

1 VITA E OPERE DI ARISTOTELE

Il periodo accademico

Aristotele nacque a Stagira, città della Grecia settentrionale, nel 384 a.C. Suo padre, Nicomaco, era medico e amico del re di Macedonia Aminta III (padre di Filippo II e nonno di Alessandro Magno), forse, anzi, era il suo medico personale. Sua madre, Festide, era originaria di Calcide, nell'isola Eubea. Aristotele restò presto orfano di entrambi i genitori e fu allevato dal cognato Prosseno di Atarneo (nell'Asia Minore), che aveva sposato una sua sorella più anziana. A diciassette anni, cioè nel 367, si recò ad Atene, mentre Platone era a Siracusa, impegnato nel suo primo tentativo di educare alla filosofia Dionisio il Giovane. Nello stesso anno, o un anno dopo, Aristotele entrò nell'Accademia e vi rimase fino all'anno della morte di Platone (347 a.C.; non è chiaro però se se ne sia andato prima o dopo). Dunque frequentò la scuola di Platone per quasi vent'anni, cioè fino alla sua piena maturità, assumendovi presumibilmente un ruolo sempre più importante. È merito di un filologo tedesco, Werner Jaeger, avere richiamato l'attenzione sul periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia, detto perciò «periodo accademico», come elemento decisivo per comprendere la sua formazione.

Già poco dopo il 362 – anno in cui morì in battaglia Grillo, figlio di Senofonte, dando occasione ad una serie di scritti in suo onore composti da vari retori, tra cui il grande Isocrate, che volevano acquistare le simpatie di suo padre – Aristotele, poco più che ventiduenne, scrisse un dialogo, intitolato appunto *Grillo* e purtroppo andato perduto, in cui criticò, come già aveva fatto Platone, la retorica fondata esclusivamente sulla mozione degli affetti, schierandosi in tal modo contro Isocrate.

Forse in conseguenza di tale gesto fu incaricato da Platone di tenere nell'Accademia un **corso di retorica**, che egli iniziò dichiarando: «è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate!». Come risulta dalla sua *Retorica*, le cui parti più antiche risalgono probabilmente a quel corso, Aristotele sosteneva una stretta connessione tra la retorica e la dialettica. Perciò dovette occuparsi anche di **dialettica**, cioè della disciplina che Platone nella *Repubblica* aveva prescritto, accanto alla matematica, come educazione dei futuri governanti. Al periodo accademico risale infatti la maggior parte dell'opera scritta da Aristotele sulla dialettica, i *Topici*.

Quando nell'Accademia, in seguito alla lettura del *Parmenide* di Platone, si aprì il dibattito sulla **dottrina delle idee**, cui parteciparono Eudosso, Speusippo e Senocra-

l'Ottocento, ci è pervenuta la *Costituzione degli Ateniesi*. Tutte queste opere sono scritte in stile asciutto, senza ornamenti, a volte anche spezzato ed estremamente conciso, con molte espressioni tecniche coniate per la prima volta da Aristotele, che per questo può essere considerato il creatore del linguaggio filosofico occidentale.

Le opere perdute

Sulle opere perdute di Aristotele sono fiorite molte leggende e alcuni hanno creduto che esse esponessero una dottrina diversa da quella insegnata da Aristotele nella scuola, cioè più popolare e più vicina al pensiero di Platone. In realtà esse si differenziavano da quelle conservate solo per lo stile, indubbiamente più elegante, rifinito e ricco di immagini, quale del resto la stessa forma dialogica richiedeva. Poiché Aristotele stesso le indica con l'espressione **discorsi esoterici** che significa «esterni» (nel senso di destinati all'esterno della scuola, o nel senso di esterni ai singoli corsi, cioè alle singole discipline), quelle conservate sono state a volte chiamate **esoteriche**, termine che di per sé vuol dire semplicemente «interne», ma che è stato inteso a volte col significato quasi di «riservate a pochi intimi» o addirittura «segrete». In realtà tra le opere perdute e quelle conservate c'è un perfetto parallelismo, solo che le prime furono scritte per lo più (ma non tutte) nel periodo accademico e le seconde per lo più (ma non tutte) nel periodo dell'insegnamento al Liceo, dato che nel primo Aristotele prevalentemente scrisse e nel secondo prevalentemente insegnò.

