la quale studia l'essere separato ed immobile, posto che veramente esista una sostanza di questo tipo, ossia una sostanza separata ed immobile, *come cercheremo di dimostrare* ».

Più difficile, ma non impossibile, è dar ragione degli estratti della *Fisica*.

Il nostro libro riassume i libri precedenti fino al VI. In particolare, il c. 8 giunge a riassumere la dottrina dei primi due significati dell'essere, quelli di accidente e di vero. Resterebbe da proseguire col riassumere la dottrina dei significati di categoria, e in particolare di sostanza, nonché la dottrina del significato dell'essere come potenza e atto. Resterebbero, cioè, da riassumere i libri VII, VIII e IX. Ma l'illustrazione sintetica delle tesi essenziali di questi libri si trova nei primi capitoli del libro XII, che ripercorre tutti quanti i problemi dell'essere come sostanza (e come potenza e atto). Gli ultimi capitoli del nostro libro, invece, riprendono alcune dottrine della *Fisica*, volendo, probabilmente, illustrare l'*essere come potenza e atto soprattutto in connessione con la dottrina del movimento e del mutamento, lasciando ai primi capitoli del libro successivo il compito di fare il punto sulla dottrina della sostanza*. E la dottrina del movimento interpretata in chiave di potenza e atto meritava di essere richiamata anche in sede di metafisica, dato che, come più volte abbiamo ricordato, risolveva aporie essenziali dell'ontologia eleatica.

Anche la discussione del concetto di infinito, condotta in funzione della potenza e dell'atto, potrebbe avere una sua ragione: potrebbe, cioè, preparare le conclusioni del libro XII secondo cui Dio non è infinito, perché Dio è puro atto, e l'infinito, invece, non può esistere in atto ma solamente in potenza.

LIBRO DODICESIMO

Il libro XII è sempre stato considerato come il coronamento della metafisica aristotelica, in quanto risponde a quel problema che, da un capo all'altro dei quattordici libri, è presentato come *il problema per eccellenza della metafisica* (che è, poi, quel problema che fa dell'ontologia appunto una meta-fisica), ossia il problema teologico. In questo libro, finalmente, Aristotele dimostra come si debba ammettere l'esistenza di una sostanza sopra-empirica (metafisica appunto), e quale essa sia. Il libro XII costituisce, pertanto, proprio quel libro tolto il quale si oscura il senso di tutti gli altri e il titolo stesso della silloge diventa insignificante. Le complesse questioni cronologiche suscitate dalle interpretazioni "genetiche" e le svariate deduzioni tratte sulla base del metodo genetico stesso, come abbiamo già detto nell'Introduzione, hanno perso oggi quasi tutto il loro mordente. Quale che sia l'epoca di composizione, il libro costituisce la trattazione teoricamente centrale e come tale va letto. (Per un approfondimento del problema rimandiamo il lettore alla quinta ediz. (1993) del nostro volume: *Il concetto di filosofia prima* cit., pp. 296-316.)

In questa sede basterà rilevare quanto segue. Come abbiamo già più volte detto, da qualsiasi parte muova, il discorso aristotelico riporta al centro teologico. Il discorso sulle cause e sui principi porta strutturalmente al problema di Dio o del divino, giacché Dio è causa prima. Il discorso sull'essere porta, per molti rispetti, al medesimo problema. Abbiamo visto, nel libro VI, come la stessa difesa del principio di non-contraddizione (che è la legge suprema dell'essere) implichi una presa di posizione teologica, per ragioni strutturali. Inoltre, nel libro IX abbiamo visto come lo studio dei significati dell'essere come potenza e atto porti alla formulazione del teorema della priorità dell'atto sulla potenza, e anche come tale teorema abbia una valenza teologica espressamente rilevata dallo stesso Aristotele. Infine, come abbiamo notato nella illustrazione dei contenuti del libro VII, l'affermazione che lo studio della sostanza in generale condotto sulla base delle sostanze sensibili è fatto in funzione del raggiungimento di una sostanza meta-sensibile, non solo è fatta in modo esplicito, ma è, per di più, ribadita senza tregua.

Il presente libro, pertanto, contiene veramente la cupola del sistema, e senza di esso non avremmo che un edificio monco.

Lo schema del libro è forse il più chiaro e il più lineare fra tutti quelli finora letti.

1) Dapprima Aristotele torna a ribadire le ragioni per cui l'ontologia si configura fondamentalmente come teoria della sostanza; quindi precisa che vi sono tre sostanze di genere diverso: due di genere fisico e una di metafisico (c. 1).

2) Successivamente, Aristotele ricapitola la sua dottrina concernente le sostanze sensibili, nonché la dottrina dei principi del divenire e procede a una serie di puntualizzazioni assai interessanti (cc. 2-5).

3) Nei capitoli 6-7 abborda finalmente il problema della sostanza soprasensibile, ne dimostra la necessaria esistenza e ne caratterizza la natura.

4) Nel capitolo 8 si domanda, poi, se tale sostanza sia una sola o molte e, se molte, quante siano.

5) Nel capitolo 9 risolve alcune difficoltà concernenti la concezione della sostanza soprasensibile intesa come pensiero.

6) Infine, nell'ultimo capitolo, risolve alcune difficoltà riguardanti i principi in generale.

1) Per quanto concerne il primo punto, Aristotele ribadisce la dottrina che abbiamo letto nei precedenti libri, specialmente nel c. 1 del VII. La sostanza è *prima* in tutti i sensi, giacché tutto ciò che non è sostanza può esistere solo in virtù della sostanza. Ma le sostanze sono di un solo genere? Se non sono di un solo genere, quali sostanze esistono? Lo Stagirita enuncia, finalmente, il suo pensiero in merito e precisa che ci sono sostanze di tre differenti generi: a) un genere di sostanza sensibile e corruttibile; b) un genere di sostanza sensibile, ma non corruttibile (i cieli); e c) un genere di sostanza immobile e separata dalle sensibili, vale a dire *trascendente*. I primi due generi di sostanza sono oggetto della filosofia seconda (fisica e astronomia), il terzo genere di sostanza è invece quello proprio della metafisica.

È chiaro, già fin d'ora, che la dottrina aristotelica della sostanza si rivela poliedrica non solo in senso "orizzontale", come abbiamo visto nei libri VII e VIII, ma anche in senso "verticale". La sostanza in senso "orizzontale" ha i tre ben noti significati di *materia*, *forma* e *sinolo di materia e forma*; in senso "verticale" essa ha pure tre significati, quelli or ora indicati.

La cifra della "poliedricità", come ben si vede, si riscontra a tutti i livelli del pensiero metafisico aristotelico.

2) Nella trattazione dei cc. 2-5, dedicati alle sostanze sensibili e ai loro principi, Aristotele, oltre a ricapitolare una serie di dottrine svolte nei precedenti libri (materia, forma, sinolo, atto, potenza), precisa con estrema chiarezza la differenza che intercorre fra quello che abbiamo chiamato il suo "realismo" e l'"idealismo" della filosofia dell'Accademia.

Su questi capitoli il lettore dovrà soffermarsi in modo particolare.

L'idealismo accademico, che è un platonismo pitagoreggiante, cercava di *dedurre* tutta la realtà da principi universalissimi. Questi principi sarebbero identici per tutte le cose, in quanto le cose *deriverebbero* da essi, nel senso che da essi sarebbero prodotte. L'Uno (o Ente), secondo gli Accademici, dovrebbe concepirsi come *elemento comune a tutte quante le cose: elemento e principio identico non solo specificamente ma anche numericamente per tutte le cose.*

Per contro, Aristotele afferma che le cause delle cose (le ben note quattro cause, tre delle quali sono immanenti - ossia la *materiale*, la *formale* e la *finale* - e una esterna alle cose - la causa *efficiente*) sono solo analogicamente identiche, ossia in vario modo diverse nelle diverse cose, ma *identiche quanto alla funzione che esercitano nelle differenti cose.* La carne, le ossa e il sangue negli animali, il legno nelle piante e i mattoni nella casa sono diversi, ma sono uguali quanto alla funzione di materia che esercitano. Lo stesso ripetasi per la forma, che è diversa nell'uomo (anima razionale), nell'animale (anima sensitiva), nella pianta (anima vegetativa), nella casa (la forma progettata dall'architetto), eppure è identica quanto alla funzione che in ciascuna di queste cose esercita. E la stessa cosa vale anche per il fine o causa finale.

La ricchezza della realtà, in questo modo, è veramente salvata e nessun aspetto di essa è sacrificato, come avviene, invece, nell'astratto deduzionismo matematizzante degli Accademici, in cui la molteplicità, la ricchezza, la varietà e la concretezza sono in gran parte compromesse.

Altro è, invece, il discorso che va fatto per la *causa esterna*, ossia per la *causa efficiente*. La causa efficiente prossima è diversa nelle diverse cose e uguale quanto alla funzione. Tuttavia, oltre le cause prossime *vi sono anche cause motrici ulteriori, le quali possono essere identiche anche numericamente*. Per esempio, il moto del sole e dei cieli vale come causa motrice per tutti i fenomeni sublunari, e il sole ed i cieli sono, appunto, numericamente identici, non solo analogicamente. Ulteriormente, la *Causa che muove i cieli, la Causa assolutamente prima, è Causa di tutto in senso anche numerico, cioè in senso assoluto*, come vedremo.

3) Sulla prova addotta a favore dell'esistenza della sostanza soprasensibile abbiamo già detto nell'Introduzione. A complemento di ciò che abbiamo già riferito rileviamo quanto segue.

Il discorso aristotelico si snoda attraverso la trama della cosmologia del suo tempo e ne è in parte condizionato. Tuttavia, erra gravemente chi ritiene che la prova aristotelica si regga appunto sulle basi di questa cosmologia. Potremmo anzi dire che Aristotele giunge al suo Motore immobile non già *in virtù* della sua cosmologia, ma addirittura *malgrado* la sua cosmologia. Infatti, la sua cosmologia postulava l'esistenza dell'elemento *etere*, diverso strutturalmente dai quattro elementi terrestri, che, per sua natura, si muoveva di moto circolare eterno ed era concepito come capace solo di tale tipo di movimento, e, quindi, come non corruttibile. Lo Stagirita riteneva, dunque, i cieli e gli astri fatti di etere eterno, e riteneva anche provata dall'esperienza tale eternità, giacché *tutti gli uomini da sempre hanno visto questi astri e questi cieli*, che, pertanto, devono essere eterni.

Orbene, essendo, da un lato, tutti i fenomeni terrestri spiegabili sulla base del movimento della luna, del sole e dei cieli in genere e, d'altra parte, essendo questi eterni, di che altro c'è bisogno?

Proprio qui si rivela il genio metafisico di Aristotele, nell'aver capito e nell'aver affermato che, per quanto sia eterno e perfetto, *il movimento dei cieli, in quanto movimento, non è autosufficiente e abbisogna di un principio ulteriore che lo spieghi.*

Il giungere fino ai cieli per spiegare i fenomeni significa compiere un tragitto fisico, il rendersi conto che i cieli non possono essere l'assoluto e l'inferire un essere ulteriore, invece, è il tragitto metafisico.

Questa inferenza, della quale abbiamo già parlato nell'Introduzione, ha luogo, in Aristotele, sulla base dei concetti di potenza e atto e sulla base di quella stessa logica

con cui è stato formulato il teorema della priorità dell'atto. Il movimento *eterno* dei cieli non è l'assoluto, perché tutto ciò che è in movimento implica una potenzialità che si attua. Ma ciò che implica potenzialità *strutturalmente* non può implicare la necessità dell'attuazione. Infatti, rileva Aristotele, «è possibile che ciò che ha potenza *non* passi all'atto». Dunque, il movimento eterno non è l'assoluto, perché non ha in sé la garanzia del suo essere sempre in atto. Dunque, è necessario introdurre un Principio la cui sostanza stessa sia l'*atto.* Ma, a questo punto, l'inferenza metempirica è ormai avvenuta, perché ammettere una sostanza *sempre in atto* (una sostanza che per sua natura è atto) significa ammettere l'*immateriale*, in quanto è vero che il potenziale è sempre e solo legato al materiale e *il puro atto deve essere necessariamente immateriale.*

Una siffatta sostanza non può muovere in maniera meccanica, né in alcuno di quei modi che implicano un contatto fisico e quindi una corporeità, ma - come abbiamo già visto nell'Introduzione - muove così come muovono l'oggetto dell'amore e del desiderio, per attrazione.

La natura di questa sostanza è quella propria di una Intelligenza perfetta ed è quindi vita ottima ed eterna, somma bellezza e bene.

Inoltre, proprio perché è pura essenza, priva di materia, questa sostanza non ha tutte quelle determinazioni categoriali che sono proprie della sostanza che è sinolo di materia e forma, e quindi è senza grandezza, senza parti, indivisibile, inalterabile e impassibile.

4) Esiste un'unica sostanza immateriale o ne esiste più d'una? Nella soluzione di questo problema Aristotele forse più che in altre parti della sua metafisica risentì delle ipoteche della cosmologia dei suoi tempi.

Ci sono tanti *Motori*, ossia tante sostanze non sensibili, quante sono le sfere celesti, per le ragioni che già conosciamo. Che le sfere siano cinquantacinque è tesi che deriva dai presupposti della cosmologia di quei tempi. Che *ognuna delle sfere* debba avere un suo Motore deriva invece, oltre che dai presupposti cosmologici, da un ulteriore presupposto, questa volta di carattere metafisico. Il Dio aristotelico non crea, ma muove per attrazione (come oggetto di desiderio). Dunque, le sfere celesti si dovrebbero muovere tutte allo stesso modo. Invece, si muovono in modo differente. E allora? La risposta di Aristotele, secondo cui il Primo Motore muove solo la sfera delle stelle fisse direttamente, mentre le altre sfere sono mosse da altrettanti motori gerarchicamente inferiori e quindi diversi l'uno dall'altro, era pressoché inevitabile, anche se comportava una quantità di aporie.

5) Il capitolo dedicato alla soluzione delle difficoltà concernenti l'Intelligenza divina contiene alcune delle più belle intuizioni di Aristotele. L'aver concepito l'assoluto non solo come Pensiero, ma come *Pensiero che pensa sé medesimo*, costituisce addirittura uno dei vertici del pensiero antico e, anzi, del pensiero occidentale.

Questa Intelligenza che è auto-intelligenza, pensiero che è una cosa sola col suo oggetto di pensiero e che pensa sé medesima per tutta l'eternità, ha indubbiamente alcuni caratteri essenziali che noi riteniamo peculiari della "persona". Il Dio aristotelico, però, è personale in senso diverso dal Dio biblico, in quanto non "vuole" e non "ama". Questo secondo aspetto, il volere e l'amare, sono possibili solo in un contesto creazionistico. Come dicevamo sopra, Dio è voluto e amato, non volente e amante.

Del resto, per il Greco, il volere e l'amare sono propri solo di un essere non perfetto. Il volere è legato alla scelta fra contrari e l'amare (nel senso dell'erotica greca) è desiderare ciò di cui si manca, ossia desiderio della perfezione, impensabile quindi in chi è perfetto.

L'intellettualismo dei Greci si rispecchia, in tal modo, perfettamente in questa concezione di Dio.

6) Nella discussione sui principi contenuta nell'ultimo capitolo, due affermazioni meritano di essere rilevate.

La prima concerne il modo di esistere del Bene e dell'Ottimo. Il Bene esiste *sia* in sé e per sé - e in tal senso coincide con il Motore immobile, ossia come Bene trascendente - sia come bene immanente, ossia come *ordine*. Questo deriva da quello, ossia dal *desiderio* di quello. L'ordine immanente è *conseguenza* dell'esistenza di una perfezione trascendente.

L'altra riflessione degna di rilievo concerne la necessità di ammettere che tutte le realtà facciano capo al primo principio. La realtà non è divisa in maniera episodica, ma è organicamente strutturata in modo che un piano di essa rimanda all'ulteriore, e tutto dipende dal Primo. Il mobile corruttibile dipende dal mobile incorruttibile e il mobile incorruttibile dall'immobile e uno solo è l'Immobile supremo motore.

Libri Tredicesimo e Quattordicesimo

Questi due ultimi libri contengono una serrata critica contro la dottrina accademica delle Idee e dei Numeri.

Essi potrebbero essere tralasciati senza alcun danno ai fini della comprensione dell'impianto teoretico del discorso aristotelico (nel Medioevo, infatti, non erano letti), che termina con il libro XII. Il loro interesse è di carattere prevalentemente storico, in quanto sono fonte di preziose informazioni. Essi ridanno il quadro delle tendenze interne all'Accademia e presentano l'intero repertorio polemico di Aristotele contro le dottrine accademiche, addirittura con la ripresa alla lettera di quelle argomentazioni già lette nel c. 9 del libro I.

Sono libri che, in ultima analisi, interessano prevalentemente gli studiosi specializzati, dato il loro carattere fortemente esoterico e dato che la polemica è per lo più *ad hominem*.

Lo schema generale è tracciato nel c. 1 del libro XIII ed è il seguente:

1) Aristotele vuole in primo luogo approfondire il problema concernente gli Enti matematici e il loro statuto ontologico;

2) in secondo luogo, vuole trattare la questione delle Idee in sé e per sé considerate;

3) infine, vuole esaminare se Numeri e Idee possano essere "principi degli esseri".

Questo disegno non viene però eseguito compiutamente.

Il primo problema viene svolto puntualmente nei cc. 2-3 del libro XIII.

Il secondo problema viene svolto nei cc. 4-8 dello stesso libro.

Il terzo problema viene risolto solo con un certo disordine, a partire dal c. 9 (1086a).

Orbene, proprio da questo punto alcuni pensano dovesse iniziare il libro XIV. In effetti, l'intero libro XIV può essere letto come soluzione del terzo problema e come integrazione di vari punti concernenti i primi due.

Lo scopo che intendeva perseguire chi ha collocato questi due libri dopo il XII è evidente. Le critiche contro i Numeri e le Idee vogliono provare che esiste *solo quel tipo di sostanze soprasensibili di cui Aristotele ha parlato nel libro precedente* e che non ne esistono altri tipi. Le pretese sostanze soprasensibili dei Platonici non possono esistere, perché comportano contraddizioni senza limite.

Purtroppo il lettore resta per lo più a bocca asciutta, perché il confronto polemico, come abbiamo già detto, finisce quasi sempre in uno scontro.

Per intendere il senso generale di questa polemica, bisognerà tener presente quanto segue:

1) Gli Enti matematici, per Aristotele, non sono entità ideali separate dai sensibili e non sono quindi intelligibili dotati di sussistenza propria (ossia enti immobili e trascendenti). Non sono nemmeno realtà fisiche, e, meno che mai, qualcosa di irreale.

Essi, come Aristotele ha in parte già detto nel libro VI, sono qualcosa che esiste nelle cose sensibili *secondo il modo di essere potenziale* e che il nostro pensiero, mediante la sua attività, *separa con l'astrazione*. Si tratta quindi di *enti di ragione, che sussistono in atto solo nella mente dell'uomo*. L'uomo può, infatti, astrarre da tutte le particolarità che le cose hanno e riguardarle solo come corpi a tre dimensioni, oppure solo come superfici, oppure solo come lunghezze, oppure ancora come unità indivisibili aventi posizione spaziale, ossia come punti e, infine, come unità pure, ossia come unità numeriche, e quindi operare su queste entità astratte in vario modo, come fanno appunto i geometri e i matematici.

Lo statuto ontologico degli enti geometrico-matematici è così indicato da Aristotele, con molta precisione, nel c. 3 del libro XIV, uno dei pochi veramente stimolanti.

2) Per quanto concerne il problema delle Idee va rilevato che Aristotele ha per lo più ecceduto nella polemica e che non ha convenientemente riconosciuto che la sua teoria delle *forme* deve moltissimo alla dottrina delle Idee. Le forme aristoteliche, come abbiamo visto soprattutto nel libro VII, sono l'intelligibile immanente, la causa prima dell'essere delle cose sensibili, un principio non soggetto a generazione e corruzione. Insomma, la forma è, per Aristotele, la causa più vera. Quanto di platonico vi sia in queste asserzioni è a tutti evidente. Ma Aristotele è preoccupato di stabilire ciò che, su questo punto, lo divide da Platone e dai Platonici, e non di stabilire ciò che lo unisce. Per di più, egli fa di ogni erba un fascio e a Platone spesso rimprovera ciò che, invece, andrebbe addebitato solo ad alcuni degli Accademici.

In generale, si tenga presente che Aristotele ha per lo più capziosamente spinto al limite la posizione di Platone e dei Platonici, per evidente comodità polemica. In particolare, egli esaspera la "separazione" delle Idee e il loro carattere di "universali", in modo da rendere non salvabile la teoria platonica. Il lettore dovrà quindi cautelarsi e leggere nel dovuto modo critico il discorso aristotelico su questo tema.

3) Per quanto concerne il terzo problema, è da rilevare che, una volta accertato che i Numeri sono enti astratti e che le Idee non esistono, ne deriva, di conseguenza, che non possono nemmeno essere principi. Il discorso, quindi, potrebbe essere estremamente breve. Esso si complica, invece, a causa di una ininterrotta serie di riprese a spirale di temi che riportano ancora ai primi due problemi.

Degno di nota, in particolare, è il problema già sollevato nel libro XII e risollevato ancora nel XIV se *il bene sia principio oppure solo un derivato dal principio*. Nelle piante e negli animali, infatti, prima è il seme, poi è l'organismo sviluppato, e il bene e il bello non sono nel seme ma nell'organismo derivato dal seme. È così anche nel caso del Principio primo? La risposta aristotelica è precisa: l'essere primo è ciò che è autosufficiente in grado sommo ed è tale proprio in quanto è bene. Infatti, solamente la natura del bene è tale da non aver bisogno di altro e quindi tale da essere incorruttibile.

SOMMARI ANALITICI

LIBRO I

1. *La sapienza è conoscenza di cause.*

In questo capitolo Aristotele vuole dimostrare che tutti gli uomini intendono per *sapienza* (*σοφία*) la forma più alta di sapere e che questa è la *conoscenza delle cause e dei principi.* A questo fine, egli traccia una rapida descrizione delle varie forme del conoscere - sensazione, memoria, esperienza, arte e scienza -, indica come si sviluppino le une dalle altre e mostra come tutti, concordemente, considerino sapienza solo l'arte e la scienza. L'esperienza (così come la sensazione) riguarda sempre il *particolare*; l'arte e la scienza riguardano l'*universale,* il *perché* e la *causa* delle cose. Dal punto di vista dell'*utilità pratica*, l'esperienza può avere più successo della scienza, ma, dal punto di vista del *sapere*, essa è di gran lunga inferiore: l'esperienza (così come la sensazione) si limita ai *dati di fatto,* mentre l'arte e la scienza giungono alla conoscenza del *perché* e della *causa* dei fatti. Appunto per questo, non si considerano sapienza né la sensazione né l'esperienza, bensì l'arte e la scienza, e non si considerano *sapienti* gli empirici, bensì solo coloro che posseggono arte e scienza. Di più, l'esperienza non è comunicabile né insegnabile agli altri, mentre tali sono l'arte e la scienza (appunto perché sono conoscenza di cause e principi), e tutti gli uomini sono concordi nel considerare carattere peculiare della *sapienza* l'essere insegnabile, e caratteristica del *sapiente* il saper insegnare. Infine il *sapiente* è considerato tale, in quanto e nella misura in cui si eleva ad un sapere che è al disopra delle necessità pratiche (e tale è solo la conoscenza pura delle cause). Si conclude, pertanto, che la sapienza è *conoscenza di cause e di principi.*

2. *Le cause ricercate dalla sapienza sono quelle prime. Caratteristiche generali della sapienza.*

Stabilito che la *sapienza,* la quale sarà lo specifico oggetto di questa trattazione, è scienza di *certe* cause e di *certi* principi, Aristotele vuole ora precisare *quali* siano tali cause e tali principi e conclude che essi sono le cause e i principi *primi* o *supremi.* Per far questo, egli esamina, ancora una volta, la caratteristica che, per concorde giudizio di tutti, il sapiente e la sapienza debbono avere. Il sapiente: a) deve conoscere, in un certo senso, *tutto*; e conosce tutto chi conosce l'*universale*; b) deve conoscere le cose difficili; e tali sono appunto gli *universali*; c) deve possedere conoscenze esatte; ed esatta è soprattutto la conoscenza dei *primi principi*; d) deve saper insegnare; e più di tutti sa insegnare chi conosce le *cause*; e) deve possedere quella scienza che si ricerca per se stessa e non per i suoi effetti pratici; e tale è la scienza dei *primi principi*; f) deve, infine, possedere la scienza che è a tutte sovraordinata; e tale è la scienza del *fine*, il quale è una *causa prima.*

La seconda parte del capitolo ribadisce la *pura teoreticità,* già inclusa nel punto e), ed il carattere *divino* della *σοφία*: essa vien ricercata per puro amore di sapere e non per qualche utilità pratica; è quindi *libera*, avendo in sé medesima e non in altro il suo fine; inoltre è divina, perché 1) è quel tipo di scienza che Dio possiede e perché

2) ha lo stesso Dio come oggetto (tutti, infatti, ritengono che Dio sia causa e principio primo, e che, quindi, la scienza che tratta delle cause e dei principi tratta di Dio). Inoltre Aristotele indica lo stato d'animo da cui trae origine la sapienza: lo stupore, la meraviglia che le cose stiano così come stanno, il desiderio di liberarsi dall'ignoranza. Raggiunta, poi, la *sapienza*, proviamo lo stato d'animo esattamente opposto: conoscendo la causa ultima o la ragione ultima delle cose, comprendiamo la loro necessità, cioè il loro non poter essere diverse da come sono, e, pertanto, ci meraviglieremmo se fossero diverse da come sono.

3. *Le cause prime sono quattro. Analisi delle dottrine dei predecessori a riprova della tesi.*

Accertato che la *σοφία* è scienza delle cause prime, Aristotele procede ad una determinazione delle cause medesime. *Causa* si intende in quattro diversi significati: a) nel significato di causa *formale*; b) nel significato di causa *materiale*; c) nel significato di causa *motrice* (o causa *efficiente*); d) nel significato di causa *finale*. Aristotele ha già studiato queste cause nella *Fisica*, tuttavia egli intende, qui, riprendere la questione su altre basi, al fine di accertare che le cause sono appunto *queste e non altre*. L'accertamento è svolto sulla base dell'esame critico delle dottrine dei predecessori: costoro, dice lo Stagirita, trattarono di certe cause e di certi principi, che, in ultima analisi, altro non sono se non le quattro cause sopra distinte, sia pure colte ed espresse in maniera più o meno oscura ed inadeguata. Gli antichi pensatori incentrarono l'attenzione sulla *causa materiale*, in quanto posero come causa delle cose uno o più *elementi materiali*. (Talete pose come principio delle cose l'acqua, Anassimene e Diogene l'aria, Ippaso ed Eraclito il fuoco, Empedocle tutti e quattro gli elementi, Anassagora le omeomerie.) Essi si accorsero, tuttavia, che questo principio non bastava a spiegare il *divenire* delle cose, e furono così costretti dalla realtà stessa a cercare un ulteriore principio: il *principio motore*. (Coloro che ammisero un solo principio non si resero ben conto del problema; gli Eleati credettero di dovere addirittura sopprimere il movimento; invece i Pluralisti furono più agevolati nella soluzione del problema e si servirono del fuoco come se fosse dotato di natura motrice.) Ma questi due principi non bastavano ancora a spiegare tutta la realtà: infatti, causa della *bellezza* e della *bontà* delle cose non può certo essere uno dei quattro elementi. Sorse così la dottrina di Anassagora, la quale (preceduta, si dice, da affermazioni di Ermotimo di Clazomene) introdusse una *intelligenza* come causa dell'*ordine* e dell'*armonia* delle cose, considerata, però, questa, più come *causa di movimento* che non, propriamente, come *causa finale*.

4. *Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori.*

Il capitolo continua l'esame delle dottrine dei Presocratici. Dopo un cenno ad Esiodo e a Parmenide (l'uno e l'altro citati quali possibili precursori della causa motrice-finale con la loro dottrina dell'*Eros cosmogonico*), viene esaminato Empedocle, il quale, notando nell'universo anche l'esistenza di bruttezze e di mali, oltre che di bellezza e di ordine, introdusse, per spiegare questi contrari, due principi: l'*Amicizia* e la *Discordia*. Tutti i filosofi finora esaminati - conclude Aristotele - intravidero *due* cause: la *materiale* e la *motrice* (solo in parte minima la *finale*), e in modo inadeguato (come Anassagora) o contraddittorio (come Empedocle). Analogamente Leucippo e Democrito, con la loro dottrina degli atomi e delle differenze degli atomi, indicarono la causa *materiale*, ma trascurarono la causa del *movimento*.

5. *Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo ai Pitagorici e agli Eleati.*

Sempre al fine di dimostrare che i predecessori non parlarono di altro se non di alcune delle *quattro cause* sopra distinte, Aristotele passa ora all'esame delle dottrine dei Pitagorici e degli Eleati. Per quanto concerne i Pitagorici, Aristotele nota come il loro pensiero filosofico dipenda strettamente dalle loro indagini matematiche: essi posero i numeri e le caratteristiche dei numeri (pari e dispari) come principio delle cose e delle qualità delle cose. Alcuni Pitagorici posero invece dieci *coppie di contrari* come principi. I contrari come principi pose anche Alcmeone, senza però raggrupparli in modo preciso e determinato. Aristotele - pur con qualche imbarazzo - ritiene che questi principi abbiano funzione di *causa materiale*, in quanto essi sono concepiti dai Pitagorici come costitutivi immanenti di quelle cose di cui sono principi. Alla fine del capitolo, però, Aristotele ammette che i Pitagorici incominciarono a dare alcune *definizioni* (sia pure in modo rozzo) e a parlare dell'*essenza* (cioè della *causa formale*). Il tipo di ricerca svolto dagli Eleati, invece, esce fuori dalla indagine intorno alle cause prime, perché essi ridussero tutto ad una unità immobile. Tuttavia Aristotele avvicina l'Uno di Parmenide (finito) alla *forma* (cioè alla causa formale) e l'Uno di Melisso (infinito) alla *materia* (cioè alla causa materiale). In particolare, egli trova nella seconda parte del poema parmenideo una riconferma delle proprie vedute: l'Eleate, costretto a tener conto dei fenomeni, dovette ammettere, oltre all'Uno (che è secondo la ragione), anche il Molteplice (che è secondo il senso). E per spiegare il molteplice, egli introdusse due principi: il caldo e il freddo. Il capitolo ha termine con un riepilogo delle conclusioni fin qui guadagnate.

6. *Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo a Platone.*

È ora la volta di Platone, che Aristotele esamina sempre in funzione dell'assunto di individuare, nei predecessori, i precedenti e le riconferme della dottrina delle *quattro cause*. La celebre dottrina delle Idee o Forme di Platone è vista dallo Stagirita (ed è questa una interpretazione che avrà molta fortuna anche fra gli studiosi moderni) come il risultato dell'incontro dell'eraclitismo col metodo socratico del concetto: essendo Platone convinto (con gli Eraclitei) che il sensibile è soggetto a flusso continuo, ed essendo d'altra parte convinto della bontà del metodo socratico della definizione, la quale postula invece un oggetto stabile e immobile (dunque con caratteri opposti al sensibile), egli introdusse altre realtà (appunto le Forme o Idee) come oggetti cui si riferiscono le definizioni. Fra Idee e cose sensibili Platone pose un rapporto di *partecipazione* (chiamando semplicemente con altro nome quella che i Pitagorici chiamavano *imitazione* ma senza approfondirla). Inoltre Platone pose come "intermedi" fra le Idee e le cose gli *Enti matematici*, i quali sono molteplici come i sensibili, ma sono immobili ed eterni come le Idee. Ulteriormente, Platone cercò anche (e qui Aristotele si riferisce a dottrine che non ritroviamo nei dialoghi, ossia alle «dottrine non scritte») di determinare gli elementi da cui si originano le stesse Idee; sono, questi, la Diade di grande-piccolo e l'Uno (in parte rifacendosi ai Pitagorici, in parte divergendo da essi). Dopo aver accennato ad alcune incongruenze di questa dottrina, Aristotele sottolinea come le cause di cui Platone si servì siano fondamentalmente due: la *formale* (le Idee sono cause formali delle cose, l'Uno è causa formale delle Idee) e la *materiale* (la Diade di grande-piccolo funge infatti da causa materiale). Inoltre Platone intese la sua *causa formale* anche come *causa del bene* (cioè come *causa finale*) e la *causa materiale* come *causa del male* (come già Anassagora e soprattutto Empedocle).

7. *Ricapitolazione dei risultati dell'esame delle dottrine dei predecessori.*

In questo capitolo Aristotele riassume i risultati della sua verifica della dottrina delle *quattro cause*, fatta sulla base dell'esame critico delle dottrine dei predecessori. Nessuno - conclude lo Stagirita - ha trattato di cause diverse dalle quattro sopra distinte e, anzi, proprio di quelle tutti hanno trattato, sia pure in maniera confusa. La maggior parte dei pensatori ha parlato della *causa materiale*; alcuni hanno parlato della *causa motrice*. Nessuno ha parlato con chiarezza della *causa formale*, più di tutti, però, hanno parlato di questa causa i Platonici. Della *causa finale*, in un certo senso, è stata intravista l'esistenza e, in un altro senso, no: infatti, coloro che, in qualche modo, parlarono della *causa del bene*, la considerarono, in effetti, come causa di movimento (così Anassagora considerò l'Intelligenza ed Empedocle l'Amicizia), oppure come *causa formale* (così i Platonici considerarono l'Uno). Di altre cause nessuno ha parlato. Aristotele conclude, pertanto, che quattro e non più o meno sono le cause, e che i principi si devono indagare in questi quattro modi o in alcuni di questi e in nessun altro al di fuori di questi.

8. *Critica dei filosofi naturalisti, monisti e pluralisti.*

Dopo aver mostrato, nei precedenti capitoli, come le indagini dei predecessori fossero una conferma della propria dottrina delle quattro cause (e quindi dopo aver additato l'aspetto positivo di quelle indagini), Aristotele passa a indicare le difficoltà e le aporie in cui esse cadono (e quindi il loro aspetto negativo, ossia le loro insufficienze). In particolare, nel presente capitolo, Aristotele critica 1) i fisici monisti, 2) i fisici pluralisti (segnatamente Empedocle e Anassagora) e 3) i Pitagorici. 1) Ai monisti egli rimprovera: a) di aver posto un principio atto a spiegare solo le cose corporee e non quelle incorporee; b) di non aver posto una causa motrice; c) di non aver posto una causa formale; d) di aver scelto in modo semplicistico l'elemento originario. 2) Empedocle invece ha errato: a) nell'aver considerato come originari i quattro elementi, i quali invece derivano l'uno dall'altro; b) nell'aver introdotto due cause del movimento; c) nell'aver reso impossibile il processo di alterazione. Di Anassagora, Aristotele rileva una serie di difficoltà implicite nel suo concetto dell'originaria "mescolanza" delle omeomerie. 3) Dei Pitagorici vengono infine rilevate le seguenti aporie: a) essi introdussero principi più elevati rispetto a quelli dei naturalisti, tuttavia si limitarono, essi pure, a spiegare solo le cose sensibili; b) non spiegarono come si generi e sia possibile il movimento; c) non spiegarono come dai numeri derivino i caratteri fisici dei corpi; d) non è chiara la spiegazione che essi diedero di tutte le cose in funzione dei numeri.

9. *Critica di Platone e dei Platonici.*

Alla critica dei Pitagorici segue ora una serrata critica di Platone e dei Platonici. Aristotele aduna, massicciamente, una serie di argomentazioni concentratissime (dedotte certamente da sue precedenti opere, in cui dovevano essere più chiaramente ed ampiamente esposte), che additano diverse difficoltà in cui cade la dottrina di questi filosofi. Abbiamo distinto ventisei argomenti, per chiarezza; altri studiosi propongono un differente raggruppamento dei medesimi, ma ciò, evidentemente, ha importanza relativa. I temi di fondo cui si riportano tutte queste argomentazioni sono i seguenti: a) il mondo delle Idee è un inutile doppione del mondo sensibile; b) le prove addotte dai Platonici per dimostrare l'esistenza delle Idee, in realtà, o non dimostrano in modo irrefutabile ciò che vogliono dimostrare, o dimostrano troppo (cioè l'esistenza anche di Idee di cose di cui i Platonici non ammettono che ci siano Idee); c) le Idee non sono atte a costituire né a spiegare la realtà sensibile; gravida di numerose contraddizioni interne è anche la dottrina dei numeri; d) assurda, infine, è la dottrina platonica dell'innatismo della conoscenza delle Idee.

Si tenga presente che si tratta di pagine strettamente esoteriche che, per essere interamente comprese, postulerebbero la conoscenza puntuale dell'ambiente accademico, dei dibattiti e delle polemiche che vi si svolgevano. (Per un commento analitico rimandiamo alla nostra edizione maggiore rinnovata (1993), vol. III, pp. 57-90, dove forniamo anche le opportune indicazioni bibliografiche.)

10. *Conclusioni.*

Aristotele torna a riassumere le conclusioni di tutta l'indagine svolta nel libro e a ribadirle. Tutti i filosofi non hanno ricercato se non le *quattro* cause sopra stabilite, e nessun'altra al di fuori di queste; anzi, di queste stesse cause, essi hanno trattato in modo impacciato e confuso. Segue una esemplificazione tratta dalla dottrina di Empedocle. Il capitolo si chiude annunciando la trattazione di *due distinte serie di problemi* (che saranno oggetto dei due libri che seguono).

LIBRO II

1. *La filosofia è conoscenza della verità e la conoscenza della verità è conoscenza della causa.*

La ricerca della verità è, in certo senso, facile e, in certo senso, difficile. È difficile, perché è impossibile che l'uomo la colga nella sua totalità; è facile, perché non c'è alcun uomo che non la sappia raggiungere almeno parzialmente. La vera ragione della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi stessi, vale a dire nella incapacità della mente umana di vedere le cose, che pure, per loro natura, sono le più evidenti: la mente umana si comporta di fronte a queste cose come gli occhi delle nottole di fronte alla luce. La ricerca della verità si avvantaggia del concorso di tutti i ricercatori, perché tutti sono causa, diretta o indiretta, del progresso nella conquista del vero. La filosofia è denominata, a buona ragione, *scienza della verità*, perché, in quanto scienza teoretica, ha di mira la verità e *solo* la verità, laddove la scienza pratica ha di mira la realizzazione di scopi particolari. Conoscere la *verità* significa conoscere la *causa*. E quanto più una causa è *condizione dell'essere* delle cose che da essa dipendono, tanto più essa è *vera*. Più vere di tutte le altre sono le cause degli esseri eterni, in quanto sono eternamente vere. Il grado di verità di una cosa corrisponde, pertanto, al suo grado di essere.

2. *Le cause sono necessariamente limitate sia nella specie sia nel numero.*

Stabilito che conoscere la verità equivale a conoscere le cause, Aristotele dimostra ora che il numero delle cause è *necessariamente finito*. Infatti: A) le cause non costituiscono *una serie infinita nell'ambito delle singole specie di cause*; B) né costituiscono una *serie infinita di specie*. A) Un regresso all'infinito non è possibile nell'ambito di nessuna specie di cause: né in quella *materiale*, né in quella *motrice*, né in quella *formale*, né in quella *finale*. I motivi per cui non è possibile il darsi di una serie infinita di cause sono i seguenti: a) in tutte le serie di cause, i termini che stanno fra il

primo e l'ultimo sono termini intermedi, e ciascuno di essi è causa dei successivi, ma è, a sua volta, causato; cosicché deve, necessariamente, esserci una causa prima. In una supposta serie infinita di cause, il termine ultimo è quello presente, tutti gli altri termini (per quanto essi siano numerosi) sono del tipo degli intermedi; pertanto in questa serie mancherebbe un termine *primo* e, mancando questo, non ci sarebbe affatto una causa (e, quindi, neppure una serie di cause); b) inoltre, non solo non è possibile *risalire* all'infinito, ma neppure è possibile *discendere* all'infinito nella serie delle cause. Infatti, ogni processo di divenire che segna il passaggio da una cosa a un'altra, ha un *termine ben definito*; (Aristotele esemplifica con ampiezza questo punto, analizzando i due processi per cui una cosa deriva da un'altra e mostrando in che senso ambedue hanno un *termine* ben definito.) c) un processo all'infinito nell'ambito della causa finale è assurdo perché, se ogni fine fosse in funzione di un ulteriore fine, non ci sarebbe affatto fine, giacché il fine è ciò che *non è in vista di altro*, quindi è un *termine ultimo*; d) e neppure nell'ambito della causa formale è possibile una serie infinita di definizioni, che rimandino l'una all'altra, perché, questo, distruggerebbe la possibilità stessa del pensare e del conoscere. B) Infine, non è possibile che vi sia un *infinito numero di specie di cause*, perché, se così fosse, ancora una volta, resterebbe distrutta la possibilità del conoscere.