Rientrano fra le opere perdute anzitutto i dialoghi, che abbiamo già menzionato, poi le raccolte di *Divisioni*, *Problemi*, *Memorie*, *Categorie*, infine i trattati *Sul bene*, *Sulle idee*, *Sui pitagorici*, *Su Archita* e *Su Democrito*. Di tutte queste si è conservato qualche frammento. Di molte altre, invece, è rimasto solo il titolo, conservato nelle antiche liste delle opere di Aristotele.

Ad Aristotele è inoltre attribuito un corpo di *Lettere* (a Filippo, ad Alessandro e ad altri), la cui autenticità è tuttavia molto dubbia.

2 LA CRITICA ALLE DOTTRINE PLATONICHE DELLE IDEE E DEI PRINCIPI

La dottrina delle categorie: sostanza e accidente

Aristotele, come abbiamo detto, entrò nell'Accademia dopo il viaggio di Platone a Siracusa, cioè nel momento in cui Platone stava rivedendo la sua dottrina delle idee. I dialoghi platonici in cui si trova la traccia più chiara di tale revisione sono il *Parmenide* e il *Sofista* e proprio da questi dialoghi sembra aver preso le mosse il pensiero di Aristotele.

Dal *Sofista* egli riprende infatti la concezione della dialettica, cioè della filosofia, come procedimento di divisione, e quindi di classificazione, di tutte le idee. Per stabilire in quali casi le idee comunicano e in quali non comunicano tra loro, ossia quando un predicato appartiene a un soggetto e quando non gli appartiene, Aristotele distingue **quattro diversi tipi di predicazione**, cui corrispondono altrettanti tipi di predicati o **predicabili**. Tale distinzione viene da lui esposta nelle parti più antiche dei *Topici*, trattato in otto libri dedicato alla dialettica e così chiamato perché concernente i *tòpoi*, cioè i «luoghi comuni», o schemi di argomentazione, di cui ci si può servire nelle discussioni dialettiche, i quali riguardano appunto i quattro predicabili. Il

primo tipo di predicazione, in cui l'appartenenza del predicato al soggetto è tanto stretta da dar luogo a una vera e propria identità, è quello della **definizione**. Questa, che è dunque il primo predicabile, è costituita dal **genere**, cioè da un predicato più ampio, di cui il soggetto costituisce un caso particolare, o specie, e dalla **differenza specifica**, cioè da un altro predicato, che distingue la specie del soggetto dalle altre specie rientranti nel medesimo genere. Per esempio la definizione di «uomo» è «animale razionale», dove 'animale' è il genere e 'razionale' è la differenza specifica. Quando si dice che l'uomo (soggetto) è un animale razionale (predicato), si formula una predicazione, o giudizio, in cui c'è perfetta identità tra soggetto e predicato, nel senso che le due espressioni si equivalgono, sono interscambiabili, perché ogni uomo è animale razionale e ogni animale razionale è uomo. Aristotele perciò dice che la definizione è il «discorso che esprime l'essenza» di una cosa, ossia che risponde alla domanda «che cos'è» indicando il suo «che cos'era» (ossia ciò che si domandava in precedenza).

Il secondo predicabile è il già menzionato **genere**: per esempio, se il soggetto è «uomo», il genere è «animale», cioè un predicato nel quale il soggetto rientra interamente (perché ogni uomo è animale), ma che tuttavia è più ampio del soggetto, cioè non si identifica con questo (perché non ogni animale è uomo).

Il terzo predicabile è il **proprio**, cioè un predicato che, pur non esprimendo l'essenza del soggetto, può tuttavia appartenere soltanto ad esso: per esempio, se il soggetto è «uomo», un proprio è «grammatico», cioè capace di leggere e scrivere.

Il quarto predicabile è l'**accidente**, cioè un predicato che può appartenere e può anche non appartenere ad un certo soggetto, cioè gli «accade», gli «càpita» in modo appunto accidentale: per esempio, se il soggetto è «uomo», un accidente è «bianco».

In un'altra opera, contemporanea alle parti più antiche dei *Topici*, cioè il trattato intitolato *Categorie*, Aristotele osserva che fra i termini usati nelle predicazioni, alcuni possono fungere tanto da soggetto quanto da predicato, mentre altri possono fungere solo da soggetto e mai da predicato. I primi sono i termini che indicano la specie, per esempio «uomo», o il genere, per esempio «animale», mentre i secondi sono i termini che indicano gli **individui**, cioè i nomi propri, per esempio Socrate, Callia, Erasto, Corisco («individui» significa «indivisibili», cioè non divisibili in casi particolari: per esempio non ci sono molti casi particolari di «Socrate», come ci sono invece molti casi particolari di «uomo»). Questi ultimi, inoltre, fungono esclusivamente da soggetto non solo nei confronti delle specie e dei generi, e quindi delle definizioni, ma anche nei confronti dei propri e degli accidenti, i quali a loro volta hanno dei casi particolari non ulteriormente divisibili (per esempio questo particolare tipo di bianco che appartiene a Socrate), così come hanno delle specie (per esempio «bianco») e dei generi (per esempio «colore»).

Le realtà che fungono esclusivamente da soggetto sia nei confronti delle loro specie e dei loro generi, sia nei confronti dei loro propri e dei loro accidenti, sono dette da Aristotele **sostanze prime**, perché sono le realtà fondamentali, quelle senza le quali non esistono tutte le altre (le altre sono quelle espresse dai loro predicati). Se non esistessero, infatti, individui umani, non esisterebbe la specie «uomo», né il proprio «grammatico», né l'accidente «bianco» (nel senso in cui si dice degli uomini).

«Sostanza» (in greco *ousìa*) per Aristotele significa ciò che è in senso forte, ovvero primario, in quanto è condizione di esistenza delle altre cose. Egli chiama gli individui (per esempio Socrate) «sostanze prime» per distinguerli dalle loro specie e dai

loro generi (per esempio «uomo» e «animale»), che sono anch'essi sostanze, cioè realtà più fondamentali, nei confronti dei propri e degli accidenti, ma lo sono meno nei confronti degli individui, e perciò sono detti **sostanze seconde**.

Sia nei *Topici* che nelle *Categorie*, infine, Aristotele osserva che tutti i termini usati nelle predicazioni, siano essi sostanze (prime e seconde), propri o accidenti, sono riconducibili a dieci generi supremi, detti appunto **categorie** (che letteralmente significa «predicazioni»), le quali a loro volta non sono riconducibili a nessun altro genere superiore che le comprenda tutte. Questi sono: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare e patire. Si ottiene in tal modo una tavola in cui è possibile far rientrare qualsiasi realtà, cioè sia gli individui, sia le specie, sia i generi, tanto delle sostanze quanto delle non sostanze (queste ultime si possono chiamare tutte, sommariamente, accidenti). Diamo qui un esempio di come alcune realtà possono rientrare in essa:

INDIVIDUO	SPECIE	GENERE	CATEGORIA
Socrate	uomo	animale	<i>sostanza</i>
l'altezza di Socrate	alto tre cubiti	altezza	<i>quantità</i>
il bianco di Socrate	bianco	colore	<i>qualità</i>
la paternità di Socrate	paternità	parentela	<i>relazione</i>
Liceo	giardino	territorio	<i>dove</i>
ieri	giorno	periodo dell'anno	<i>quando</i>
lo star seduto di Socrate	star seduto	posizione del corpo	<i>stare</i>
il portare le scarpe proprio di Socrate	portare le scarpe	abbigliamento	<i>avere</i>
il riscaldare di Socrate	riscaldare	modificare	<i>fare</i>
l'essere riscaldato di Socrate	essere riscaldato	essere modificato	<i>patire</i>

Come si vede, nella prima riga stanno tutti i predicati che rispondono alla domanda «che cos'è» riferita a Socrate, e nelle successive tutti i predicati che, a livello di generi e di specie, rispondono alla domanda «che cos'è» riferita ai rispettivi casi individuali (per esempio: che cos'è il Liceo? un giardino), mentre a livello di questi ultimi rispondono ad altrettante domande riferite a Socrate (quanto è alto? che qualità ha? che relazione ha? dov'è? quando è? come sta? che cos'ha? che cosa fa? che cosa patisce?). Socrate dunque, cioè la sostanza prima, è alla base di tutto.