3. *Alcuni rilievi metodologici: è necessario adattare il metodo all'oggetto che è proprio della scienza.*

Il capitolo contiene alcune notazioni di carattere metodologico. Il successo del metodo che si segue nelle lezioni dipende dalle abitudini e dalla *forma mentis* di chi ascolta: più il metodo risponde a quelle abitudini e più ha successo, e viceversa. Alcuni accettano solo il metodo rigoroso delle matematiche; altri invece vogliono che si proceda per esempi; altri, infine, vogliono che si adducano testimonianze di poeti. E mentre alcuni amano il rigore, altri lo detestano. Pertanto è necessario che, quando si abborda una scienza, si sia previamente a conoscenza del metodo richiesto da tale scienza, perché non si può apprendere insieme il metodo e la scienza. Il metodo migliore è quello matematico, ma non si può pretendere di applicare questo metodo a tutte le scienze, bensì solo alle scienze che riguardano gli enti matematici, che sono immobili. Alla fisica, ad esempio, che riguarda enti mobili e legati a materia, non si potrà applicare il rigore delle matematiche. Si usa, quindi, il metodo che conviene all'oggetto della scienza che si vuole studiare.

LIBRO III

1. *Concetto, scopo ed elenco delle aporie.*

1) I problemi e le difficoltà vanno adeguatamente messi a punto e discussi, perché la piena consapevolezza delle difficoltà costituisce una tappa essenziale nel passaggio dal non-sapere al sapere: chi ignora le difficoltà non sa che cosa deve ricercare e non sa, posto che trovi qualcosa, se ciò che trova sia ciò che doveva cercare. 2) La buona soluzione non è altro che lo scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate. La difficoltà è come un nodo, e chi dubita è come chi è legato, la soluzione è come lo scioglimento del nodo medesimo: è evidente che non può sciogliere il nodo chi ne ignora l'esistenza e l'entità. 3) I dubbi e i problemi nascono dall'incontro, anzi dallo scontro, di opposte opinioni. Ora, la conoscenza di queste opposte opinioni (dei filosofi) offre il vantaggio di presentare come il *pro* e il *contro* della questione e di

far maturare una consapevolezza delle ragioni delle parti opposte, quindi di mettere, come in un processo, nelle migliori condizioni per giudicare e decidere.

2. *Discussione delle prime cinque aporie.*

A) Prima aporia - Si è visto, nei precedenti libri, che quattro sono i generi di causa. Di qui il primo problema: *È una sola la scienza delle quattro cause, o sono molteplici? - [Tesi]* Che sia una sola, non parrebbe possibile per le ragioni seguenti: a) cose fra loro *diverse* possono appartenere a una sola scienza, solo se sono *contrarie*; ma i quattro diversi generi di cause *non sono contrari*; b) non *tutte* le quattro cause sono sempre presenti in *tutte* le cose: per esempio la causa efficiente e la causa finale non sono presenti negli enti immobili e nelle cose matematiche. - *[Antitesi]* D'altra parte, se sono diverse le scienze di ciascun genere di causa, non potrà considerarsi "filosofia prima" nessuna di esse ad esclusione delle altre, perché non una sola ma tutte hanno qualche titolo per essere considerate "filosofia prima": a) la scienza della *causa finale ha titolo*, in quanto tutte le cose sono in funzione di un fine; b) la scienza della *causa formale ha titolo*, in quanto la conoscenza della forma o essenza delle cose è la conoscenza per eccellenza; c) la scienza della *causa efficiente ha titolo* in quanto ci dà la ragione del generarsi e del divenire delle cose (L'aporia verrà risolta nel libro IV, c. 1.)

B) Seconda aporia - Appartengono ad una sola e medesima scienza lo studio dei principi logici fondamentali e lo studio della sostanza? (E nel caso che non appartengano ad una medesima scienza, con quale delle due identificheremo la "filosofia prima"?) - *[Tesi]* Che i principi logici fondamentali siano oggetto di indagine della medesima scienza che studia la sostanza sembra impossibile per le ragioni che seguono: a) dei principi logici fondamentali tutte quante le scienze fanno uso; pertanto, non si vede per quale ragione lo studio di essi debba competere alla filosofia prima piuttosto che ad altre scienze; meno che mai può competere a tutte; b) anzi, sembrerebbe addirittura che dei principi logici *non ci sia affatto scienza*, perché essi sono immediatamente noti e una conoscenza dimostrativa di essi è impossibile. - *[Antitesi]* Peraltro, se la scienza degli assiomi è altra rispetto alla scienza della sostanza, occorre determinare quale delle due abbia precedenza e superiorità sull'altra. In effetti, i principi logici fondamentali sono quanto di più universale esista e, quindi, valgono per tutte le realtà; per conseguenza, non si vede chi altri mai, se non il filosofo (il metafisico!), possa indagare la verità e la falsità di essi. (Aristotele risponderà alla questione nel libro IV, c. 3.)

C) Terza aporia - Vi è una sola scienza per tutti i tipi di sostanze (sensibili e soprasensibili), oppure diverse? - [Tesi] Se si ammette che diverse siano le scienze delle diverse sostanze, sorgerà la difficoltà di stabilire *di quale* tipo di sostanze sia scienza la filosofia prima. - *[Antitesi]* Per contro, se si ammette una scienza unica per tutti i tipi di sostanze, si cadrà nella seguente assurda conseguenza. Ogni scienza dimostrativa verte intorno ad un *soggetto* e dimostra tutte le *proprietà o attributi* essenziali di esso, muovendo dai principi logici fondamentali. Pertanto, se unica fosse la scienza di tutte le sostanze, unico sarebbe il soggetto di questa scienza e tutte le proprietà sarebbero proprietà di questo soggetto e il loro studio competerebbe, ovviamente, a questa medesima scienza: sicché tutte quante le scienze verrebbero a ridursi a questa unica. Conclusione, questa, che permane identica, quale che sia la soluzione della precedente aporia. (Questa aporia verrà risolta nel libro IV, c. 2 e nel libro VI, c. 1.)

D) Quarta aporia - La scienza che studia la sostanza è la stessa che studia anche le proprietà della sostanza? - [Tesi] Se si ammette che la scienza della sostanza coincida

con la scienza delle proprietà della sostanza si cadrà nella seguente assurda conseguenza. Poiché la scienza delle proprietà della sostanza è scienza *dimostrativa*, si dovrà logicamente ammettere che *dimostrativa* è anche la scienza della sostanza. E questo è assurdo, perché della sostanza e dell'essenza non è possibile dimostrazione, ma solo definizione. Pertanto, le due scienze in questione non possono coincidere. - *[Antitesi]* Ma, se si ammettono due differenti scienze (una della sostanza e una delle proprietà della sostanza), sorgerà la difficoltà seguente: non potrà essere trovata questa scienza che tratta delle *sole proprietà*, dato che ogni scienza tratta delle proprietà *di un soggetto*. (L'aporia viene risolta nel libro IV, c. 2.)

E) Quinta aporia - Esistono soltanto sostanze sensibili, ovvero anche altre sostanze soprasensibili? Se esistono sostanze soprasensibili, saranno queste soltanto le platoniche Idee, o altresì gli Enti "intermedi" (matematici)? - *[Tesi]* Conducono ad assurde conseguenze a) tanto la dottrina delle Forme e Idee quanto b) la dottrina degli Enti intermedi: a) ammettendo l'esistenza di Idee (come fanno i Platonici), si cadrà nell'assurdo di affermare, da un lato, che ci sono realtà *al di là* di quelle sensibili e, dall'altro, di considerarle ciononostante *identiche* alle sensibili, con la sola differenza di far quelle eterne e queste corruttibili (fra il cavallo-in-sé e il cavallo sensibile - per esempio - non c'è alcuna differenza oltre questa). Le Idee non sono altro che "sensibili eterni", vale a dire inutili e assurdi doppioni delle realtà sensibili; b) ammettendo Enti matematici intermedi fra i numeri ideali e i numeri sensibili, si dovrà, per analogia, ammettere enti intermedi per tutte le scienze matematiche e, poi, anche per tutte le altre scienze; così si cadrà in una quantità di assurdità: per esempio, si dovrà ammettere un cielo, un sole e una luna "intermedi" fra quelli ideali e quelli sensibili; oppure una salute "intermedia" fra quella ideale e quella sensibile e così una medicina intermedia, ecc. - *[Antitesi]* Per contro, è da riconoscersi come giusta l'esigenza fatta valere dai Platonici: infatti né la geodesia sembra avere come oggetto le grandezze sensibili, né l'astronomia sembra avere ad oggetto il cielo che vediamo. Ancora: le linee sensibili non sono quelle di cui parla la geometria, perché non esiste alcuna cosa sensibile retta o curva nel modo preciso in cui le considera la geometria. Analogamente, i movimenti e le rivoluzioni dei cieli quali sono considerati dall'astronomia non sono identici a quelli naturali, né gli astri sono punti, come li considerano gli astronomi. Da questo punto di vista, dunque, sembrerebbe necessario ammettere gli Enti "intermedi". Peraltro non è certamente possibile ammettere questi "intermedi" e porli come *immanenti* ai sensibili, come hanno fatto alcuni Platonici. Infatti, gli argomenti che varrebbero a provare l'immanenza degli "intermedi" porterebbero ad ammettere anche l'immanenza delle Idee. Ma, soprattutto, si arriverebbe ad assurdità come la seguente: nel medesimo luogo dovrebbero esistere - poniamo - *due* solidi: quello sensibile e quello intermedio immanente; di più, il primo dovrebbe essere mobile e il secondo *immobile*! Questa dottrina è ancor più assurda di quella degli Enti intermedi separati. (Si noti: l'antitesi è qui svolta solo in senso relativo, cioè restando nell'ambito delle concezioni dei Platonici. La soluzione dell'aporia è nei libri XII, XIII e XIV, soprattutto in XII,6-9.)

3. *Discussione delle aporie sesta e settima.*

F) Sesta aporia - I principi degli esseri sono le parti di cui è intrinsecamente costituita ogni cosa o elementi materiali, oppure sono i generi? - [Tesi] Da un lato, i principi sembrano essere *le parti originarie di cui ogni cosa è costituita* (*scil.*: i *principi materiali*). Infatti: a) principi delle parole sembrano essere i suoni fisici (vocali e consonanti) di cui esse sono costituite e non il genere universale (cioè la nozione astratta di parola); b) in geometria chiamiamo elementi quelle proposizioni e dimostrazioni

fondamentali, che entrano a costituire tutte le altre proposizioni e dimostrazioni; c) i filosofi naturalisti considerano principi dei corpi appunto gli elementi materiali che li costituiscono (fuoco, acqua, ecc.); d) anche gli oggetti prodotti dall'arte (per esempio un letto e simili) noi li conosciamo quando ne conosciamo le parti costitutive. - *[Antitesi]* D'altra parte, invece, principi sembrerebbero essere i generi: a) infatti noi conosciamo per mezzo delle definizioni, ed i generi sono principi delle definizioni e, pertanto, anche delle cose definite; b) inoltre, conosciamo le cose per mezzo della specie e i generi sono principi della specie; c) infine, i Platonici pongono come principi delle cose l'*Essere* e l'*Uno*, che essi sembrano considerare come generi. Si sarebbe indotti ad ammettere come veri *ambedue i punti di vista* (quello della tesi e quello dell'antitesi); ma ciò non è possibile, perché allora la definizione di una cosa sarebbe duplice, laddove ciascuna cosa non può che definirsi in un unico modo. (L'aporia non viene espressamente risolta; tuttavia una implicita risposta si ritrova nei libri VII e VIII.)

G) Settima aporia - Nell'ipotesi che principi siano i generi, saranno principi i generi primi oppure i generi ultimi? - [Tesi] Che i generi primi o sommi siano principi, sembra impossibile per le seguenti ragioni: a) stando alla regola per cui ciò che più è universale più è principio, principi dovrebbero essere i *generi più universali*, quindi l'*Essere* e l'*Uno*, che sono i *supremi universali*. Ma, in realtà, l'Essere e l'Uno *non sono* dei generi e, non essendo generi, non saranno nemmeno principi; b) principi dovrebbero essere anche tutti gli universali intermedi, costituiti dal genere combinato con le successive differenze: infatti tutti questi intermedi, in quanto universali, sono generi. Ma, in realtà, alcuni di questi intermedi non sono generi e, quindi, nemmeno principi; c) universali sono anche le *differenze*, e quindi meriterebbero anch'esse di essere considerate principi. Ma se così fosse, i principi diventerebbero innumerevoli, perché innumerevoli sono le differenze; d) ammesso poi che l'Uno sia principio, allora non i generi sommi ma le *specie infime* risulterebbero maggiormente principi; infatti ciò che è veramente uno è indivisibile, ma il genere è divisibile in specie, e solo la specie ultima è indivisibile ulteriormente; e) infine, non esiste un genere al di fuori delle specie né per le cose che costituiscono una serie (numeri, figure) né per le altre cose; pertanto, ancora una volta, sembrano imporsi come principi le *specie infime*. - *[Antitesi]* Per contro, *se si ammettono le specie infime come principi*, si avranno queste conseguenze. Il principio e la causa devono essere fuori delle cose di cui sono principi e devono essere separati dalle medesime; ora, ciò che esiste al di là del singolare non può essere se non l'universale predicabile di molti. Se così è, ciò che è più universale sarà maggiormente separato dal particolare e, quindi, maggiormente principio. Allora, essendo i generi primi gli *universali supremi*, daccapo si avrà che i principi dovranno essere non le specie ma i generi, col che si ricade nella *tesi* dell'aporia e nelle difficoltà ad essa relative. (Per la soluzione dell'aporia, cfr. in modo particolare il libro VII, cc. 12-13.)

4. *Discussione delle aporie ottava, nona, decima e undicesima.*

H) Ottava aporia - Il problema dell'ottava aporia è una variazione di quello agitato nella quinta. *Esiste qualcosa oltre i singoli individui oppure no? - [Tesi]* Se non esistesse nulla oltre gli individui concreti, essendo questi infiniti di numero, la scienza sarebbe impossibile. La conoscenza degli individui è possibile solo se esiste un universale che li comprenda in sé. - *[Antitesi]* Ma se è necessario che esista l'universale, allora dovranno esistere i generi (siano essi i generi primi ovvero i generi ultimi), il che si è visto essere impossibile, nella precedente aporia. Inoltre, posto che esistano forme o specie oltre gli individui concreti, sorgerà la seguente difficoltà: esistono corrispettive specie separate per tutti gli individui, ovvero solo per le realtà naturali e

non per gli oggetti artificiali? O non si dovrà senz'altro negare che esistano forme o specie cosiffatte? - *[Tesi]* Ora, daccapo, se oltre il sensibile non esistesse nulla, si avrebbero le seguenti assurdità: a) non esisterebbe *l'intelligibile* e, quindi, neppure la scienza (a meno che non si riduca la scienza a sensazione); b) non esisterebbero *l'eterno e l'immobile* e, quindi, neppure il sensibile, perché il sensibile dipende dal sopra-sensibile e il mobile dall'immobile. E invece è necessario che esista una materia ingenerata e così, anche, una forma ingenerata. - *[Antitesi]* Ma, ancora una volta, se si ammette l'esistenza di forme ingenerate e quindi separate, sorgerà il problema: *di quali cose esistono forme separate?* Non di tutte, perché è assurdo pensare che esista una forma separata di oggetti prodotti dall'arte, come per esempio della casa. Inoltre, la forma (per quelle cose di cui esiste) *sarà unica per tutte o no?* Che sia unica, sembra assurdo, perché altrimenti tutte le cose aventi la medesima forma diventerebbero una cosa sola (in quanto ciò che ha una forma o sostanza unica costituisce una cosa unica). D'altra parte, la medesima forma non può essere molteplice, perché non ci possono essere molteplici forme sostanziali identiche. E, infine, come può la forma, se dotata di esistenza a sé, costituire una unità assieme alla materia, cioè costituire il *sinolo*? (Si veda la soluzione dell'aporia nel libro VII, *passim*, in particolare i cc. 8, 13 e 14; si veda anche il libro VI, *passim*, e il libro XII, cc. 6-10.)

I) Nona aporia - I principi hanno unità specifica o unità numerica? - [Tesi] Se i principi hanno solamente unità *specifica e non numerica*: a) nessuna cosa potrà essere numericamente una, tali non essendo i principi; b) per la stessa ragione, non potranno avere l'unità numerica lo stesso Uno e lo stesso Essere; c) infine, si distrugge la scienza, la quale è possibile solo se c'è qualcosa di identico e di uno (e non solo specificamente, ma altresì numericamente), che abbracci il molteplice. - *[Antitesi]* D'altra parte, se l'unità dei principi è *numerica*, si avranno queste altre conseguenze inammissibili. Le cose si ridurranno ad essere tante quanti sono, di numero, i principi. Infatti se - poniamo - gli elementi della voce fossero numericamente determinati, cioè se fossero tanti quante le vocali e consonanti prese una sola volta e non ripetibili (giusta l'ipotesi, non ci potrebbero essere più di una *a*, più di una *b*, ecc.), tutte le parole si ridurrebbero alle ventiquattro lettere dell'alfabeto o a quante si possono comporre con queste ventiquattro lettere non ripetibili, il che è assurdo. (Si veda la soluzione dell'aporia nel libro VI, c. 14; cfr. anche XII, cc. 4-5 e XIII, c. 10.)

K) Decima aporia - I principi delle cose corruttibili e i principi di quelle incorruttibili sono identici oppure diversi? - [Tesi] Se sono *gli stessi*, non si spiega come mai alcune delle cose che da essi derivano siano incorruttibili, mentre altre sono corruttibili. Inadeguate sono le spiegazioni mitologiche e teologiche che hanno dato gli antichi. Sostanzialmente inspiegato lasciano il problema anche i filosofi antichi, compreso Empedocle, che sull'argomento ha detto più degli altri. - *[Antitesi]* Per contro, se si ammette che i principi delle cose incorruttibili sono diversi da quelli delle cose corruttibili, si avranno le seguenti difficoltà: a) si dovrà ammettere che i principi delle cose corruttibili sono essi pure corruttibili, ovvero che sono incorruttibili? Se sono corruttibili, a loro volta dovranno derivare da altri principi; ma, allora, ci saranno principi dei principi (il che è assurdo, tanto se si pone la serie di questi principi come limitata, quanto se la si pone come illimitata); b) inoltre, se i principi sono corruttibili, dovranno, ad un certo momento, perire e, allora, non potrà più esistere alcuna cosa sensibile. Se, invece, sono incorruttibili anche i principi delle cose corruttibili, sorgerà questa difficoltà: come è possibile che da alcuni principi incorruttibili derivino enti incorruttibili, mentre da altri principi incorruttibili derivano enti corruttibili? c) infine, nessun filosofo ha mai posto come diversi i principi delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili, pur senza addentrarsi nella presente questione. (Si veda la soluzione dell'aporia nei libri VII, cc. 7-10, e XII, cc. 1-7.)

L) Undicesima aporia - L'Uno e l'Essere sono realtà per sé e sostanze delle cose, oppure non hanno una realtà per sé e sono predicati di altro? Dopo aver ricordato come i filosofi siano divisi sulla questione (Platone e i Pitagorici da un lato, e i Naturalisti dall'altro), Aristotele svolge l'aporia come segue. - *[Tesi]*: a) se l'Uno e l'Essere non sono sostanze, essendo essi gli universali per eccellenza, ne seguirà che neppure gli altri universali potranno essere sostanze; b) inoltre, se l'Uno non è sostanza, non potrà essere sostanza per sé sussistente nemmeno il numero, che è costituito di unità. Allora l'Essere e l'Uno saranno realtà in sé e la loro sostanza sarà l'essere stesso e l'uno stesso e non altro. - *[Antitesi]* Per contro, ammettendo l'esistenza dell'Essere e dell'Uno in sé, si cadrà nelle seguenti assurdità: a) in primo luogo, sarà impossibile ammettere l'esistenza di altre cose oltre l'Essere e l'Uno: l'altro dall'essere, infatti, non può essere (ragion per cui, con Parmenide, bisognerà ammettere che tutto si riduce all'unico essere in sé); analogamente, fuori dell'Uno in sé non potrà esistere altra unità e non potrà esistere neppure il molteplice, perché il molteplice consta di varie unità e, oltre l'Uno in sé, non possono esserci altre unità; b) inoltre se l'Uno è indivisibile stando alla dottrina di Zenone, sarebbe nulla (infatti, ciò che aggiunto o sottratto a qualcosa non lo fa aumentare o diminuire è nulla). La dottrina di Zenone è grossolana e potrebbe confutarsi dicendo che l'indivisibile è pure un essere, perché se, aggiunto a qualcosa, non lo fa aumentare in grandezza, lo fa però aumentare *di numero*. Resta tuttavia valida questa obiezione (ricavabile dall'istanza zenoniana): come può dall'Uno (inesteso) o da una molteplicità di unità (inestese) derivare grandezza ed estensione? Sarebbe come pretendere di derivare dal punto (inesteso) la linea; c) la dottrina dei Platonici, che vuol derivare dall'Uno e dalla disuguaglianza i numeri e dall'Uno (o da alcuni numeri) e dalla stessa disuguaglianza anche le grandezze, non regge in alcun modo. (Per la soluzione dell'aporia si vedano i libri IV, c. 2, e X, c. 2.)

5. *Discussione della dodicesima aporia.*

M) Dodicesima aporia - I numeri, i corpi, le superfici e i punti sono sostanze oppure no? - [Tesi] Se i numeri, corpi, superfici e punti non sono sostanze, non si vede che cos'altro mai possa essere sostanza. Infatti: a) sostanze non sono le affezioni, le relazioni, i movimenti e simili, perché questi non sono un qualcosa di determinato e si riferiscono sempre a un sostrato; b) sostanze non sono neppure gli elementi (aria, acqua, fuoco, ecc.), né le loro affezioni (caldo, freddo); c) resta, allora, che sia sostanza il *corpo* o *solido*, che funge da supporto a quelle affezioni. Tuttavia il corpo sembra essere sostanza meno della superficie, perché questa lo determina; la superficie sembra essere sostanza meno della linea, perché questa, a sua volta, determina quella; e la linea meno del punto, per la medesima ragione. Ed è per questo che i Platonici e i Pitagorici posero come sostanze i numeri. Dunque, se non sono sostanze queste cose, non esisterà alcuna sostanza. - *[Antitesi]* Per contro: a) se si ammette che i punti, le linee e le superfici siano sostanze più dei corpi, non si vede in quali corpi potranno trovarsi, giacché è impensabile che si trovino nei corpi sensibili; b) inoltre, sembrerebbe che punti, linee e superfici non siano sostanze, ma divisioni dei corpi; c) e sembrano essere presenti nei corpi non *in atto* (e quindi non come sostanza) ma solo *in potenza*, come qualsiasi altra figura è presente, per esempio, nel marmo; d) infine, punti, linee, superfici si producono e si distruggono in modo totalmente diverso dalle sostanze (cioè non con un processo di generazione e corruzione), il che riprova che non sono sostanze. (Per la soluzione dell'aporia si vedano i libri XIII, cc. 1 3 e 6-9; XIV, cc. 1-3 e 5-6.)

6. *Discussione delle tre ultime aporie.*

N) Tredicesima aporia - Oltre le cose sensibili e oltre gli enti "intermedi", occorre

ammettere anche le Idee? - [Tesi] Sembrerebbe necessario ammettere anche l'esistenza delle Idee, per le ragioni che seguono. Gli enti "intermedi" si differenziano dai sensibili, perché sono intelligibili, ma hanno in comune con i sensibili la caratteristica di essere molteplici di numero in una medesima specie (vi sono molti numeri uguali, molti triangoli uguali, ecc.). Per conseguenza, anche i loro principi *non saranno numericamente determinati* (così come, per esempio, non sono numericamente ma solo specificamente determinati gli elementi del linguaggio e della scrittura: vi sono ventiquattro specie di lettere, ma di ciascuna specie di lettere vi sono innumerevoli esemplari). Pertanto, se oltre le cose sensibili esistessero gli enti matematici, i principi degli esseri sarebbero determinati solo quanto alla specie e non quanto al numero, mentre è necessario che i principi degli esseri siano specificamente e numericamente determinati. Dunque, è necessario ammettere anche l'esistenza delle Idee che sono, appunto, numericamente determinate. - *[Antitesi]* Per contro, se si ammette l'esistenza delle Idee, e se si ammette che i principi sono numericamente e non specificamente determinati, si ricadrà nelle assurdità esaminate nella nona aporia.

O) Quattordicesima aporia - I principi sono in potenza, oppure in atto? - [Tesi] Se sono in atto, ci deve essere qualcos'altro anteriore ai principi, e cioè la loro potenza, perché la potenza vien prima dell'atto. - *[Antitesi]* Per contro, se sono in potenza, tutto ciò che è, potrebbe non essere perché è in potenza ad essere anche ciò che non è ancora. (Per la soluzione dell'aporia si vedano i libri IX, c. 8, e XII, cc. 6-9.)

P) Quindicesima aporia - I principi sono universali o individuali e particolari? - [Tesi] Se sono universali, i principi non possono essere sostanze, perché ciò che è universale esprime un attributo della sostanza e non la sostanza. Inoltre se, come fanno i Platonici, si erigono gli universali a sostanza, si cade in conseguenze assurde. - *[Antitesi]* Per contro, se i principi sono particolari, non potranno più essere oggetto di scienza, perché la scienza è sempre dell'universale. E se si vuole che ci sia una scienza dei principi, occorrerà ammettere principi (universali) anteriori ai principi (particolari) il che è assurdo. (Per la soluzione dell'aporia si vedano i libri VII cc. 13-15, e XIII, c. 10.)

LIBRO IV

1. *La metafisica come scienza dell'essere in quanto essere.*

- Aristotele dimostra, in questo capitolo, che esiste una *scienza dell'essere in quanto essere e delle sue proprietà essenziali.* Essa è diversa da tutte le altre scienze particolari, perché si estende *a tutto l'essere*, mentre le altre scienze si limitano, ciascuna, *ad una sola parte dell'essere.* Le cause e i principi *primi* o *supremi* (di cui si è discorso nei precedenti libri) altro non sono che *le cause e i principi primi dell'essere in quanto essere.* Dunque, la sapienza (o filosofia prima o metafisica) sarà indagine delle cause e dei principi primi dell'essere in quanto essere.

2. *I significati dell'essere, i rapporti fra l'uno e l'essere e le varie nozioni che rientrano nell'ambito della scienza dell'essere.*

1) Stabilito che la nostra scienza studia le cause e i principi dell'essere in quanto essere, si precisa, ora, *che cosa sia l'essere.* L'essere indica, strutturalmente, una molteplicità di significati, tutti però implicanti, in vario modo, un unitario riferimento al significato primo e fondamentale, che è quello di *sostanza.* Il filosofo dovrà, quindi, indagare *tutti i significati dell'essere, ma soprattutto quello di sostanza*: il filosofo dovrà dunque indagare *le cause e i principi della sostanza.* 2) Il capitolo passa quindi a dimostrare come *essere* e *uno* si implichino a vicenda e come, pertanto, sia compito della stessa filosofia prima l'indagine, oltre che dell'essere e dei suoi vari significati, altresì dell'*uno* e delle varie nozioni derivanti dall'uno o riferentesi all'uno (*identico, simile,* ecc.). 3) Segue una notazione di fondo. La filosofia si divide in "parti": e queste sono tante quante le diverse sostanze (sostanze soprasensibili e sostanze sensibili). Quindi ci sarà una *filosofia prima* che studia la sostanza prima e una *filosofia seconda* che studia la sostanza seconda. 4) Infine, poiché a una stessa scienza compete lo studio dei contrari, e poiché all'*uno* si contrappone il *molteplice,* alla filosofia competerà anche lo studio del molteplice e delle varie forme e nozioni ad esso relative (*diverso, dissimile,* ecc.). Il capitolo si completa con osservazioni di carattere storico-teoretico di rincalzo ai punti stabiliti.

3. *Alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi e in primo luogo del principio di non-contraddizione.*

Nel presente capitolo Aristotele dimostra come alla metafisica competa - oltre allo studio dell'essere e dell'uno e di tutte le nozioni immediatamente o mediatamente derivabili da questi - *anche lo studio degli assiomi o principi della dimostrazione* (cfr. seconda aporia). Infatti gli assiomi valgono per tutti quanti gli esseri e non solo per alcuni, e, dunque, l'indagine di essi è di competenza di colui che studia tutto l'essere. Per questo motivo, le scienze particolari si avvalgono, sì, degli assiomi, ma non li fanno oggetto di indagine specifica; e se alcuni fisici, invece, li fecero oggetto di indagine, ciò avvenne per la semplice ragione che questi fisici ritenevano che la natura esaurisse tutto l'essere, e, dunque, li fecero oggetto di indagine *in veste di ontologi, più che non in veste di fisici.* Tuttavia, poiché la natura non è tutto l'essere, ma solamente un genere dell'essere, è chiaro che lo studio degli assiomi competerà a colui che indaga anche l'altro genere dell'essere (e, quindi, tutto l'essere), vale a dire al metafisico. Aristotele passa successivamente a enunciare il primo degli assiomi, cioè *il principio di non-contraddizione*, che egli qualifica come il più sicuro di tutti i principi, quello su cui non è possibile ingannarsi: «è impossibile che uno stesso attributo appartenga e non appartenga, ad un tempo, alla stessa cosa»; o anche: «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia ad un tempo». È, questo, il principio di tutti gli altri assiomi e il principio cui tutti si rifanno quando dimostrano qualcosa.

4. *Dimostrazione per via di confutazione del principio di non-contraddizione.*

Inizia in questo capitolo la celebre "difesa" del principio di non-contraddizione. Una "dimostrazione" di esso è impossibile, perché i principi primi *non si possono strutturalmente dimostrare* (altrimenti si andrebbe all'infinito nella dimostrazione). È però possibile una "confutazione" di chi nega il principio di non-contraddizione e quindi una riprova indiretta di esso (dimostrazione per via di confutazione). Da chi nega il principio si dovrà, in primo luogo, pretendere *non* che egli ammetta che qualcosa *o è o non è* (perché è proprio questo il punto che si deve dimostrare), ma semplicemente che *dica qualcosa* che abbia un senso per lui e per gli altri. Se l'avversario non farà questo, non potrà nemmeno parlare né con sé né con gli altri; se farà questo, invece, la confutazione sarà possibile: si sarà, infatti, già ammesso qualcosa di determinato, e che qualcosa è vero anche senza che sia dimostrato. Segue un gruppo di massicce prove per confutazione, agevolmente distinguibili in numero di sette.

5. *Confutazione del relativismo protagoreo in quanto negatore del principio di non-contraddizione.*

Prosegue la riprova per via di confutazione del principio di non-contraddizione, ma con più espliciti riferimenti ai singoli pensatori. E, in primo luogo, a Protagora, la cui dottrina implica l'affermazione che i contraddittori possono essere veri insieme, e quindi regge o cade a seconda che regga o cada quest'affermazione. Nel confutare i negatori del principio di non-contraddizione - precisa Aristotele - va comunque fatta una netta distinzione: infatti, vi sono alcuni che lo negano a causa di effettive difficoltà incontrate nell'indagare la realtà; invece vi sono altri che lo negano solo con ragioni eristiche. I primi sono facilmente correggibili, perché alle loro valide ragioni si possono contrapporre altre più valide ragioni; con i secondi la discussione riesce più difficile, in quanto essi non accampano vere e proprie ragioni, e occorre, quindi, attaccarli sul loro stesso piano. Seguono tre gruppi di argomentazioni. 1) Un primo gruppo è diretto contro coloro che si sono convinti che i contrari possono esistere insieme sulla base dell'osservazione che, nell'ambito dei sensibili, i contrari derivano dalla stessa cosa. 2) Un secondo gruppo è diretto contro coloro che, sempre in base all'osservazione delle cose sensibili, hanno creduto di poter concludere che tutto ciò che pare sia vero. (Non si tratta - si badi - dei soli seguaci di Protagora, ma di tutti coloro che, in qualche modo, hanno ridotto l'intelligenza al senso: fra questi Aristotele nomina, in ordine sparso, Democrito, Empedocle, Parmenide, Anassagora e lo stesso Omero, nonché i seguaci di Eraclito e Cratilo.) 3) Un terzo è diretto, più specificamente, contro la dottrina protagorea.

6. *Prosecuzione della confutazione delle dottrine protagoree.*

Prosegue la critica delle dottrine dei seguaci di Protagora. Dubbi come i seguenti: «Chi è in grado di giudicare? Chi è sano e chi non sano?» o, in generale: «Chi è in grado di giudicare intorno a ciascuna cosa?», sono pseudo-dubbi; essi nascono semplicemente dal fatto che non si accetta che alcune cose siano vere *per evidenza* e si pretende dimostrazione di tutto, anche di ciò che, essendo di per sé già evidente, non è dimostrabile. Coloro che sono in buona fede, potranno essere facilmente persuasi di ciò. Non così gli eristi. Le argomentazioni da far valere contro gli uni e gli altri sono le seguenti: a) chi sostiene che tutto ciò che appare è vero, deve eliminare qualsiasi cosa esistente in sé e per sé e ridurre tutto a relativo; b) ma, anche concesso questo, la loro tesi non regge, perché ciò che appare non appare in generale, ma solo *a colui al quale* appare, *quando* e *in quanto* appare e *nel modo in cui* appare, e, tenendo presenti queste determinazioni, tutte le contraddizioni che essi pretendono di segnalare, scompaiono; c) in particolare, contro gli avversari eristi, diremo che essi fanno tutte le cose relative alle sensazioni e alla opinione, non in generale, *ma di un dato individuo*. Pertanto, o si ammetterà che nulla possa esserci, senza che ci sia chi lo senta o lo opini, il che è assurdo; oppure ci sarà qualcosa, anche senza che esso sia sentito od opinato, e, allora, non tutto sarà relativo all'opinione; d) inoltre, ogni relativo è tale in relazione a un suo determinato correlativo. Ora, se così è, il soggetto che pensa l'uomo, non potrà più essere uomo, perché l'uomo sarebbe il pensato e non il pensante. E, inoltre, si avrà l'ulteriore assurdo che, poiché tutte le specie di cose sono relative all'uomo, a sua volta l'uomo dovrà essere relativo a tutte le specie di cose.

7. *Dimostrazione per via di confutazione del principio del terzo escluso.*

Il capitolo è dedicato alla difesa del principio del *terzo escluso*, strettamente legato al principio di non-contraddizione: *fra i due termini contraddittori non può esserci un termine medio*. Aristotele fornisce una serie di sette argomentazioni a difesa del principio. Coloro che hanno negato il principio, ciò hanno fatto o perché vittime di argomentazioni eristiche, o perché hanno preteso una impossibile dimostrazione di tutto. A tutti si può rispondere (come già vedemmo a proposito della difesa del principio di non-contraddizione) costringendoli a dare un significato alle parole che usano. Il capitolo si chiude con un rilievo storico. Mentre Eraclito, dicendo che tutte le cose sono e non sono, fa essere *tutte le cose vere*, Anassagora, ammettendo un termine medio fra i contraddittori (questo è la sua "mescolanza" originaria di tutte le omeomerie), *fa essere tutto falso*. (Infatti quando tutto è mescolato insieme, del miscuglio non si può predicare con verità alcunché: non si può dire né che è buono né che è non buono, ecc.)

8. *Confutazione di coloro che sostengono che tutto è vero o che tutto è falso.*

In questo capitolo conclusivo vengono confutati due tipi di tesi estremiste, che implicano, in pari modo, la negazione del principio di non-contraddizione. 1) In primo luogo, vengono confutate le tesi di coloro che asseriscono che «nulla è vero» oppure che «tutto è vero». a) Infatti, esse sono riducibili alla tesi di Eraclito e, perciò, sono, come questa, assurde; b) se fossero costretti a definire che cosa intendono per vero e per falso, i sostenitori di quelle tesi sarebbero tosto messi in iscacco; c) si tratta di tesi che si autodistruggono: se «tutto è vero» risulterà vera anche la tesi opposta a questa e che smentisce questa, se «tutto è falso», sarà falsa questa stessa tesi e non esisterà alcuna via d'uscita. 2) In secondo luogo vengono confutate: a) le tesi di coloro che asseriscono che «tutto è in quiete», oppure «tutto è in movimento». La prima tesi è smentita dal fatto stesso che colui che la sostiene un tempo non era e, quindi, è divenuto. La seconda è smentita dal fatto che il divenire stesso suppone cause che non divengono; b) e viene respinta, in connessione a questa, la tesi dell'alternarsi ciclico del «tutto in quiete» e «tutto in movimento», tesi che esclude l'esistenza di qualcosa che sia eterno. La verità - conclude Aristotele - è questa: c'è qualcosa che è perennemente in movimento, c'è qualcosa che perennemente muove e c'è la causa prima del movimento che è perennemente immobile.

LIBRO V

1. *I significati di principio.*

Principio (ἀρχή) ha i seguenti significati: 1) *l'inizio o punto da cui una cosa comincia*: per esempio, l'inizio di una linea o di una strada; 2) *il punto di partenza migliore o più favorevole*: per esempio, il punto partendo dal quale si impara più facilmente qualcosa; 3) *la parte fondamentale* di una cosa e da cui deriva la cosa stessa: per esempio, le fondamenta di una casa, il cuore o il cervello degli animali; 4) la *causa efficiente o motrice* di una cosa: per esempio, il padre rispetto al figlio; 5) chi ha *potere di muovere o far mutare qualcosa*, a suo volere e a sua decisione: per esempio, chi detiene i poteri nelle città, oppure le arti; 6) *ciò da cui partiamo per conoscere qualcosa*: per esempio, le premesse di una dimostrazione. Principi, inoltre, sono tutte le *cause*, e pertanto *causa* avrà tanti significati quanti ne ha *principio*. Comune a tutti i significati di *principio* è questo: l'essere fondamento o ragione o condizione prima dell'*essere*, ovvero del *generarsi*, ovvero della *conoscenza* di una cosa. Infine, un'ultima distinzione: alcuni di questi principi sono *interni*, altri sono invece *esterni* alla cosa.

2. *I significati di causa.*

Causa (*αἴτιον*) può significare: 1) la *materia*, 2) la *forma*, 3) il *principio del movimento e del mutamento*, 4) il *fine* (rispettivamente: causa materiale, formale, efficiente e finale). Dello stesso oggetto ci possono essere molteplici cause, e non accidentalmente, appunto perché queste hanno differenti significati. Vi sono, inoltre, cause reciproche, che si condizionano l'una con l'altra, ma sotto differenti aspetti, sempre perché le cause hanno diversi significati. La medesima cosa, poi, può essere causa dei contrari: di uno dei contrari con la sua presenza, dell'altro contrario con la sua assenza. Dopo aver ribadito ed esemplificato come tutte le cause si riducano ai quattro tipi sopra distinti, Aristotele procede a ulteriori distinzioni relative ai *modi di essere di queste cause*. A) Ci sono cause *anteriori* e cause *posteriori* (cause che sono tali solo in generale e mediatamente, e cause che sono tali in particolare e immediatamente); B) cause *proprie* e cause *accidentali*; C) cause *in potenza* e cause *in atto* (le stesse distinzioni varranno anche per gli *effetti* di queste cause); D) si potranno, inoltre, combinare insieme cause proprie e cause accidentali. Il capitolo si conclude con un riassunto dei vari modi di essere delle cause (cfr. *Fisica*, II,3,194b 23-295b 21, che coincide quasi alla lettera con il nostro capitolo).

3. *I significati di elemento.*

Elemento (*στοιχεῖον*) significa, fondamentalmente, 1) il *costitutivo primo di cui son fatte le cose*, che è *immanente o intrinseco* alle cose stesse, e che non è divisibile in parti da esso specificamente diverse: a) sono elementi, in questo senso, le lettere dell'alfabeto e il fuoco, l'aria, ecc., di cui parlano i filosofi naturalisti; b) in senso simile a questo, si parla di elementi delle dimostrazioni geometriche o delle dimostrazioni in generale. 2) Per traslato si intende, poi, per elemento: a) tutto ciò che è *piccolo, semplice ed indivisibile* e che, come tale, può servire a comporre molte cose; b) su questa base vengono intesi (da alcuni filosofi) quali elementi gli *universali supremi*.

La nota comune a tutti i significati di elemento è l'essere costitutivo primo e intrinseco delle cose.

4. *I significati di natura.*

Natura (*φύσις*) ha i seguenti significati: 1) la *generazione delle cose che crescono*; 2) il *principio interno* alla cosa, dal quale comincia la crescita; 3) il *principio di movimento* intrinseco alle cose e che loro appartiene in virtù della loro stessa essenza; 4) il *principio materiale* e puramente potenziale, cioè la materia delle cose; 5) la *sostanza o essenza* delle cose naturali; 6) in generale, *ogni sostanza*. Il significato fondamentale di *natura* è il quinto, vale a dire *la sostanza o essenza delle cose che hanno in sé medesime e per propria essenza il principio del movimento*. Gli altri significati sono tutti in funzione di questo. (La trattazione del presente capitolo ha un parallelo in *Fisica*, II,1, più puntuale e approfondito.)