Specialmente nelle *Categorie* Aristotele insiste sulla differenza tra la sostanza e gli accidenti, affermando che la prima «soggiace» (cioè «sta sotto», in latino *sub-stare* da cui il termine *substantia*) a tutto, mentre tutto il resto giace in essa; altrove egli esprime questo concetto dicendo che la sostanza prima è **separata**, cioè esiste separatamente da altre sostanze, mentre gli accidenti sono sempre uniti a qualche sostanza. Inoltre la sostanza in genere non ha contrario (non esiste il contrario di Socrate, o di uomo, mentre esiste il contrario di bianco) e non ammette gradazioni (non si può essere più o meno uomo, mentre si può essere più o meno bianco), ma può accogliere in sé successivamente i contrari (un uomo può essere prima bianco e poi nero, mentre il bianco non può mai essere nero). Infine Aristotele distingue la sostanza prima da ogni altra realtà, dicendo che essa è «un questo» (espressione tecnica per indicare un certo individuo), mentre le altre cose sono soltanto «un quale» (espressione che indica un carattere appartenente ad altro).

La critica alla dottrina delle idee

La dottrina delle categorie, cioè la distinzione tra sostanza e accidenti, è nata, come abbiamo visto, dallo sviluppo della dialettica esposta da Platone nel *Sofista*.

Di essa c'è traccia, infatti, nelle più antiche opere di Aristotele, scritte quando egli apparteneva ancora all'Accademia: per esempio nell'*Eudemo*, che è di poco posteriore al 354 a.C. Ebbene proprio questa dottrina indusse Aristotele a rifiutare in blocco la dottrina delle idee, che Platone invece credette di poter soltanto modificare. Essa è infatti alla base del trattato perduto *Sulle idee*, risalente probabilmente anch'esso al periodo accademico (poiché riprende l'autocritica fatta da Platone nel *Parmenide*) e riassunto dallo stesso Aristotele nel I e nel XIII libro della *Metafisica*.

Qui Aristotele osserva innanzitutto che la dottrina delle idee, ponendo un'idea separata per ciascun genere e ciascuna specie di realtà sensibili (per esempio l'idea dell'animale e l'idea dell'uomo come separate dagli uomini in carne e ossa), aumenta di molto il numero delle realtà esistenti, il che non facilita certo il compito di spiegarle. Il motivo per cui essa è stata ammessa da Platone, cioè la necessità di dare un oggetto alla scienza, che è conoscenza dell'universale, è senz'altro valido – afferma Aristotele –, ma esso non porta necessariamente ad ammettere idee separate, bensì porta soltanto ad ammettere dei **caratteri universali** esistenti nelle stesse realtà sensibili.

Questi caratteri universali non devono essere intesi a loro volta come soggetti, cioè come realtà aventi gli stessi caratteri delle realtà sensibili (cosa che accadeva quando le idee erano intese come «modelli» delle realtà sensibili), altrimenti si cade in un processo all'infinito e non si riesce a spiegare mai nulla in modo completo. Se, infatti, per spiegare la presenza del carattere di uomo in tutti gli uomini sensibili, si ammette l'esistenza di un uomo ideale avente egli stesso questo carattere, allora, per spiegare la presenza del carattere di uomo tanto nell'uomo ideale quanto negli uomini sensibili, si dovrà ammettere l'esistenza di un «terzo uomo», e così via all'infinito (questa critica, come abbiamo visto, era già stata formulata da Platone nel *Parmenide* e probabilmente all'interno dell'Accademia era stata chiamata «argomento del terzo uomo»).

Inoltre, se le idee fossero separate dalle cose, come pretende Platone, esse dovrebbero essere, in base alla dottrina aristotelica delle categorie, **sostanze prime**, cioè individui, mentre invece sono state ammesse come oggetti di scienza e quindi come realtà universali: ora l'universale, osserva Aristotele, o è sostanza seconda o è accidente, quindi non può mai esistere separatamente dalla sostanza prima, che è l'individuo sensibile.

Infine, le idee di cui parla Platone, conclude Aristotele, non servono a spiegare le cose, cioè sono inutili. Esse infatti non sono né causa dell'essere delle cose, cioè del fatto che le cose hanno certi caratteri, perché sono separate, cioè esterne, rispetto alle cose, né sono causa del loro divenire, cioè del fatto che le cose mutano, perché sono realtà inerti, non attive, non efficienti. Parlare di «partecipazione» delle cose alle idee, o di «imitazione» delle idee da parte delle cose, come fa Platone, equivale, secondo Aristotele, a usare metafore tratte dall'attività umana (l'arte di fabbricare oggetti) e quindi non applicabili alla realtà più in generale. Con ciò, dunque, egli rifiuta anche la dottrina secondo cui il Demiurgo plasmerebbe le cose a immagine delle idee, considerandola espressione di una concezione troppo antropomorfa della divinità.