5. *I significati di necessario.*

Necessario (*ἀναγκαῖον*) ha i significati seguenti: 1) *ciò senza il cui concorso il vivente non può vivere* (per esempio il nutrimento), ovvero ciò senza il cui concorso non può esserci né prodursi il bene; 2) ciò che *costringe* o *fa violenza*, opponendosi, per esempio, agli impulsi o alle decisioni; 3) ciò che *non può essere in modo diverso da come è*; 4) la *dimostrazione* (in quanto nella dimostrazione le conclusioni, poste determinate premesse, non possono essere diverse da quelle che sono).

Vi sono cose necessarie che hanno fuori di sé la causa della loro necessità; ve ne sono altre, invece, che l'hanno in sé medesime (e sono, anzi, queste, la causa per cui anche le altre sono necessarie). Queste ultime coincidono con ciò che è semplice, sicché *il semplice* può considerarsi il senso fondamentale di necessario perché non può strutturalmente essere diverso da come è. Quindi, se ci sono esseri *eterni ed immobili*, in essi non ci potrà essere nulla che sia forzato e contro la loro natura.

6. *I significati dell'uno.*

L'*uno* (*ἕν*) può intendersi: 1) in senso *accidentale*, 2) ovvero in senso *essenziale*. Ciascuno di questi sensi, poi, ammette, nel proprio ambito, ulteriori distinzioni di significati.

1) Sono unità *accidentali* le seguenti: a) "Corisco" e il "musico" (cioè la sostanza con un accidente); b) il "musico" e il "giusto" (cioè due accidenti); c) "Corisco musico" e "Corisco giusto" (cioè una sostanza assieme ad un accidente, rispetto alla medesima sostanza considerata assieme ad un altro accidente); d) "Corisco musico" e "Corisco" (cioè la sostanza con un accidente rispetto alla medesima sostanza); e) "uomo" e "uomo musico" (cioè lo stesso caso di prima, considerato in universale).

2) Le cose sono, invece, *unità essenziali* nei seguenti casi: a) quando sono continue, e soprattutto se sono continue per natura; b) quando è identico di specie il loro sostrato; c) quando è identico il loro genere; d) quando è identica la loro definizione.

3) L'essenza dell'uno consiste nell'essere un *principio numerico* o la *misura prima di un genere*. Quindi, l'uno è diverso per i diversi generi; tuttavia esso è sempre indivisibile o *per quantità* o *per specie*. Ciò che è indivisibile in tutti i sensi secondo la quantità chiamasi *unità*; ciò che è indivisibile in tutti i sensi, ma ha una posizione, chiamasi *punto*; ciò che è divisibile in una sola dimensione chiamasi *linea*; mentre ciò che è divisibile in due e in tre dimensioni chiamasi, rispettivamente, *superficie* e *solido*.

Le cose possono, inoltre, costituire una unità o quanto al *numero*, o quanto alla *specie*, o quanto al *genere*, o quanto all'*analogia*.

Molteplici si dicono le cose nei sensi opposti a quelli in cui si intende l'unità essenziale, e precisamente: a) o perché *non sono continue*, b) o perché *la loro materia non è identica di specie*, c) o perché *le loro definizioni non sono identiche*.

7. *I significati dell'essere.*

L'*essere* (*ὄν*) si intende, fondamentalmente, in quattro distinti gruppi di significati: 1) In primo luogo, in *senso accidentale*: a) dicendo, ad esempio, che «il giusto *è* musico», esprimiamo un essere accidentale, in quanto e "giusto" e "musico" *sono*, solamente in quanto si riferiscono ad altro, il quale *è* in senso vero e proprio; b) così, esprimiamo un essere accidentale dicendo: «l'uomo *è* musico», in quanto "musico" è, appunto in quanto è accidente di "uomo", il quale costituisce ciò che propriamente *è*; c) infine, esprimiamo un essere accidentale dicendo: «il musico *è* uomo», in quanto il soggetto "musico" altro non esprime se non un accidente di ciò che funge da predicato ("uomo"), il quale costituisce ciò che propriamente *è*. 2) In secondo luogo, l'essere si intende *per sé*. Rientrano in questo tipo di essere tutti i significati che l'essere ha secondo *le figure delle categorie* (essenza, quantità, qualità, relazione, agire, patire, dove e quando). 3) In terzo luogo, l'essere significa l'*essere vero* e il non-essere il *non-essere-vero, cioè il falso*. Per esempio quando diciamo: «Socrate è musico», intenden-

do: *è vero* che Socrate è musico. 4) Infine, l'essere significa la *potenza* e l'*atto*: distinzione, questa, che si applica a tutte le precedenti.

8. *I significati di sostanza.*

Sostanza (*οὐσία*) ha i seguenti significati: 1) I corpi semplici (o elementi materiali come: fuoco, terra, ecc.), e, in generale, tutti i corpi e le cose che di essi sono composte. E questi sono detti sostanza, per il motivo seguente: *essi non sono mai predicati di un sostrato, ma viceversa, tutto il resto viene predicato di essi.* 2) Sostanza si dice anche la *causa immanente* a questi corpi, e che è ragion d'essere di questi corpi: per esempio l'anima negli esseri viventi. 3) Secondo alcuni filosofi (non, però, per Aristotele) sostanza sono *i limiti dei corpi* (punto, linea, superficie), i quali sarebbero sostanza appunto perché delimitano e determinano i corpi, sì che, tolti quelli, resterebbero tolti anche questi. 4) Infine, sostanza si dice *l'essenza delle cose*. Riassumendo, Aristotele conclude che sostanza ha due significati di fondo: 1) il sostrato ultimo, che è ciò che non viene più predicato di altro, e 2) la forma o struttura formale delle cose, alla quale si riportano i significati 3) e 4).

9. *I significati di identico, diverso, differente, simile e dissimile.*

Questo capitolo analizza i significati dei seguenti termini: *identici* (*ταὐτά*), *diversi* (*ἕτερα*), *differenti* (*διάφορα*), *simili* (*ὅμοια*) e *dissimili* (*ἀνόμοια*).

Identiche (o le stesse) si dicono essere le cose 1) o *accidentalmente*, oppure 2) *per sé o essenzialmente*. 1) Sono *accidentalmente identici* (o gli stessi) o due accidenti di uno stesso soggetto (p. es., *musico* e *bianco*, che sono entrambi accidenti dell'uomo); ovvero il soggetto e un suo accidente e viceversa, perché uno inerisce all'altro (l'uomo è musico; il musico è uomo); ovvero l'insieme di soggetto e accidente (uomo-musico) rispetto a ciascuno dei due termini singolarmente presi e viceversa. 2) *Identiche o le stesse per sé* si dicono invece quelle cose che hanno: a) materia specificamente una, oppure b) materia numericamente una, oppure c) unità di essenza. *L'identità è, dunque, l'unità di essere di due o più cose, ovvero di una cosa, considerata, però, come due o più cose.*

Diverse o altre sono dette le cose in sensi opposti a quelli per cui si dicono identiche.

Differenti si dicono, invece, quelle cose che sono, sì, diverse, ma *hanno fra loro qualche identità* (o identità per *specie*, o per *genere* o per *analogia*). E differenti si dicono, anche, le cose di *genere diverso*, le cose *contrarie* e quelle che hanno *diversità nell'essenza*.

Simili si dicono le cose che hanno tutte le *affezioni* identiche, o gran parte delle affezioni identiche, o identica qualità, oppure, ancora, quelle cose che hanno in comune tutti o la maggior parte dei contrari secondo cui le cose si alterano.

Dissimili sono dette le cose in tutti i sensi opposti a questi.

10. *I significati di opposto, contrario, diverso e identico per specie.*

Il capitolo esamina i significati di *opposti* (*ἀντικείμενα*), *contrari* (*ἐναντία*), *diversi di specie* (*ἕτερα τῷ εἴδει*).

Opposti si dicono: 1) i contraddittori, 2) i contrari, 3) i relativi, 4) possesso e privazione, 5) gli estremi della generazione e della corruzione, 6) gli attributi che non si possono trovare insieme in uno stesso soggetto, in grado di accoglierli separatamente.

Contrari si dicono: 1) gli attributi di genere diverso, che non possono trovarsi insieme nel medesimo oggetto, 2) gli attributi che maggiormente differiscono, nell'ambito di uno stesso genere, 3) gli attributi che maggiormente differiscono, nel medesimo soggetto che li accoglie, 4) le cose che maggiormente differiscono, nell'ambito di una stessa facoltà conoscitiva, 5) le cose che presentano la massima differenza o assolutamente, o secondo il genere, o secondo la specie.

Le cose si dicono contrarie o in uno di questi sensi, o perché hanno qualche rapporto con uno di questi sensi. La molteplicità dei significati dell'essere e dell'uno comporta una corrispettiva molteplicità di significati nelle nozioni di identico, diverso e contrario (dato che queste derivano da quelli): in particolare, queste nozioni saranno diverse secondo le diverse categorie.

Diverse per specie si dicono: 1) le cose di uno stesso genere subordinate le une alle altre, 2) le cose di un medesimo genere aventi una differenza, 3) le cose che hanno una contrarietà nella loro essenza, 4) i contrari, 5) le specie ultime di un genere, 6) gli attributi di una medesima sostanza che hanno una differenza.

Identiche per specie saranno, invece, le cose nei sensi opposti a questi.

11. *I significati di anteriore e posteriore.*

Anteriori (*πρότερα*) e *posteriori* (*ὕστερα*) si dicono le cose, 1) *a seconda che siano o no più vicine ad un dato principio*, assolutamente o relativamente. In tal senso, si parla di cose anteriori: a) rispetto allo spazio, b) al tempo, c) al movimento, d) alla potenza, e) all'ordine. 2) In un altro senso, anteriore si intende *secondo la conoscenza*, e precisamente: a) o secondo la nozione definitoria (e in tal senso gli universali sono anteriori ai particolari, l'accidente è anteriore all'insieme della sostanza + accidente); b) oppure secondo la sensazione (e, in tal senso, i particolari sono anteriori agli universali). 3) In un terzo senso, sono anteriori *le proprietà delle cose anteriori*. 4) Infine, anteriori sono le cose *secondo la natura e la sostanza*: tali sono quelle cose che condizionano le altre e possono esistere indipendentemente da queste altre. Tenendo poi presente la distinzione dei diversi significati dell'essere, si dovrà dire: a) che il sostrato e la sostanza sono anteriori agli attributi e b) che alcune cose sono anteriori per la potenza (la parte rispetto al tutto, la materia rispetto alla sostanza formata) e posteriori per l'atto. L'ultimo significato è il più importante, alla base anche degli altri.

12. *I significati di potenza e impotenza, possibile e impossibile.*

Potenza (*δύναμις*) ha i seguenti significati: 1) principio di mutamento e di movimento che è in altro dalla cosa che vien mossa, ovvero nella cosa stessa in quanto altra; 2) principio per cui la cosa vien mutata o viene mossa da altro, ovvero da sé in quanto altra (sia in generale, sia in meglio); 3) la capacità di condurre al termine una cosa bene o come si vorrebbe; 4) la capacità che ha una cosa di essere mutata (da altro o da sé in quanto altra) come è bene che sia; 5) lo stato in virtù di cui le cose sono immutabili o non facilmente mutabili in peggio.

Potente (*δυνατόν*), per conseguenza, ha altrettanti corrispettivi significati.

Impotenza (*ἀδυναμία*) è *privazione di potenza*, vale a dire del principio che si è sopra illustrato, in tutti i suoi significati. Ed è privazione di esso a) in generale, b) oppure in cosa che, per sua natura, dovrebbe possederlo, c) oppure in un tempo in cui la cosa, per sua natura, dovrebbe possederlo.

Impotente (*ἀδύνατον*) ha due differenti gruppi di significati: 1) può avere tutti i sensi corrispondenti ad impotenza; 2) oppure può significare *impossibile*. *Impossibile* è ciò il cui contrario è necessariamente vero. Il contrario di impossibile è *possibile*, il

quale può assumere tre significati: a) ciò il cui contrario non è necessariamente falso, b) ciò che è vero, c) ciò che può essere vero.

Per traslato si parla di potenza anche in geometria (le potenze geometriche).

Il significato principale di potenza, cui tutti si riconducono e su cui tutti si fondano, è il primo (rimangono fuori, evidentemente, il possibile e il significato traslato).

13. *I significati di quantità.*

Quantità (ποσόν) *è ciò che è divisibile in parti ad esso interne*, ciascuna delle quali è un qualcosa di uno e determinato. 1) La quantità può essere *numerabile*, e allora è una *pluralità*; e una pluralità è ciò che è divisibile in parti non continue. 2) La quantità può essere anche *misurabile*, e allora è una *grandezza*; e la grandezza è ciò che è divisibile in parti continue (in una, due o tre dimensioni).

Ulteriormente, si possono distinguere: A) quantità *per sé* e B) quantità *per accidente*. A) Fra le prime rientrano: a) quelle cose la cui definizione implica *essenzialmente* la quantità, come ad esempio la linea; b) gli attributi che sono propri di queste cose, come il molto, il poco, il lungo, lo stretto e simili. B) Fra le seconde rientrano: a) gli accidenti di quelle cose che sono quantità, e che quindi sono essi pure *per accidens* quantità; b) il movimento e il tempo, in quanto è divisibile (cioè è quantità) ciò di cui essi sono affezione.

14. *I significati di qualità.*

Qualità (ποιόν) ha i seguenti quattro significati: 1) in primo luogo, si intende per qualità la *differenza* della sostanza o dell'essenza di una cosa; 2) in secondo luogo si intende *ciò che appartiene all'essenza del numero* al di fuori della quantità; 3) per qualità si intendono anche quelle *affezioni* delle sostanze soggette a mutamento, secondo le quali si dice appunto che le sostanze mutano; 4) infine, si dicono qualità anche la *virtù* e il *vizio*, il *bene* e il *male*. Aristotele conclude dicendo che il primo significato è quello principale e che, in esso, può farsi rientrare anche il secondo, mentre il quarto può farsi rientrare nel terzo, sicché i quattro significati si riducono sostanzialmente a due.

15. *I significati di relativo e relazione.*

Relative (πρός τι) si dicono le cose che stanno fra loro 1) come ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto, 2) come l'agente rispetto al paziente, 3) come il misurabile rispetto alla misura. 1) Le relazioni del primo tipo si chiamano *relazioni numeriche* (Aristotele ne elenca i vari tipi); in questo tipo di relazioni sono da elencare altresì l'*uguale*, il *simile* e l'*identico*. 2) Il secondo tipo di cose relative è dato da quelle cose che sono fra loro in rapporto di *potenza* (attiva e passiva) ed *atto* (delle medesime). 3) Mentre i primi due tipi di relazioni sono tali perché la loro stessa essenza consiste in un riferimento a qualcos'altro, *il misurabile* (terzo tipo di relativo) è tale solo in quanto qualcos'altro è in relazione ad esso. Per esempio il pensabile e il conoscibile (esempi di misurabili) sono tali perché c'è un pensiero e una conoscenza di essi, ma pensiero e conoscenza, a loro volta, *non* sono relativi a ciò di cui sono pensiero e conoscenza. Il capitolo si chiude distinguendo in quale senso si parla di cose A) relative *per sé* e B) relative *per accidente*.

16. *I significati di perfetto.*

Perfetto o *completo* (τέλειον) vien detto 1) ciò che ha tutte quelle parti che deve avere; 2) ciò che non è superato da altro nell'abilità che gli è propria e peculiare (nel senso, poniamo, in cui si parla di medico perfetto, flautista perfetto, ecc.); 3) ciò che possiede o ha conseguito il fine che gli conviene.

Le cose si dicono A) perfette *per sé* in tutti i sensi sopra distinti e B) perfette *per accidens*, se hanno qualche *relazione* con cose che sono perfette nei precedenti significati.

17. *I significati di limite.*

Limite (πέρας) si dice 1) il *termine estremo* di ciascuna cosa, 2) la *forma* di una grandezza o di ciò che ha grandezza, 3) il *fine* di ciascuna cosa e il *punto di arrivo* del movimento e delle azioni, 4) la *sostanza* o *essenza* delle cose.

Limite ha tanti sensi quanti ne ha *principio* e ancor più: infatti ogni principio può dirsi limite, ma non viceversa.

18. *I significati delle espressioni "ciò per cui" e "per sé".*

Ciò per cui (τὸ καθ' ὅ) può avere i seguenti significati: 1) la *forma* o *essenza* di ciascuna cosa, 2) il *sostrato* in cui un attributo si trova o si genera per sua natura, cioè la materia, 3) lo *scopo* o la *causa finale*, 4) la *causa efficiente*, 5) la *posizione*.

Anche l'espressione *ciò che è per sé* (τὸ καθ' αὑτό) può avere molti sensi, precisamente può significare 1) l'*essenza*, 2) le *note* contenute nell'essenza, 3) le *proprietà originarie* di una cosa o delle parti di questa cosa, 4) *ciò che non ha altra causa* all'infuori di sé medesimo, 5) ciò che *appartiene ad un solo tipo di soggetto*, per sua natura.

19. *Il significato di disposizione.*

Disposizione (διάθεσις) significa a) ordinamento di parti *secondo il luogo*, b) ordinamento di parti *secondo la potenza*, c) ordinamento di parti *secondo la forma*. Nella disposizione, come dice la parola stessa, è sempre implicata una *posizione* delle parti.

20. *I significati di abito o possesso o stato.*

Abito, possesso, stato (ἕξις) significa 1) l'*attività* di ciò che possiede e di ciò che è posseduto; 2) la *disposizione* in virtù della quale una cosa è disposta bene oppure male, sia per sé sia in rapporto ad altro; 3) ciò che è parte di una disposizione del tipo sopra menzionato.

21. *I significati di affezione.*

Affezione (πάθος) ha i seguenti significati: l) una *qualità* secondo la quale una cosa può alterarsi, 2) le *alterazioni* medesime già in atto; 3) le alterazioni e i *mutamenti dannosi*; 4) le grandi *sventure* e i grandi *dolori*.

22. *I significati di privazione.*

Privazione (στέρησις) si ha nei seguenti casi: 1) quando una cosa non ha qualcuna delle caratteristiche che, per loro natura, si potrebbero avere (ma che essa per sua natura non può avere); 2) quando una cosa non ha qualche caratteristica che essa stessa o il suo genere dovrebbero, per loro natura, avere; 3) quando una cosa non ha qualche caratteristica in un dato tempo in cui per sua natura dovrebbe avere; 4) quando si ha violenta sottrazione di qualcosa; 5) nei casi in cui si fa uso dell'*alfa privativo*; 6) quando c'è scarsità di qualcosa; 7) quando qualcosa non è facile da farsi né da ottenersi; 8) quando c'è mancanza assoluta di una cosa.

23. *I significati di avere.*

Avere (possedere, tenere; ἔχειν) ha i seguenti significati: 1) tenere o condurre in propria balìa, 2) l'avere, da parte del ricettacolo, ciò che è nel ricettacolo, 3) l'avere del contenente rispetto al contenuto, 4) tenere qualcosa in modo da impedirgli di muoversi o agire secondo l'inclinazione che gli è propria.

Essere in qualche cosa (τὸ ἐν τινι εἶναι) ha significati corrispondenti a quelli di *avere*.

24. *I significati dell'espressione "derivare da qualcosa".*

L'espressione *derivare da qualcosa* (τὸ ἐκ τινος εἶναι) ha i seguenti significati: 1) il derivare dal proprio sostrato materiale (inteso sia in senso *generico* che in senso *specifico*); 2) il derivare dalla causa efficiente o principio di movimento; 3) il derivare dall'insieme di materia e forma, così come le parti derivano dal tutto; 4) il derivare della forma dagli elementi formali che la costituiscono; 5) il derivare da una parte delle cose sopra indicate; 6) il derivare di un evento da un altro in successione temporale.

25. *I significati di parte.*

Parte (μέρος)) può significare 1) ciò in cui la quantità può essere divisa; 2) ciò in cui la forma può essere divisa; 3) ciò in cui il tutto può essere diviso (sia che con l'espressione *il tutto* si intenda l'insieme di materia e di forma, sia che si intenda il tutto come forma); 4) gli elementi di cui è costituita la definizione.

26. *I significati di intero o tutto.*

Intero o *tutto* (ὅλον) significa 1) ciò che non manca di alcuna delle parti, che deve naturalmente avere per essere tale; 2) ciò che contiene le cose che contiene, in maniera tale che queste costituiscano una unità; 3) nell'ambito delle quantità si ha un *insieme* quando le parti della quantità possono mutare posizione senza produrre differenza; si ha *un intero* o *un tutto* quando le parti della quantità non possono mutare posizione senza produrre differenza; infine, si possono dire tanto *un insieme* quanto *un tutto* quelle quantità nelle quali si possono verificare tutti i due casi.

27. *Il significato di mutilo.*

Il presente capitolo non distingue i diversi significati di *mutilo* (κολοβόν), ma analizza quali siano le note generali del concetto di mutilo o, meglio, le condizioni e i requisiti che debbono darsi perché una cosa possa essere mutila. Ed ecco quali sono i requisiti: a) la cosa deve essere, innanzitutto, una *quantità* tale da costituire *un tutto* o *un intero* (quindi, le cose che sono non un tutto ma *un insieme* - giusta la distinzione del precedente capitolo - non possono essere mutile); b) deve essere *continua*; c) deve essere *privata di una parte non essenziale*, non posta in qualsivoglia punto *ma solo alle estremità e non capace di riprodursi* (se si tratta di viventi).

28. *I significati di genere.*

Genere (γένος) può avere i seguenti significati: 1) la generazione continua di esseri della medesima specie; 2) la stirpe dei discendenti da un unico capostipite; 3) il sostrato delle differenze; 4) il costitutivo primo delle nozioni o definizioni (che constano, appunto, di genere più differenza specifica).

Si dicono *diverse per genere* a) le cose il cui sostrato prossimo è diverso, che non sono risolvibili in qualcosa di comune, e b) le cose che appartengono a differenti categorie.

29. *Il significato di falso.*

Falso (ψεῦδος) può avere i significati seguenti: 1) può indicare una *cosa falsa*; e una cosa è falsa a) perché non è unita o non è possibile unirla; ovvero b) perché non appare quale effettivamente è o perché illusoria. 2) Può indicare *una nozione o una enunciazione falsa* (tale è quella nozione o quella enunciazione che afferma cose che non sono, o che vien riferita a cose diverse da quelle a cui andrebbe riferita). 3) Può indicare, infine, *un uomo che ama dire il falso* o che induce altri a dire il falso.

30. *I significati di accidente.*

Vengono distinti due significati di *accidente* (συμβεβηκός) radicalmente differenti. 1) In un primo senso, accidente è ciò che può appartenere e può essere affermato di una cosa, ma *non sempre* e nemmeno *per lo più*. Dell'accidente non c'è, quindi, una causa determinata ma solo fortuita. 2) In un secondo senso, accidenti sono quegli attributi di una cosa che non rientrano nell'essenza della cosa ma tuttavia competono *per sé* alla cosa (per esempio, alcune proprietà delle figure geometriche, le quali, pur non rientrando nella essenza e nella definizione delle medesime, competono tuttavia a queste figure necessariamente).

LIBRO VI

1. *Divisione delle scienze; assoluta preminenza della metafisica intesa come teologia.*

Il capitolo svolge tre punti fondamentali: 1) la differenza fra la filosofia prima e le altre scienze in generale, 2) la differenza fra la filosofia prima e le altre scienze teoretiche, 3) l'universalità della filosofia prima. 1) Come tutte le altre scienze, la filosofia

prima indaga cause e principi. Ma, mentre quelle trattano di cause e di principi *valevoli solamente per un determinato settore dell'essere*, questa tratta delle cause e dei principi *valevoli per tutto l'essere*. Inoltre, le altre scienze assumono per via empirica, oppure per via di postulati, *l'essenza del loro oggetto*, laddove la filosofia prima fornisce (come si vedrà a partire dal libro VII) una precisa determinazione dell'essenza e della sostanza. Infine, le altre scienze non si occupano dell'*esistenza reale* o meno del loro oggetto (vale a dire del posto che il loro oggetto occupa nell'ambito dell'essere), ma si accontentano di assumerne l'esistenza. 2) Il secondo punto viene svolto con ampiezza. Aristotele si rifà alla distinzione fra scienze pratiche, poietiche e teoretiche. Quindi stabilisce che tre sono le scienze teoretiche: la *fisica*, che si occupa di enti esistenti separatamente o di per sé e aventi materia e movimento; la *matematica*, che si occupa invece di enti non esistenti separatamente e di per sé ed immobili; la terza e la più alta delle scienze teoretiche è quella che si occupa di enti separati e per di più immobili (quindi non materiali e non sensibili): è questa la *teologia* (filosofia prima). 3) Il terzo punto è trattato in modo molto concentrato. Aristotele nota come la caratterizzazione della filosofia prima da ultimo data potrebbe parere in contrasto con quella data al primo punto: secondo quella caratterizzazione, infatti, la filosofia prima risulta essere *universale*, secondo l'ultima, invece, parrebbe essere scienza di una *particolare* realtà (il soprasensibile e l'immobile). In verità, dice Aristotele, non c'è contraddizione: la filosofia prima è universale, ed è tale proprio perché si occupa della sostanza soprasensibile, la quale è sostanza prima; perciò essa è filosofia prima e, in quanto prima, universale, e pertanto ad essa compete l'indagine di tutto l'essere e delle proprietà che convengono all'essere.

2. *I quattro significati dell'essere ed esame dell'essere accidentale.*

Sancito, in via definitiva, che lo studio dell'essere è compito della filosofia prima, Aristotele abborda, ora, la trattazione dell'essere, richiamandosi alla distinzione (già fatta nel libro V, c. 7) dei quattro significati fondamentali: 1) essere *accidentale*, 2) essere come *vero*, 3) essere come *categorie*, 4) essere come *atto e potenza*. E, in primo luogo, egli tratta sistematicamente dell'essere accidentale. Lo Stagirita è convinto che l'essere accidentale non possa costituire l'oggetto specifico e proprio della metafisica, per le ragioni seguenti: 1) è un essere debolissimo, 2) di esso propriamente non c'è scienza. 1) L'accidente è un essere solo quanto al nome, ed è qualcosa di prossimo al non-essere: infatti le cose naturali, che sono esseri sostanziali, si generano e si corrompono, mentre dell'accidente non c'è un processo di generazione e di corruzione. E qual è la natura e la causa dell'accidente? Aristotele determina l'una e l'altra come segue. Gli esseri si distinguono a) in esseri che sono *sempre e di necessità* e b) in esseri che sono *per lo più*; ora, il fatto che ci siano esseri che sono per lo più, implica che ci siano c) anche esseri che sono solo *talvolta* (altrimenti tutti gli esseri sarebbero di necessità): dunque, *accidente è ciò che non è né sempre né per lo più, ma solo talvolta*. La causa dell'accidente è la *materia*, la quale, in quanto essere potenziale ed indeterminato, dà luogo alla possibilità che qualcosa sia in modo diverso dal come e sempre o per lo più. 2) Perché dell'accidente non c'è scienza? Perché - dice Aristotele - la scienza riguarda ciò che è sempre e per lo più, mentre l'accidente, come s'è visto, è appunto un essere che non è né sempre né per lo più.

3. *Natura e causa dell'accidente e dell'essere accidentale.*

L'esistenza dell'accidente implica, di necessità, l'esistenza di cause accidentali, vale a dire di cause diverse da quelle che danno luogo a ciò che è sempre o per lo più.

Aristotele illustra questo con esempi riferentisi tanto ad eventi passati quanto ad eventi futuri, e mostra come, risalendo nella catena delle cause ed effetti, si pervenga, a un dato momento, *a un certo evento*, dal quale si diparte la catena dei successivi eventi, il quale è dunque causa di essi, ma è tale da non avere una *determinata e precisa ragion d'essere ed è fuori da ogni necessità e regola, ed è, pertanto, fortuito*. È questo tipo di evento, appunto, la causa dell'accidente. Se, poi, la causa dell'accidente si debba far rientrare nell'ordine delle cause formali, ovvero finali, ovvero efficienti, è problema che Aristotele qui non indaga, perché per risolverlo occorrerebbe un approfondito e specifico esame a parte.

4. *Esame dell'essere nel significato di vero e conclusioni sui primi due significati dell'essere analizzati.*

Dopo aver parlato dell'essere accidentale, Aristotele passa ora alla trattazione dell'*essere come vero* e del *non-essere come falso*. Questi consistono nelle operazioni di connessione e di divisione proprie del pensiero. Il vero sta nel connettere le cose connesse (o nel dividere le cose divise) e il falso sta nel dividere le cose non divise (o nell'unire le cose non unite). Ora, poiché queste operazioni sono nella mente e non nelle cose, l'essere come vero e falso si riduce a un *ens rationis*, a una *affezione della mente*. Pertanto, conclude Aristotele, sia l'essere accidentale, sia l'essere come vero e falso dovranno essere lasciati da parte dal metafisico: il primo perché, essendo indeterminato, ha solo cause indeterminate; il secondo, invece, perché si riduce a un essere puramente mentale. Il metafisico dovrà invece ricercare le cause dell'essere come essere (formula che qui, dunque, non può che significare la sostanza). È questo, appunto, che Aristotele farà a partire dal libro successivo.

LIBRO VII

1. *Essere nei significati delle categorie e assoluta priorità della categoria della sostanza.*

Dopo aver distinto (nel libro VI, c. 2) i quattro significati dell'essere e dopo aver spiegato le ragioni per cui l'essere *accidentale* e l'essere *come vero* vadano lasciati da parte, in quanto presuppongono e s'appoggiano interamente sui significati dell'essere come categorie (libro VI, c. 4), Aristotele ora affronta appunto questo gruppo centrale dei significati dell'essere. Già in questo primo capitolo egli precisa come, a sua volta, nell'ambito delle categorie, *una sola risulti veramente fondamentale e prima: la sostanza*; l'essere di tutte le altre categorie presuppone, come condizione, l'essere della prima, cioè l'*essere sostanziale*, in quanto nessuna delle categorie può sussistere separata dalla sostanza. La sostanza ha una priorità sulle altre categorie in tutti i sensi, vale a dire: priorità per il tempo, per la nozione o definizione e per la conoscenza. Così essendo (tutti i significati dell'essere presuppongono e si fondano sull'essere delle categorie; queste, a loro volta, presuppongono e si fondano tutte sulla prima, cioè sulla sostanza), è allora evidente che il *problema dell'essere* si riduce al *problema della sostanza: sapremo che cos'è l'essere, quando sapremo che cos'è la sostanza*. Ecco, dunque, la questione di fondo da risolvere, e di cui si occuperà appunto il presente libro: *che cos'è l'essere come sostanza*.

2. *Le opinioni sul numero e la natura delle sostanze esistenti e il problema dell'esistenza di una sostanza soprasensibile.*

Dopo aver precisato la centralità e la primalità dell'essere della sostanza rispetto all'essere delle altre categorie, e aver mostrato come l'ontologia debba fondamentalmente essere una usiologia, Aristotele puntualizza, ulteriormente, quale sia il problema di fondo dell'usiologia: *quali sostanze esistono?* 1) Comunemente, si ritiene che la prerogativa di essere sostanza spetti ai *corpi* e a ciò che è riducibile, in qualche modo, ai corpi (per esempio: gli animali, le piante, gli elementi fisici originari, il cielo e le sue parti). 2) Alcuni filosofi ritengono, invece, che siano sostanze i *limiti dei corpi*, vale a dire ciò che determina i corpi stessi (superficie, linee, punti). 3) Altri filosofi ritengono che la prerogativa di essere sostanza spetti, ben più che alle cose sensibili, agli *enti eterni e soprasensibili.* (Così dicono per esempio Platone, Speusippo e Senocrate, pur non concordando fra loro nella determinazione del numero e della natura di queste sostanze.) Ecco dunque il problema che si impone: chi di questi filosofi ha ragione? *Esistono o no sostanze oltre quelle sensibili? Esistono sostanze completamente separate dalle sensibili ovvero esistono solo sostanze sensibili?* Prima di risolvere questo problema, tuttavia, dice espressamente Aristotele, occorrerà risolverne un altro: *che cosa sia la sostanza in generale.* E questo, appunto, è il compito del presente libro.

3. *Inizio della trattazione sistematica della sostanza in generale. La sostanza nel significato di sostrato.*

Sostanza viene usata almeno in quattro differenti significati: 1) *essenza*, 2) *universale*, 3) *genere* e 4) *sostrato*. Poiché il sostrato è ciò che non si riferisce ad altro ma a cui tutto viene riferito, esso *parrebbe essere sostanza più di ogni altra cosa*; da esso, pertanto, dovrà iniziare la trattazione. (*Sostrato* però - si badi - possono considerarsi, sia pure a diverso titolo, non una, ma tre differenti cose: a) la materia, b) la forma, c) il composto di materia e forma; e la forma è prima ed è più essere della materia e, quindi, anche del composto.) Che la sostanza sia *sostrato*, vale a dire *ciò che non può riferirsi ad altro ma a cui tutto si riferisce*, è certo; tuttavia, la sostanza non può essere caratterizzata *solo* in questo modo. Ne verrebbe, infatti, che sostanza è solo o prevalentemente la materia, giacché, se si tolgono tutte le determinazioni categoriali alle cose, non resta che la materia. (Tutte le categorie si riferiscono alla sostanza, a sua volta la sostanza - intesa come essenza e forma - inerisce e si riferisce alla materia.) Invece la sostanza deve avere, altresì, queste ulteriori caratteristiche: deve *essere separabile* e deve essere *un alcunché di determinato.* La materia ha la caratteristica di cui sopra, *ma non queste due: pertanto, la forma e il composto parrebbero essere sostanza a maggior titolo.* Bisogna, dunque, passare all'esame di queste; ma il composto di materia e forma è qualcosa di posteriore e, per di più, è qualcosa di noto e a tutti manifesto, mentre le difficoltà maggiori stanno nell'interpretazione della *forma* o *essenza. Su queste verterà quindi il successivo esame.* Poiché tutti concordano nel ritenere che alcune delle cose sensibili sono sostanze, si dovrà partire da queste. Del resto, è nell'ordine stesso delle cose che si proceda, nell'apprendere, da ciò che è *meno conoscibile per natura e più conoscibile per noi* (= il sensibile) a ciò che è *più conoscibile per natura e meno conoscibile per noi* (= ciò che non è sensibile).

4. *La sostanza nel significato di essenza. Considerazioni sull'essenza.*

Aristotele inizia ora la trattazione dell'essenza (*τὸ τί ἦν εἶναι*) *sul piano puramente razionale* (*λογικός*). Per spiegare che cos'è l'essenza egli si avvale 1) del concetto di *per sé* e 2) del concetto di *definizione*. Essenza è ciò che una cosa è per sé in senso stretto: quindi è la cosa spogliata non solo delle sue accidentalità ma altresì di quegli attributi che sono *peculiari* a una cosa, ma non rientrano nella definizione della cosa. È chiaro che, così intesa, l'essenza c'è solo della categoria della sostanza; di qui il problema: e delle altre categorie, dei composti secondo le altre categorie c'è definizione ed essenza? Infatti, questi non sono dei *per sé*. Aristotele risponde al problema con una complessa serie di approfondimenti, approdanti alle seguenti conclusioni: a) *essenza*, in senso vero e proprio, c'è solo di ciò che è per sé *stricto sensu*, ossia di ciò la cui nozione è *stricto sensu* definizione: tali sono solo le *specie ultime* del genere, cioè le *differenze ultime* del genere; b) in *senso derivato*, si può parlare di definizione, e quindi di essenza, anche per le altre categorie (o i composti secondo le altre categorie), perché queste non sono un *non-per-sé* in senso pieno; esse partecipano dell'essere, se non in modo univoco, comunque non in modo puramente equivoco, e sono, per conseguenza, in certo senso anche *unità*; c) è comunque escluso che vi sia definizione ed essenza di quelle cose che sono designate con un solo nome, ma all'unità del nome non corrisponde un'unità né nel primo né nel secondo senso sopra distinti. (Si può dire che il pensiero di fondo del capitolo è il seguente: il *criterio* della sostanzialità è la *definibilità*: qualcosa è essenza n*ella misura in cui è definibile*.)

5. *Prosecuzione della trattazione dell'essenza.*

Il presente capitolo è una appendice del precedente: esso solleva due problemi concernenti la possibilità o meno del darsi di una *definizione* (e quindi di una essenza) di ciò che non è semplice, ma implica una composizione di un attributo che appartiene *per sé* a un soggetto (per esempio, come il concavo è attributo che appartiene *per sé* al naso camuso, o il maschio è attributo che appartiene *per sé* all'animale). 1) Come è possibile che ci sia definizione di tali cose dal momento che la definizione di tali attributi implica sempre *l'aggiunzione della cosa di cui sono attributi?* (Non posso spiegare il camuso senza l'aggiunzione di naso; né il maschio senza l'aggiunzione di animale.) La risposta al problema è la seguente: di queste cose o non c'è definizione (e quindi essenza) *in senso vero e proprio*, ovvero c'è, ma *in senso secondario, derivato, improprio.* 2) Il secondo problema è questo: se naso camuso è uguale a naso concavo, camuso sarà uguale a concavo, il che è assurdo; e, se non è così, dal momento che non si può parlare di camuso senza naso (perché camuso è concavità di un naso), ebbene, allora, o non sarà possibile dire naso camuso, oppure si ripeterà due volte la stessa cosa, giacché, essendo "camuso" uguale a "naso concavo", l'espressione "naso camuso" sarà uguale a "naso naso concavo". Ancora una volta risulta, pertanto, che di tali cose non può esserci definizione ed essenza (se di esse ci fosse essenza, ci sarebbe un regresso all'infinito). In conclusione: solo della sostanza c'è *definizione* (ed *essenza*); delle altre categorie o non c'è definizione (ed essenza), o c'è al modo che s'è detto sopra degli attributi *per sé*, cioè *per aggiunzione* (per esempio, non si potrà definire il dispari senza il numero, né la femmina senza l'animale). Così dicasi anche quando si considerano i due termini insieme, come numero-dispari. Pertanto: definizione ed essenza ci sono in senso fondamentale, primario e assoluto, solo delle sostanze, in senso secondario e derivato anche delle categorie e degli attributi *per sé* (e dei composti soggetto + categoria, soggetto + attributo per sé).

6. *Il problema dell'identità dell'essenza con la singola cosa.*

Caratterizzata l'essenza nel modo che si è veduto, Aristotele passa a studiare *i rapporti fra essenza e cosa singola.* Il problema è questo: essenza e cosa singola costi-

tuiscono una medesima realtà oppure due realtà differenti (come le platoniche Forme rispetto alle cose)? La risposta che dà lo Stagirita, anche se perseguita con argomentazioni assai complesse, risulta netta. A) Per quanto concerne le cose che sono per accidente, essenza e cosa *non coincidono*. B) Invece, per quanto concerne le cose che sono *per sé*, l'essenza e la cosa coincidono. La dimostrazione dell'identità o coincidenza dell'essenza e delle cose che sono per sé si ritma in sei successive prove, che partono dall'ipotesi delle Idee platoniche e dialetticamente la rovesciano, in maniera assai sottile. L'istanza, che da un capo all'altro del capitolo viene ribadita, è la seguente: alla separazione delle Idee va sostituita l'*immanenza della forma o essenza alle cose*: forma e cosa, essenza e cosa devono essere tutt'uno.

7. *Analisi del divenire e dei suoi modi.*

Dopo la trattazione dell'essenza, perseguita *in base a puri ragionamenti* (λογικός), Aristotele, in questo e nei due capitoli che seguono, si pone *dal punto di vista fisico-ontologico studiando il ruolo che l'essenza gioca nella generazione e nel divenire delle cose*. In particolare, il presente capitolo ha lo scopo di illustrare i diversi tipi di generazione e di fornire gli elementi sui quali si svilupperà la discussione dei due successivi capitoli. Vi sono tre tipi di generazioni: 1) quella naturale, 2) quella operata dall'arte e 3) quella dovuta al caso. Tutte implicano tre condizioni fondamentali: a) qualcosa *da cui* derivano, b) qualcosa *ad opera di cui* derivano, cioè un agente c) e *un qualcosa* cui tendono. 1) Sono naturali le generazioni nelle quali, sia ciò da cui le cose derivano sia l'agente, sia il risultato del processo sono esseri naturali (il *ciò da cui* è la materia, l'*agente* è una realtà naturale avente la stessa forma dell'essere generato, mentre *ciò che è prodotto* è una delle sostanze naturali, come: uomini, animali e piante). 2) Le generazioni operate dall'arte si chiamano *produzioni*. Sono prodotte dall'arte tutte quelle cose la cui forma o essenza preesiste nel pensiero dell'artefice. I processi di produzione implicano due momenti: a) pensiero e b) azione. Per esempio, il processo di guarigione, operato dall'arte del medico, implica: a) un momento di pensiero che consiste nel determinare quali siano le condizioni da realizzare per far tornare la salute nel malato, e quali siano i mezzi che occorrono all'uopo; b) la realizzazione o messa in atto del mezzo che porta al ristabilimento delle condizioni della salute. 3) Nelle produzioni spontanee, il principio da cui esse partono è lo stesso da cui partirebbe l'artefice. Per esempio: nella guarigione per arte, il medico produrrebbe con una frizione un riscaldamento del corpo, da cui dipenderebbe tutto il successivo processo; nella guarigione spontanea, in luogo della frizione, ci sarà qualcosa di analogo: invece che una frizione operata a ragion veduta, ci sarà una parte del calore che è nel corpo o che si produce nel corpo, che metterà in moto il processo, senza intervento dell'artefice.

In ogni processo di produzione è necessario che vi sia una *materia*, la quale preesiste ed è condizione del divenire ed è, anzi, essa stessa, ciò che diviene. La materia *non dà, però, il proprio nome alla cosa generata* (il nome della cosa - come vedremo - dipende e deriva dalla forma o essenza); al più, la cosa può venire qualificata solo con aggettivo derivante dal nome della materia (per esempio una statua di legno si dirà *lignea*, una di bronzo, *bronzea*, ecc.), e ciò perché la materia si deve trasmutare (deve assumere una forma) e non può restare qual è, per costituire la cosa.

8. *Ingenerabilità della materia e della forma come condizioni del divenire.*

Il precedente capitolo ha illustrato le varie forme di divenire e le condizioni generali di esso. Il presente capitolo affronta in particolare il problema del *rapporto tra*

la forma o essenza ed il divenire. La forma o essenza è *condizione* della generazione e del divenire, *ma essa stessa è ingenerabile e indivenibile*: anzi, si potrebbe dire: è condizione del generarsi e del divenire delle cose, appunto in quanto è ingenerabile e indivenibile. Infatti, nessuno produce la forma, così come nessuno produce la materia o sostrato; ciò che si genera e si produce è, invece, il *sinolo di forma e materia*, e si genera e si produce, appunto, attraverso l'unione di forma e materia. Se si generasse anche la forma, a sua volta essa dovrebbe - come ogni cosa - generarsi da una ulteriore unione di materia e forma e lo stesso dovrebbe avvenire, daccapo, anche per questa ulteriore forma, e così si andrebbe all'infinito. A questo punto, Aristotele si preoccupa di differenziarsi dai Platonici, evidentemente temendo che l'affermazione dell'*ingenerabilità della forma* possa far nascere equivoci. Egli precisa come l'ammissione dell'ingenerabilità della forma *non* implichi l'affermazione di Forme o Idee separate alla maniera dei Platonici. Infatti: a) se le Forme sono separate (e quindi tali da essere già di per se stesse un alcunché di determinato) non si potrà spiegare come esse possano costituire il concreto essere determinato; b) le Idee o Forme platoniche sono, in realtà, solo un concetto (universale) indicante di che specie o natura è una cosa, e la forma del sensibile non esiste se non in unione con la materia. Le Idee né spiegano il divenire né la costituzione delle cose, né sono sostanze; c) non è l'Idea, ma è il generante (la causa efficiente) che produce il generato. Infatti l'Idea-paradigma non serve: basta la causa efficiente a spiegare la realizzazione della forma nella materia. Ciò che ne risulta è il concreto composto o insieme di materia e forma. I diversi individui (della stessa specie) sono diversi per la materia, ma identici per la forma.

9. *Conclusione dell'analisi del divenire e dei rapporti fra l'essenza e il divenire.*

Dopo aver illustrato, nel precedente capitolo, l'ingenerabilità della forma, Aristotele passa a dimostrare, nel presente capitolo, *il ruolo del tutto predominante che essa gioca in tutti i processi del divenire*, 1) sia nelle produzioni artistiche (e nelle corrispondenti produzioni spontanee), 2) sia nelle generazioni naturali (e nelle corrispondenti generazioni spontanee). 1) Alcune cose possono essere prodotte solamente dall'arte (per esempio una casa), altre, invece, anche spontaneamente (per esempio la salute). La ragione va ricercata nel fatto che le prime hanno una materia, che non è capace di muoversi o non è capace di muoversi in un dato modo, se non mediante l'intervento dell'artefice; invece le seconde hanno una materia capace di muoversi anche senza intervento dell'artefice: la salute, per esempio, può prodursi anche spontaneamente, perché nel corpo malato c'è calore, e dal calore parte il processo di guarigione, essendo il calore stesso (mediatamente o immediatamente) parte della salute. In ogni caso - e questo è il punto cui Aristotele voleva pervenire - tutte le cose che son prodotte dall'arte *derivano da altre aventi lo stesso nome e forma* (cosi come avviene nelle cose prodotte da natura): la *casa* deriva dalla *forma della casa* presente nella mente dell'artefice, la salute dalla forma della salute presente nella mente del medico, e così via (e in tal caso, la realizzazione della forma nella cosa deriva dalla forma nella mente dell'artefice); oppure, la cosa deriva da qualcosa preesistente che ha o è parte costitutiva dell'essenza della cosa prodotta; per esempio, nel caso in cui la salute si produce dal calore che è nel corpo (e in tal caso, resta vero quanto detto, perché il calore è appunto, mediatamente o immediatamente, legato alla natura o essenza della salute). La conclusione è pertanto la seguente: *come il sillogismo*, così anche *la generazione e la produzione delle cose si fondano sull'essenza*. 2) Anche i processi di generazione naturale avvengono (come già sappiamo) in modo del tutto simile alle produzioni dell'arte: ogni essere deriva da un altro essere *che ha lo stesso nome (e la stessa forma)*: l'uomo genera l'uomo, ecc. Le generazioni spontanee avvengono (così come le produzioni spontanee) quando la materia può muoversi, anche senza inter-

vento del generante; e anche per esse vale il principio stabilito. Aristotele conclude mostrando come, non solo la forma non si generi, ma anche tutte le cose che sono *prime* non si generino, come ad esempio le *categorie*. La differenza fra forma o sostanza e le altre categorie è questa: nella generazione della sostanza *deve sempre preesistere un'altra sostanza già in atto*, invece ciò non è necessario per le altre categorie: basta che queste *preesistano in potenza*.

10. *La definizione e le parti della definizione e i loro rapporti con la forma e le parti della forma.*

Il capitolo imposta e risolve due problemi. 1) Il primo è questo: la nozione delle parti di una cosa deve o no rientrare nella nozione del tutto? O, detto in altri termini: la nozione del tutto include o no anche la nozione delle parti? 2) Il secondo, strettamente connesso al precedente, può così formularsi: il tutto è anteriore alle parti, ovvero le parti sono anteriori al tutto?

1) Il termine *parte*, dice Aristotele, ha molteplici significati. Dal presente discorso vanno escluse tutte le accezioni del termine che si riferiscono alla *quantità* o ad altre categorie, e vanno tenute presenti solamente quelle che sono in relazione con la sostanza. Ora *sostanza* può essere e la *materia* e la *forma* e il *sinolo* di materia e forma. E *parti* hanno e la materia e la forma e il sinolo. Quali di queste *parti*, allora, rientrano nella nozione del *tutto*? Ecco la risposta che dà lo Stagirita. a) Quando il *tutto* sia espressamente inteso come *sinolo*, allora, di necessità, nella nozione del *tutto* deve entrare anche la *parte* materiale, perché la materia è *parte* del sinolo. (Per esempio nella nozione di camuso è necessariamente inclusa oltre che la forma - cioè il curvo - anche la *parte* materiale - cioè carne e naso -, e le parti materiali sono incluse anche nella nozione di statua-di-bronzo.) b) Invece, quando il *tutto* cui si fa riferimento è la *forma*, allora nella nozione del tutto entreranno *solo* le parti della forma *e non* anche le parti materiali. E, in genere, *noi designiamo un oggetto, riferendoci alla forma e al suo aspetto formale e non alla materia*. Tuttavia, non tragga in inganno la soluzione a). Infatti, dopo la soluzione del secondo problema (di cui diciamo subito sotto), Aristotele ritorna sul primo (1035b-1036a) precisando (e questo è essenziale) che *definizione in senso vero e proprio c'è solo della forma e che, quindi, nella nozione definitoria debbono rientrare solo le parti formali*. Quando si tratta, invece, del composto concreto ed individuo (per esempio: *questo* cerchio, *questo* uomo), allora di esso *non* c'è propriamente alcuna definizione, ma solo intuizione e percezione sensibile. Infine, la materia *non* è, di per sé, conoscibile, né per via di definizione né per via di percezione (ed è per questo che il sinolo stesso è, per così dire, solo a metà conoscibile).

2) Anche la soluzione del secondo dei due problemi posti si guadagna distinguendo con precisione se si tratti a) di parti della forma, o b) di parti della materia, ovvero c) di parti del composto. a) Se si tratta di parti della forma, allora le parti della forma sono, o tutte o alcune, *anteriori* al tutto. (Se prendiamo ad esempio le parti dell'anima, che è sostanza formale ed essenza dell'essere vivente, dobbiamo dire che tutte o alcune sono anteriori all'animale, inteso come composto di forma e materia in generale, e anche inteso come concreto individuo.) b) Se si tratta delle parti materiali, cioè delle parti in cui si divide il composto, allora queste sono *posteriori* al tutto. c) Se si considera il sinolo o composto in quanto tale, per esempio un corpo animato, bisogna dire che le parti di questo composto sono, in un senso, anteriori, in quanto elementi di cui consta il composto; in un altro senso, invece, non lo sono, perché non possono esistere separatamente dal composto (per esempio, il dito è tale solo se è nella mano e la mano è tale solo se è nel corpo). Certe parti del corpo, infine, non sono né anteriori né posteriori, ma *simultanee*: tali sono quelle parti che sono indispensabili alla vita, come il cuore e il cervello. Dopo una ripresa del primo problema, di cui abbiamo già detto, il capitolo si chiude con una nuova ripresa del secondo problema, con una ulteriore dettagliata illustrazione della sua soluzione con opportune distinzioni e precisazioni.

11. *Quali sono le parti della forma e quali sono le parti del composto.*

Tutto quanto s'è detto nel precedente capitolo, solleva ora il seguente problema: *quali sono le parti della forma?* Come si possono riconoscere e determinare? Nei casi in cui noi vediamo una forma in composizione con diversi tipi di materia (per esempio nel caso del cerchio, che si presenta in composizione col legno, col bronzo, ecc.) è facile comprendere *quali* siano le parti della forma e quali siano le *parti* della materia. Invece, nei casi in cui noi *non* vediamo la forma realizzarsi in sostrati diversi, è difficile stabilire quali siano le parti della forma e quali della materia. Eppure è chiaro che, se anche noi vedessimo solo cerchi di bronzo, non per questo il bronzo sarebbe parte della forma del cerchio. E, così, noi vediamo la forma dell'uomo realizzarsi solo in carni ed ossa. Ebbene, *queste sono parti della forma, oppure no?* Per rispondere Aristotele procede nel modo seguente: egli esamina le soluzioni errate per eccesso dei Pitagorici e dei Platonici, che spingono al limite estremo il tentativo di prescindere dalla materia, ne mostra gli assurdi, e mostra, per conseguenza, quale debba essere il corretto modo di intendere le cose. La risposta al problema non viene data in maniera del tutto lineare, perché il richiamo polemico dei Pitagorici e dei Platonici spinge Aristotele, prima ancora di rispondere al quesito, a precisare che, nelle cose sensibili, non si può prescindere dalla materia, e che le forme sensibili sono solo forme sussistenti in una materia. Pertanto, le cose sensibili non si possono concepire senza materia: l'uomo e l'animale non si possono concepire senza movimento, e quindi, senza organi corporei. *Il caso dell'uomo non è quindi analogo al caso del cerchio di bronzo*: l'uomo non può essere senza il corpo, mentre il cerchio può essere senza il bronzo o il legno. Queste precisazioni non debbono però trarre in errore: Aristotele, infatti, alla fine, ci dice che (restando fermo tutto quanto ci ha precisato) l'uomo nel suo aspetto *formale* è *anima*, nel suo aspetto *materiale* è *corpo* e nel suo insieme è *sinolo di materia e forma*. Lo stesso deve dirsi, se si considera, anziché l'uomo in generale, l'uomo individuo: la *sostanza prima o forma* di Socrate è la sua *anima*, la sua *materia* è il suo *corpo* (vale a dire le sue carni e ossa), e Socrate, come tale, è *quella sua anima in quel suo corpo*. Il capitolo fa quindi un esplicito richiamo al fine cui è diretta tutta questa ricerca intorno alle sostanze sensibili (le quali di per sé competerebbero alla fisica): il fine - sappiamo - è quello di *preparare la base per l'ulteriore indagine sulla sostanza soprasensibile*. Dopo una breve tematizzazione del problema, che sarà oggetto di studio subito dopo, il capitolo si chiude con una sintesi dei risultati guadagnati.

12. *La ragione dell'unità dell'oggetto della definizione.*

È questo l'ultimo dei capitoli dedicati alla problematica connessa allo studio dell'essenza. La questione che esso tratta è fondamentale: *come e perché ciò che è contenuto in una definizione costituisce una unità?* Posto, ad esempio, che *uomo* si definisca come *animale bipede*, come e perché *animale* e *bipede* sono una unità e non una dualità? Il problema risalta in tutta la sua importanza, non appena si ponga mente al fatto che l'*unità* è carattere distintivo della sostanza e dell'essenza, di cui la definizione deve essere espressione. Escluso che l'unità dei termini della definizione sia una unità per accidente e per partecipazione, Aristotele, per risolvere la questione, si concentra sul processo di definizione per via di divisione e procede come segue. 1) I termini contenuti nella definizione ridanno non altro che il *genere* primo e le *differenze*

(le varie caratteristiche che possono esservi contenute e che sono successive al genere primo, devono tutte quante considerarsi genere, sicché non resta altro che *genere* e *differenza*). 2) Il genere e le differenze sono una *unità* e non una dualità, *perché il genere non esiste fuori dalle differenze*, ma esiste solo come materia delle differenze e, quindi, è contenuto e quasi assorbito nelle differenze. 3) Quando ci sia possibilità di dividere ulteriormente la differenza in differenza delle differenze, si procederà fino ad ottenere la *differenza ultima*: è questa, propriamente, la sostanza, l'essenza e la definizione della cosa. *E così come il genere è contenuto e assorbito nelle differenze, le differenze anteriori sono contenute e assorbite nelle posteriori e tutte nell'ultima.* Così l'*unità* della definizione risulta spiegata in modo perfetto.

13. *L'universale non può essere sostanza.*

Aristotele ci ha fin qui parlato di tre significati di sostanza: 1) sostrato, 2) essenza e 3) sinolo. Del primo egli ha detto esaurientemente sopra, al c. 3; del secondo ha detto ai cc. 4-11; del terzo ha fatto cenni a più riprese (e al c. 3 egli ci ha detto che è un significato di per sé manifesto). *Resta ora da vedere se l'universale sia sostanza*, come vorrebbero i Platonici. Con il presente capitolo inizia appunto la sistematica dimostrazione della tesi che *l'universale non è sostanza*. Siccome, per Aristotele, le Idee dei Platonici sono degli universali, è chiaro che la dimostrazione della tesi si configurerà, per lo più, come critica alla teoria delle Idee. In particolare, in questo capitolo, vengono addotte otto prove (che sono esposte e analizzate nelle note), di valore ed efficacia ineguali, approdanti pressoché tutte alla seguente conclusione: se si ammette che gli universali sono sostanze si cade in difficoltà insormontabili e in assurdità clamorose e, pertanto, non è pensabile che gli universali siano sostanze. Parallelamente all'argomentare *ad hominem*, Aristotele metterà via via in chiaro (e questo è ciò che più vale) che *l'universale non è sostanza, perché privo di quei caratteri che si sono visti essere distintivi della sostanza* (l'universale non è proprio di ciascuna cosa come l'essenza, ma è comune; non è ciò che non si predica di altro, ma, anzi, si predica di regola di altro; non è un alcunché di determinato ma un *quale quid*; infine non ha sussistenza separata). Per lo più, il capitolo viene riassunto e anche intitolato così: l'universale non è sostanza, la sostanza non può essere composta da sostanze. Il che è esatto, ma soprattutto se si tiene presente che la seconda proposizione è svolta solo per dimostrare la prima.

14. *Le Idee dei Platonici non sono sostanze.*

Il capitolo prosegue nella dimostrazione della tesi che *l'universale non può essere sostanza*, mostrando ulteriori assurdi in cui cade la dottrina delle Idee (si tenga presente che le Idee dei Platonici sono, per Aristotele, degli universali-sostanze). In particolare vengono qui esaminati gli assurdi che conseguono dall'ammettere le Idee come sostanze separate e come risultati dalla composizione di genere e differenze. Come esempio viene presa l'Idea dell'Animale (genere) e viene formulato il seguente problema. Uomo e Cavallo (specie) debbono derivare dall'Animale (e dalla differenza); pertanto Animale dovrà essere presente *e* nell'Uomo *e* nel Cavallo. Ma come sarà presente? a) Come numericamente uno, ovvero b) come numericamente diverso? È chiaro che, dovendo l'Uomo e il Cavallo necessariamente contenere l'Animale, dovrà essere vera o la prima o la seconda tesi. Aristotele dimostra che, in verità, nel contesto del sistema dei Platonici non regge né la prima né la seconda tesi. Lo scacco delle due tesi comporta, evidentemente, lo scacco del presupposto che sta alla loro base: appunto la tesi del genere (= universale) inteso come Idea, cioè sostanza. E non solo

è contraddittoria l'ammissione del genere-Idea, ma altresì quella della specie-Idea. Sicché, in generale, è da respingere la dottrina delle Idee.

15. *Non è possibile una definizione dell'individuo e non è possibile nemmeno una definizione dell'Idea dei Platonici.*

Il presente capitolo tratta della *indefinibilità dell'individuo* sotto due aspetti. 1) In primo luogo, tratta dell'indefinibilità e indimostrabilità dell'individuo o sinolo empirico. Questo è indefinibile e indimostrabile, in quanto è costituito da materia, la quale è passibile di essere e non essere. 2) In secondo luogo, tratta dell'Idea dei Platonici, che, secondo Aristotele, è pure una realtà individuale. In questo caso, evidentemente, l'indefinibilità *non* dipende dalla materia (ché essa non ha materia), ma dal fatto che ciascuna Idea dovrebbe essere una realtà unica e quindi non esprimibile né con termini unici coniati *ex novo* (che sarebbero incomprensibili), né con termini comuni (che varrebbero anche per altre realtà).

16. *Le parti di cui sono costituite le cose sensibili non sono sostanze. Sostanze non sono neppure l'Uno e l'Essere dei Platonici.*

Il capitolo, seguendo il filo logico che s'inizia nel precedente, prosegue coll'additare *quali cose non possano essere ritenute sostanze*. 1) In primo luogo, non sono sostanze le parti degli animali (che pure sono comunemente ritenute essere tali): le parti dell'organismo animale non sono che potenze, e pertanto sono parti materiali. 2) Non sono sostanze neppure l'Essere e l'Uno degli Accademici, perché essere e uno sono comuni a tutte le cose, laddove la sostanza è propria di ciò di cui è sostanza. 3) I Platonici, nel porre le loro Forme o Idee come sostanze separate, hanno in parte errato, ma in parte hanno detto bene. In particolare, qui Aristotele riconosce la validità dell'istanza del soprasensibile, presente nella dottrina delle Idee. Solo che questa istanza, secondo lo Stagirita, viene compromessa dai Platonici nell'istante stesso in cui viene affermata, perché le Idee sono non altro, in ultima analisi, che le cose sensibili rimbalzate sul piano dell'*in sé*. Sostanze soprasensibili certamente esistono, ma *non* sono quelle volute dai Platonici.

17. *Conclusioni sulla questione della sostanza: la sostanza è principalmente la forma.*

Dopo aver chiarito, negli ultimi capitoli, che cosa *non sia* e *non possa essere* sostanza, Aristotele, a chiusura della trattazione, torna a precisare - e questa volta in via definitiva - che cosa sia la sostanza. Nel tracciare queste conclusioni, egli riprende i canoni propri della ricerca aitiologica, ossia della ricerca del *perché* e della *causa* delle cose. Quando noi domandiamo il *perché* di qualcosa, e lo domandiamo correttamente, noi domandiamo perché qualcosa competa o si riferisca a qualcos'altro, ovvero perché una determinata materia o determinate parti materiali costituiscano una determinata cosa. Ora la risposta ultima ed esaustiva a questa domanda è appunto quella che ridà la sostanza della cosa, vale a dire la forma o causa formale in virtù della quale le cose hanno il loro essere. E questa causa è ben distinta dalla materia e dagli elementi materiali. Se prendiamo l'esempio della sillaba *BA*, è chiaro che la sostanza di *BA non* è la mera somma *B* + *A*, ma è *qualcos'altro*, che aggiungendosi a *B* e ad *A* li costituisce in sillaba. E così la sostanza carne non è mera somma di elementi materiali, per esempio di fuoco e terra; ma è quel *quid* che unifica quegli elementi costituendoli in carne. Che poi questo *quid* non possa essere, a sua volta, materia o elemento

materiale, si dimostra come segue: a) se fosse un elemento (materiale), resterebbe poi sempre da spiegare come e perché esso, unendosi alla terra e al fuoco, costituisca la carne, b) peggio ancora, poi, se fosse un composto di elementi: la stessa difficoltà si ripresenterebbe moltiplicata. Pertanto questo *quid* non è un elemento, ma è principio (non è materia, ma forma) ed è il principio che struttura formalmente la materia. E questo è la sostanza, nel suo significato più profondo.

LIBRO VIII

1. *Ricapitolazione del libro VII. La sostanza delle cose sensibili come materia e potenza.*

Il capitolo riassume, dapprima, per sommi capi, i risultati del libro VII; quindi dà inizio a un riesame del problema della sostanza, al fine di trarre le ultime conclusioni e precisazioni, iniziando dalle sostanze da tutti ammesse, vale a dire dalle sensibili, ed in modo particolare dalla materia. *La materia* (come si è visto, in VII, 3) *ha titolo ad essere considerata sostanza in quanto è sostrato.* (E sostrato - ricorda Aristotele - può significare tanto la materia, quanto la forma, quanto il sinolo, sia pure a diverso titolo.) Precisamente: la materia è sostrato (e quindi sostanza) in quanto è *la condizione che rende possibili tutti i mutamenti.* Non ci potrebbe essere mutamento locale, se non ci fosse qualcosa (un sostrato) che ora è in un luogo ora in un altro; non ci potrebbe essere accrescimento e diminuzione se non ci fosse qualcosa (un sostrato) che ora aumenta ora diminuisce; e non ci potrebbe essere alterazione se non ci fosse qualcosa (un sostrato) che successivamente riceve affezioni opposte (che da sano, poniamo, diventi malato); e un sostrato, infine, occorre anche per i processi di generazione e di corruzione. Il capitolo si conclude con una notazione circa il rapporto sussistente fra queste forme di mutamento: la generazione e la corruzione implicano necessariamente anche le altre tre forme di mutamento, non però viceversa.

2. *La sostanza delle cose sensibili come forma e atto.*

Dopo aver parlato della materia delle cose sensibili, che è sostanza solo in *potenza*, Aristotele *passa ora a parlare della forma, ossia dell'atto di esse.* La forma o atto delle cose sensibili (Aristotele parla, qui, delle cose che non sono sostanze in senso vero e proprio, ossia che non sono sostanze naturali) è data dalle "differenze", che non sono solo tre (come voleva Democrito), ma molto più numerose. Lo Stagirita passa quindi a elencare ed illustrare alcune di tali differenze, senza peraltro avanzare pretese di fornire una sistemazione delle medesime. Ora, come la sostanza (nel senso di forma) è causa dell'essere delle cose, così queste differenze, essendo causa dell'essere di quelle cose che esse determinano, vanno considerate se non sostanza (forma) in senso vero e proprio, almeno come il corrispettivo analogico della sostanza (forma). *Dunque, le differenze sono il corrispettivo della forma e dell'atto.* E anche nelle definizioni, le differenze tengono il posto che tiene la forma o essenza nella definizione delle sostanze naturali. In generale, quindi, le cose sensibili constano di materia e di forma (e diverse sono le materie delle diverse forme o differenze e viceversa). Pertanto, le cose sensibili si possono caratterizzare e nella loro *materia* (e in tal caso si dirà ciò che esse sono in potenza) e nelle loro *differenze formali* (e in tal caso si dirà ciò che esse sono in atto), e, anche, *riunendo e forma e materia* (e, in tal caso, si esprimerà la cosa come composto). Di quest'ultimo tipo - dice Aristotele - erano le definizioni che dava Archita. Il capitolo conclude ribadendo il triplice modo di essere della

sostanza sensibile: essa è per un verso *materia*, per un altro verso *forma* e, per un altro ancora, *composto di materia e forma.*

3. *Ulteriori precisazioni intorno alla sostanza delle cose sensibili come forma e atto.*

Il capitolo *prosegue nell'esame della sostanza intesa come forma e atto*, e si divide quasi in tre momenti. 1) In primo luogo, Aristotele precisa come non sia sempre chiaro se il *nome* indichi il *composto* ovvero la *forma*: "casa", infatti, può significare sia la concreta casa sia la forma di casa; "linea" può significare sia la diade in lunghezza sia solo la diade; "animale" può significare sia il composto di anima e di corpo, sia l'anima. Ora, i due significati si riferiscono, in verità, a una medesima realtà, anche se in diverso senso. La questione del doppio significato non comporta difficoltà alla ricerca sulla sostanza, perché è comunque chiaro e fuori discussione che *essenza e forma coincidono*, ossia l'essenza e la cosa intesa come forma coincidono: essenza dell'anima e anima coincidono (invece essenza di uomo e uomo a) coincidono, se per uomo si intende anima; ma b) non coincidono, se per uomo si intende il composto). 2) In secondo luogo, viene attaccata e confutata la dottrina di coloro che riducono la sostanza e la definizione della sostanza a *mera somma di elementi materiali.* Contro questa tesi Aristotele fa rivalere l'istanza - già più volte ribadita - che la sostanza non si può affatto ridurre agli elementi, né alla loro somma empirica; la sostanza è il *principio formale* che unisce gli elementi materiali. In connessione con la dottrina che riduce la sostanza a somma di elementi, vengono chiamati in causa Antistene e i suoi seguaci, i quali, pur nella loro rozzezza, suscitano difficoltà che, se fosse vera la dottrina di cui sopra, avrebbero una loro validità. A 1043b, secondo capoverso, Aristotele sembra, apparentemente, inserire una digressione, ma in realtà si tratta di una precisazione. L'aver affermato che la sostanza non è elemento o elementi, ma un principio formale, che è altro da quelli, porta lo Stagirita molto vicino ai Platonici, donde la necessaria messa a punto da parte di Aristotele delle differenze fra il proprio punto di vista e quello dei Platonici. 3) La terza questione discussa riguarda le analogie fra sostanza e numero. La sostanza può assimilarsi al numero, purché, però, non si consideri il numero (come erroneamente fanno alcuni Platonici) un ammasso o coacervo di unità (in atto): a) tanto il numero quanto la definizione sono divisibili in costitutivi non ulteriormente divisibili; b) tanto il numero quanto la definizione cessano di essere ciò che sono, se si aggiunge o toglie anche un solo costitutivo; c) tanto il numero quanto la sostanza sono una unità, in quanto sono un determinato *atto* e una *determinata natura*; d) tanto il numero quanto la sostanza non ammettono il "più" e il "meno".

4. *Determinazione della materia e della sostanza materiale delle cose.*

Dopo aver chiarito come vadano intesi la forma e l'atto delle cose sensibili, Aristotele ritorna a *parlare della materia apportando tutta una serie di precisazioni.* La materia prima di tutte le cose sensibili è identica, mentre è diversa la materia prossima delle singole cose. Inoltre, secondo il punto di vista dal quale si considera, la stessa cosa può derivare da differenti materie (immediatamente deriva da certe materie, mediatamente da altre). Inoltre, bisogna tener presente che, in certi casi, dalla stessa materia possono derivare cose diverse (e in tal caso la diversificazione è data dalla causa efficiente-formale); in certi altri casi, invece, cose diverse implicano di necessità materie diverse; infine, in certi altri casi ancora, da differenti materie possono derivare le medesime cose (e in tal caso deve essere identica la causa motrice-formale). Quando noi determiniamo le *cause* di una cosa, poiché le cause sono quattro, dobbiamo determinarle tutte e quattro; e dobbiamo determinare le cause prossime della co-

sa e non quelle remote. Quando si tratti, poi, degli enti sensibili eterni (i cieli, gli astri), si deve tener presente che in essi la materia è di tutt'altro tipo: è materia suscettibile solamente di movimento locale. E se si tratta di spiegare fenomeni accidentali, si deve tenere presente che di essi non c'è materia nel senso usuale, ma che il loro sostrato è una sostanza. Aristotele esemplifica analizzando il fenomeno dell'eclissi e quello del sonno. Anche in questi casi, ovviamente, quelle che ridanno la spiegazione decisiva sono le cause prossime.

5. *La materia rispetto ai contrari e al divenire delle cose.*

Proseguendo l'ordine di pensieri iniziato nel precedente capitolo, Aristotele precisa alcune questioni concernenti la materia delle cose. E, in primo luogo, egli dice che di quelle cose che compaiono o scompaiono, senza processo di generazione e corruzione, *non* c'è materia. Così i punti, le forme sostanziali e categoriali non hanno una loro materia. Ulteriormente egli pone il problema della relazione in cui si trova la materia rispetto ai contrari e risponde che la materia è potenza del contrario positivo secondo il possesso e la forma, mentre è potenza del contrario negativo secondo la privazione della forma. Infine Aristotele pone e risolve il seguente problema: perché il vino non è in potenza aceto e l'animale non è in potenza cadavere? Perché aceto e cadavere derivano dal vino e dall'animale non per via di generazione ma per via di corruzione, non direttamente, ma indirettamente (più che dal vino, l'aceto deriva dalla materia del vino ed il cadavere, più che dall'animale, deriva dalla materia dell'animale). Il contrario negativo, inoltre, è successivo e segue al positivo, e il processo che porta dall'uno all'altro non è reversibile, e occorre che il contrario negativo si risolva nella materia prima, perché si possa riformare il contrario positivo.

6. *La causa dell'unità della definizione e della sostanza.*

Il presente capitolo conclude la ricerca sulla sostanza sensibile, riproponendo il problema (già discusso in VII,12) della *ragione dell'unità della definizione e della sostanza*. La risposta fornita da VII,12 era la seguente: la definizione è un'unità, perché le sue "parti" si riducono al *genere* e alla *differenza* specifica e il genere non esiste se non nella differenza (o come materia della differenza). La soluzione che, nel nostro capitolo, Aristotele dà al problema, *si avvale dei concetti di potenza e atto* e, pertanto, è anche più precisa. Le parti della sostanza sono una unità perfetta, perché l'una è materia e potenza e l'altra è forma e atto, e, in tal modo, costituiscono una inscindibile unità. Lo stesso dicasi delle parti della definizione: il genere è materia e potenza e la differenza è forma e atto e, in tal modo, sono una inscindibile unità. Aristotele aggiunge, inoltre, che la causa che fa passare la cosa dalla potenza all'atto è la *causa efficiente*, oltre alla quale non occorre più nulla: la materia e la potenza *per loro natura* tendono alla forma e all'atto, mentre la forma e l'atto *per loro natura* tendono a informare e attualizzare la materia e la potenza. Per tutte quelle cose, invece, che non hanno materia né sensibile né intelligibile (le categorie) il problema non si pone neppure, perché esse sono *immediatamente* unità.

LIBRO IX

1. *La potenza come principio di movimento.*

Dopo la trattazione dell'essere, inteso come sostanza, Aristotele passa all'esame dell'essere inteso come potenza e atto. In primo luogo, egli studierà la potenza *in relazione al movimento*; più avanti (dal c. 6) studierà anche il significato di potenza *in relazione alla sostanza*. Nella trattazione del primo punto, lo Stagirita si rifà al libro V, c. 12, con molta fedeltà. Ed ecco i vari significati della potenza (*δύναμις*) intesa nel primo senso: in primo luogo essa significa *il principio di movimento o mutamento attivo che è in un altro o nella cosa in quanto altra*; in secondo luogo, *il principio di movimento o mutamento passivo che è in un altro o nella cosa in quanto altra*; in terzo luogo, la proprietà per cui un ente è capace di non patire mutamento in peggio ovvero distruzione per opera di un altro ente o di sé in quanto altro; infine, tanto la capacità di agire o di patire in generale, quanto quella specifica di agire o patire in maniera conveniente. Potenza attiva e potenza passiva, da un certo punto di vista, sono la stessa cosa: infatti, un essere è dotato di potenza, tanto se ha capacità, esso stesso, di far patire un altro ente, quanto se ha capacità di patire ad opera di altro. Considerate, invece, in relazione all'oggetto in cui risiedono, esse sono diverse; la potenza passiva è nel paziente: questo patisce dall'uno o dall'altro agente, in quanto ha in sé un principio - la materia - che rende ciò possibile; la potenza attiva è, invece, nell'agente; il caldo è nel calorifero, l'arte di costruire è nel costruttore, ecc. Perciò, se, nel medesimo ente, i due aspetti non sono distinti, esso non può patire nulla ad opera di sé medesimo.

Il capitolo si conclude con un riassunto dei significati di *impotenza* e di *impotente*. Impotenza significa *privazione di potenza*: ad ogni potenza corrisponde, per il medesimo oggetto e secondo lo stesso rapporto, una impotenza. Inoltre, poiché di privazione si parla in diversi sensi (si ha privazione in ciò che non ha affatto una determinata qualità che per natura dovrebbe avere, oppure quando dovrebbe per natura già averla e invece non l'ha ancora totalmente o in un certo modo, e, infine, quando la violenza ha tolto a determinati enti proprietà che questi dovrebbero avere), altrettante sfumature assumerà l'impotenza.

2. *Potenze razionali e potenze irrazionali.*

Aristotele prosegue la trattazione della *δύναμις*, introducendo la distinzione fra *potenze irrazionali* (*δυνάμεις ἄλογοι*) e *potenze razionali* (*δυνάμεις μετὰ λόγου*). I principi del movimento e del mutamento, nei sensi sopra esposti, si possono trovare sia negli esseri inanimati, sia negli esseri animati, sia nell'anima e, ancora, tanto nelle parti non razionali dell'anima, quanto nella parte razionale di essa. Di conseguenza, i principi che sono nell'anima razionale sono potenze razionali, in quanto, appunto, sono accompagnati da ragione; tutti gli altri, invece, sono potenze non razionali. In base a questa precisazione, tutte le *arti* e tutte le *scienze poietiche* vengono ad essere *potenze razionali*: esse sono, infatti, principi di mutamento in altro o nella cosa in quanto altra e dipendono dall'anima razionale. La caratteristica differenziale dei due tipi di potenze consiste in questo: quelle irrazionali sono capaci di produrre uno solo dei contrari, mentre le potenze razionali sono capaci di produrre, ciascuna, ambedue i contrari (il caldo, per esempio, ha solo potenza di riscaldare e non anche di produrre l'effetto contrario, e il freddo ha solo potenza di raffreddare e non del contrario;

invece, la medicina, che è potenza razionale, è ad un tempo scienza della salute e della malattia e può produrre entrambe). Una ulteriore precisazione (la quale, di per sé, meglio si ricollega alle distinzioni del c. 1) viene fatta, a conclusione del capitolo, fra la potenza di agire e patire *in generale* e quella di agire e patire *in modo conveniente*; la prima si accompagna sempre e necessariamente alla seconda, non viceversa: chi agisce convenientemente, per ciò stesso, di necessità, agisce in generale; mentre chi agisce in generale, non per questo agisce, necessariamente, bene e come si conviene.

3. *Necessità della distinzione tra potenza e atto mostrata mediante la polemica con la dottrina opposta dei Megarici.*

Il presente capitolo costituisce come una riprova critica della *imprescindibilità della distinzione fra potenza e atto*, perseguita mediante la confutazione polemica della dottrina dei Megarici, che negano la distinzione stessa. I Megarici dicono che c'è la potenza quando c'è l'atto e, quindi, identificano la potenza e l'atto: per esempio - secondo essi - ha *potenza* di costruire solo chi *sta in atto* costruendo, e non altri. Ma ecco gli assurdi in cui cade la dottrina megarica: a) se la potenza non si distingue dall'atto, *nessuno potrà possedere qualsivoglia arte*, se non si trovi attualmente a esercitarla (il costruttore, quando smette anche momentaneamente di costruire, verrebbe a perdere la sua arte, e così via); b) *nessun sensibile potrà esistere* (caldo, freddo, dolce, amaro), se non sarà *sentito in atto*; c) non si potrà dire che *possiede sensibilità, se non chi sente in atto* (e chi cessa, anche momentaneamente, di vedere e sentire, diventerà cieco e sordo); d) *ciò che non è attualmente, verrebbe ad essere impossibile*, e impossibile verrebbe ad essere ogni movimento e ogni forma di divenire (chi è in piedi non potrà più sedersi, e chi è seduto non potrà più alzarsi, e così via). Le assurdità contro cui urta la tesi che nega la distinzione fra potenza e atto sono la migliore conferma della necessità della distinzione. Esiste, dunque, non solo ciò che è in atto, ma altresì ciò che è in potenza. E *in potenza* si dice ciò il cui passaggio all'atto non implica alcuna impossibilità. Chiude il capitolo la caratterizzazione del primo significato di *atto*. La parola *atto*, che implica stretta relazione con ἐντελέχεια, significa, in primo luogo, movimento. Essa ha anche altro significato, ma questo del movimento è il primo, in quanto atto implica attività, cioè appunto movimento. (Ed è per questo che le *cose che non sono* si possono qualificare in molti modi - come pensabili, desiderabili, ecc. -, ma non si possono dire in movimento, appunto perché il movimento implica *esistenza attuale*.)

4. *Il possibile e l'impossibile.*

È errato dire che una cosa *non è in potenza se non è già in atto*, ma è altrettanto errato affermare che *una cosa è in potenza ma non si realizzerà mai*. Affermare, infatti, che una cosa è *possibile* (δύνατον) o che *ha potenza*, ma che non si realizzerà mai, *significa negare ed eliminare l'impossibile* (ἀδύνατον): questo è, appunto, ciò che non si realizzerà mai. Per esempio: dire che la commensurabilità della diagonale col lato è possibile, ma che non si realizzerà mai (perché niente vieta che una cosa, che può essere o divenire, non sia ora né in seguito), significa cadere nell'errore segnalato: chi così ragiona viene, appunto, a *negare ogni caso di impossibilità*. Si è infatti stabilito che, perché sia lecito ammettere che sia o divenga una cosa che non è, ma è possibile, questa non deve racchiudere in sé nulla di impossibile, mentre la commensurabilità della diagonale racchiude qualcosa di impossibile. La *possibilità reale* di una cosa e la sua *attualizzazione o realizzazione* risultano quindi *inscindibili*: data l'una, è insieme data anche l'altra.

5. *Il modo di attuarsi delle potenze.*

Le potenze si distinguono in *congenite* e *acquisite*: congenite sono quelle che si posseggono naturalmente, come, ad esempio, le potenze dei sensi; acquisite sono le potenze razionali, cioè le arti e le scienze poietiche, che si acquistano con l'abitudine, con l'insegnamento, con il ragionamento. Le potenze acquisite, per essere possedute, esigono un precedente esercizio dell'attività; le potenze congenite e le potenze passive, invece, non ne hanno bisogno.

Il capitolo svolge ancora due concetti importanti: *la determinatezza di ogni potenza e la diversità delle potenze razionali rispetto alle irrazionali, relativamente al loro attualizzarsi*. Ogni potenza è sempre potenza di qualcosa di determinato, in un certo tempo, in un certo modo e con tutte le altre condizioni che devono far parte della definizione. Così essendo, quando, nelle potenze irrazionali, agente e paziente si incontrano secondo la loro potenza, di *necessità* l'uno agisce e l'altro patisce. Invece, nelle potenze razionali, *tale necessità non ha luogo*; le potenze irrazionali, infatti, sono capaci di produrre uno solo dei contrari, mentre le potenze razionali sono capaci di produrre ambedue i contrari: se, dunque, valesse anche per queste la necessità di cui sopra, ambedue i contrari dovrebbero, ad un tempo, essere prodotti, il che è assurdo. Nel caso delle potenze razionali, ci deve essere un altro principio, che decida l'attualizzazione di uno dei due contrari: e questo è il *desiderio* e la *scelta razionale*. Dati il desiderio e la scelta razionale, che decidono l'attualizzazione di uno dei due contrari, permane, anche in questi casi, una certa necessità, ma solo mediata.