La critica alla dottrina dei principi

Oltre alla dottrina delle idee Aristotele critica anche la dottrina platonica delle idee-numeri e dei loro principi, cioè la revisione compiuta da Platone della sua dottrina primitiva, esposta dallo stesso Aristotele nel trattato *Sul bene*. Anche questa critica dovette esser sviluppata già nel periodo accademico, perché se ne conserva traccia in un frammento del dialogo perduto *Sulla filosofia*: essa comunque è ampiamente esposta nei libri XIII e XIV della *Metafisica*.

Anzitutto Aristotele critica la riduzione, compiuta da Platone, delle idee a numeri, osservando, in base alla sua dottrina delle categorie, che i numeri sono **quantità**, o **relazioni**, e non sostanza, perciò non possono esistere separati dalle cose. Non ha senso, infatti, secondo Aristotele, ammettere dei numeri diversi da quelli matematici (in ciò egli è d'accordo con Speusippo, contro Platone e Senocrate), ma quelli matematici appunto sono quantità, dunque non possono esistere separatamente dalle cose sensibili (ed in ciò egli rifiuta anche la dottrina di Speusippo).

Inoltre i numeri, ideali o matematici che siano, non servono a spiegare le cose, cioè non ne sono causa in nessun senso. Non basta, infatti, rilevare che le cose hanno dei caratteri esprimibili in numeri per concludere che i numeri sono causa delle cose: ad esempio il fatto che le vocali siano sette (nell'alfabeto greco) e sette le Pleiadi (stelle di una costellazione) non significa che di esse sia causa il numero sette. Vediamo in ciò un rifiuto, da parte di Aristotele, di tutta la tradizione pitagorica e di ogni tentativo di ridurre la filosofia a matematica. Egli accusa infatti i filosofi accademici (l'ultimo Platone, Speusippo e Senocrate) di avere ridotto la filosofia a matematica, pur avendo detto che la matematica è solo una propedeutica, cioè un'introduzione alla filosofia (come fece Platone nella *Repubblica*).

Quanto ai principi delle idee-numeri, cioè l'Uno e la Diade indefinita, Aristotele in parte li critica e in parte, cioè con profonde modifiche, li accoglie. Egli anzitutto critica l'Uno, osservando che, se esso è inteso come **unità di misura**, assume tanti significati diversi quanti sono i generi di oggetti da misurare e quindi non può essere il medesimo principio per tutti; se invece è inteso come predicato di tutti gli enti, allora è un universale e, come tale, non è sostanza, cioè non può esistere separatamente dagli altri enti, come pretendeva Platone. Inoltre, anche inteso come predicato, esso assume, come l'essere, con cui è convertibile, una **molteplicità di significati**, che sono tanti quante le categorie, e perciò non può essere principio unico di tutte le cose. Né ha senso identificarlo col Bene, perché questo non può essere predicato di tutte le cose, ma solo di alcune.

Indi Aristotele critica la Diade, osservando che essa è una **quantità**, o una **relazione** (grande-piccolo), perciò non è sostanza e quindi non può essere principio delle sostanze. Infine egli critica il fatto di aver posto due principi identici per tutti gli enti e di averli intesi come contrari fra loro. Gli enti non possono avere infatti, a suo avviso, tutti gli stessi principi, perché rientrano, come abbiamo visto, in generi diversi e irriducibili fra loro (le categorie): i principi possono essere gli stessi solo per **analogia**, nel senso che in ogni genere ci devono essere principi analoghi, che cioè svolgono le stesse funzioni, ma sono individualmente diversi. Non basta, inoltre, ammettere per ogni genere due principi fra loro contrari, perché **i contrari non sono sostanza**, in quanto le sostanze non hanno contrari, ma possono essere accolti successivamente in una medesima sostanza.

È necessario pertanto ammettere, oltre ai due contrari, anche un terzo principio, che funga da **sostrato**, cioè da supporto, da sostegno, ai contrari, nel quale i contra-

ri vengono a trovarsi successivamente. Aristotele dunque mantiene l'esigenza platonica di ricondurre tutta la realtà ad alcuni principi supremi, ma modifica la concezione di questi, aggiungendo ai due contrari un sostrato e moltiplicando questa triade per quanti sono i generi degli enti.