La legge della "determinatezza" di ogni potenza vale non solo per le potenze irrazionali, ma anche, e nella stessa portata, per le potenze razionali. L'agente ha potenza solo se il paziente è presente, e nelle condizioni in cui deve esserlo. Per queste ragioni, non si può, a un tempo, volere o desiderare due cose diverse e opposte, perché non esiste potenza siffatta; si potrà fare solo ciò di cui e come si ha la potenza.

Il presente capitolo si collega al secondo (i due precedenti sono come una parentesi).

6. *L'atto e la potenza nel loro significato propriamente metafisico.*

Esaurita la trattazione della potenza considerata in relazione al movimento, Aristotele *passa alla trattazione dell'atto e della potenza dal punto di vista metafisico* (in effetti già parzialmente anticipata nei capitoli 3 e 4). L'atto è l'esistenza stessa della cosa, non però l'esistenza potenziale come l'Ermete in un pezzo di legno o la semiretta nella retta, ecc., ma l'esistenza attuale della cosa. Come si vede, l'atto (cosi come la potenza) non si può definire se non presupponendolo. Come tutti i concetti originari lo si può cogliere induttivamente e comprendere intuitivamente mediante analogie suggerite da esempi particolari. *In potenza* è un Ermete in un blocco di legno, una semiretta nella retta; mentre, *in atto*, sussiste l'Ermete scolpito, la linea realmente divisa. Ancora: l'atto sta alla potenza come il costruire al saper costruire, l'esser sveglio al dormire, il guardare al tener gli occhi chiusi, l'oggetto tratto dalla materia alla materia grezza. Si noti - però - che, qui, Aristotele mescola e non distingue i due significati di atto e potenza: li distingue nel capitolo che segue.

7. *Quando le cose sono in potenza e quando in atto.*

Il presente capitolo pone e risolve 1) in primo luogo il problema del *quando* una cosa sia in potenza un'altra: a) nella sfera dell'arte, si può dire che una cosa è in potenza quando *α*) l'artista voglia operare e *β*) non si frappongano ostacoli esterni; b)

invece, per quanto riguarda le cose che hanno in sé il principio della generazione, la loro attualizzazione dipende dalla loro stessa natura e, quindi, sono senz'altro in potenza a diventare qualcos'altro, semplicemente quando nulla faccia da impedimento dal di fuori. La terra non è certo l'uomo in potenza, ma lo è solo quando sia diventata seme, e questo sia stato riposto nella femmina: quando si troverà in questa condizione, in virtù del principio suo proprio, sarà senz'altro in potenza a diventare uomo. Il capitolo si chiude con due altre interessanti notazioni. 2) Quando diciamo che qualcosa *è fatto di qualcos'altro*, questo è sempre la *potenza* di quello: l'armadio è fatto di legno e il legno è in potenza l'armadio; il legno è fatto di terra e la terra è in potenza il legno, ecc. Quando si raggiungerà quel termine primo che non è più fatto di altro, questo sarà la materia (e quindi la potenza) prima e originaria. 3) Infine Aristotele ricorda che il *sostrato* o *soggetto* ha due sensi: a) significa la sostanza rispetto ai suoi accidenti e b) significa la materia rispetto alla forma. Nel primo caso a) la potenza e l'indeterminato non sono il sostrato ma gli attributi di esso; invece nel secondo caso b) la potenza e l'indeterminato è il sostrato. Per questo, come nel caso b) l'oggetto non è denominato con il sostantivo indicante il sostrato, ma solo con l'aggettivo da esso derivato, nel caso a) l'oggetto non è denominato con il sostantivo indicante le affezioni, ma solo con l'aggettivo da esso derivante.

8. *La priorità dell'atto rispetto alla potenza.*

Questo capitolo, che rappresenta il culmine del libro IX, è una dimostrazione dettagliata di quello che potremmo chiamare *teorema della priorità dell'atto sulla potenza*. L'atto è anteriore alla potenza in tutti tre i sensi in cui qualcosa può essere anteriore a qualcos'altro, e precisamente: 1) per la *nozione*, 2) per il *tempo* e 3) per la *sostanza*. 1) Per la nozione, l'atto è anteriore, in quanto noi possiamo sapere di che cosa è potenza alcunché, solo quando sappiamo l'atto cui questo qualcosa tende. 2) Per quanto concerne l'anteriorità secondo il tempo, occorre distinguere. Se si considera il *singolo individuo*, allora, in esso, la potenza è anteriore all'atto, perché prima di essere pienamente in atto, l'individuo è stato embrione, vale a dire in potenza. Invece, se si considera la *specie dell'individuo* e la serie degli individui, è anteriore l'atto, in quanto è sempre un individuo *già in atto* che genera un altro individuo. 3) Infine, l'atto è anteriore alla potenza quanto alla sostanza e all'essere. Per provare questo punto, Aristotele si avvale di due gruppi di argomentazioni. Un primo gruppo tende a dimostrare che l'atto (in quanto è forma) è regola, principio e condizione della potenza (che è materia). Un secondo gruppo tende invece a dimostrare che l'atto, essendo il modo d'essere proprio degli enti eterni ed incorruttibili, è anteriore alla potenza, che è, invece, il modo d'essere degli enti corruttibili, appunto nella misura in cui l'incorruttibile è anteriore al corruttibile.

9. *A proposito dell'atto e della potenza in relazione al bene e al male e alle dimostrazioni geometriche.*

Questo capitolo completa la trattazione sulla potenza e l'atto *con alcune riflessioni circa i rapporti di questi concetti con il bene e il male e circa il rapporto dell'atto con le operazioni e con gli oggetti matematici*. Nelle cose buone, l'atto è migliore della potenza; infatti, la potenza è sempre di ambedue i contrari: ciò che ha la potenza della salute ha, insieme, anche la potenza della malattia. Ora, in potenza, i contrari possono stare insieme, ma non così in atto: un uomo non può essere, insieme, sano e malato, in riposo e in moto, e così via. Perciò, l'atto che realizza quello buono o positivo dei contrari, è migliore della potenza del medesimo, in quanto questa è potenza, a un

tempo, anche dell'altro contrario. Quando si tratta, per contro, del male, l'atto di questo è peggiore della potenza, appunto perché la potenza è anche del contrario. Ma il male esiste per natura solo posteriormente alla potenza: esso non esiste come qualcosa in sé in atto, fuori dalle cose sensibili; e nelle entità primordiali ed eterne - che sono puro atto - non c'è affatto male, né mancanza, né corruzione: cose, queste, possibili solo nelle realtà che hanno potenza.

Anche nelle realtà matematiche l'atto è anteriore alla potenza. I teoremi geometrici, infatti, si dimostrano con l'attività (*ἐνέργεια*): cioè con opportune divisioni e operazioni, che li rendono evidenti in atto. Perciò le proposizioni geometriche si provano, riportandone la potenza all'atto. La ragione di ciò sta nel fatto che l'intendere è atto, perché conosce le cose chi le produce in atto. Ancora una volta, dunque, è evidente la priorità dell'atto rispetto alla potenza.

10. *L'essere come vero e il non-essere come falso.*

Quest'ultimo capitolo ritorna al problema *del vero e del falso e dell'essere come vero e falso* (di cui Aristotele ha già parzialmente trattato nel libro VI, c. 4). Quando si dice il vero e quando il falso? Il vero sta nel rispecchiare le cose come stanno: non se noi pensiamo le cose in un dato modo, è vero che le cose sono così, ma, viceversa, se le cose sono in un dato modo e così noi le pensiamo, noi siamo nel vero. In particolare, poi, Aristotele distingue due casi ben diversi fra loro. 1) In primo luogo, quello delle *cose composte*: a) vi sono certe cose che sono sempre unite e non possono essere separate, così come vi sono certe cose che sono sempre separate e non possono essere unite; b) vi sono, poi, altre cose che possono essere e unite e separate. L'essere, a) per quanto concerne il primo tipo di cose, sta nell'essere unite e il non essere nell'essere separate. Ebbene, in questi casi, rispetto alle cose che sono sempre unite o sempre divise, la stessa proposizione sarà sempre vera o sempre falsa, a seconda che dica che sono unite le cose unite o separate le separate, ovvero unite le cose separate o separate le cose unite; b) rispetto a quelle cose che possono essere talora unite e talora separate, la stessa proposizione, talora, potrà essere vera e, talora, falsa. 2) In secondo luogo, Aristotele fa il caso degli *enti non composti*. Per questi enti, l'essere non consiste nell'essere composti (perché, appunto, sono semplici) e così il vero non consiste nell'unire o nel separare, ma consiste nel semplice *intuirli ed enunciarli*. L'errore e il falso, rispetto a questi enti, non è possibile: si può dare semplicemente una non-conoscenza di essi, che consiste nel non coglierli. Questi enti sono *puro atto* e *non sono in potenza*, ché, altrimenti, si genererebbero e corromperebbero e non sarebbero più semplici. Chiudono il capitolo alcune precisazioni e puntualizzazioni relative sia alle cose composte sia alle cose semplici.

LIBRO X

1. *L'uno e i suoi molteplici significati.*

Il capitolo si articola in tre parti: A) in primo luogo, vengono distinti i *significati dell'uno*, B) in secondo luogo, viene determinata l'*essenza dell'unità* e C), infine, viene indagato il *concetto di misura*, chiamato in causa per definire l'essenza dell'unità. A) L'uno ha quattro significati: 1) il *continuo*, 2) ciò che è *un tutto*, 3) l'*unità specifica*, 4) l'*unità numerica*. Aristotele analizza ad uno ad uno questi significati, ripetendo, in parte, quanto ha detto nel libro V, c. 6. B) Questi quattro significati non vanno, però, confusi con l'*essenza dell'unità*: essi sono modi dell'unità, ma non l'essenza dell'unità.

L'essenza dell'unità consiste nell'*essere indivisibile a guisa di alcunché di determinato e particolare*, separabile per il luogo, per la forma e per il pensiero, ovvero nell'essere un *tutto indivisibile*. E, specialmente, l'essenza dell'unità consiste nell'essere *misura prima* in ciascun genere di cose, e, soprattutto, nella quantità. C) Avendo introdotto il concetto di *misura* per definire l'essenza dell'uno, Aristotele lo chiarisce, in tutta la restante parte del capitolo: a) la misura così si definisce: essa è ciò mediante cui conosciamo la quantità; ma la quantità si conosce mediante il numero, e il numero mediante l'uno: l'uno è dunque la misura della quantità; b) per traslato si chiama, poi, misura, quel termine primo mediante cui si conosce ciascun genere di cose (lunghezza, larghezza, peso, velocità); c) misura perfetta è quella da cui non è possibile togliere o aggiungere alcunché senza che ciò sia immediatamente avvertibile. La misura più perfetta di tutte è quella del numero, cioè l'uno; d) di una stessa cosa possono, talora, darsi diverse unità di misura (per esempio i due diesis per la musica, i vari suoni dell'alfabeto per le parole, ecc.); e) la misura è sempre dello stesso genere del misurato; ma non si deve credere che, per questo, misura dei numeri sia un numero: la misura del numero è l'uno, perché il numero altro non è che una molteplicità di unità; f) e, poiché con la scienza e la sensazione conosciamo le cose, si dice, sia pure impropriamente, che scienza e sensazione sono misura delle cose; è vero invece, propriamente, l'opposto: scienza e sensazione non misurano, ma *sono misurate dalle cose*. Conclude il capitolo un riassunto dei risultati guadagnati.

2. *L'uno non è sostanza ma predicato.*

Dopo averci parlato dell'uno, in modo prevalentemente connesso alla quantità e alla misura, Aristotele affronta ora la questione da un punto di vista più impegnativo. I Pitagorici e i Platonici hanno fatto dell'Uno la *sostanza delle cose*, mentre i Naturalisti hanno detto che la sostanza delle cose è altro e che l'uno *si predica di questo altro*. Al problema (già trattato nella undicesima aporia del libro III), Aristotele risponde confutando la tesi pitagorico-platonica con i seguenti due argomenti. 1) L'uno, così come l'essere, è un *universale*; ora, nessun universale può essere sostanza, e, quindi, l'uno non può essere sostanza delle cose. 2) L'essere, in tutte le categorie, è l'essere di determinate cose (le cose non si risolvono nell'essere *essere*, ma nell'essere *determinate cose*). Così è anche per l'uno: l'uno, in ciascuna categoria, è sempre *una determinata cosa*: una determinata qualità, una determinata quantità e, pertanto, anche una determinata sostanza. Quindi l'uno non è né può essere *per sé sostanza*, ma solo e sempre un attributo di *una determinata sostanza* (un uomo, un cavallo, ecc.) o un determinato attributo categoriale di una determinata sostanza. Per dirla in termini moderni: l'uno non è una realtà per sé e trascendente, ma è un *trascendentale*. Il capitolo si chiude con il richiamo di alcune argomentazioni (già presentate nel libro IV, c. 2) intese a provare la convertibilità dell'*essere* e dell'*uno*.

3. *L'uno e i molti e le nozioni a questi connesse.*

Nei primi due capitoli Aristotele ha esaminato l'*uno per se stesso*; ora egli lo considera in rapporto al molteplice ed esamina quelle nozioni fondamentali che all'uno e al molteplice si riducono. L'uno si oppone al molteplice in molti sensi; in uno di questi sensi l'uno si oppone al molteplice così come l'*indivisibile* si oppone al *divisibile*. Tale opposizione non è di contraddittorietà, né di relazione, né di privazione, bensì, di *contrarietà*. All'uno si connettono le nozioni di *identico*, *simile* e *uguale*.

Identico può significare 1) o identico in numero, 2) oppure identico *e* nella forma o definizione *e* nel numero, 3) oppure identico nella sola forma o definizione.

Simili si dicono 1) le cose che hanno una differenza nella loro sostanza individuale, ma hanno la stessa forma, 2) le cose che hanno una stessa affezione nello stesso grado, 3) le cose che hanno una stessa affezione, anche se in gradi diversi, 4) le cose che hanno più attributi uguali che non diversi.

Diverso e *dissimile* (che sono nozioni che si collegano al molteplice) hanno pure una molteplicità di significati. *Diverso* è 1) l'opposto dell'identico (di guisa che ogni cosa rispetto ad ogni altra è o diversa o identica); 2) diverso si dice, inoltre, di ciò che non è identico e per numero e per forma, e, 3) infine, diverso assume un terzo significato nell'ambito delle matematiche.

Aristotele chiarisce, quindi, che *diversità* e *differenza* non significano la stessa cosa. Una cosa può essere *diversa* da un'altra per qualsivoglia rispetto; invece si dice *differente* da un'altra, solo se differisce per qualche *determinato rispetto* (e quindi solo se c'è fra le due cose qualcosa di identico per cui differiscono). Le cose possono differire o per genere o per specie.

4. *La contrarietà.*

Dalla trattazione della differenza, con cui si è chiuso il precedente capitolo, si passa, nel presente, alla *trattazione della contrarietà* che è la *differenza massima*. Aristotele approfondisce tale determinazione della contrarietà, mediante i seguenti due corollari. a) La differenza massima è differenza perfetta o completa. Proprio perché tale, b) la differenza perfetta non può che aver luogo fra *due termini*: pertanto i contrari sono solo due, o, in altri termini, ad un contrario si oppone un solo contrario. Precisato questo, Aristotele mostra come le varie definizioni dei contrari, che egli elenca in numero di quattro (forse sono quelle correnti nell'Accademia, o anche nella Scuola aristotelica), presuppongano essenzialmente quella sopra illustrata. L'ultima parte del capitolo studia i rapporti sussistenti fra la contrarietà e le altre forme di opposti, al fine di caratterizzare la contrarietà stessa in modo perfetto. La *contrarietà* non coincide con la contraddizione: quest'ultima non ammette intermedi, mentre quella li ammette. La contrarietà prima coincide, invece, con la *privazione* perfetta o completa. Tutta la restante parte del capitolo si restringe all'esame del rapporto fra contrarietà e privazione. La tesi di Aristotele è la seguente: la contrarietà è sempre privazione, ma non viceversa: solo una certa privazione (la privazione perfetta) è contrarietà. La tesi viene prima dimostrata per via di puro ragionamento, poi viene riconfermata induttivamente, per via di esempi.

5. *L'opposizione dell'uguale al grande e al piccolo.*

Un corollario, dedotto nel precedente capitolo, stabiliva che a un contrario si oppone *un solo contrario*. Ora, se così è, come può l'*uguale* essere opposto *e al grande e al piccolo* e come può l'uno essere opposto ai *molti*? Lasciando la soluzione del problema dell'uno-molti al capitolo che segue, Aristotele svolge e risolve quello dell'*uguale-maggiore* e minore. Intanto, che si tratti di *opposti* non c'è dubbio, perché noi usiamo l'interrogazione disgiuntiva solo quando si tratti di opposti, e, nel caso dell'uguale, maggiore e minore, usiamo appunto l'interrogazione disgiuntiva. (Domandiamo, infatti: «È uguale *o* maggiore *o* minore?».) Non si tratta, però, di opposti *contrari* per i seguenti motivi: a) l'uguale non può certo essere contrario o *solo* del grande o *solo* del piccolo; b) meno che mai può essere contrario di ambedue, giusta il corollario richiamato all'inizio; infine c), essendo l'uguale intermedio fra grande e piccolo, ne verrebbe l'assurdo di una contrarietà intermedia. L'uguale è, secondo lo Stagirita, privazione o negazione privativa del grande e del piccolo. Aristotele ap-

profondisce quindi questo asserto, spiegando come vada inteso, e conclude rispondendo ad una eventuale obiezione.

6. *L'opposizione dell'uno ai molti.*

Nel capitolo precedente Aristotele si è chiesto quale tipo di opposizione sussista fra uguale, maggiore e minore e fra l'uno e i molti, e ha risolto il primo di questi due problemi. Ora egli affronta e risolve il secondo. L'opposizione uno-molti non può essere una opposizione assoluta e univoca, perché, altrimenti, si avrebbero delle conseguenze assurde. La risposta alla questione posta si guadagna distinguendo i diversi significati che ha il termine *molti*. *Molte* si dicono le cose in due sensi: a) se costituiscono una molteplicità eccedente assolutamente o relativamente e b) se costituiscono un numero. L'uno si contrappone ai molti *non* nel primo, bensì nel secondo senso. Aristotele precisa, ulteriormente, che tale opposizione è *opposizione di relatività*. L'uno e i molti sono dunque relativi, e, precisamente, sono relativi non per sé, ma come la misura è relativa al misurabile e la scienza è relativa allo scibile: l'uno, infatti, è misura e il numero (= i molti) è misurato.

7. *I termini intermedi.*

Un concetto strettamente connesso a quelli finora trattati è quello di *medio* o *intermedio*, che, in questo capitolo, Aristotele approfondisce e sviluppa. A questo riguardo, vengono precisati tre punti. 1) Ciascuno degli intermedi appartiene allo stesso genere delle cose di cui è intermedio; 2) gli intermedi sono intermedi fra *determinati* opposti, cioè fra *contrari;* 3) gli intermedi sono inoltre composti di contrari. 1) Gli intermedi appartengono allo stesso genere dei contrari, perché essi sono termini attraverso i quali necessariamente deve passare la cosa che si tramuta da un contrario all'altro e perché non è possibile un passaggio da un genere ad un altro, se non per accidente. 2) Gli intermedi sono solo intermedi fra opposti perché il mutamento ha luogo solamente *fra opposti*, e, precisamente, fra quel *particolare tipo di opposti che è dato dai contrari* (la contraddizione e la relazione non ammettono intermedi). 3) Infine, gli intermedi sono composti dei contrari di cui sono intermedi. La dimostrazione di questo punto è assai complessa. Aristotele sembra procedere per tre tappe: a) in primo luogo egli dimostra che le specie contrarie di un genere presuppongono differenze contrarie che le costituiscono; b) in secondo luogo egli dimostra che le specie intermedie sono composte da differenze intermedie in unione col genere; c) infine dimostra che le differenze intermedie, e quindi le specie intermedie, non possono che essere composte dalle differenze contrarie.

8. *La differenza specifica.*

Aristotele passa ora a trattare della *diversità di specie*, mostrando quali ne siano le note caratteristiche: a) ciò che è diverso da qualcos'altro *per specie*, deve essere diverso da questo *in qualcosa che è comune ad ambedue*. Questo qualcosa che è comune ad ambedue e che si differenzia nell'uno e nell'altro è il genere. La diversità di specie è pertanto una diversità nell'ambito dello stesso genere, e che differenzia il genere stesso. b) Questa diversità dovrà essere una *contrarietà*. Infatti ogni divisione si fa per opposti, e gli opposti che sono nello stesso genere sono contrari, perché la contrarietà (come si è visto al c. 4) è una differenza perfetta e la differenza di specie è sempre differenza di qualcosa rispetto a qualcosa *in qualcosa* che è identico fra le due e ambedue abbraccia, cioè nello stesso genere. c) L'essere diverso per specie, oltre che l'essere nello stesso genere e l'avere una contrarietà, implica altresì l'essere *indivisibile*, giacché ci sono contrarietà anche nelle specie intermedie, le quali non sono indivisibili. d) Infine, Aristotele trae alcuni corollari e conclude che le specie di un genere non possono essere né identiche né diverse rispetto al genere, e neppure rispetto ad altre specie di altro genere: da queste ultime differiranno per genere.

9. *La differenza specifica è data da una contrarietà nell'essenza.*

Dimostrato, nel precedente capitolo, che ogni differenza specifica è una contrarietà, Aristotele si chiede ora *perché non sia vero anche viceversa, cioè perché non ogni contrarietà generi differenza specifica*. Per esempio: la diversità fra maschio e femmina è una contrarietà, per di più essenziale, e maschio e femmina appartengono ambedue al genere dell'animale; ebbene, se così è, perché uomo e donna non sono diversi per specie? O, in altri termini, perché alcune contrarietà come "l'aver piedi" e "l'avere ali" rendono le cose che le posseggono diverse per specie, mentre altre non le rendono diverse per specie? La risposta è chiara: le contrarietà *che riguardano la forma* producono differenza di specie, mentre quelle contrarietà *che riguardano solamente il composto materiale e la materia*, non producono differenza di specie. Il problema sopra posto resta così perfettamente risolto: maschio e femmina sono *affezioni proprie dell'animale, che non riguardano la forma ma solo la materia e il corpo dell'animale*, e, quindi, non producono differenza di specie.

10. *La differenza sussistente fra il corruttibile e l'incorruttibile.*

Il presente capitolo - la cui connessione tematica con i precedenti è innegabile - tratta il *problema della diversità per genere del corruttibile e dell'incorruttibile* e utilizza, poi, le conclusioni guadagnate, per una confutazione della dottrina delle Idee. Si potrebbe pensare che fra corruttibile e incorruttibile non ci sia diversità di specie allo stesso modo che - come si è visto al precedente capitolo - non c'è diversità di specie fra ciò che è bianco e ciò che è nero. Ma - risponde Aristotele - bianco e nero sono predicati contrari che appartengono alle cose solo accidentalmente, mentre corruttibile e incorruttibile appartengono *necessariamente* e dunque *essenzialmente* alle cose, e sono o la sostanza stessa delle cose o comunque nella sostanza delle cose. Pertanto, ciò per cui e in virtù di cui le cose sono corruttibili è *opposto* a ciò per cui le cose sono invece incorruttibili: fra l'uno e l'altro ci dovrà essere diversità di genere. Alla luce di queste conclusioni, la dottrina delle Idee risulta essere quanto mai assurda. Secondo tale dottrina ci dovrebbe essere e un uomo incorruttibile (l'Idea di uomo) e un uomo corruttibile (i vari individui), e l'uno e l'altro identici per specie; per contro, il corruttibile e l'incorruttibile non solo sono diversi per specie, ma addirittura per genere.

LIBRO XI

1. *Ricapitolazione delle aporie.*

Il capitolo richiama dapprima, brevemente, la tesi del libro I: la sapienza verte intorno alle cause e ai principi. Successivamente tematizza, succintamente, le "aporie" del libro III, dalla prima alla settima. Fra la quarta e la quinta è inserito un pro-

blema, che nel libro III risultava, invece, incorporato nella discussione dialettica della prima aporia: se la sapienza possa occuparsi o no della causa finale; mentre fra la quinta e la sesta è inserita la questione se alla sapienza spetti l'indagine anche della materia degli Enti matematici mancante nel libro III. (Il lettore ponga mente al fatto - da tutti trascurato - che le aporie già risolte nei precedenti libri vengono richiamate quasi solo per accenni, mentre quelle che restano ancora da risolvere vengono riprese con ampiezza, come ad esempio la quinta, sulla sostanza soprasensibile. Abbiamo indicato le ragioni di questo nel *Quadro generale dei contenuti* del libro XI.)

2. *Prosecuzione della ricapitolazione delle aporie.*

Il capitolo prosegue nella sistematica ripresa delle restanti aporie, senza, però, mantenere l'ordine con cui là erano state discusse. Particolarissimo rilievo viene dato all'ottava aporia, che rimette a tema la questione dell'esistenza del soprasensibile, appunto l'aporia fino ad ora non risolta.

3. *La metafisica come scienza dell'essere e i molteplici significati dell'essere.*

Il presente capitolo riassume le dottrine esposte nel libro IV, cc. 1-2.

1) In primo luogo, viene riassunta la dottrina della molteplicità dei significati dell'essere e viene ribadito il peculiare tipo di legame che connette i molteplici significati e che fa sì che l'*essere* non sia un puro omonimo, ma costituisca una certa unità, e formi l'oggetto di una unica scienza. 2) In secondo luogo, viene ribadito che, poiché a una medesima scienza compete lo studio dei contrari, alla scienza che studia l'essere competerà altresì lo studio di tutte le contrarietà, le quali sono riportabili alle supreme contrarietà dell'essere (uno, molti, uguale-ineguale, ecc.). 3) Infine, viene rimessa a tema la strutturale differenza sussistente fra metafisica, da un lato, e matematica, fisica, dialettica e sofistica dall'altro: la metafisica studia l'essere *in quanto essere*, la matematica studia l'essere *solo* sotto il profilo della *quantità* e del *continuo*, la fisica studia l'essere *in quanto in movimento* e la dialettica e la sofistica studiano gli *accidenti* dell'essere e *non* in quanto essere.

4. *Alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi.*

Il presente capitolo riprende la tesi sostenuta nel libro IV, c. 3. Alla filosofia prima compete *anche* lo studio dei principi logici fondamentali (gli assiomi), perché, se pure il matematico si serve di essi, se ne serve tuttavia in maniera *particolare*. Infatti, la matematica studia gli oggetti in quanto dotati di caratteri particolari e, per conseguenza, fa uso dei principi logici fondamentali in modo particolare; il filosofo, invece, svolge la sua indagine in genere e sull'essere e sulle cose considerate sotto il profilo generale dell'essere e, per conseguenza, a lui compete lo studio dei principi che valgono per tutto l'essere. E come la matematica non si occupa degli assiomi, così, per analoghe ragioni, non se ne occupa neppure la fisica, che limita la sua indagine all'essere in movimento. Matematica e fisica sono solo *parti* della filosofia.

5. *Dimostrazione per via di confutazione del principio di non-contraddizione.*

Il presente capitolo riassume il grosso del libro IV, c. 4, oltre ad alcuni punti dello stesso libro IV, cc. 3 e 8. Viene enunciato il principio di non-contraddizione e viene spiegato come di esso non ci sia se non dimostrazione *ad hominem*, vale a dire una confutazione di chi lo nega. Successivamente, vengono addotti i primi argomenti dialettici, già svolti nel libro IV.

6. *Prosecuzione della difesa del principio di non-contraddizione.*

Il capitolo prosegue la difesa sistematica del principio di non-contraddizione contro le dottrine che lo negano, già iniziata nel precedente capitolo. Gli argomenti qui presentati sono, in sintesi, quelli già letti nel libro IV, cc. 5-8.

7. *Distinzione della metafisica o teologia dalla matematica e dalla fisica.*

I cc. 7 e 8 riassumono il libro VI. In particolare, il presente capitolo ne riassume il c. 1, con molta fedeltà. In primo luogo, viene stabilita la differenza tra la metafisica e le altre scienze. Successivamente, viene dimostrata la tesi che la fisica è scienza teoretica. Quindi, vengono messi a punto i rapporti fra le scienze teoretiche: teologia (o metafisica), matematica e fisica. Infine, come nel libro VI, c. 1, viene proposta e risolta l'aporia se la metafisica sia scienza universale oppure no.

8. *L'essere come accidentale e l'essere come vero.*

Questo capitolo prosegue il riassunto del libro VI, ridandone in sintesi i cc. 2-4. Vengono studiati l'essere *nel senso di accidente* e l'essere *come vero e falso* e vengono messi a parte, l'uno e l'altro, in quanto non ridanno l'oggetto di indagine vero e proprio della metafisica. Infatti, il primo, ha cause solo indeterminate e indeterminabili e, per questo, non può essere oggetto di scienza; il secondo, invece, si risolve nelle operazioni della mente umana. Né l'uno né l'altro ridanno un essere oggettivo e per sé sussistente; solo questo, per Aristotele, è oggetto vero e proprio della metafisica. Completano il capitolo alcune nozioni sul concetto di *caso*, desunte dalla *Fisica*, ovviamente per integrare il concetto di essere accidentale.

9. *Essere potenziale, essere attuale e movimento.*

Questo capitolo è dedicato alla determinazione concettuale del movimento, mediante le nozioni di potenza e di atto. L'essere è o in potenza o in atto o, insieme, in potenza e in atto, e ciò secondo tutte le categorie. Il movimento non esiste per sé fuori delle cose; e, poiché non c'è nulla al di fuori e al di sopra delle categorie, il movimento dovrà essere nelle categorie. Ora, in ciascuna categoria ha luogo la potenza e l'atto, e il movimento è, appunto, l'*attuazione di ciò che è in potenza in quanto è in potenza* secondo ciascuna categoria. Aristotele illustra, quindi, e approfondisce tale definizione. In particolare egli sottolinea questo: sia l'atto che la potenza del movimento non sono l'atto e la potenza della cosa considerata *in quanto se stessa*, ma considerata in quanto *potenziale* e *mobile*. Egli passa quindi, al fine di trarre una conferma di questo, a un richiamo delle definizioni di movimento date da altri filosofi. I Pitagorici e i Platonici hanno definito il movimento come *alterità*, *diseguaglianza*, *non-essere*; ma, né è necessario che queste cose si muovano, né esse sono termini cui tende il movimento. Siccome il movimento è qualcosa di *incompleto* e *indeterminato*, quei filosofi l'hanno identificato con termini desunti dalla serie negativa della loro tavola di contrari, che sono termini indeterminati e privativi. In realtà, è solo vero che il movimen-

to è qualcosa di *incompleto*: non è pura potenza, non è puro atto, ma sta a mezzo; è *atto incompleto*. Il capitolo termina ribadendo come il movimento non esista di per sé e mostrando come, in un certo senso, cioè di fatto anche se non concettualmente, l'attività del motore in atto e di ciò che è mosso in atto coincidano. (Il capitolo è costituito da estratti dal libro III della *Fisica*.)

10. *L'infinito non esiste in atto.*

Il capitolo tratta dell'impossibilità che l'infinito esista come realtà in atto. 1) In primo luogo, Aristotele elenca i vari modi in cui si intende l'infinito. 2) In secondo luogo, egli dimostra l'impossibilità dell'esistenza di un infinito in atto oltre i sensibili, adducendo a prova quattro argomenti. 3) In terzo luogo, egli prende in esame, per escluderla, anche l'ipotesi che l'infinito esista nelle cose sensibili, adducendo a prova cinque argomentazioni. 4) Infine, Aristotele conclude, spiegando quali rapporti ci siano fra l'infinito nella grandezza, nel movimento e nel tempo. Come il precedente, anche questo capitolo è desunto dal libro III della *Fisica*.

11. *Il mutamento e il movimento.*

Dopo aver precisato i sensi in cui si dice che una cosa muta e che una cosa si muove, nonché le condizioni generali del mutamento, Aristotele dimostra con una serrata argomentazione che sono possibili solo tre tipi di *mutamento*, dei quali uno solo è propriamente *movimento*. Il passaggio da non-essere ad essere è *generazione*, il passaggio da essere a non-essere è *corruzione*. Né l'una né l'altra sono movimento, perché in nessun senso si può dire che il non-essere si muova. *Movimento* è, invece, un passaggio da essere ad essere (e precisamente da contrario a contrario). Nel capitolo successivo, poi, Aristotele preciserà che questo movimento può aver luogo secondo tre categorie e solo secondo tre. (Il capitolo è un estratto dal libro V della *Fisica*.)

12. *Ancora intorno al mutamento e al movimento e definizioni di alcune nozioni.*

Il capitolo, in primo luogo, elenca le categorie in numero di sette ed enuncia la tesi che solo secondo tre di esse c'è movimento. In secondo luogo, fornisce la dimostrazione della tesi, provando analiticamente che il movimento non esiste, né secondo la *sostanza* (secondo la sostanza c'è generazione e corruzione, non movimento), né secondo la *relazione* (se non *per accidens*), né, infine, secondo l'*agire* e il *patire* (l'agire e il patire sono già movimento e non può esserci movimento di movimento, se non *per accidens*). Dimostrata la tesi di fondo, Aristotele passa a definire alcuni termini. (Anche il presente capitolo è fatto di estratti dal libro V della *Fisica*.)

LIBRO XII

1. *L'oggetto della metafisica e le tre sostanze.*

L'indagine metafisica è ricerca delle cause e dei principi della sostanza; le sostanze sono, infatti, l'*essere fondamentale* e, per questo, *solo di esse* è possibile una ricerca delle cause e dei principi. Che la sostanza sia l'*essere principale* risulta a) dal fatto che in qualsiasi modo si consideri la totalità del reale (come un tutto o secondo la serie delle categorie), la sostanza risulta sempre ciò che è primo; b) dal fatto che, a rigore, tutto ciò che non è sostanza è detto *essere* solo mediatamente e in riferimento alla sostanza; c) dal fatto che solo la sostanza ha una esistenza indipendente e per sé; d) dal fatto che anche gli antichi filosofi hanno in effetti riconosciuto questa priorità della sostanza. Non esiste un unico tipo di sostanza, ma esistono tre diversi generi di sostanze: a) la sostanza *sensibile corruttibile* (animali, piante, ecc.); b) la sostanza *sensibile incorruttibile* (i cieli); c) la sostanza *soprasensibile, immobile, eterna* (non da tutti ammessa, oppure intesa in modo diverso da coloro che l'ammettono). Lo studio di questi tre generi di sostanze rientra nell'ambito di scienze diverse: le prime due sono di competenza della *fisica* (fisica e astronomia), la terza della *metafisica*. Aristotele studierà la sostanza sensibile nei cc. 2-5 e quella soprasensibile nei cc. 6-10.

2. *I principi del divenire con particolare riguardo alla materia.*

Carattere peculiare della sostanza sensibile è quello di essere soggetta a *mutamento*. Il mutamento avviene sempre *fra contrari* e suppone, come condizione, che sussista qualche cosa che fa da *sostrato*, passando da un contrario all'altro: è questa la *materia*. I mutamenti possono essere *di quattro tipi*: a) secondo la sostanza (generazione e corruzione), b) secondo la qualità (alterazione), c) secondo la quantità (aumento e diminuzione), d) secondo il luogo (traslazione); questi quattro tipi di mutamenti hanno luogo, quindi, fra i contrari che son propri di ciascuna delle quattro summenzionate categorie. La materia, che è ciò che muta passando da un contrario all'altro, è *in potenza* ambedue i contrari, ed è proprio per questo che essa può mutare. Ciò che muta, quindi, muta passando dalla *potenza* all'*atto*, secondo ogni categoria (dalla sostanza in potenza alla sostanza in atto, dal bianco in potenza al bianco in atto, ecc.). Così si può dire che ogni cosa deriva dall'*essere* (in potenza), ma si può anche dire che ogni cosa deriva dal *non-essere*, perché la potenza è *non-essere in atto*. I concetti di materia e di potenza sarebbero stati intraveduti, in certo qual modo, anche da alcuni vecchi filosofi (Anassagora, Empedocle, Anassimandro e Democrito). La materia è, quindi, condizione *sine qua non* del divenire. Se si togliesse la materia, si toglierebbe lo stesso divenire. La materia, però, è diversa per i diversi tipi di mutamento. I corpi celesti, che hanno il solo movimento di traslazione, hanno una materia capace di questo solo mutamento e immune dagli altri. Se è vero che la generazione ha luogo dalla *potenza*, è però anche vero che *non da qualsiasi potenza* ha luogo la generazione. Cose diverse si generano da materie e da potenze diverse. Conclusione: tre sono i principi del mutamento: i due contrari e la materia; in particolare, per la generazione e la corruzione (ossia per il mutamento secondo la sostanza) i tre principi sono: la *forma*, la *privazione* della forma e la *materia*.

3. *L'ingenerabilità della materia e della forma e il modo d'essere della forma.*

Mentre il precedente capitolo tratta della materia, il presente tratta soprattutto della forma e del suo modo di essere, con speciale riferimento alle dottrine del libro VII. Come *principio* del mutamento, la materia *non diviene*, nel senso che *non si genera né si corrompe*. E anche la *forma*, che è *principio fondamentale* del divenire, non si genera né si corrompe. Altro principio, necessario perché abbia luogo il mutamento, è ciò che manda ad effetto il mutamento medesimo, ossia il *principio motore* o *causa efficiente*. La causa efficiente di ogni sostanza è sempre un'altra sostanza che ha lo stesso nome e la *stessa natura*. Questo vale sia per le sostanze e la generazione *naturale* (l'uomo genera l'uomo, il cavallo genera il cavallo, ecc.), sia per gli *artefacta* e le produzioni artistiche (la casa materiale deriva dalla forma di casa, e questa è, in ultima analisi, la stessa arte di costruire la casa). Le cause delle altre due forme di generazione (quella *spontanea* e quella *casuale*) non sono date che dalla "privazione" o "mancanza" delle prime. Poiché le cose sensibili sono *materia*, forma, *insieme di materia e forma*, "sostanza" sarà e materia e forma e insieme delle due (si intende: a titolo differente). Ammettere che *la forma è sostanza* non vuol dire, però, affermare che essa è *staccata* o *separata* dalle cose e sussistente *in sé e per sé*. Certamente la forma non sussiste a parte dalle cose nell'ambito di tutti gli *artefacta* (non esiste una forma di casa separatamente dalla casa concreta). Al più, si potrebbe supporre la sussistenza separata dalle forme delle *sostanze naturali*; ma, anche questa, è tesi che non regge. Fuori dalle cose, sussiste *non* la forma o causa formale, ma *solo* la causa efficiente. Dopo la corruzione del corpo, continua a sussistere l'*anima*; ma, per questo, non è affatto necessario ammettere l'esistenza di Forme separate di tutte le cose, come fanno i Platonici.

4. *Le cause e i principi delle cose sono individualmente diversi ma analogicamente identici.*

I principi delle diverse cose sono, 1) in un senso, *differenti* e, 2) in un altro senso, *gli stessi*. 1) *I principi delle differenti cose sono differenti*: a) infatti, le diverse categorie non possono derivare da superiori principi comuni, perché, oltre le categorie, non sussiste alcunché di comune; né una categoria può essere elemento o principio dell'altra; b) ancora, poiché gli elementi sono diversi da ciò che da essi deriva, e poiché le cose che dobbiamo spiegare o sono sostanze o qualità o qualcuna delle altre categorie, è evidente che i principi non possono essere le categorie stesse; c) infine, non è possibile, coi Platonici, far dell'*Ente* e dell'*Uno* gli elementi di tutte le cose, perché tutte le cose sono *enti* e *une*, mentre - sappiamo - gli elementi sono diversi da ciò che da essi deriva. 2) I principi delle *differenti* cose *sono gli stessi*. Se *in concreto* i principi di cose diverse sono diversi, sono invece gli stessi *per analogia*. Ogni cosa, infatti, ha una *forma*, una *privazione* e una *materia*: concretamente diverse, sì, nei differenti enti, ma *identiche se considerate concettualmente e per analogia*. E poiché le *cause* e i *principi* delle cose possono essere *intrinseci* oppure *esterni* alle cose stesse (*elementi* sono le cause e i principi intrinseci, e cioè: la *materia*, la *forma* e la *privazione*; esterna è, invece, la *causa efficiente* o *principio motore*); ebbene, come per gli elementi, così anche per la causa e il principio efficiente si deve dire: che essi sono *concretamente* diversi per le diverse cose, ma che *analogicamente* si possono considerare identici per tutte le cose. Le quattro cause (forma, privazione, materia, principio efficiente) si possono ridurre a tre, se si tien conto del fatto che la causa efficiente ha sempre la stessa forma della cosa prodotta (l'uomo genera l'uomo; la forma della casa, la casa reale). La causa formale, tuttavia, non assorbe la causa efficiente. C'è, poi, una causa *universale nel senso più alto*: l'essere assolutamente primo che muove ogni cosa (Dio).

5. *Prosecuzione della discussione sul modo d'essere dei principi.*

Prosegue la dimostrazione della tesi dell'identità analogica dei principi. I principi sono gli stessi per tutte le cose, anche in questo senso: tutto ciò che non è sostanza esiste solo nella sostanza o in riferimento ad essa, sicché *le cause della sostanza sono, eo ipso, anche cause di tutto il resto*. Principi di tutte le cose sono, ancora, l'atto e la potenza, e, anche questi, analogicamente. L'atto e la potenza sono diversi a seconda che si trovino nelle diverse cose e sono, anche, diversi a seconda che si considerino sotto diversi aspetti le stesse cose. È possibile ridurre le cause sopra distinte alla potenza e all'atto: all'atto si riducono la *forma* e la *privazione*; alla potenza la *materia*. Le cause efficienti sono, in un senso, *atto*, mentre, sotto altro rispetto, sono *potenze*: "potenze" non nel senso in cui è potenza la materia, ma nel senso di *principio di movimento in altro*, ossia nel senso di *forze capaci di agire*. Cause efficienti della generazione sono, oltre quelle prossime (il padre rispetto al figlio), quella remota del *sole* e del *cerchio obliquo* (e queste sono potenze nel senso su indicato).

È chiaro, in base ai punti stabiliti, che "cause universali", come quelle sostenute dai Platonici, *non* esistono: le cause universali non possono che essere cause delle *cose in universale* ma cose "in universale" non esistono. Riassumendo: le cause *sono le stesse per tutte le cose*: a) in senso *analogico* (talora, oltre che analogicamente, *genericamente* e anche - quando le cose sono della stessa specie - *specificamente*); b) nel senso che le cause delle sostanze son cause di tutto, perché, tolta la sostanza, è tolto tutto; c) infine, nel senso che è identico per tutte le cose il Principio primo assoluto, che è causa di tutto. Le cause sono, invece, *diverse* per le diverse cose, se si considerano *in particolare* e *in concreto*: per esempio, questa tua forma, questa tua materia, questa tua causa efficiente.

6. *Dimostrazione dell'esistenza di una sostanza soprasensibile, immobile ed eterna, motrice dell'universo.*

Esaminate le sostanze sensibili nelle loro cause, principi ed elementi, resta da dimostrare che esiste anche la sostanza soprasensibile e resta da accertare quale ne sia la natura. Le sostanze hanno priorità su tutti gli altri modi di essere; se, quindi, esse fossero corruttibili, di incorruttibile non esisterebbe nulla. Ma incorruttibili sono certamente il *tempo* e il *movimento*. Per spiegare l'esistenza del movimento incorruttibile, quindi eterno, e quindi continuo, occorre l'esistenza di un *Principio Motore*. Questo principio, per produrre un moto eterno, deve essere *eterno* e, per produrre un moto continuo, deve essere *sempre in atto. L'essenza del Primo Motore sarà, dunque, atto puro, eterno, scevro di materia e di potenza*. Contro queste conclusioni sembrerebbe deporre l'osservazione del fatto che, nelle cose, è *prima la potenza e non l'atto*, mentre il ragionamento di cui sopra *postula l'atto come anteriore alla potenza*. L'asserzione della priorità della potenza nelle cose, se è vera limitatamente alla considerazione della cosa individuale, diviene errata se eretta a principio e generalizzata: una cosa è *prima* in potenza e *poi* passa all'atto; ma, per poter passare all'atto, *presuppone cause già in atto come condizione sine qua non*. La materia e la potenza *non* muovono se stesse e *presuppongono di necessità il principio motore in atto*. Hanno torto, perciò, i Teologi e i Naturalisti che fecero derivare tutto dalla notte e dal caos (che sono potenza): questi non si sarebbero mossi *senza una causa già in atto*. A ragione, invece, Leucippo e Platone ammisero un movimento eterno (che è atto), tranne che, poi, non seppero giustificare il medesimo. Dell'anteriorità dell'atto si resero conto, in certo senso, anche Anassagora ed Empedocle (ammettendo, rispettivamente, il *nous* e le forze di *amore* e *odio*). Dunque, non furono, per un tempo infinito, notte e caos, ma, se l'atto è prima della potenza, *esistettero sempre le medesime cose*. Nel mondo c'è

sempre stata generazione e corruzione, e tutte le cose son sempre avvenute con la stessa costanza. Come si spiega tutto questo? Causa della *costanza* delle cose del mondo è *qualcosa che agisce sempre nello stesso modo* - e questo è il primo cielo -; causa delle *generazioni e corruzioni* in quanto tali è, invece, *qualcosa che agisce in modo sempre diverso* - e questo è il sole che, nel suo moto secondo il cerchio obliquo, si avvicina e allontana periodicamente rispetto alla terra. Infine, cerchio obliquo e primo cielo spiegano la *generazione e corruzione* e la *regolarità di queste.*

7. *Natura e perfezione della sostanza soprasensibile.*

Il primo cielo, che muove di moto continuo ed eterno, non può muovere se stesso, perché ciò che è in moto è mosso da altro; è necessario, dunque, un Principio primo che muova *restando immobile.* Ma come può, questo Principio, muovere, *senza muoversi esso stesso*? Egli muove *come oggetto di desiderio e di amore*, ossia come fine. In quanto, poi, è assolutamente immobile, Egli non può essere in alcun modo diverso da come è: Egli è, quindi, *necessario.* Cielo e Natura dipendono da questo Principio. Ed Egli è vita, e vita eccellente e perfetta. Egli è pensiero e, in quanto perfetto, pensa ciò solo che è perfetto: ma Egli stesso è il perfetto; Egli pensa, dunque, se stesso: e, così, l'intelligenza stessa prende il posto dell'intelligibile, sicché, in Lui, intelligenza e intelligibile coincidono. La sua vita è, dunque, questa attività di pensiero e, in ciò, è la massima felicità. E questo è Dio. Dio è anche somma bellezza e sommo bene. A torto, perciò, i Pitagorici e Speusippo negano che bellezza e bene si trovino nel principio, per il fatto che tali qualità sembrerebbero essere solo nelle cose che derivano dai principi e non nei principi stessi. Ma tale conclusione proviene da una inesatta comprensione delle cose: i principi delle sostanze sono essi stessi sostanze in atto, quindi contengono quelle stesse perfezioni delle sostanze che producono. Dio, poi, non può avere grandezza, è senza parti ed indivisibile, è impassibile ed è inalterabile. È questo il capitolo che contiene quanto di più impegnato, di più profondo e di più decisivo Aristotele abbia pensato e scritto circa Dio e il Principio supremo di tutte le cose. Esso costituisce, anche, uno dei testi che hanno esercitato maggiore influsso su tutto il pensiero occidentale.

8. *Dimostrazione dell'esistenza di una molteplicità di sostanze soprasensibili motrici delle sfere celesti. Unicità di Dio e dell'universo.*

C'è un'unica sostanza soprasensibile, ovvero ne esistono anche altre? I filosofi, a questo problema, non hanno data alcuna risposta, o ne hanno date alcune molto imprecise. Occorrerà quindi analizzare la questione a fondo. Esiste - come s'è visto - un primo mobile (cielo delle stelle fisse, il cui movimento produce la successione di giorno e notte), ed esso è mosso dal Primo Motore. Ma oltre al movimento del cielo delle stelle fisse, esistono anche i moti dei pianeti che sono pure eterni; questi moti postulano sostanze soprasensibili ed eterne che li muovano. Quante sono queste sostanze? Tante quanti i movimenti. E quanti i movimenti? Una unica sfera basta a muovere le stelle fisse; invece per i pianeti non solo non bastano tante sfere quanti essi sono, ma, per spiegare alcune "irregolarità" e certi "cambiamenti di posizione" che si riscontrano in essi, si devono supporre diverse sfere per ciascuno, i moti delle quali, combinandosi, danno luogo alla risultante che "osserviamo". Quante sono allora, per ognuno di essi, le sfere necessarie per spiegare il movimento? Eudosso ha ritenuto necessarie tre sfere per la luna, tre per il sole, e quattro per ciascuno degli altri pianeti, quindi, in totale, ventisei sfere. Callippo ha ritenuto necessario aumentare di altre due le sfere della luna e del sole, di una quelle di Marte, Venere e Mercurio, raggiungendo, così, il totale di trentatré sfere. Ma, alle sfere di Callippo se ne dovrà aggiungere tutta una serie *con moto a ritroso*, per neutralizzare l'influsso dei moti di un pianeta su quelli del successivo; la luna, come ultimo pianeta, non ne richiede nessuna, Saturno e Giove ne richiedono tre e tutti i restanti quattro: in totale le sfere aumentano di ventidue e si raggiunge, così, il numero complessivo di cinquantacinque (le trentatré di Callippo e le ventidue di Aristotele con moto a ritroso). Se cinquantacinque sono le sfere, cinquantacinque saranno le sostanze soprasensibili motrici, e non di più né di meno, perché non possono sussistere altri moti celesti se non questi che sono ordinati al moto degli astri, né possono sussistere sostanze soprasensibili che (essendo perfezione, e perciò esercitando attrazione a guisa di fini) non producano moto. La molteplicità dei moti e dei motori non toglie affatto l'*unità* del Cielo. Uno, infatti, e *unico* è Dio (le sostanze motrici non sono altrettanti Dèi): unico, quindi il Cielo che da Lui dipende. Che i cieli siano eterni e che essi dipendano da qualcosa di divino, è cosa che gli uomini hanno compreso fin dai più antichi tempi, e che, quasi reliquia, hanno tramandato ai posteri in forma di mito. Sotto il mito resta, però, la perenne validità del suo senso di fondo, ossia l'esistenza del divino.

9. *Problemi concernenti l'intelligenza divina come pensiero di pensiero.*

Si è detto che Dio e la sua vita sono intelligenza e pensiero. Ma, a tale proposito, sorgono difficoltà e problemi. 1) Che cosa pensa l'intelligenza divina? 2) Qual è la natura del pensare divino? 3) Come può pensare sé medesimo? 4) È semplice o complesso l'oggetto del pensare divino? 1) È evidente che, se Dio è pensiero, non può pensare *nulla* altrimenti sarebbe come chi dorme. È inoltre evidente che l'Intelletto divino non può dipendere da qualcosa di superiore, perché, in tal caso, *non* sarebbe la sostanza più eccellente. L'intelletto pensa solo ciò che v'ha di più divino, e, questo, è *solo ciò che non muta*; ogni mutamento è verso il peggio, e questo movimento implicherebbe anche, in certo qual modo, un movimento in Dio mentre Dio è assolutamente immobile. 2) La natura del pensare divino è *atto puro* con esclusione di qualsiasi forma di potenzialità: se così non fosse, la continuità del pensare implicherebbe una *fatica*, il che è assurdo in Dio. Inoltre, se così non fosse, l'intelligibile, che fa passare all'atto l'intelligenza, sarebbe più degno di onore dell'intelligenza stessa, e non sarebbe, questa, ciò che v'ha di più eccellente. 3) L'intelligenza divina, essendo ciò che c'è di più eccellente, non può che pensare sé medesima: *è pensiero di pensiero.* La coincidenza fra pensare e pensato, in Dio, è possibile, perché tutto ciò che non ha materia ammette la coincidenza in parola, e Dio è assolutamente immateriale. L'intelligenza divina è, dunque, una cosa sola con l'oggetto del suo pensare. 4) L'oggetto del pensiero divino è semplice; la sua immaterialità implica, di necessità, la sua semplicità. D'altra parte, la stessa intelligenza umana raggiunge il suo *optimum* non nella conoscenza discorsiva delle parti, ma nella conoscenza comprensiva del tutto, e nell'intuizione dell'unità delle cose; lo stesso, *a fortiori*, varrà anche per Dio. L'intelligenza divina pensa sé medesima nella sua semplicità e unità per tutta l'eternità, e, in questo, è il suo bene.

10. *Il modo di essere del bene e dell'ottimo nell'universo. Difficoltà in cui cadono le dottrine metafisiche dei Presocratici e dei Platonici.*

Il presente capitolo con cui il libro si conclude, consiste di due parti, che svolgono due diversi ordini di pensieri. 1) Nella prima Aristotele spiega in quale modo il bene e l'ottimo sussistano e in quale modo il tutto costituisca una unità organica profonda. Precisamente: il bene e l'ottimo esistono sia come ordine immanente alle

cose, sia come Principio trascendente (così come il bene dell'esercito consiste, ad un tempo, nell'ordine e nel comandante). L'ordine dell'universo è paragonabile all'ordine di una casa: in diversa misura e a diverso livello le singole cose contribuiscono all'ordine e al bene del tutto. 2) Nella seconda parte - la più ampia - vengono invece presentati molteplici rilievi critico-polemici concernenti le difficoltà in cui cadono i precedenti pensatori, sia i Naturalisti, sia i più raffinati Platonici: a) un primo gruppo di difficoltà è diretto contro la pretesa di porre i contrari come principi delle cose; b) un secondo gruppo di difficoltà è diretto propriamente contro i Platonici.

Il capitolo - prendendo spunto dall'ultima argomentazione, diretta contro Speusippo, che pretendeva di porre come indipendenti l'uno dall'altro i vari piani della realtà - si conclude ribadendo la necessità che il principio supremo sia unico, ponendo a suggello un noto verso omerico: «Il governo di molti non è buono: uno solo sia il comandante».

LIBRO XIII

1. *Le dottrine degli altri filosofi intorno alla sostanza soprasensibile - Piano del libro.*

Il presente capitolo imposta, in primo luogo, il tema che verrà svolto nel corso del libro e traccia, in secondo luogo, un preciso piano secondo cui verrà condotta la discussione. Il tema è il seguente: si tratta di vedere - poiché il problema di fondo della metafisica sta nel sapere se esistano altre sostanze oltre le sensibili e quali esse siano - che cosa gli altri filosofi hanno detto in merito a queste sostanze non sensibili. E ciò è necessario al fine di non ripetere eventuali errori commessi da essi e al fine di vedere se essi hanno detto qualcosa che sia accettabile e che si possa condividere. Il piano della trattazione sarà il seguente. Fondamentalmente, oltre le cose sensibili, i filosofi hanno ammesso: 1) Enti matematici e 2) Idee. Pertanto sarà necessario: I) esaminare gli *Enti matematici* come tali; II) esaminare le *Idee* come tali e, infine, III) esaminare a fondo il problema se tali Enti matematici e tali Idee siano o no *principi degli esseri*. Il capitolo si conclude iniziando la sistematica impostazione del problema I), che verrà svolto a partire dal capitolo che segue e che, quindi, è bene leggere unitamente a questo.

2. *La questione del modo di essere degli oggetti matematici.*

Già nelle ultime righe del capitolo precedente è stato impostato il primo dei grandi problemi del libro, concernente gli oggetti matematici. E, a proposito di essi, Aristotele precisa che non si danno se non queste tre possibilità: 1) o esistono come entità diverse dai sensibili ma immanenti ai sensibili, o 2) esistono come entità separate, o 3) esistono in modo ancora diverso. Il presente capitolo esamina e respinge le prime due possibilità. 1) È impossibile che gli oggetti matematici siano entità diverse dalle sensibili e che, nello stesso tempo, siano immanenti ad esse. Infatti, ciò è contraddittorio e per le ragioni già viste nel libro III (998a) e anche perché, se così fosse, i corpi sensibili, contenendo in sé le entità matematiche che sono indivisibili, dovrebbero essere essi pure indivisibili, il che è contro l'evidenza. 2) Ma è impossibile, anche, che le entità matematiche sussistano in sé e separate dai sensibili. A prova, Aristotele adduce una massiccia serie di nove argomentazioni. Respinte le prime due possibilità, non resta dunque che la terza, vale a dire la possibilità che gli oggetti matematici non esistano come realtà a sé stanti, ma solo come entità astratte. È, questa, la tesi propria di Aristotele, e verrà esaminata nel c. 3.

3. *Soluzione della questione del modo d'essere degli oggetti matematici.*

Se gli oggetti matematici non esistono nella maniera in cui vorrebbero i Platonici, per le ragioni esaminate al capitolo precedente, in che maniera esisteranno? Ecco la soluzione che Aristotele dà al problema. Gli Enti matematici sono nient'altro che entità *astratte* dal sensibile. Noi possiamo infatti considerare le cose sensibili rilevandone alcuni caratteri e aspetti, distintamente da altri. Per esempio, possiamo considerare le cose sensibili solo in quanto mobili, prescindendo dagli altri caratteri: e, così, fa appunto il fisico. Ma possiamo considerare le cose sensibili anche prescindendo dal moto e dal loro stesso carattere di esseri sensibili, e riguardarle solo come corpi a tre, a due, a una dimensione e, addirittura, come unità indivisibili. E così fa appunto il matematico. Pertanto gli oggetti matematici non hanno una esistenza in sé e separata dai sensibili. Non per questo, però, sono qualcosa di irreale, un non-essere. Infatti essi esistono nelle cose sensibili *in potenza*, e la riflessione matematica li separa, nell'atto in cui considera le cose solamente come grandezze o numeri, cioè come mere quantità. Dunque gli oggetti matematici hanno un'esistenza "separata" solo in forza dell'astrazione e non in sé e per sé. Chiudono il capitolo alcune considerazioni sul rapporto che hanno il bene e il bello con le matematiche. Alcuni filosofi hanno rimproverato alle matematiche di non considerare il bene e il bello. Ma le matematiche non ne parlano solo in apparenza, perché, in realtà, esse trattano di quelle che sono le supreme forme e condizioni del bello, vale a dire dell'*ordine*, della *simmetria* e del *definito*, e quindi trattano, implicitamente, anche del bello.

4. *La questione delle Idee.*

Esaurita la prima delle grandi questioni poste nel c. 1, Aristotele passa alla seconda, riguardante le Idee, per sé considerate. E, in primo luogo, viene ricostruita la genesi della dottrina delle Idee (che già conosciamo dal libro I, c. 6). Le Idee sarebbero state introdotte per poter superare le difficoltà sollevate dalle dottrine eraclitee e per poter salvare la possibilità della conoscenza. È vero che le cose sensibili mutano e scorrono continuamente, ma non sono esse l'oggetto della scienza; l'oggetto della scienza non può che essere immutabile; per questo, è necessario ammettere enti quali sono le Idee. Le Idee, inoltre, sarebbero state introdotte - secondo Aristotele - sotto l'influsso del metodo socratico della definizione. Platone avrebbe trasformato in entità separata il concetto logico socratico sicché le Idee non sarebbero altro che la entificazione e sostanzializzazione dei concetti e delle definizioni. Precisato questo, Aristotele ripete una serie di argomentazioni critiche contro le Idee che già abbiamo letto nel libro I, c. 9. Nuova è, invece, quella che chiude il capitolo.

5. *Prosecuzione della trattazione della questione delle Idee.*

Prosegue e si conclude la riesposizione delle argomentazioni contro la dottrina delle Idee riprese senza mutazioni del libro I, c. 9. Si tenga presente, nel rileggere queste pagine, l'osservazione già più volte fatta: è possibile, anche senza ricorrere a complicate - e solo ipotetiche - teorie genetiche, giustificare la ripetizione in funzione dell'esigenza di completezza metodica richiesta dalla sistematicità, con cui Aristotele si è proposto di procedere in questo libro (cfr. il c. 1).

6. *La teoria dei numeri ideali nelle sue possibili guise e formulazioni.*

Col presente capitolo dovrebbe avere inizio la discussione del terzo dei problemi impostati al c. 1, e precisamente la trattazione dei numeri considerati come *sostanze e cause prime degli esseri*. In realtà, invece di affrontare il nucleo essenziale della questione, Aristotele prima traccia a priori uno schema delle varie possibilità che si possono dare, se si ammette la tesi dei numeri come sostanze ideali; quindi dà una concreta fisionomia al medesimo, indicando le varie posizioni assunte dai vari pensatori (Platonici e Pitagorici) sostenitori della tesi in questione. Tanto lo schema quanto l'identificazione dei pensatori cui Aristotele allude sono oggetto di contrastanti interpretazioni: potremo pertanto dire di essi, in modo adeguato, solo nelle note di commento. Qui rileviamo, soltanto, che il nostro capitolo funge da introduzione generale e come da messa a punto dei termini di un problema, la cui angolatura non è quella che ci aspetteremmo stando al piano tracciato nel c. 1.

7. *Critica della teoria dei numeri ideali di Platone.*

Dopo il quadro sintetico tracciato nel capitolo precedente, Aristotele passa ora all'esame analitico delle singole possibilità. In particolare, vengono esaminate: a) l'ipotesi secondo cui tutte le unità sono combinabili fra loro, b) l'ipotesi secondo cui tutte le unità non sono combinabili fra loro e c) l'ipotesi secondo cui le unità interne ai singoli numeri sono combinabili fra loro, ma non combinabili con le unità appartenenti a numeri differenti. Aristotele dimostra che nessuna di queste ipotesi regge, perché tutte urtano contro molteplici contraddizioni. In particolare, egli adduce un argomento contro la prima ipotesi, quattro contro la seconda, otto contro la terza. Data la natura estremamente tecnica di questi argomenti, e il modo conciso in cui sono ridati, dobbiamo rimandare all'esposizione e all'interpretazione che ne abbiamo dato nella nostra edizione maggiore rinnovata (1993), vol. III, pp. 642-652.

8. *Prosecuzione della critica della teoria dei numeri ideali di Platone e critica della dottrina dei numeri di altri pensatori.*

Dopo una nuova argomentazione, che si aggiunge alle otto del precedente capitolo dirette contro la tesi c) della combinabilità delle unità solo all'interno dei numeri di cui esse sono unità, Aristotele dimostra come non siano migliori le tesi di alcuni Platonici riformatori quali Speusippo (che ritenne di dover eliminare le Idee e porre come principi i soli numeri) e Senocrate (che fuse numero matematico e numero ideale), e come i Pitagorici, se eliminano le difficoltà derivanti dal porre i numeri come separati, cadano in altre difficoltà che sono loro proprie. Il capitolo abborda quindi altre tre questioni: 1) come i numeri possano derivare dal principio materiale posto dai Platonici; 2) se i numeri ideali siano infiniti o finiti (e dimostra che, contraddittoriamente, non reggono né l'una né l'altra tesi, rispettivamente con due e sei argomenti); 3) infine, vien messa a tema e discussa la questione della natura e della anteriorità dell'Uno. Per l'esposizione dettagliata dei vari argomenti, si veda la nostra edizione maggiore rinnovata (1993), vol. III, pp. 652-664.

9. *Prosecuzione e conclusione della discussione sui numeri ideali. Inizio della trattazione della questione dei principi delle Idee e delle cose.*

Dopo una nuova argomentazione, che si connette a quelle relative all'ultimo tema trattato nel precedente capitolo circa la natura dell'uno, Aristotele passa 4) all'esame di alcune difficoltà concernenti i principi da cui deriverebbero, secondo i Platonici, gli oggetti geometrici, e particolarmente concernenti il principio materiale. In particolare, viene presa di mira la posizione di Platone con tre argomentazioni (più una argomentazione parentetica), e quella di Speusippo con altre due argomentazioni. 5) Seguono altre tre argomentazioni, intese a mostrare le difficoltà che scaturiscono dall'asserzione dei Platonici secondo cui i numeri dovrebbero derivare dall'*uno* e dal *molteplice*, e una argomentazione contro la pretesa di Speusippo di derivare dal punto (come da elemento formale) le grandezze e gli enti geometrici. Chiude tutta la discussione sui Numeri intesi come sostanze separate, un brano riassuntivo (1085b-1086a). A un certo punto di 1086a c'è un brusco cambiamento di argomento e - stando alla testimonianza di Siriano - da questo punto, in alcuni codici, iniziava il libro XIV. Aristotele sembra qui avere in mente, più di quanto non abbia avuto nei precedenti capitoli, il terzo dei problemi posti nel c. 1 di questo libro. Viene, in primo luogo, affrontata la dottrina delle Idee, come direttamente interessante il tema della trattazione (in quanto i sostenitori delle Idee dicono che gli elementi e principi delle Idee sono elementi e principi di tutto) e vengono esposti concetti già letti nel libro I, c. 6, e nel c. 4 di questo libro. Si veda l'esposizione dettagliata degli argomenti nella nostra edizione maggiore rinnovata (1993), vol. III, pp. 664-670.

10. *Prosegue la trattazione di questioni concernenti i principi delle Idee e delle cose.*

Il presente capitolo - che, come il finale del precedente, doveva far parte integrante del libro XIV - esamina una questione concernente le Idee e i principi delle Idee, e, in generale, i principi delle cose. (Si noterà che, contrariamente al procedimento del libro XIII, e invece conformemente a quello del XIV, Aristotele offre non solo discussione meramente dialettica, ma risolve le questioni che propone e, comunque, partecipa teoreticamente in modo attivo.) Se non si ammettono sostanze ideali in sé e per sé aventi esistenza individua, si elimina la sostanza; d'altra parte, se si ammettono tali sostanze, come dovranno essere i loro principi? Dovranno essere particolari oppure universali? Aristotele svolge ampiamente questo secondo dilemma, mostrando l'assurdità sia del primo che del secondo corno. Da ultimo egli risponde in modo positivo sciogliendo l'aporia e le sue implicanze.

LIBRO XIV

1. *Critica dei principi ammessi dai Platonici.*

Il capitolo può suddividersi in cinque argomentazioni, fra loro congiunte e concatenate. 1) In primo luogo, Aristotele dimostra l'assurdità che si cela nel porre come principi di tutte le cose i *contrari*. Infatti i contrari non possono essere realtà prime, perché presuppongono l'esistenza di un sostrato cui ineriscono; né possono essere sostanze, perché alla sostanza nulla è contrario; dunque, non possono essere principi. 2) Dei due contrari che vengono posti quali principi, il primo - l'Uno - è considerato dai Platonici quale forma, mentre l'altro contrario è considerato quale materia. 3) Peraltro, questi filosofi non hanno stabilito e chiarito tali principi in modo soddisfacente. Fra di essi c'è una notevole disparità di vedute. Inoltre - posto anche che i principi siano contrari - non si può certo dire che essi abbiano correttamente individuato il contrario dell'Uno. 4) Successivamente, Aristotele esamina singolarmente e critica prima il *principio formale*, poi il *principio materiale*. Per quanto concerne il principio

formale, cioè l'Uno, i Platonici sono incorsi nell'equivoco di fondo di ritenerlo una realtà e una sostanza, laddove l'Uno suppone sempre un'altra natura o realtà di cui si predica. Aristotele richiama la dottrina del libro X, c. 1, secondo cui l'uno non è altro che la *misura delle cose*, diverso in ciascun genere di cose. 5) Infine, contro il principio materiale dei Platonici (il molto e poco, il grande e piccolo, ecc.), Aristotele aduna cinque argomentazioni: a) si tratta, in realtà, di affezioni e per nulla affatto del sostrato dei numeri e delle grandezze; b) si tratta di *relazioni*, e la relazione, fra le categorie, è quella che ha meno realtà e meno essere, e come relazioni presuppongono, quindi, sempre altra realtà e fondamento; c) la relazione non può essere materia, perché non può essere potenza; d) il molto e poco, ecc., si predicano di ciò di cui dovrebbero essere elementi, laddove nessun elemento può predicarsi di ciò di cui è elemento; e) il poco e il molto, lungi dall'essere costitutivi di tutti i numeri, si predicano, il primo, del due, e, il secondo, solo dei numeri più grandi.

2. *Prosecuzione della critica dei principi ammessi dai Platonici.*

Il capitolo contiene tre temi: i due primi sono connessi alla discussione svolta nel precedente, l'ultimo apre una discussione che proseguirà nei seguenti. 1) In primo luogo, Aristotele contesta che, in generale, sia possibile che gli enti eterni - quali sono appunto i Numeri e le Idee dei Platonici - possano essere costituiti di elementi. Ciò che è costituito di elementi ha materia e, dunque, potenzialità; ora, ciò che ha potenza potrebbe anche non essere attualmente, e, pertanto, non è eterno. 2) Successivamente, Aristotele esamina le ragioni che hanno spinto questi pensatori fuori strada. Tali ragioni stanno, in ultima analisi, nel presupposto parmenideo, secondo cui, non essendoci il non-essere, tutto si riduce a unità. Ora i Platonici non hanno saputo correttamente superare questa posizione, e ritennero di dover introdurre un principio (materiale) avente funzione di non-essere, per salvare o, meglio, per dedurre il molteplice. Lo Stagirita mostra, quindi, l'assurdità di tale pretesa con un massiccio gruppo di argomentazioni: a) il principio dei Platonici - semmai - spiega la molteplicità secondo *una categoria*, ma non la molteplicità delle varie categorie e secondo le varie categorie; b) il principio che ha funzione di non-essere e che è causa del non-essere è stato identificato dai Platonici col *falso*, ma, questo, è certamente errato: il principio della molteplicità è la potenza, cioè il *non-essere in atto* (la materia); c) ribadisce l'argomento di cui alla lettera a); d) il *relativo* e l'*ineguale*, posti dai Platonici come principio corrispondente al non-essere, non sono, in realtà, né il contrario né il contraddittorio dell'uno e dell'essere, ma sono una categoria stessa dell'essere; e) i Platonici non hanno spiegato come possa esserci una molteplicità di relazioni; f) la molteplicità si spiega ammettendo un essere potenziale (= materia), che è differente per ciascuna cosa (e solo analogicamente identico). La molteplicità delle categorie e secondo le varie categorie non sostanziali si spiega in funzione della molteplicità delle sostanze (la loro materia è la materia stessa delle sostanze, considerate sotto vari aspetti, e, quindi, non esiste separatamente dalla sostanza). La molteplicità delle sostanze si spiega bene, se si ammette che esse sono una forma unita a una materia, e, quindi, se non si pone l'accento sulla forma (come fanno i Platonici), ma sulla materia. La molteplicità delle sostanze i Platonici non la deducono: essi deducono, al più, una molteplicità di determinazioni quantitative. 3) Il capitolo si chiude con una argomentazione, che sarebbe meglio leggere all'inizio del successivo giacché apre una nuova discussione. Per quali ragioni si dovrebbero ammettere numeri separati quali sostanze in sé? Quei Platonici che riducono le Idee ai Numeri hanno qualche ragione di credere in quei numeri, dato che le Idee - secondo essi - sono cause delle cose. Ma Speusippo, che respinge le Idee e ammette solo i Numeri, che ragioni ha di ammettere tali Numeri? Egli stesso non dice che siano causa di qualche cosa, ma dice solo che essi sono una realtà in sé e per sé. Né si vede di che cosa mai tali Numeri possano essere causa; a spiegare i teoremi, infatti, basta il numero astratto.

3. *Critiche concernenti diverse teorie dei numeri.*

1) Il capitolo prosegue, innanzitutto, la critica circa le ragioni che dovrebbero motivare l'ammissione di *numeri come sostanze in sé e separate dai sensibili*. Aristotele critica a) innanzitutto Platone, che ammette i numeri ideali in base al procedimento della ἔκθεσις; b) quindi i Pitagorici, che, correttamente, ammisero i numeri come immanenti, ma erroneamente pretesero di spiegare coi numeri i caratteri fisici delle cose; c) Aristotele passa poi a Speusippo, che eliminò le Idee e ammise solo il numero (che peraltro non seppe mantenere con puri caratteri matematici), per poter giustificare l'oggetto della scienza. Ma, in verità, se gli oggetti matematici fossero separati (come pur vuole Speusippo), non si spiegherebbe come le caratteristiche di essi possano essere presenti nelle cose sensibili; d) infine, vengono criticati alcuni Pitagorici-Platonici che erigono a dignità di sostanza i *limiti dei corpi*, e vengono mostrati gli assurdi che conseguono alla tesi. 2) Aristotele presenta, successivamente, un secondo gruppo di argomentazioni, che riguardano i rapporti fra i vari generi di realtà soprasensibili: a) Speusippo, ad esempio, pretende che i vari generi di realtà soprasensibili siano fra loro indipendenti, così come lo sono dai sensibili: l'uno non implicherebbe e non condizionerebbe l'altro. Ma, questo, per Aristotele, è assurdo: la realtà non può essere costituita da episodi staccati, come una cattiva tragedia; b) Senocrate, che fonde in una unica realtà le Idee e gli enti matematici, evita alcune difficoltà in cui cade Speusippo, ma incappa in altre; c) e Platone, che distingueva Numeri ideali e numeri matematici, non fa vedere da che cosa derivino questi numeri matematici. 3) Il capitolo, infine, sottolinea l'assurdo che è implicato nella pretesa di assegnare una generazione agli enti eterni. Viene portato l'esempio dei Pitagorici.

4. *Rapporto fra i principi e il Bene.*

Il presente capitolo si apre con un'argomentazione che si riallaccia all'ultimo tema trattato nel precedente circa l'errore insito nella pretesa di ammettere una generazione degli enti eterni. Aristotele si rivolge ora contro i Platonici, e mostra l'assurdità che consiste nell'ammettere una generazione del primo numero pari e non del primo dispari. Inoltre, lo Stagirita mostra come la interpretazione che Senocrate ha dato al processo di egualizzazione del grande e del piccolo (da cui s'originano appunto i numeri pari), inteso come processo meramente logico e atemporale e avente rilevanza soprattutto ai fini dell'esposizione del sistema, sia una scappatoia che non tiene. Il grosso del capitolo è però dedicato ad un problema già suscitato nel libro XII, c. 7: a) il *bene* può essere identificato con uno dei principi, ovvero b) il bene nasce solo in un successivo momento dello sviluppo delle cose? Aristotele illustra e tesi e antitesi in funzione delle posizioni assunte dai predecessori. b) E in primo luogo l'antitesi. Pensano che il bene appartenga solo ad un momento successivo dello sviluppo delle cose, gli antichi teologi, alcuni pensatori contemporanei (Pitagorici e Speusippo), gli antichi poeti. c) Sono invece del parere che il bene appartenga al principio alcuni poeti-filosofi, i Magi, Empedocle, Anassagora e molti Platonici. Aristotele risponde all'aporia come già nel libro XII, c. 7, mostrando che *il bene appartiene al principio*, e che il principio è sostanza autosufficiente e indipendente, appunto in quanto è bene. Sorgono difficoltà, e insormontabili, solo se si ritiene, come fanno i Platonici che il principio sia l'Uno. Vengono quindi esaminate, ad una ad una, queste difficoltà e viene mostrato il loro fondamento.

5. *A proposito della generazione dei numeri e della causalità dei numeri.*

Il presente capitolo, 1) in primo luogo, conclude il tema dei rapporti tra principio e bene. Le assurdità in cui cadono i Platonici al riguardo è prova che essi hanno correttamente concepito i principi. Inoltre, non si può dire, come dice Speusippo, che, come nelle piante e negli animali, il bene e il perfetto non sia nei principi (semi), ma nasca solo in un successivo momento dello sviluppo: infatti i principi delle piante e degli animali non sono i semi, ma sono gli individui già formati da cui derivano i semi. 2) Aristotele passa quindi a criticare la pretesa (probabilmente ancora di Speusippo) di dedurre un *luogo* degli oggetti matematici; luogo che - tra l'altro - questi Platonici non precisano in che cosa consista. 3) Il terzo tema svolto è dato dall'indagine circa il rapporto fra i numeri e i loro principi (forse ancora in polemica soprattutto con Speusippo). I numeri non possono derivare dai loro principi o elementi a) né per *mescolanza*, b) né per *composizione*, c) né per derivazione da elementi immanenti (come, poniamo, la pianta deriva dal seme), d) né per derivazione dagli elementi come da contrari. In conclusione, i Platonici non sanno spiegare in che modo i numeri derivino dai principi. 4) Questi filosofi, infine, non dicono (o non dicono con chiarezza) come i numeri, a loro volta, siano causa delle sostanze sensibili. I numeri non possono essere *limiti* delle cose (né tanto meno possono essere causa delle cose al modo in cui pretendeva Eurito), né *rapporti formali* delle cose. Certamente il numero non è causa degli accidenti, né è causa delle sostanze sensibili, in nessun senso in cui noi parliamo di causa. Il numero misura semplicemente la *quantità* della materia delle cose.

6. *L'impossibilità che i numeri siano cause delle cose.*

Il capitolo prosegue immediatamente il precedente, svolgendo l'ultima questione là messa a tema, riguardante i rapporti fra numeri e cose. Aristotele precisa quanto segue. a) Non è vero che il bene nelle cose derivi dai numeri e dalla mescolanza secondo determinate proporzioni numeriche. b) Inoltre, la mescolanza non ha luogo per moltiplicazione ma per aggiunzione e somma. c) Se tutte le cose hanno rapporto coi numeri, è chiaro che ci sono corrispondenze tra numeri e cose, ma non certo per questo i numeri sono causa delle cose. Inoltre, se cose diverse sono riconducibili allo stesso numero (come avviene nel sistema di questi filosofi), esse non potrebbero più essere diverse. d) La corrispondenza fra numeri e cose è spesso fortuita, sicché non può essere il *numero*, ma deve essere altra la causa delle cose. E, in genere, le varie corrispondenze che tali filosofi adunano, sono oziose. e) Molte delle corrispondenze rilevate da questi filosofi si spiegano semplicemente come analogie: l'analogia, infatti, ha luogo secondo ciascuna delle categorie dell'essere. f) I numeri *ideali*, infine, non possono neppure essere cause formali delle consonanze, perché i suoni delle consonanze musicali sono paragonabili piuttosto ai numeri matematici che non ai numeri ideali, per il fatto che le unità dei numeri ideali sono differenziate. Queste e altre difficoltà provano, dunque, che gli enti matematici non esistono separati dai sensibili e che non sono principi delle cose sensibili.

BIBLIOGRAFIA

Opere monografiche sulla «Metafisica» di Aristotele dell'ultimo trentennio

a cura di Roberto Radice

Questo lavoro costituisce un'anticipazione parziale e incompleta di una Bibliografia generale, sistematica e ragionata sulla *Metafisca* di Aristotele nel XX secolo in corso di realizzazione a cura del Centro di Ricerca di Metafisica, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, e da me curata con la collaborazione di un gran numero di studiosi italiani e stranieri.

Nello stesso tempo esso, esso si riallaccia cronologicamente alla vasta bibliografia ragionata pubblicata da G. Reale a conclusione della sua opera, *Il concetto di Filosofia Prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele*, 1967³, pp. 321-376, che oggi è non più disponibile – in quanto il volume è da tempo esaurito –, ma che confluirà nella già citata Bibliografia generale.

Nel frattempo, in attesa che quest'ultima, fra qualche anno, sia a disposizione del pubblico, il lettore potrà utilmente far uso del presente lavoro (e del lavoro più ampio che conclude il n. 85, 1993 della «Rivista di Filososofia neo-scolastica», dal titolo «*Opere monografiche e miscellaneee pubblicate nel XX secolo afferenti alla «Metafisica» di Aristotele*) anche se, naturalmente, esso ha carattere provvisorio, selettivo e, rispetto alla versione definitiva, imperfetto.

Questo mio contributo si articola nei seguenti punti: A. Monografie che trattano in maniera specifica della *Metafisica*; A. 1. Commentari generali e parziali A. 2. Opere su parti o temi specifici della *Metafisica;* B. Opere che trattano di temi afferenti anche alla *Metafisica*; C. Opere miscellanee che trattano della *Metafisica;* D. Opere di carattere generale sul pensiero di Aristotele che si occupano anche della *Metafisica.*

A. Monografie che trattano in maniera specifica della «Metafisica»

1. Commentari generali e parziali

Elders L., *Aristotle's theory on the One. A commentary on book X of the «Metaphysics»*, Assen 1961.

BOEHM R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende («Metaphysik» Z)*, Gravenhage 1965. Traduzione francese col titolo: *La métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essentiel. De l'être et de l'étant (livre VII)*, trad. par E. MARTINEAU avec une note de COURTINE J.F., Paris 1976.

REALE G., Aristotele, *La Metafisica*, traduzione introduzione e commento, 2 voll.: Volume primo (libri A-Z). Volume secondo (libri H-N), («Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Collana di Filosofi antichi» 1, 2), Napoli 1968.

KIRWAN C., *Aristotle's «Metaphysics», Books Γ, Δ, E*, translated with notes, («Claredon Aristotle Series»), Oxford 1971, 1980², 1984³.

ELDERS L., *Aristotle's theology. A commentary on book Λ of the «Metaphysics»*, («Van Gorcum's Filosophische Bibliotheek» 1), Assen 1972.

GRAYEFF F., *Aristotle and his School. An inquiry into the history of Peripatos, with a commentary on Metaphysics Z, H, Λ and Θ*, London 1974.

ANNAS J., *Aristotle's Metaphysics M and N*, translated with introductory Essay and Commentary, («Clarendon Aristotle Series»), Oxford 1976, 1978². Tradotto in italiano da E. CATTANEI, col titolo di: *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*. Introduzione e traduzione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele di G. REALE, («Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi» 18), Milano 1992.