In tal modo egli ha operato una profonda revisione del platonismo, adottando una direzione diversa rispetto a quella degli altri accademici (Speusippo e Senocrate), cioè sviluppandolo non nel senso di una matematizzazione della filosofia, e quindi di una riduzione della realtà ai suoi soli aspetti quantitativi, bensì nel senso di un recupero della molteplicità e della varietà di aspetti che è propria del mondo dell'esperienza.

3 LA LOGICA

La teoria del concetto

Prima di esaminare la concezione positiva dei principi proposta da Aristotele in luogo di quella platonica, vediamo quali trasformazioni subisce in lui la **dialettica**, dalla quale egli è sostanzialmente partito, in conseguenza dell'eliminazione delle idee.

La dialettica che nel *Sofista* di Platone era scienza delle idee, cioè di realtà universali e delle loro relazioni reciproche, una volta eliminate le idee rimane scienza di universali non più separati, ossia di **concetti** che esprimono gli aspetti universali delle realtà sensibili (le specie, i generi e le categorie). I concetti, dunque, non nascono prima delle idee, ma dopo di esse, come risultato della «desostanzializzazione» delle idee.

In Aristotele non troviamo la parola «concetto», che è di origine posteriore, egli parla semplicemente di «universali», oppure, per indicare il pensiero di essi esistenti nella mente, di «nozioni», o infine, per indicare l'espressione di essi nel linguaggio, di «termini». Non si tratta, tuttavia, di nozioni o di termini vuoti di contenuto reale, cioè semplicemente formali, come accadrà in alcune interpretazioni di essi. Per Aristotele le espressioni linguistiche, o «voci», sono infatti **simboli**, cioè segni, espressioni convenzionali, e quindi variabili nei diversi linguaggi, di «affezioni esistenti nell'anima», cioè di nozioni, le quali sono a loro volta **immagini**, cioè rappresentazioni non convenzionali, e dunque uguali per tutti, di cose, di realtà concrete, considerate nei loro aspetti sia particolari che universali. C'è dunque una perfetta corrispondenza fra piano linguistico (linguaggio), piano mentale (pensiero) e piano reale (realtà).

La scienza del pensiero e del linguaggio, che in greco si chiamano ugualmente *lògos*, intesi in questo senso, cioè come «segni» di cose, è la **logica**, della quale Aristotele può essere considerato a buon diritto il fondatore, anche se egli non usa il termine «logica» per indicare questa scienza, ma la chiama piuttosto «analitica», perché essa analizza, cioè scompone, il pensiero nei suoi elementi. In seguito la logica fu considerata, come abbiamo visto, «strumento» di tutte le scienze, perciò la raccolta delle opere aristoteliche di logica fu chiamata *Organon*.

In Aristotele la logica è anche strumento delle altre scienze, ma è anzitutto scienza di per se stessa, cioè scienza del pensiero e del linguaggio, e, attraverso questi, delle realtà e delle loro relazioni, di cui essi sono segni. Perciò le diverse opere di logica trattano gli elementi del pensiero e del linguaggio, cioè i **concetti** o, rispettivamente, i termini nelle *Categorie*, i **giudizi** (relazioni fra concetti) o, rispettivamente, le proposizioni (relazioni fra termini, cioè fondamentalmente soggetto e predicato) nel *De in-*

terpretazione, e i **ragionamenti** (concatenazioni di giudizi) o, rispettivamente, le argomentazioni (concatenazioni di proposizioni) negli *Analitici primi*.

I ragionamenti, poi, possono essere **dimostrativi**, cioè scientifici, oppure **dialettici**, o infine **eristici**: dei primi Aristotele tratta negli *Analitici secondi*, dei secondi nei *Topici* e degli ultimi negli *Elenchi sofistici*. Con queste opere egli ci ha dato il primo grande sistema di logica che sia mai stato concepito, al quale è necessario fare riferimento ancora oggi.