LORENZ P.R., *Philologisch-philosophischer Kommentar zu Aristoteles, «Metaphysik» Z, kap. 4-6, 10-11*, Diss. Graz 1978.

BURNYEAT M. (ed altri), *Notes on Book Zeta of Aristotle's «Metaphysics», being the record by M. Burnyeat and others of a Seminar held in London, 1975-1979*, («Study AIDS», Monograph 1), Oxford 1979.

HEIDEGGER M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* («Gesammtausgabe» 33), Frankfurt 1981. Traduzione francese a cura di H. HÜNI, B. STEVENS, P. VANDEVELVE col titolo di: *Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, Paris 1991.

BARBELLION S., *Le principe et le première des êtres. Voie d'interprétation philosophique du livre Λ de la «Métaphysique» d'Aristote*, Buxy (École St. Jean) 1985.

SCHMITZ H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*: Erster Band *Aristoteles*. Erster Teil, 1: *Kommentar zum 7. Buch der «Metaphysik»*, Bonn 1985.

FREDE M., PATZIG G., *Aristoteles, «Methaphysik Z»*. Text, übersetzung und Kommentar, 2 voll. Zweiter Band: *Kommentar*, München 1988.

BERIGER A., *Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der «Topik» und in den «Sophistichen Widerlegungen» und ihre Anwendung in der «Metaphysik» M 1-3*, («Beiträge zur Phililosophie, Neue Folge»), Heidelberg 1989 [part. pp. 81-105].

CASSIN B., NARCY M., *La décision du sens. Le livre «Gamma» de la «Métaphysique» d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire, («Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique» 13), Paris 1989.

WITT C., *Substance and essence in Aristotle. An interpretation of «Metaphysics» VII-IX*, Ithaca and London 1989.

BLYTH D.J., *Aristotle's «Metaphysics» Book Λ: translation and commentary*, Diss. Evanston, 1990.

DUMINIL M.P., JAULIN A., *Aristote, Métaphysiques. Livre Delta*, Toulouse 1991.

2. OPERE SU PARTI O TEMI SPECIFICI DELLA «METAFISICA»

DÉCAIRE V., *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris 1961; («Université de Montreal, Institut d'Études Médiévales» 16), Montréal 1961.

DENINGER J.G., *Wahres Sein in der Philosophie des Aristoteles*, Meisenheim 1961.

REALE G., *Il concetto di Filosofia Prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele*, Milano 1961, 2ª ed. riveduta e ampliata, 1965, 1967³, 1993⁴.

RYAN E.E., *The notion of good in books alpha, beta, gamma and delta of the Metaphysics of Aristotle*, Diss. Univ. Pontif. Gregor., Köbenhavn 1961. Trad. spagnola di DE WONFILIO TREJO, col titolo di: *La nocion del bien en Aristoteles (Libros Alfa, Beta, Gamma y Delta de la «Metafisica»)*, («Instituto de Investigaciones Filosoficas» 26), Mexico 1969.

AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, 1966², 1977⁴. Traduzione spagnola: *El problema del ser en Aristóteles*, trad. di V. PEÑA (coll. «Ensayistas») Madrid 1981.

MESSNER R.O., *Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften*, («Österreichische Akademie der Wissenschaften. Graz»), Böhlau 1962.

GRESHENSON D.E., GREENBERG D.A., *The first chapter of Aristotle's foundations of scientific thought. «Metaphysica» liber A*, («The natural philosopher» 2) , New York 1963.

BANDAU I., *Vermögen und Möglichkeit in der Ontologie des Aristoteles*, Diss. Köln 1964.

BLAIR G.A., 'Εντελέχεια and ἐνέργεια in Aristotle, Diss. Fordham Univ. 1964.

GIACON C., *Interiorità e metafisica. Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini*, Bologna 1964.

ARNOLD U., *Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles*,

(«Überlieferung und Aufgabe» 2), München 1965.

BUCHANAN E., *Aristotle's Theory of Being*, Cambridge Mass. 1965.

VLASTOS G., *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965.

GOMEZ LOBO A., *Συμβεβηκώς in der «Metaphysik» des Aristoteles. Eine Untersuchung zu Voraussetzungen und Grenzen des aristotelischen Denkens*, Diss. München 1966.

GIACON C., *I primi concetti metafisici. Platone, Aristotele, Plotino, Avicenna, Tommaso*, Bologna 1968.

ROUTILA L., *Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, («Acta Philosophica Fennica» 23), Amsterdam 1969.

VOLLRATH E., *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles Kant und Hegel*, Wuppertal 1969.

LESZL W., *Logic and metaphysics in Aristotle. Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*, («Studia Aristotelica» 5), Padova 1970.

SCHWARTZ F.F., *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, Stuttgart 1970.

WIPLINGER F., *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Freiburg 1971.

MARX W., *Einfürung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Freiburg 1972. Traduzione inglese di SCHINE R.S: *Introduction to Aristotle's theory of being as being*, The Hague 1977.

ZWERGEL H.A., *Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und der Einheit der Ersten Philosophie*, («Monographien zur philosophischen Forschung» 101), Meisenheim 1972.

EVERSON T.E., *Separbility and substance in Aristotle's Metaphysics*, Diss. Johns Hopkins Univ., Baltimore 1973.

JACOBS W.S. *Εἶναι and existence in Aristotle*, Diss. Ohio 1974.

KOSTMAN J.P., *Aristotle's energeia-kinesis distinction. Studies on action and change*, Diss. Standford, Palo Alto (Cal.) 1974.

MC CURLEY H.H., *Aristotle, Metaphysics and method*, Diss. Univ. of Georgia 1974.

STEGMAIER W., *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles, Descartes, Leibniz*, Diss. Tübingen 1974.

CAVARNOS C., *The classical theory of relations. A study in the metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism*, Belmont 1975.

CLASS W., *Ist die aristotelische Ontologie zugleich Theologie?*, Dissertation München 1975.

GUZZONI U., *Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*, Meisenheim 1975.

HARE J.E., *Aristotle's theories of essence*, Diss. Princeton 1975.

LESZL W., *Aristotle's conception of ontology*, Padova 1975.

MANSION S. *Le jugement d'existence chez Aristotle*, Louvain 1946, 1976².

BERTI E., *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977.

GOMEZ-PIN V., *Ordre et substance. L'enjeu de la quête aristotélicienne*, Paris 1977.

GRANGER E.H., *A problem in Aristotle's ontology. Substance as both simple and complex*, Diss. Austin (Texas) 1977.

GUILMART K.L., *Aristotle's conception of the genus and its role in his ontological program at «Metaphysics» IV 1-3*, Diss. Durham 1977.

LENNOX J.G., *A study of the interaction between Aristotle's «Metaphysics» and his biological works*, Diss. Toronto 1977.

LORITE MENA J., *Pourquoi la métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, Paris 1977.

HARTMAN E., *Substance, body, and soul. Aristotelian investigations*, Princeton 1978.

HEINAMAN R.,. *Substance and knowledge of substance in Aristotle's «Metaphysics»*, Diss. Princeton 1978.

BRINKMANN K., *Aristotele's allgemeine und spezielle Metaphysik*, («Peripatoi» 12), Berlin 1979.

BUTCHVAROV P., *Being qua being. A study of identity, existence and predication*, Bloomington (Indiana University Press) 1979.

FREELAND C.A., *Aristotle's theory of actuality and potentiality*, Diss. Pittsburgh 1979.

PANIAGUA S., *Que se conoce hoy de Filosofia Primera?*, Asuncion 1979.

SFEKAS S.P., *The problem of individuation in aristotelian metaphysics*, Diss. New York 1979.

VOLKMANN-SCHLUCK K.H., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1979.

HALPER E.C., *Unity in Aristotle's Metaphysics*, Diss. Toronto 1980.

VIAL LARRAIN J. DE DIOS, *La filosofía de Aristóteles come teología del acto*, («Textos de filosofía»), Santiago 1980.

LLOYD A.C., *Form and universal in Aristotle*, («ARCA. Classical and Medieval Texts, Papers and Monograph» 4), Liverpool 1981.

CUBELLS E., *El concepto de acto energético en Aristóteles*, («Colección Series Valentina»), Valencia 1981.

DILLENS A.M., *A la naissance du discours ontologique. Étude de la notion de καθ' αὐτό dans l'oeuvre d'Aristote*, Bruxelles 1982.

RICOEUR P., *Être, essence et substance chez Aristote*, Paris 1982.

VIERTEL W., *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, («Monographien zur philosophischen Forschung» 216), Königstein 1982.

SHARTIN D.C., *Aristotle's theory of substance and essence in the Categories and Book Zeta of the Metaphysics*, Diss. Univ. California, Los Angeles 1984.

OEHLER K., *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, («Philosophische Abhandlungen» 52), Frankfurt 1984.

SEIDL H., *Beiträge zu Aristotele's Erkenntnislehre und Metaphysik*, («Elementa 35»), Würzburg 1984.

VOLPI F., *Heidegger e Aristotele*, («Phronesis»), Padova 1984.

WHITING J.E., *Individual forms in Aristotle*, Diss. Cornell Univ., Ithaca 1984.

DE MURALT A., *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Paris 1985.

SCHMITZ H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*. Erster Band: *Aristoteles*, Zweiter Teil: *Ontologie, Noologie, Theologie*. Zweiter Band: *Platon und Aristoteles*, Bonn1985.

DUMOULIN B., *Analyse génétique de la «Métaphysique» d'Aristote*, Paris 1986.

FREDE M., PATZIG G., *Aristoteles, «Methaphysik Z », Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 voll. Erster Band: *Einleitung, Text und Übersetzung*. Zweiter Band: *Kommentar*, München 1988.

FURTH M., *Substance, form and psyche: an Aristotelan methaphysics*, Cambridge 1988.

IRWIN T.H., *Aristotle's first principles*, Oxford 1988, 1990[2].

SEDDON F.A., *The principe of contradiction in «Metaphysics» Gamma*, Diss. Pittsburgh 1988.

URBANAS A., *La notion d'accident chez Aristote. Logique et métaphysique*, Paris 1988.

DE FILIPPO J.G., *Theology and first philosophy in Aristotle's «Metaphysics»*, Diss. Princeton 1989.

GILL M.L., *Aristotle on substance: the paradox of unity*, Princeton 1989.

KÖNIGSHAUSEN J.H., *Ursprung und Thema von Erster Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems*, Amstertdam 1989.

MANUWALD B., *Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles*, («Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse» 9), Stuttgart 1989.

MASI G., *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, («Biblioteca del Giornale di metafisica» 4), Genova 1989.

DEGNAN M.J., *Aristotle's defense of the principle of non-contradiction*, Diss. Minneapolis 1990.

LOUX M.J., *Primary ousia. An essay on Aristotle's «Metaphysics» Z and H*, Ithaca 1991.

LEWIS F.A., *Substance and predication in Aristotle*, Cambridge-New York 1991.

B. OPERE CHE TRATTANO DI TEMI AFFERENTI ANCHE ALLA «METAFISICA»

SCHMITZ J., *Disput über das teleologische Denken. Eine gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin*, Mainz 1960.

LUGARINI L., *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961, 1972[2].

VATTIMO G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino 1961.

WOLFSON H.A., *Religious philosophy*, Cambridge 1961 [part. pp. 27-68].

RIONDATO E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, («Studia Aristotelica» 2), Padova 1961.

MANNO A., *Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti*, Napoli 1962.

MOREAU J., *Aristote et son école*, Paris 1962.

SCHRAMM M., *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*, Frankfurt 1962.

SICHIROLLO L., *Aristotelica*, («Pubblicazioni dell'Università di Urbino. Serie di Lettere» 12), Urbino 1962.

BUCHDAHL G., *Induction and necessity in the philosophy of Aristotle*, («Aquinas Society of London. Aquinas Paper» 40), London 1963.

RIONDATO E., *Aristotele e il valore filosofico della crisi*, Padova 1963.

SICHIROLLO L., *Giustificazioni della dialettica in Aristotele (ontologia, storia, politica)*, Urbino 1963.

CONEN P., *Die Zeittheorie des Aristoteles* («Zetemata» 35), München 1964.

DOWNEY G., *Aristotle and greek science*, London 1964.

KRÄMER H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 1967[2] [part. il capitolo II].

RAMOS PICON F., *La doctrina aristotélica de la materia prima*, Quito 1964.

BALME D.M., *Aristotle's use of the teleological explanation*, («Inaugural Lecture at Queen Mary College on 1st June 1965»), London 1965.

BERTI E., *L'unità del sapere in Aristotele*, («Pubblicazioni della Scuola di perfezionamento in Filosofia dell' Università di Padova» 3), Padova 1965.

FARRINGTON B., *Aristotle founder of scientific philosophy*, London 1965.

KAULBACH F., *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studies zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Köln 1965.

MIGNUCCI M., *La teoria aristotelica della scienza*, («Facoltà di Magistero dell'Università di Padova» 7), Padova 1965.

MOREAU J., *L'espace et le temps selon Aristote*, («Saggi e testi» 4), Padova 1965.

SICHIROLLO L., *Storicità della dialettica antica. Aristotele, Platone, Hegel*, Padova 1965.

VON FRAGSTEIN A., *Die Diairesis bei Aristoteles*, Amsterdam 1967.

OWEN G.E.L., *The Platonism of Aristotle*, Oxford 1967.

SELLARS W., *Philosophical perspectives. History of Philosophy*, Reseda 1967.

VUILLEMIN J., *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967.

CALOGERO G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927; nuova edizione con appendici integrative di G. GIANNANTONI e G. SILLITI, («Il pensiero filosofico», 6), Firenze 1968.

PHILIPPE M.D., *Analogion et analogia dans la philosophie d'Aristote*, Fribourg 1968.

REIDY M., *Aristotle's doctrines concerning applied mathematics*, Diss., Univ. Toronto, 1968.

ROMANO J.J., *Aristotle's theory of principles. A rationalistic-empirical bipolarity*, Diss. Bryn Mawr College 1968.

LERNER M.P., *La notion de finalité chez Aristote*, («Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Série Recherches» 47), Paris 1969.

RITTER J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969.

BERNARDINELLO S., *Eliminatio codicum della «Metafisica» di Aristotele*, («Studia Aristotelica», 4), Padova 1970.

FINK E., *Metaphysik der Erziehung im Weltverhältnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt 1970.

PÖTSCHER W., *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, («Philosophia» Antiqua» 19), Leiden 1970.

RUGGIU L., *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Brescia 1970.

SEIDL H., *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim 1971.

HAPP H. *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.

MILLER F.D., *Aristotle's account of being and truth*, Diss. Washington 1971.

BÄRTHLEIN K., *Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie*, I: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin 1972.

REGIS E., *Aristotle's conception of the metaphysical individual*, Diss. New York University 1972.

SCHÜTZE A., *Die Kategorien des Aristoteles und der Logos*, Stuttgart 1972.

BUCKLEY M.J., *Motion and motion's God. Thematic variations in Aristotle, Cicero, Newton, and Hegel*, Princeton 1971.

HINTIKKA J., *Time and necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford 1973.

RIGTERINK R.J., *Aristotle's conception of geometric objects*, Diss. Univ. Wisconsin 1973.

WURM K., *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der Plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, («Quellen und Studien zur Philosophie» 5), Berlin-New York 1973, [part. pp. 45-59, 60-129].

NATALI C., *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, («Methodos» 6), L'Aquila 1974.

BERTI E., *Studi aristotelici*, («Methodos» 7), L'Aquila 1975.

GOTTHELF A.S., *Aristotle's conception of final causality*, Diss. Columbia Univ. New York 1975.

GUINIVEN J.J., *Mathematical ontology in Aristotle*, Diss. University of Massachusset 1975.

PREUS A., *Science and philosophy in Aristotle's biological works*, Hildesheim 1975.

RIEDEL M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt 1975.

ROBERTSON J.E., *The distinction between substance and non-substance in Aristotle's «Metaphysics»*, Diss. Univ. of Texas 1975.

THOMPSON W.N., *Aristotle's deduction and induction. Introductory analysis and synthesis*, Amsterdam 1975.

BOS A.P., *The theme of divine pronoia in Plato and Aristotle*, Assen 1976.

CODE A.D., *Aristotle on changing individuals. Some aspects of his essentialism*, Diss. Madison 1976.

GRANGER G.G., *La théorie aristotelicienne de la science*, Paris 1976.

MATTHEN M.P., *Essentialism and non-contradiction. A study in Aristotelian and contemporary metaphysics*, Diss. Stanford (Cal.) 1976.

SPANU H., *Methodologische Untersuchungen zur aristotelische Wissenschaftstheorie*, München 1976.

STARR D.E., *Entity and existence. An ontological investigation of Aristotle and Heidegger*, New York 1976.

COOK K.C., *Aristotle on matter and coming to be*, Diss. Princeton 1977.

EVANS J. D. G., *Aristotle's concept of dialectic*, Cambridge 1977.

HINTIKKA J., in collaboration with REMES U., KNUUTTILA S., *Aristotle on modality and determinism*, («Acta Philosophica Fennica», 29), Amsterdam 1977.

SEAD C., *Divine substance*, Oxford 1977.

CAPECCI A., *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, («Methodos» 8), L'Aquila 1978.

GUARIGLIA O.N., *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, («Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Kl. R.» 4), Hildesheim 1978.

LOUX J.M., *Substance and attribute. A study in ontology*, («Philosophical Studies. Series in Philosophy» 14), Dordrecht-Boston-London 1978.

MILLER D.A., *Aristotle on sensible substance*, Diss. Rochester (N.Y.) 1979.

WOLF U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979.

COULOUBARITSIS L., *L'avènement de la science physique. Essai sur la «Physique» d'Aristote*, Bruxelles 1980 [part. pp. 92-122].

CROWLEY C.B., *Universal mathematics in aristotelian-thomistic philosophy*, Washington 1980.

DANCY R., *Sense and contradiction: a study in Aristotle*, («Synthese Historical Library» 14), Dordrecht-Boston 1980.

SORABJI R., *Necessity, cause and blame. Perspective on Aristotle's theory*, Ithaca 1980.

BAIER K., *Die Einwände des Aristoteles gegen die Ideenlehre Platons: unter Berucksichtigung des Metaphysik-Kommentars von Thomas von Aquin*, («Dissertationen der Universität Saltzburg» 14), Wien 1981.

FRERE J., *Les Grecs et le désire de l'être des Préplatoniciens à Aristote*, («Collection d'Études Anciennes»), Paris 1981 [part. pp. 405-451].

MOUKANOS D., *Ontologie der «Mathematika» in der «Metaphysik» des Aristoteles*, («Athener Abhandlungen zur antiken Philosophie» 1), Athen 1981

BRAGUE R., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, («Épimétée. Essais Philosophiques»), Paris 1982 [part. il cap. IV].

CLEARY J.J., *Aristotle's theory of abstarction. A problem about the mode of being of mathematical objects*, Diss. Boston 1982.

SCHUSSLER I., *Aristoteles. Philosophie und Wissenschaft; das Problem des Verselbstständigung der Wissenschaft*, Frankfurt 1982.

ROMEYER DHERBEY G., *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983.

SCHRODER R., *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik*, («Beiträge zur historischen Theologie» 67), Tübingen 1983.

WOLF S., *Das potentiell Unendliche: das aristotelische Konception und ihre modernen Derivate*, («Europäische Hochschulschriften. Reihe 20, Philosophie» 103), Frankfurt-Bern 1983.

BALMES M., *Peri hermeneias. Essai de refléxion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interpretation*, («Studia Friburgensia» n.s. 62), Fribourg 1984.

BOLZAN J.E., *Ciencia in Aristóteles*, («Biblioteca de Estudios Paraguayos» 8), Asuncion, Univ. Católica 1984.

CHARLES D., *Aristotle's philosophy of action*, Ithaca 1984.

CRANZ F. E., SCHMITT C.B., *A bibliography of Aristotle editions 1501-1600*, 2nd ed. with addenda and revision, Baden-Baden 1984.

FLEISCHER M., *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlin 1984.

MANSION S., *Études aristoteliciennes. Recueil d'articles*, avant-propos, bibliographie, indices par FOLLION J., («Collection Aristotle. Traductions et Études. Louvain la Neuve»), Lovanio 1984.

O'BRIEN D., *Theories of weight in the ancient world. Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the development of Ideas*. Vol. 2. *Plato, weight and sensation. The two theories of the «Timaeus»*, Leiden 1984.

SEIDEL H., *Aristoteles und der Ausgang der antike Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Berlin 1984.

LISKE M.T., *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, («Symposion» 75), Freiburg 1985.

PREVOSTI MONCLUS A., *Teoría del infinito en Aristóteles*, («Col. Biblioteca universitaria de Filosofia»), Barcelona 1985.

DUBARLE D., *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essais d'ontologie théologale*, («Philosophie. Institut Catholique de Paris. faculté de Philosophie»), Paris 1986.

MENDELL H.R., *Aristotle and the Matematicians. Some cross-currents in the fourth century*, Diss. Standfort 1986.

OWEN G.E.L., *Logic, science and dialectic*, London 1986.

RUDOLPH E., *Zeit und Gott bei Aristoteles aus des Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte*, Stuttgart 1986.

WOOD R., A *Re-examination of Aristotle's doctrine of the elements. Its contemporary relevance*, Diss. Chicago 1986.

GIGON O., *La teoria e i suoi problemi*, Napoli 1987.

MODRAK D.K.W., *Aristotle The power of perception*, Chicago 1987.

BRAGUE R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris 1988.

BRAKAS G., *Aristotle's concept of the Universal*, («Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie» 26), Hildesheim-Zürich-New York 1988.

CLEARY J.J., *Aristotle on the many senses of priority*, Carbondale, Southern Illinois Unv. Pr. 1988.

SAMONÀ L., *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo 1988.

WEHRLE W.E., *The Old Academic dichotomy in Aristotle. Essence and accidental existence, form and universal*, Diss. Florida 1988.

MC MORRIS N., *The natures of science*, Rutherford 1989.

QUEVEDO A., *Ens per accidens*, Pamplona 1989.

ROSS S.D., *Metaphysical aporia and philosophical heresy*, Albany 1989.

SIM MUI HWA, *Aristotle's understanding of form and universals*, Diss. Vanderbilt 1989.

DREW P.L., *The function of «hypokeimenon» in Aristotle's language of propositions, predication and philosophy of nature: an inquiry based on earlier works*, Diss. Emory 1990.

WoodR.E., *A path into Metaphysics. Phenomenological, hermeneutical and dialogical studies*, Albany 1990.

DE KONINCK T., PLANTY-BONJOUR G., *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris 1991.

WHITE M.J., *The continuous and the discrete. Ancient physical theories from a contemporary perspective*, Oxford-New York 1992.

C. OPERE MISCELLANEE CHE TRATTANO DELLA «METAFISICA» DI ARISTOTELE

AA.VV., *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Atti del XII congresso internazionale di Filosofia*. Volume nono («Università di Padova. Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto»), Firenze 1960.

Contiene: CHEN C.H., *Aristotle's theory of substance in the «Categoriae» as the link between the socratic-platonic dialectic and his own theory of substance in books Z and H of the «Metaphysics»*, pp. 35-40; COSENZA P., *Il problema della indimostrabilità e della dimostrabilità dell'essenza in Aristotele*, pp. 193-198; JANNONE A., *Il libro α ἔλαττον della «Metafisica» di Aristotele*, pp. 139-45; PESCE D., *Logica, linguaggio e comunicazione nel libro Γ della «Metafisica» di Aristotele*, pp. 193-98.

AA.VV., *Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, ed. by I. DÜRING and G.E.L. OWEN, («Studia Graeca et Latina Gothoburgensia» 11), Göteborg 1960.

Contiene: ALLAN D.J., *Aristotle and the «Parmenides»*, pp. 133-44 [part. pp. 133-40]; DE VOGEL C.J., *The legend of the platonizing Aristotle*, pp. 248-56; OWEN G.E.L., *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, pp. 163-90; ROSS W.D., *The development of Aristotle's thought*, pp. 1-17.

AA.VV., *Didascaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda presented by a Group of american scholars*, edited by PRETE S., New York 1961.

Contiene: SOLMSEN F., *Aristotle's word for «matter»*, pp. 393-408.

AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 Août au 1er Septembre 1960*, ed. par S. MANSION, Louvain-Paris 1961.

Contiene: AUBENQUE P., *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, pp. 3-19; DE VOGEL C.J., *La méthode d'Aristote en métaphysique d'après «Métaphysique» A 1-2*, pp. 147-70; GIGON O., *Methodische Probleme in der «Metaphysik» des Aristoteles*, pp. 131-45; MANSION A., *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*, pp. 57-81; MANSION S., *Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophes anterieures chez Aristote*, pp. 35-56; VERBEKE G., *Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote*, pp. 107-29.

AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Francesco Olgiati*, («Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie III. Scienze filosofiche» 6), Milano 1962.

Contiene: REALE G., *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella «Metafisica»*, pp. 145-207; SEVERINO E., *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, pp. 117-44.

AA.VV., *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1962.

Contiene: OEHLER K., *Das aristotelische Argument: ein Mensch zeugt einen Menschen. Zum Problem der Prinzipienfindung des Aristoteles*, pp. 230-88 [particolarmente pp. 260 ss.].

AA.VV, *Philosophy and metaphysics. The paper and symposia for discussion at the joint session of the «Aristotelian Society», the «Mind Association» and the «Oxford Philosophical Society», at Balliol College, Oxford, July 24th - 27th, 1925* («Aristotelian Society. Supplementary Volume» 5), New York-London 1964.

Contiene: MORE E.P., *Platonic philosophy and aristotelian metaphysics*, pp. 135-144; ROSS W.D., *Platonic philosophy and aristotelian metaphysics*, pp. 145-57.

AA.VV., *New essays on Plato and Aristotle*, ed. by BAMBROUGH R., New York 1965, 1979[2].

Contiene: ACKRILL J.L., *Aristotle's distinction between «energeia» and «kinesis»*, pp. 121-41; MACKINNON D.M., *Aristotle's conception of substance*, pp. 97-119; OWEN G.E.L., *Aristotle on the snares of ontology*, pp. 69-95.

AA.VV., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, hrsg. von K. FLASCH, Frankfurt am Main 1965.

Contiene: MERLAN P., *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, pp. 143-54 [part. pp. 143 ss.]; HAPP H., *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem*, pp. 155-87.

AA.VV., *The concept of matter in Greek and medieval philosophy*, ed. by MC MULLIN, Notre Dame 1965.

Contiene: ESLICK L.J., *The material substrate in Plato*, pp. 39-58; LEJEWSKI C., *The concept of matter in presocratic philosophy*, pp. 25-36; LOBKOWICZ N., *Comment* [a Owens], pp. 96-99; FITZGERALD J.J., *Matter in nature and the knowledge of nature: Aristotle and the aristotelian tradition*, pp. 59-78; MC MULLIN E., *Four senses of «potency»*, pp. 299-319; OWENS J., *Comment* [a Lejewski], pp. 37-8; OWENS J., *Matter and predication in Aristotle*, pp. 79-101.

AA.VV., *Aristotle. A collection of critical essays*, ed. by MORAVCSIK J.M.E., («Modern Studies in Philosophy»), Garden City (New York) 1967.

Contiene: WOODS M.J., *Problems in «Metaphysics» Z, chapter 13*, pp. 215-38; OWENS J., *Matter and predication in Aristotle*, pp. 191-214; OWEN G.E.L., *Τιθέναι τὰ φαινόμενα*, pp. 167-190; COPI I.M., *Essence and accident*, pp. 149-66.

AA.VV., *Miscellanea André Combes, I*, («Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis» 3), Roma 1967.

Contiene: SIWEK R.P.P., *Comment le premier moteur meut l'univers*, pp. 377-392.

AA.VV., *Aristotle on Dialectic. The Topics, Proceeedings of the third Symposium Aristotelicum*, ed. by OWEN G.E.L., Oxford 1968.

Contiene: MANSION S., *Notes sur la doctrine des catégories dans le «Topiques»*, pp. 189-201; MOREAU J., *Aristote et la dialectique platonicienne*, pp. 80-90.

AA.VV., *Mélanges à la mémoire de Charles De Koninck*, Québec 1968.

Contiene: DE ANQUIN N., *Los griegos y el problema de la demonstracion de la existencia de Dios*, pp. 23-37; CAUCHY V., *La causalité divine chez Aristote*, pp. 103-14; MC INERNY R.M., *Ontology and theology in Aristotle's «Metaphysics»*, pp. 233-40; OWENS J., *The universality of the sensible in the aristotelian noetic*, pp. 301-15.

AA.VV., *Aristoteles in der neueren Forschung*, («Wege der Forschung» 61), hrsg. von P. MORAUX, Darmstadt 1968.

Contiene: CHROUST A.H., *Die ersten dreissig Jahre moderner Aristoteles-Forschung (1912-1942)*, pp. 95-143; DE STRYCKER É., *Aristoteles als Kritiker Platons*, pp. 193-211; DÜRING I., *Aristoteles und das platonische Erbe*, pp. 232-49; GUTHRIE W.K.C., *Aristoteles als Philosophie-Historiker: Prolegomena*, pp. 212-31; MANSION A., *Das Werk des Aristoteles in seiner Entstehung*, pp. 1-66; MORAUX P., *Die Entwiklung des Aristoteles*, pp. 67-94.

AA.VV., *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, hrsg. von F.P. HAGER, («Wege der Forschung» 206) , Darmstadt 1969.

Contiene: GUTHRIE W.K.C., *Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles, II*, pp. 96-113; MANSION A., *Erste Philosophie, Zweite Philosophie und Metaphysik bei Aristoteles*, pp. 299-366; MANSION S., *Die erste Theorie der Substanz: die Substanz nach Aristoteles*, pp. 114-38; MANSION S., *Die Aporien der aristotelischen Metaphysik*, pp. 175-221; MERLAN P., *Metaphysik. Name und Gegenstand*, pp. 251-65; MOREAU J., *Sein und Wesen in der Philosophie des Aristoteles*, pp. 222-50; OWEN G.E.L., *Logik und Metaphysik in einigen Frühwerken des Aristoteles*, pp. 399-435; REINER H., *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, pp. 139- 74; THEILER W., *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles. Mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik*, pp. 266-98; VERBEKE G., *Die Methoden metaphysischer Beweisführung bei Aristoteles*, 436-60; VON ARNIM H., *Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre*, pp. 1-74; WILPERT P., *Zur Interpretation von «Metaphysik» Z 15*, pp. 367-98.

AA.VV., *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg. August 1966*, hrsg. von I. DÜRING, Heidelberg 1969.

Contiene: BERTI E., *Physique et métaphysique selon Aristote. Phys. I 2, 184 b 25-185 a 5*, pp. 18-31; GAISER K., *Das zweifache Telos bei Aristoteles (Physik II 2, 194 a 53-56 usw.)*, pp. 97-113; MANSION S., *Τὸ σιμόν et la définition physique*, pp. 124-32; OEHLER K., *Die systematische Integration der aristotelischen «Metaphysik». Physik und Erste Philosophie in Buch «Lambda»*, pp. 168-92; OWENS J., *The Aristotelian argument for the material principle of bodies*, pp. 193-209.

AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del convegno franco-italiano su Aristotele, (Padova 6-8 aprile 1967)*, prefazione di C. DIANO, conclusione di M. GENTILE, («Studia aristotelica» 3), Padova 1970.

Contiene: AUBENQUE P., *La dialectique chez Aristotle*, pp. 9-31; PÉPIN J., *La théologie d'Aristote. Évolution et structures*, pp. 81-126; MOREAU J., *Arché et aitia chez Aristote*, pp. 133-52.

AA.VV., *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2. - 9. September 1968*. Band VI: I. *Öffentliche Vorträge*. II. *Beiträge zu den Plenarsitzungen, Kolloquien und Sektionen im Nachtrag zu den Bänden I-V*, Wien 1971.

Contiene: GIACON C., *Substance et essence chez Aristote*, pp. 264-72; KRÄMER H.J., *Die Denkbewegung der aristotelischen Ersten Philosophie und ihr geschichtlicher Hintergrund*, pp. 355-60.

AA.VV., *Essays in ancient greek philosophy*, ed. by J.P. ANTON, G.L. KUSTAS, Albany (New York) 1971, 1972².

Contiene: GOULD T., *The metaphysical foundations for Aristotle's Ethics*, pp. 451-61; OWENS J, *The universality of the sensible in the aristotelian noetic*, pp. 462-77; RIST J.M., *Notes on Aristotle De anima 3, 5*, pp. 505-21.

AA.VV., *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, ed. by R.B. PALMER, R. HAMERTON KELLY, The Hague 1971.

Contiene: MANSION S., *Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote («Metaphysique» Z 7-9)*, pp.75-87; DE VOGEL C.J., *On the character of Aristotle's ethics*, pp. 116-24 [part. pp. 121 ss.].

AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, («Miscellanea erudita» 21), Padova 1972.

Contiene: REALE G., *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, pp. 17-40; BERTI E., *La struttura logica della dimostrazione dell'ato puro in Aristotele*, pp. 41-62.

AA.VV., *Exegesis and argument. Studies in greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, edited by E.N. LEE, A.P.D. MOURELATOS, R.M. RORTY («Phronesis Supplementary volume» 1), Assen 1973.

Contiene: ALLEN R.E., *Substance and predication in Aristotle's «Categories»*, pp., 362-73; RORTY R., *Genus and Matter. A reading of «Metaphysics» Z-H*, pp. 393-420.

AA.VV., *Articles in Aristotle*: vol I, *Science*, ed. by BARNES J., SCHOFIELD M., SORABJI R., London-New York 1975.

Contiene: OWEN G.E.L., *The platonism of Aristotle*, pp. 14-34.

AA.VV., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, hrsg. G.A. SEECK , («Wege der Foschung» 225), Darmstadt 1975.

Contiene: VON FRITZ K., *Das ἄπειρον bei Aristoteles*, pp. 65-84; MAU J., *Zur Methode der aristotelischen Ableitung der Elemantarkörper*, pp. 133-46; OEHLER K., *Die systematische Integration der aristotelischen «Metaphysik». Physik und Erste Philosophie in Buch «Lambda»*, pp. 168-92.

AA.VV., *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C.J. de Vogel*, ed.by J. MANSFELD, L.M. DE RIJK, Assen 1975.

Contiene: BERTI E., *Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristote*, pp. 444-69.

AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Diano*, («Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia»), Bologna 1975.

Contiene: MIGNUCCI M., *In margine al concetto aristotelico di esistenza*, pp. 227-61; RIONDATO E., *Problematicità semantica ed etica nell'«Etica a Nicomaco»*, pp. 367-83 [su *Metafisica*, Δ].

AA.VV., *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*. Hrsg. von H. HOLZHEY und W.C. ZIMMERLI, Basel-Stuttgart 1977.

Contiene: MARTEN R., *«Esoterik und Exoterik» oder «Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit», demonstriert an Platon und Aristoteles*, pp. 13-31.

AA.VV., *Metafisca e ontologie, Atti del XXII Convegno di assistenti universitari di filosofia. Padova 1977*, Padova 1978.

Contiene: BACCARINI E., *La categorialità dell'essere e l'ontologia come metafisica in Aristotele*, pp. 67-78.

AA.VV., *Paideia. Special Aristotle Issue*, Brockport 1978.

Contiene : CODE A., *No universal is a substance. An interpretation of Metaphysics Z 13, 1038 b 8-15*, pp. 65-75; COHEN S.M., *Individual and Essence in Aristotle's «Metaphysics»*, pp. 75-85.

AA.VV., *Aristotele nel 23 centenario*, Trento 1979.

Contiene: LUCCHETTA G.A., *Il problema del continuo nella teoria aristotelica del movimento*, pp. 415-45; NATALI C., *Nota ad Aristotele, Metaph. IV 3-6*, pp. 473-86; OLIVIERI L., *Aristotele e il problema della fondazione della dialettica*, pp. 359-70; ROSSITTO C., *La dialettica nella dottrina platonica dei principi secondo Aristotele, «Metafisica», M 8 e N 2*, pp. 447-72; ROSSITTO C., *Riflessioni su una recente analisi della dialettica aristotelica*, pp. 487-508.

AA.VV., *Aristóteles y su XXIII centenario (384-322 a.C.). Recuerdo y actualidad. Colaboración nacional y extranjera* [= «Pensamiento» vol. 35, nn. 138-139 (1979)].

Contiene: REALE G., *La metafisica aristotelica come prosecuzione delle istanze di fondo della metafisica platonica*, pp. 133-43; PÉREZ RUIZ F., *La posibilidad de aprender y su fundamento según Aristóteles*, pp. 145-60; VERBEKE G., *La Physique d'Aristote est-elle une ontologie?*, pp. 171-94; GOMEZ NOGALES S., *La proyección histórica de la Metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe*, pp. 347-378.

AA.VV., *Articles in Aristotle*, vol III, *Metaphysics*, ed. by J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI, London-New York 1979.

Contiene: ANSCOMBE G.E.M., *The principle of individuation in Articles in Aristotle*, pp. 88-95; GILLEPSIE C.M., *Notes on Aristotle, Metaphysics A 6*, pp. 1-12; 125-39; HINTIKKA J., *Necessity, universality and time in Aristotle*, pp. 108-24; LE BLOND J.M., *Aristotle on definition*, pp. 63-79; LUKASIEWICZ J., *Aristotle on the law of contradiction*, pp. 50-62; MANSION S., *The ontological composition of sensible substances in Aristotle («Metaphysics», VII 7-9)*, pp. 80-87; MÜLLER I., *Aristotle on geometrical objects*, pp. 96-107; OWEN G.E.L., *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, pp. 13-32; PATZIG G., *Theology and ontology in Aristotle's «Metaphysics»*, pp. 33-49.

AA.VV., *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Études publiées sous la direction de P. AUBENQUE, par R. BRAGUE, («Bibliothèque d'histoire de la Philosophie»), Paris 1980.

Contiene: HOFFMANN P., *Les categories ποῦ et ποτέ chez Aristote et Simplicius*, p. 217-45; O'BRIEN D., *Aristote: quantitée et contrariétée. Une critique de l'école d'Oxford*, pp. 89-165; VAMVOUKAKIS N., *Les catégories aristotéliciennes d'action et de passion vues par Simplicius*, 253-69.

AA.VV., *Proceedings of the world congress on Aristotle, Thessaloniki, August 7-14, 1978*, vol. I («Publication of the Ministry of Culture and Sciences»), Atene 1981.

Contiene: MAULA E., *Aristotle and Astronomy: an Appreciation*, pp. 222-26; HAGER F.P., *Zur Bedeutung der Theologie des Aristoteles für den Mittleren Platonismus und den Neuplatonismus*, pp. 242-46; SIITONEN A., *Aristoteles' Kritik seiner Vorgänger in der «Metaphysik», Buch I und III, im Lichte der modernen Argumenstationentheorie* (sic!), pp. 301-304.

AA.VV., *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics». Proceedings of the eight symposium aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, ed. by E. BERTI, («Studia Aristotelica» 9), Padova 1981.

Contiene: KAHN C.H., *The role of «nous» in the cognition of first principles in «Posterior Analytics» II 19*, pp. 385-414; LESZL W., *Mathematics, axiomatization and the hypotheses*, pp. 271-328; MIGNUCCI M., *Ὡς ἐπὶ τὸ πολύ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, pp. 173-203.

AA.VV., *Studies in Aristotle*, ed. by D.J. O'MEARA, («Studies in Philosophy and the History of Philosophy» 9), Washington 1981.

Contiene: DRISCOLL J.A., *Εἶδη in Aristotle's earlier and later theories of substance*, pp. 129-59; VERBEKE G., *Aristotle's «Metaphysics» viewed by the Ancient Greek Commentators*, pp. 107-27.

AA.VV., *Métaphysique, histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel 1981.

Contiene: SPOERRI W., *A propos des rapports» entre l'«art » et l'«expérience dans la «Métaphysique» d'Aristote*, pp. 33-41.

AA.VV., *Proceedings of the world congress on Aristotle, Thessaloniki, August 7-14, 1978*, vol. III («Publication of the Ministry of Culture and Sciences»), Atene 1982.

Contiene: PANOU S., *Sein und Entelechie. Die moderne Ontologie und die Aristotelische Entelechie*, pp. 187-92; SEIDL H., *Die wissenschafts-theoretische Grundlage der Aristotelischen Metaphysik (zum Begriff τὸ τί ἦν εἶναι, dem Seienden als solchem)*, pp. 175-82; STALLMACH J., *Das aristotelische ὄν ἦν* (sic!) *ὄν und die neuen Ansätze der Ontologie (Nicolai Hartmann, Martin Heidegger)*, pp. 183-86.

AA.VV., *Metafisica e scienze dell'uomo, Atti del VII Congresso Internazionale. Centro internazionale di studi e di relazioni culturali (Bergamo, 4-9 Settembre 1980)*, a cura di B. D'AMORE, A. ALES BELLO, 2 voll., Roma 1982.

Contiene: NOULAS B., *Physik und Metaphysik in der aristotelischen Anthropologie*, I, pp. 131-59; PLATTHY J., *Limitation of being*, I, pp. 489-98; NICOLOSI S., *Il sorgere della scienza sperimentale e la crisi della metafisica*, II, pp. 131-59; SIWEK P., *Les origines de l'argument «ex gradibus» pour l'existence de Dieu*, II, pp. 445-52

AA.VV., *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*. Ed. by M. SCHOFIELD, M.C. NUSSBAUM, Cambridge-London-New York -New Rochelle-Melbourne-Sydney 1982, 1983².

Contiene: COOPER J.M., *Aristotle on natural teleology*, pp 197-222; FINE G., *Aristotle and the more accurate arguments*, pp. 155-77; IRWIN T.H., *Aristotle's concept of signification*, pp. 241-66; NUSSBAUM M.C., *Saving Aristotle's appearances*, pp. 267-93.

AA.VV., *Substances and things. Aristotle's doctrine of physical substance in recent essays*, ed. by O'HARA M.L., Univerity Press of America 1982.

Contiene: ANSCOMBE G.E.M., *On the notion of immaterial substance*, pp. 250-62; BURRELL D., *Substance. A performatory account*, pp. 224-29; — FOSS L., *«Substance» and Aristotle's theory of science*, pp. 147-69; FOSS L., *Are there substances? Another look at the classical doctrine*, pp. 67-88. — GRAM M.S., *Substance*, pp. 117-43; KOSMAN L.A., *Aristotle's first predicament*, pp. 17-42; NOVAK M., *A key to Aristotle's «substance»*, pp. 188-208.

AA.VV., *Philosophies of existence. Ancient and medieval*, ed. by P. MOREWEDGE, New York 1982.

Contiene: OWENS J., *The doctrine of being in the Aristotelian «Metaphysics» revisited*, pp. 33-59.

AA.VV., *Graceful Reason. Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens, cssr on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fiftieth anniversary of his ordination*, ed. by L.P. GERSON, («Papers in Mediaeval Studies» 4), Toronto 1983.

Contiene: DE VOGEL C.J., *Deus creator omnium. Plato and Aristotle in Aquinas' doctrine of God*, pp. 203-27; FABRO C., *Intorno al fondamento dell'essere*, pp. 229-37; MC INERNY R., *The nature of book Delta of the «Metaphysics» according the commentary of Saint Thomas Aquinas*, pp. 331-43; VEATCH H.B., *A non-cartesian meditation upon the doctrine of being in the aristotelian «Metaphysics»*, pp. 75-100; VERBEKE G., *The meaning of potency in Aristotle*, pp. 55-73; VERDENIUS W.J., *Hylozoism in Aristotle*, pp. 101-14.

AA.VV., *Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. J. IRMSCHER, R. MÜLLER («Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike » 22), Berlin 1983.

Contiene: BAREUTHER R., *Aristoteles zum Problem des Unendlichen*, pp.127-30; JÜRSS F., *Aristoteles und das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen*, pp. 35-39; LEY H., *Analogie*, pp. 31-34; LÜBKE D., *Arbeitsteilung und die bestimmung des Objekts der Philosophie durch Aristoteles in der «Metaphysik» (Buch I 1-2)*, pp. 229-34; RICHTER L., *Die Stellung der Musik in der Aristotelischen Metaphysik*, pp. 46-49; SCHMIDT E.G., *Wissenschaftstheoretische Aspekte der Aristotelischen Philosophie*, pp. 7-30; TAMAS G., *Die Aristotelische Auffassung über der Inhalt der Definition*, pp. 93-95; ULLMANN W., *Die Kritik des Aristoteles an Platons Zahlentheorie*, pp. 86-93.

AA.VV., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.-16. September 1981)*, hrsg. von P. MORAUX, J. WIESNER , («Peripatoi » 14), Berlin 1983.

Contiene: BERTI E., *La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote* pp. 260-94; DÉCAIRE V., *L'autenticité du livre K de la «Métaphysique»*, pp. 295-317; DUMOULIN B., *L'ousia dans le «Catégories» et dans la «Métaphysique»*, pp. 57-72; GIGON O., *Versuch einer Interpretation von «Metaphysik» Alpha Elatton*, pp. 193-220; GRAESER A., *Aspekte der Ontologie in der Kategorienschrift*, pp. 30-56; SZLEZAK T.A., *Alpha Elatton. Einheit und Einordnung in die «Metaphysik»*, pp. 221-59; AUBENQUE P., *Sur l'inauthenticité du livre K de la «Métaphysique»*, pp. 318-44.

AA.VV., *Essays in ancient greek philosophy*, Volume II, ed. by P. ANTON, A PREUS, Albany 1983.

Contiene: CHEN C.H., *Aristotle's analysis of change and Plato's theory of trascendent Ideas*, pp. 388-403; PREUS A., *Eidos as norm in Aristotle's Biology*, pp. 340-63.

AA.VV., *New essays on Aristotle*, ed. by F.J. PELLETIER, J. KING-FARLOW, («Canadian Journal of Philosophy Supplementary volume» 10), Guelph (Ontario) 1984.

Contiene: CODE A., *The aporematic approach to primary Being in «Metaphysics» Z*, pp. 1-20; MATTHEN M., *Aristotle's semantics and a puzzle. Concerning change*, pp. 21-40.; COHEN S.M., *Aristotle and Individuation*, pp. 41-65; LEWIS F.A., *What is Aristotle's theory of essence?*, pp. 89-131; MELE A.R., *Aristotle on the proximate efficient cause of action*, pp. 133-55.

AA.VV., *Aristote on nature and living things. Philosophical and historical Studies presented to David M. Balme on his Seventieth birthday*, ed. by A. GOTTHELF, Pittzburg-Bristol 1985.

Contiene: FREDE D., *Aristotle on the limits of determinism: accidental causes in «Metaphysics» E 3*, pp. 207-25; FREDE M., *Substance in Aristotle's «Metaphysics»*, pp. 17-26; KAHN C.H., *The place of the Prime Mover in Aristotle's teleology*, pp. 183-205; HAMLYN D.W., *Aristotle on form*, pp. 55-65; KULLMANN W., *Different concepts*

of the final cause in Aristotle, pp. 169-75; LENNOX J.G., *Are aristotelian species eternal?*, pp. 67-94.

AA.VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux Gewidmet.* Erster Band, *Aristoteles und seine Schule*, hrsg. von J. WIESNER, Berlin-New York 1985.

Contiene: COULOUBARITSIS L., *Le statut du devenir dans «Métaphysique» Z et H*, pp. 128-55; KAHN C.H., *On the intended interpretation of Aristotle's Metaphysics*, pp. 311-38; KRISCHER T., *Mathematische Unendlichkeit und Induktion bei Platon und Aristoteles*, pp. 518-42; RUTTEN C., *«Métaphysique» B et Γ. Essai de chronologie relative*, pp. 273-87; SPOERRI W., *Inkommensurabilität, Automaten und philosophisches Staunen im Alpha der «Metaphysik»*, pp. 239-72.

AA.VV., *Arsitotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, ed. A. MOTTE, C. RUTTEN («Cahiers de Philosophie Ancienne» 3), Bruxelles- Liège 1985.

Contiene: BALLÉRIAUX O., *En relisant le début de la «Métaphysique» (A 1, 980 a 21- 981 a 12)*, pp. 41-64; GIOVANNANGELI D., *L'interpretation de la «Métaphysique» par Karl Ludwig Michelet*, pp. 189-206; VAN STEENBERGHEN F., *Aristote et l'infini*, pp. 337-50; VERBEKE G., *La perception du temps chez Aristote*, pp. 351-77.

AA.VV., *Catalepton. Festschrift für Bernhard Wyss zum 80. Geburtstag*, hrsg. von C. SCHÄUBLIN, Basel 1985.

Contiene: SPOERRI W., *Kulturgeschichtliches im Alpha der aristotelischen «Metaphysik»*, pp. 45-68.

AA.VV., *Einheit als Grundfrage der Philosophie*. Hrsg. von K. GLOY, E. RUDOLPH, Darmstadt 1985.

Contiene: GLOY K., *Aristoteles' Theorie des Einen auf der Basis des Buches I der «Metaphysik»*, pp. 73-101.

AA.VV., *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano 1985.

Contiene: RIONDATO E., *Ineffabilità dell'individuo e incontradditorietà dell'individuale. Proposte e suggestioni aristoteliche*, pp. 255-60.

AA.VV., *Aristotle today. Essays on Aristotle's ideal of science*. Ed. by M. MATTHEN, Edmonton 1986.

Contiene: MATTHEN M., *The structure of aristotelian science*, pp. 1-24; FURTH M., *Aristotle on the unity of the form*, pp. 77-102; CODE A., *Metaphysic and logic*, pp. 127-49; MATTHEN M., *Individual substances as hylomorphic complexes*, pp. 151-76.

AA.VV., *Philosophical grounds of rationality. Intentions, categories, ends*, ed. by R.E. GRANDY, R. WARNER, Oxford 1986.

Contiene: CODE A., *Aristotle: essence and accident*, pp. 411-439.

AA.VV., *Energeia. Études Aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone*, («Centre international d'études platoniciennes et aristotéliciennes. Publications. Série "Recherches"», 1), Paris 1986.

Contiene: Berti E., *Differenza fra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, Metaph., M 4*, pp. 50-65; RIZZACASA A., *Note sulla concezione aristotelica della storia*, pp. 232-39.

AA.VV., *The logic of being. Historical Studies*, ed. by S. KNUUTTILA, L. HINTIKKA, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1986.

Contiene: DANCY R.M., *Aristotle and existence*, pp. 49-80; HINTIKKA J., *The varieties of being in Aristotle*, pp. 81-114.

AA.VV., *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. by GOTTHELF A., LENNOX J.G., Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1987.

Contiene: LENNOX J.G., *Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology*, pp. 339-59; BALME M., *Aristotle's biology was not essentialist*, pp. 291-312; FREELAND C.A., *Aristotle on bodies, matter and potentiality*, pp. 392-407; KOSMAN L.A., *Animals and other beings in Aristotle*, pp. 360-91; CHARLTON W., *Aristotle on the place of mind in nature*, pp. 408-23.

AA.VV., *Aristotle today. Essays on Aristotle's ideal of science*, ed. by MATTHEN M., Edmonton (Canada) 1987.

Contiene: CODE A., *Metaphysic and logic*, pp. 127-49; FURTH M., *Aristotle on the unity of form*, pp. 77-102; MATTHEN M., *Individual substances as hylomorphic complexes*, pp. 151-76.

AA.VV., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient philosphy*, vol. II, ed. by J.J. CLEARY, Landham-New York-London 1987.

Contiene: FREELAND C., *Commentary on Modrak*, pp. 237-41; FURTH M., *Aristotle on the unity of the form*, pp. 243-67; MODRAK D.K., *Aristotle on Thinking*, pp. 209-63; WHITING J., *Commentary on Furth*, pp. 268-73.

AA.VV., *Aristoteles Werk und Wirkung*. Zweiter Band: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, hrsg. von J. WIESNER, Berlin-New York 1987.

Contiene: IRIGOIN J., *Dédoublement et simplification de lettres dans la tradition d'Aristote («Du ciel» II, «Métaphysique» Z)*, pp. 409-17; SEIDL H., *Aristotele's Lehre von der νόησις νοήσεως des ersten, göttlichen Vernunftwesens und ihre Darstellung bei Plotin*, pp. 157-76.

AA.VV., *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, Akten des X. Symposium Aristotelicum. Sigriswil, 6. - 12. September 1984*, hrsg. A. GRAESER, Bern-Stuttgart 1987.

Contiene: BERTI E., *Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la «Métaphysique»*, pp. 11-31; BERTIER J., *Les preuves de la réalité des nombres et la théorie des idées d'après «Métaphysique» N 2, 1090 a 2-3, 1090b 5*, pp. 281-309; FINE G., *Forms as Causes. Plato and Aristotle*, pp. 69-112; ISNARDI-PARENTE M., *Τὰ μετὰ τὰς ἰδέας. Figures ideales ou premières figures*, pp. 261-80; MIGNUCCI M., *Aristotle's arithmetic*, pp. 175-211; MÜLLER I., *Aristotle's Approach to the Problem of principles in «Metaphysics» M and N*, pp. 241-59; PATZIG G., *Das Programm von M und seine Ausfürung*, pp. 113-30; RUTTEN C., *«Métaphysique» M et N. Essai de chronologie relative*, pp. 33-44; SZLEZAK T.A., *Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristotele's Darstellung in «Metaphysik» M und N*, pp. 45-67.

AA.VV., *Philosophie et culture. Actes du XVII^e^ congrès mondial de philosophie*, («Philosophy and culture. Proceedings of the XVII^th^ world congress of philosophy»), vol. 3, édité par V. CAUCHY, Montréal 1988.

Contiene: GEORGIADIS C., *'Αρχή in Aristotle's «Metaphysics». Book Δ (V), Chapter I. A commentary*, pp. 254-59; HALPER E., *Aristotle on the convertibility of One and Being*, pp. 259-64.

AA.VV., *Aristote aujourd'hui*, études réunies sous la direction de M.A. SINACEUR à l'occasion du 2300^e^ anniversaire de la mort du philosophe, Paris 1988.

Contiene: DESANTI J-T., *Remarques sur l'ontologie aristotélicienne,* pp. 27-43; MARX W., *Ousiologie et théologie*, pp. 44-59.

AA.VV., *Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, hrsg. von M. LUTZ-BACHMANN («Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII. Theologie» 331), Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1988.

Contiene: LUTZ-BACHMANN M., *Die Frage nach dem Gegenstand der Metaphysik bei Aristoteles,* pp. 9-35.

AA.VV., *Theophrastean studies. On natural science, physics and metaphysics, ethics, religion, and rhetoric*, ed. by W.W. FORTENBOUGH, R.W. SHARPLES, («Studies in Classical Humanities» 3), New Brunswick - Oxford 1988.

Contiene: DEVEREUX D.T., *Relationship between Theophrastus' «Metaphysics» and «Metaphysics» Lambda,* pp.167-88; LAKS A., *Four notes on Theophrast's Metaphysics*, 224-56; RUDOLPH E., *«Energeia» in Aristotle and Theophrastus*, in LAKS A., MOST G.W., RUDOLPH E., *Four notes on Thephrastus' Metaphysics*, pp. 224-56.

AA.VV., *Essays in ancient greek philosophy.* Volume III, ed. by J. ANTON, A. PREUS, Albany 1989.

Contiene: TURNBULL R.G., *The third man argument and the text of «Parmenides»*, pp. 203-25.

AA.VV., *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy*, Volume IV, ed. by J.J. CLEARY, D.C. SHARTIN, Lanham-New York-London 1989.

Contiene: GALLOP D., *Aristotle on sleep, dream and final causes*, pp 257-90; GILL M.L., *Aristotle on matters of life an death,* pp. 187-205; GOTTHELF A., *The place of the good in Aristotle's natural teleology*, pp. 113-39; MORRISON D., *Commentary on Gill*, pp. 206-12; SCALTSAS T., *Commentary on Gotthelf,* pp. 140-47.

AA.VV., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire C.N.R.S.- N.S.F. Oléron 28 juin - 3 juillet 1987*, publiées par D. DEVEREUX et P. PELLEGRIN, Paris 1990.

Contiene: BALME D.M., *Matter in definition. A reply to G.E.R. Lloyd,* pp. 49-54; BROADIE S.W., *Nature and craft in Aristotelian teleology*, pp. 389-403; CAUJOLLE-ZASLAWSKY F., *Étude préparatoire à une interpretation du sens aristotélicien d'ἐπαγωγή*, pp. 365-87; FREDE M., *The definition of sensible substances in Met. Z*, pp. 113-29; FURTH M., *Specific and individual form in Aristotle,* pp. 85-111; LLOYD G.E.R., *Aristotle's zoology and his metaphysics: the status quaestionis. A critical review of some recent theories,* pp. 7-35; MORRISON D., *Some remarks on definition in «Metaphysics» Z,* pp. 130-44; PREUS A., *Man and Cosmos in Aristotle: «Metaphysics» Λ and the biological works,* pp. 471-90.

AA.VV., *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque,* publiées sous la direction de R. BRAGUE et J.-F. COURTINE, («Épiméthée»), Paris 1990.

Contiene: BUBNER R., *Metaphysik und Erfahrung,* pp. 345-62.; COURTINE J.-F., *Schelling lecteur d'Aristote. Note complémentaire sur le «cas» τί ἦν εἶναι*, pp. 247-73; DÉCAIRE V., *Le titre de la «Métaphysique»*, pp. 121-25; BERTI E, *Heidegger ed il concetto di verità,* pp. 97-120.

AA.VV., *Epistemology,* ed. by S EVERSON, («Companion to Ancient Thought» 1), Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1990.

Contiene: FREDE M., *An empiricist view of knowledge: memorism,* pp. 225-50; TAYLOR C.C.W., *Aristotle's epistemology*, pp. 116-42.

AA.VV., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche, Atti del Colloquio Internazionale su l'Atto aristotelico e le sue ermeneutiche, Laterano 17-18-19 Gennaio 1989*, a cura di M. SANCHEZ SORONDO, («Pontificia Università Lateranense. Pubblicazioni della facoltà di Filosofia, Collana "Dialogo di filosofi"» 7), Roma 1990.

Contiene: BERTI E., *Il concetto di atto nella «Metafisica» di Aristotele*, pp. 43-61; FABRO C., *L'emergenza dello «esse» tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo,* pp. 149-177; ZUCCHI H., *Acto y potencia como principios o conceptos explicativos*, pp. 63-82.

AA.VV., *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy.* Volume V, ed. by J.J. CLEARY, D.C. SHARTIN, Lanham-New York-London 1991.

Contiene: CHARLTON W., *Aristotle and the uses of actuality*, pp. 1-22; CLEARY J.J., *Commentary on Halper,* pp. 277-90; HALPER E., *Some problems in Aristotle's mathematical ontology*, pp. 247-76; WITT C., *Commentary on Charlton,* pp. 23-26.

D. OPERE DI CARATTERE GENERALE SUL PENSIERO DI ARISTOTELE CHE SI OCCUPANO ANCHE DELLA «METAFISICA»

RANDALL J.H., *Aristotle,* New York (Columbia University) 1960.

GRENET P., *Aristote,* («Savants su monde entier»), Paris 1962.

GRENE M., *A portrait of Aristotle*, London-Chicago 1963.

DÜRING I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* («Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften» Neue Folge, 1. Reihe), Heidelberg 1966. Traduzione in lingua italiana, col titolo di: *Aristotele,* a cura di DONINI P., Milano 1976.

JANKAR B., *The Philosophy of Aristotle*, New York 1966.

STIGEN A., *The structure of Aristotle's thought. An introduction to the study of Aristotle's Writings*, Oslo 1966.

ZELLER E., MONDOLFO R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico.* Parte II: *Da Socrate ad Aristotele*, volume VI: *Aristotele* (Tomo terzo) *e i peripatetici più antichi.* A cura di A. PLEBE. Traduzione in lingua italiana di C. CESA, («Il pensiero storico» 50), Firenze 1966.

CARBONARA C., *La filosofia greca. Aristotele,* («Filosofia e pedagogia»), Napoli 1967.

EDEL A., *Aristotle,* New York 1967.

WINN C., JAKS M., *Aristotle. His thought and its relevance today*, London 1967.

LLOYD G.E.R., *Aristotle. The growth and structure of his thought*, Cambridge 1968. Traduzione in lingua italiana col titolo di: *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero,* di M. FANTUZZI, revisione di P. GIGLI, A. JACOBI, Bologna 1985.

ALLAN D.J., *The philosophy of Aristotle*, London 1952, Oxford 1970^2. Traduzione italiana di G.D. CAIZZI col titolo di: *La filosofia di Aristotele* («Saggi» 14), Firenze 1973. Traduzione in lingua francese col titolo di: *Aristote le philosophe*, traduction et mise à jour par C. LEFEVRE, préfation de A. MANSION, Louvain 1962. Traduzione in lingua tedesca col titolo di: *Die Philosophie des Arsitoteles*. Übersetz und herausgegeben von P. WILPERT, Hamburg 1955.

FERGUSON J., *Aristotle,* («Twayne's World Authors Serie» 211), New York 1972.

GALLI G., *Sguardo sulla filosofia di Aristotele*, Milano 1974.

REALE G., *Introduzione a Aristotele* («I filosofi» 22), Roma-Bari 1974, 1986^4. Traduzione in lingua spagnola a cura di V. BAZTERRICA, Barcelona 1985.

VEATCH H.B., *Aristotle. A contemporary appreciation*, Bloomington 1974.

WHEELWRIGHT P., *Aristotle,* Indianapolis 1975.

ACKRILL J.L., *Aristotle the philosopher*, London 1981. Traduzione in lingua tedesca col titolo di: *Aristoteles. Eine Einfürung in sein philosophieren*, Berlin 1985. Traduzione in lingua spagnola a cura di di F. BRAVO, Caracas 1987.

SANDVOSS E.R., *Aristoteles,* («Urban-Taschenbucher», 332, Philosophie), Stuttgart 1981.

BARNES J. *Aristotle, (Past Masters)*, London, 1982.

DONINI P., *La filosofia di Aristotele*, Torino 1982.

EDEL A., *Aristotle and his philosophy*, Chapel Hill. Univ. of North Carolina Press 1982.

VON FRITZ K., *Beiträge zu Aristoteles*, Berlin 1983.

BRENTANO F., *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Hamburg 1986.

ACKRILL J.L., *A new Aristotle reader*, Oxford 1987.

EVANS J.D.G., *Aristotle,* Brighton-New York 1987.

GRAHAM D.W., *Aristotle's two systems,* Oxford 1987.

MILLET L., *Aristote (pour connaître),* Paris, 1987.

BERTI E., *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA CITATI DA ARISTOTELE NEL TESTO DELLA *METAFISICA*

ALCMEONE: I, 5, 986a.

ANASSAGORA: I, 3, 984a; 3, 984b; 4, 985a; 6, 988a; 8, 989a; 9, 991a; IV, 4, 1007b; 5, 1009a; 1009b; 7, 1012a; X, 6, 1056b; XI, 6, 1063b; XII, 2, 1069b; 6, 1072a; 10, 1075b; XIII, 5, 1079b; XIV, 4, 1091b.

ANASSIMANDRO: XII, 2, 1069b.

ANASSIMENE: I, 3, 984a.

ANTISTENE: V, 29, 1024b.

ANTISTENICI: VIII, 3, 1043b.

ARCHITA: VIII, 2, 1043a.

ARISTIPPO: III, 2, 996a.

ATLANTE: V, 23, 1023a.

CALLIA: I, 1, 981a e altre volte come esempio.

CALLIPPO: XII, 8, 1073b.

CORISCO: V, 6, 1015b e spesso come esempio.

CRATILO: I, 6, 987a; IV, 5, 1010a.

DEMOCRITO: I, 4, 985b; IV, 5, 1009a; 5, 1009b; 5, 1009b; VII, 13, 1039a; VIII, 2, 1042b; XII, 2, 1069b s.; XIII, 4, 1078b.

DIOGENE: I, 3, 984a.

ELLENO: V, 28, 1024a.

EMPEDOCLE: I, 3, 984a; I, 4, 985a; 8, 989a; 6, 988a; 8, 989a; 10, 993a; III, 1, 996a; 3, 998a; 5, 1000a; 4, 1001a; IV, 5, 1009b; V, 4, 1014b; XII, 2, 1069b; 6, 1072a; 10, 1075b; XIII, 4, 1091b.

ERACLITO: I, 3, 984a; IV, 3, 1005b; 5, 1010a; 7, 1012a; 8, 1012a; XI, 5, 1062a; 6, 1063b; cfr. I, 6, 987a; IV, 5, 1010a; XIII, 4, 1078b.

ERMETE: III, 5, 1002a; V, 7, 1017b; IX, 6, 1048a; 8, 1050a.

ERMOTIMO: I, 3, 984b.

ESIODO: I, 4, 984b; 8, 989a; III, 4, 1000a.

ETTORE: IV, 5, 1009b.

EUDOSSO: I, 9, 991a; XII, 8, 1073b; XIII, 5, 1079b.

EURITO: XIV, 5, 1092b.

EVENO: V, 5, 1015a.

FERECIDE: XIV, 4, 1091b.

FRINI: II, 1, 993b.

IONE: V, 28, 1024a.
IPPASO: I, 3, 984a.
IPPONE: I, 3, 984a.
ITALICI: I, 5, 987a; 6, 988a.

LEUCIPPO: I, 4, 985b; 6, 1071b; 6, 1072a.
LICOFRONE: VIII, 6, 1045b.

MAGI: XIV, 4, 1091b.
MEGARICI: IX, 3, 1046b.
MELISSO: I, 5, 986b.

OMERO: IV, 5, 1009b; cfr. XII,10, 1076a (XIV, 6, 1093a).

PARMENIDE: I, 3, 984b; 4, 984b; 5, 986b; III, 4, 1001a; IV, 5, 1009b; XIV, 2, 1089a.
PAUSONE: IX, 8, 1050a.
PITAGORA: I, 5, 986a.
PITAGORICI: I, 5, 985b; 5, 986b; 5, 987a; 6, 987b; 8, 989b; 9, 990a; III, 1, 996a; 4, 1001a; VII, 11, 1036b; X, 2,1053b; XII, 7, 1072b; XIII, 4, 1078b; 6,1080b; 8, 1083b; XIV, 3, 1090a; 3, 1091a.
PLATONE: I, 6, 987a; 6, 987b; 6, 988a; 7, 988a; 8, 990a; 9, 992a; III, 1, 996a; 4, 1001a; IV, 5, 1010b; V, 11, 1019a; VI, 2, 1026b; VII, 2, 1028b; X, 2, 1053b; XI, 8, 1064b; XII, 6, 1071b; XIII, 8,1083a.
POLICLETO: V, 2, 1013b; 2, 1014b.
POLO: I, 1, 981a.
PROTAGORA: III, 2, 998a; IV, 4, 1007b; 5, 1009a; IX, 3, 1047a; X, 1, 1053a; XI, 6, 1062b.

SENOCRATE: vengono solo riferite le sue dottrine, senza nominarlo.
SIMONIDE: I, 2, 982b; XIV, 3, 1091a.
SOCRATE: I, 6, 987b; XIII, 4, 1078b; 9, 1086b (e, poi, spesso come esempio).
SOCRATE IL GIOVANE: VII, 11, 1036b.
SOFOCLE: V, 5, 1015a.
SPEUSIPPO: VII, 2, 1028b; XII, 7, 1072b (ne vengono riferite le dottrine per lo più senza nominarlo).

TALETE: I, 3, 983b; 3, 984a.
TIMOTEO: II, 1, 993b.

ZEUS: XIV, 4, 1091b.
ZENONE: III, 4, 1001b.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE di Giovanni Reale

I. *Precisazioni necessarie per leggere e intendere la «Metafisica»*

1. La *Metafisica* non è un'opera nel senso usuale del termine in quanto non ha un'unità letteraria né un'unitaria genesi cronologica V
2. L'espressione *Metafisica* non è stata coniata da Aristotele ma dai suoi discepoli VIII
3. La *Metafisica* ha un'unità speculativa di fondo X
4. Preliminare determinazione del significato polivalente della metafisica XII

II. *Perché l'uomo fa metafisica*

1. La meraviglia come origine della filosofia e della metafisica XIV
2. La pura contemplazione della verità come scopo della metafisica XV
3. Alcune precisazioni sul carattere contemplativo della metafisica XVI

III. *Che cos'è l'essere?*

1. L'essere non ha uno solo ma molti significati XVII
2. La tavola aristotelica dei significati dell'essere XXI
3. I significati della sostanza in generale XXIII

IV. *L'esistenza di un essere o di una sostanza soprasensibile*

1. La dimostrazione dell'esistenza del soprasensibile XXV
2. La causalità della sostanza soprasensibile XXVI
3. La natura del soprasensibile XXVI
4. La pluralità delle sostanze soprasensibili XXVII

V. *Il metodo aristotelico nella «Metafisica»*

1. L'uomo nei confronti della verità secondo Aristotele XXX
2. Il generale consenso come criterio della verità e il fondamento di questa convinzione XXXI
3. La dialettica XXXII
4. Deduzione sillogistica, induzione, intuizione ed *élenchos* XXXII

NOTIZIA BIOGRAFICA XXXV

METAFISICA

LIBRO I

Capitolo 1. *La scienza è conoscenza di cause* 3
Capitolo 2. *Quali sono le cause ricercate dalla sapienza e le caratteristiche generali della sapienza* 9
Capitolo 3. *Le cause prime sono quattro e analisi delle dottrine dei predecessori a riprova della tesi* 15
Capitolo 4. *Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo a Empedocle, Anassagora e Democrito* 21
Capitolo 5. *Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo ai Pitagorici e agli Eleati* 27
Capitolo 6. *Prosecuzione dell'esame delle dottrine dei predecessori con particolare riguardo a Platone* 35
Capitolo 7. *Ricapitolazione dei risultati dell'esame delle dottrine dei predecessori* 39
Capitolo 8. *Critica dei filosofi naturalisti, monisti e pluralisti* 41
Capitolo 9. *Critica di Platone e dei Platonici* 51
Capitolo 10. *Conclusioni* 65

LIBRO II

Capitolo 1. *La filosofia è conoscenza della verità e la conoscenza della verità è conoscenza delle cause* 71
Capitolo 2. *Le cause sono necessariamente limitate sia per numero sia per specie* 73
Capitolo 3. *Alcuni rilievi metodologici: è necessario adattare il metodo all'oggetto che è proprio della scienza* 79

LIBRO III

Capitolo 1. *Concetto, scopo ed elenco delle aporie* 85
Capitolo 2. *Discussione delle prime cinque aporie* 89
Capitolo 3. *Discussione delle aporie sesta e settima* 101
Capitolo 4. *Discussione delle aporie ottava, nona, decima e undicesima* 107
Capitolo 5. *Discussione sullo statuto ontologico dei numeri* 119
Capitolo 6. *Discussione delle tre ultime aporie* 113

LIBRO IV

Capitolo 1. *Definizione della metafisica come scienza dell'essere in quanto essere* 131
Capitolo 2. *I significati dell'essere, i rapporti fra l'uno e l'essere e le varie nozioni che rientrano nell'ambito della scienza dell'essere* 131
Capitolo 3. *Alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi e in primo luogo del principio di non-contraddizione* 141
Capitolo 4. *Dimostrazione per via di confutazione del principio di non-contraddizione* 145
Capitolo 5. *Confutazione del relativismo protagoreo in quanto negatore del principio di non-contraddizione* 163
Capitolo 6. *Prosecuzione della confutazione delle dottrine protagoree* 173
Capitolo 7. *Dimostrazione per via di confutazione del principio del terzo escluso* 179
Capitolo 8. *Confutazione dell'opinione di coloro che sostengono che tutto è vero o che tutto è falso* 181

LIBRO V

Capitolo 1. *I significati di principio* 189
Capitolo 2. *I significati di causa* 191
Capitolo 3. *I significati di elemento* 197
Capitolo 4. *I significati di natura* 199
Capitolo 5. *I significati di necessario* 201
Capitolo 6. *I significati dell'uno* 205
Capitolo 7. *I significati dell'essere* 213
Capitolo 8. *I significati di sostanza* 215
Capitolo 9. *I significati di identico, diverso, differente, simile e dissimile* 217
Capitolo 10. *I significati di opposto, contrario, diverso e identico per specie* 219
Capitolo 11. *I significati di anteriore e posteriore* 221
Capitolo 12. *I significati di potenza e impotenza, possibile e impossibile* 225
Capitolo 13. *I significati di quantità* 231
Capitolo 14. *I significati di qualità* 233
Capitolo 15. *I significati di relativo e relazione* 235
Capitolo 16. *I significati di perfetto* 239
Capitolo 17. *I significati del limite* 243
Capitolo 18. *I significati delle espressioni «ciò per cui» e «per sé»* 243
Capitolo 19. *Il significato di disposizione* 245
Capitolo 20. *I significati di abito o possesso o stato* 245
Capitolo 21. *I significati di affezione* 247
Capitolo 22. *I significati di privazione* 247
Capitolo 23. *I significati di avere* 249
Capitolo 24. *I significati dell'espressione «derivare da qualcosa»* 251
Capitolo 25. *I significati di parte* 253
Capitolo 26. *I significati di intero o tutto* 255
Capitolo 27. *Il significato di mutilo* 257
Capitolo 28. *I significati di genere* 259
Capitolo 29. *Il significato di falso* 261
Capitolo 30. *I significati di accidente* 263

LIBRO VI

Capitolo 1. *Divisione delle scienze e assoluta preminenza della metafisica intesa come teologia* 269
Capitolo 2. *I quattro significati dell'essere ed esame dell'essere accidentale* 273
Capitolo 3. *Natura e causa dell'accidente e dell'essere accidentale* 279
Capitolo 4. *Esame dell'essere nel significato di vero e conclusioni sui primi due significati dell'essere analizzati* 281

LIBRO VII

Capitolo 1. *L'essere nei significati delle categorie e l'assoluta priorità della categoria della sostanza* 287
Capitolo 2. *Le opinioni sul numero e la natura delle sostanze esistenti e il problema dell'esistenza di una sostanza soprasensibile* 289
Capitolo 3. *Inizio della trattazione della sostanza in generale ed esame della sostanza nel significato di sostrato* 291
Capitolo 4. *La sostanza nel significato di essenza e considerazioni sull'essenza* 295
Capitolo 5. *Prosecuzione della trattazione dell'essenza* 303

Capitolo 6. *Il problema dell'identità dell'essenza con la singola cosa di cui è essenza* 305
Capitolo 7. *Analisi del divenire e dei suoi modi* 311
Capitolo 8. *Ingenerabilità della materia e della forma come strutturali condizioni del divenire* 317
Capitolo 9. *Conclusione sull'analisi del divenire e sui rapporti fra l'essenza e il divenire* 321
Capitolo 10. *La definizione e le parti della definizione ed i loro rapporti con la forma e le parti della forma* 325
Capitolo 11. *Quali sono le parti della forma e quali sono le parti del composto* 333
Capitolo 12. *La ragione dell'unità dell'oggetto della definizione* 341
Capitolo 13. *L'universale non può essere sostanza* 345
Capitolo 14. *Le Idee dei Platonici non sono sostanze* 351
Capitolo 15. *Non è possibile una definizione dell'individuo e non è possibile nemmeno una definizione dell'Idea dei Platonici* 353
Capitolo 16. *Le parti di cui sono costituite le cose sensibili non sono sostanze e sostanze non sono neppure l'Uno e l'Essere dei Platonici* 357
Capitolo 17. *Conclusioni sulla questione della sostanza: la sostanza è principalmente la forma* 361

LIBRO VIII

Capitolo 1. *Ricapitolazione del libro VII e considerazione della sostanza delle cose sensibili come materia e potenza* 369
Capitolo 2. *La sostanza delle cose sensibili come forma e atto* 371
Capitolo 3. *Ulteriori precisazioni intorno alla sostanza delle cose sensibili come forma e atto* 377
Capitolo 4. *Alcune precisazioni sulla materia e sulla sostanza materiale delle cose* 381
Capitolo 5. *La materia rispetto ai contrari e al divenire delle cose* 385
Capitolo 6. *Quale è la causa dell'unità della definizione e della sostanza* 387

LIBRO IX

Capitolo 1. *La potenza come principio di movimento* 395
Capitolo 2. *Potenze razionali e potenze irrazionali* 399
Capitolo 3. *Necessità della distinzione tra potenza e atto mostrata mediante la discussione con la dottrina opposta dei Megarici e confutazione di essa* 401
Capitolo 4. *Il possibile e l'impossibile* 405
Capitolo 5. *Il modo di attuarsi delle potenze* 407
Capitolo 6. *L'atto e la potenza nel loro significato propriamente metafisico* 409
Capitolo 7. *Quando le cose sono in potenza e quando in atto* 413
Capitolo 8. *La priorità dell'atto rispetto alla potenza* 417
Capitolo 9. *A proposito dell'atto e della potenza in relazione al bene e al male e alle dimostrazioni geometriche* 425
Capitolo 10. *L'essere come vero e il non-essere come falso* 427

LIBRO X

Capitolo 1. *L'uno e i suoi molteplici significati* 435
Capitolo 2. *L'uno non è sostanza ma predicato* 443
Capitolo 3. *L'uno e i molti e le nozioni a questi connesse* 447

Capitolo 4. *La contrarietà come differenza massima* 451
Capitolo 5. *L'opposizione dell'uguale al grande e al piccolo* 457
Capitolo 6. *L'opposizione dell'uno ai molti* 461
Capitolo 7. *I termini intermedi* 465
Capitolo 8. *La differenza specifica e l'identità di genere che presuppone* 469
Capitolo 9. *La differenza specifica è data da una contrarietà nell'essenza* 471
Capitolo 10. *La differenza fra il corruttibile e l'incorruttibile* 475

LIBRO XI

Capitolo 1. *Ricapitolazione delle aporie* 481
Capitolo 2. *Prosecuzione della ricapitolazione delle aporie* 487
Capitolo 3. *La metafisica come scienza dell'essere e i molteplici significati dell'essere* 493
Capitolo 4. *Alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi* 497
Capitolo 5. *Dimostrazione per via di confutazione del principio di non-contraddizione* 499
Capitolo 6. *Prosecuzione della difesa del principio di non-contraddizione* 503
Capitolo 7. *Distinzione della metafisica o teologia dalla matematica e dalla fisica* 509
Capitolo 8. *L'essere accidentale e l'essere come vero* 513
Capitolo 9. *Essere potenziale, essere attuale e movimento* 519
Capitolo 10. *L'infinito non esiste in atto* 523
Capitolo 11. *Il mutamento e il movimento* 529
Capitolo 12. *Ancora intorno al mutamento e al movimento e definizioni di alcune nozioni* 533

LIBRO XII

Capitolo 1. *L'oggetto della metafisica e le tre sostanze* 543
Capitolo 2. *I princìpi del divenire con particolare riguardo alla materia* 545
Capitolo 3. *L'ingenerabilità della materia e della forma e il modo d'essere della forma* 547
Capitolo 4. *Le cause e i principi delle cose sono individualmente diversi ma analogicamente identici* 551
Capitolo 5. *Prosecuzione della discussione sul modo d'essere dei princìpi* 553
Capitolo 6. *Dimostrazione dell'esistenza di una sostanza soprasensibile, immobile ed eterna, motrice dell'universo* 557
Capitolo 7. *Natura e perfezione della sostanza soprasensibile* 561
Capitolo 8. *Dimostrazione dell'esistenza di una molteplicità di sostanze soprasensibili motrici delle sfere celesti e unicità di Dio e dell'universo* 567
Capitolo 9. *Problemi concernenti l'intelligenza divina come pensiero di pensiero* 575
Capitolo 10. *Il modo di essere del bene e dell'ottimo nell'universo e alcune difficoltà in cui cadono le dottrine metafisiche dei Presocratici e dei Platonici* 579

LIBRO XIII

Capitolo 1. *Le dottrine degli altri filosofi intorno alla sostanza soprasensibile e piano del libro su questo tema* 589
Capitolo 2. *La questione riguardante il modo d'essere degli oggetti matematici* 591
Capitolo 3. *Soluzione della questione del modo d'essere degli oggetti matematici* 599

Capitolo 4. *La questione delle Idee* 605
Capitolo 5. *Prosecuzione della trattazione della questione delle Idee* 611
Capitolo 6. *La teoria dei numeri ideali nelle sue possibili impostazioni e formulazioni* 615
Capitolo 7. *Critica della teoria dei numeri ideali di Platone* 619
Capitolo 8. *Prosecuzione della critica della teoria dei numeri ideali di Platone e critica della dottrina dei numeri di altri pensatori* 631
Capitolo 9. *Prosecuzione e conclusione della discussione sui numeri ideali. Inizio della trattazione della questione riguardante i princìpi delle Idee e delle cose* 641
Capitolo 10. *Prosecuzione della trattazione di questioni concernenti i princìpi delle Idee e delle cose* 651

LIBRO XIV

Capitolo 1. *Critica dei princìpi ammessi dai Platonici* 659
Capitolo 2. *Prosecuzione della critica dei princìpi ammessi dai Platonici* 665
Capitolo 3. *Critiche concernenti diverse teorie dei numeri* 675
Capitolo 4. *Rapporto fra i princìpi e il Bene* 681
Capitolo 5. *A proposito della generazione dei numeri e della causalità dei numeri* 685
Capitolo 6. *L'impossibilità che i numeri siano cause delle cose* 689

NOTE AL TESTO 697

QUADRO GENERALE DEI CONTENUTI 707

SOMMARI ANALITICI 733

BIBLIOGRAFIA 793

INDICE DEI NOMI PROPRI 817