Abbiamo già visto, nelle *Categorie*, la trattazione dei concetti, la loro classificazione per specie e generi e la loro distribuzione nelle dieci categorie. Per completare il discorso aggiungiamo solo che tutti i concetti, per Aristotele, hanno due caratteristiche, chiamate in seguito estensione e comprensione. L'**estensione** è la loro ampiezza, la loro universalità, cioè la capacità di abbracciare in sé altri concetti, mentre la **comprensione** è la loro determinatezza, la loro ricchezza di note distintive, la loro capacità di distinguersi da altri concetti. Quanto maggiore è l'estensione di un concetto, tanto minore è la sua comprensione, e viceversa. Un genere, ad esempio, ha maggiore estensione di una sua specie, ma una minore comprensione. I concetti che hanno l'estensione massima e la comprensione minima sono le categorie, quelli che hanno l'estensione minima e la comprensione massima sono le **specie infime**, o indivisibili, cioè le specie che non contengono altre specie come loro casi particolari: per esempio uomo, cavallo, ulivo.

La teoria del giudizio

La trattazione dei giudizi è contenuta, come abbiamo detto, nel *De interpretatione*. Qui Aristotele anzitutto distingue le «voci», ovvero i termini significanti per convenzione, in **nomi** e **verbi**, gli uni privi dell'indicazione del tempo (esempio: «uomo», di cui non si dice quando è) e gli altri aventi un'indicazione di tempo (esempio: «cammina», di cui si dice che è al presente). Nomi e verbi, presi ciascuno da solo, non sono né veri né falsi. Quando invece un nome viene messo in relazione con un verbo, cioè è unito ad esso o distinto da esso, si ha una **proposizione** o «discorso» (*lògos*), rispettivamente affermativa (esempio: «uomo cammina») o negativa (esempio: «uomo non cammina»).

Le proposizioni possono essere vere o false: sono **vere** quando uniscono o dividono termini che significano cose realmente unite o realmente divise; sono **false** quando uniscono o dividono termini che significano cose non realmente unite o non realmente divise. È evidente la derivazione di questa dottrina dal *Sofista* di Platone. Ma ci sono anche proposizioni che non sono né vere né false, per esempio le preghiere, le domande, i comandi. Poiché esse hanno ugualmente un significato, nel senso che esprimono un pensiero che viene compreso dagli altri, sono chiamate **discorsi semantic** (cioè significanti). Le proposizioni che invece sono necessariamente vere o false sono chiamate da Aristotele **discorsi apofantici** (cioè enunciativi) o enunciazioni, o, a livello del pensiero, **giudizi**. Il *De interpretatione* è una trattazione del giudizio inteso, appunto, come enunciazione, cioè come interpretazione della realtà.

I giudizi differiscono tra loro per **qualità**, nel senso che sono affermativi o negativi. Due giudizi rispettivamente affermativo e negativo, aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato, danno luogo ad una **contraddizione** (esempio: Socrate è bianco, Socrate non è bianco). Secondo Aristotele non è possibile che una contraddizione sia vera, cioè

che nella realtà uno stesso soggetto sia, nello stesso tempo e nello stesso senso, unito e insieme diviso dallo stesso predicato (per esempio che Socrate nello stesso tempo e nello stesso senso sia bianco e insieme non sia bianco). Questo è il famoso «principio di non contraddizione» su cui ritorneremo anche in seguito. È invece necessario che uno dei due giudizi inclusi nella contraddizione sia vero e che l'altro sia falso. Ciò non vuol dire che si sappia quale dei due è vero e quale è falso, ma che tra i due uno è vero e l'altro è falso, cioè che le cose stanno o come dice l'uno, o come dice l'altro, e non si dà una terza possibilità. Questo è l'altrettanto famoso «principio del terzo escluso».

I giudizi, poi, differiscono fra loro per **quantità**, cioè sono **universali**, **particolari** o **individuali**, a seconda che il loro soggetto sia universale, particolare o individuale (esempio: «ogni uomo», «qualche uomo», «Socrate»).

I giudizi universali affermativi e quelli universali negativi, aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato (esempio: «ogni uomo è bianco» e «ogni uomo non è bianco» che equivale a «nessun uomo è bianco»), possono essere entrambi falsi, perciò non danno luogo ad una contraddizione (dove vi è sempre un giudizio vero), cioè non sono fra loro contraddittori, ma solo **contrari**. Analogamente i giudizi particolari affermativi e i giudizi particolari negativi, aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato (esempio: «qualche uomo è bianco» e «qualche uomo non è bianco»), possono essere entrambi veri, perciò non sono **né contraddittori né contrari**. Infine i giudizi universali affermativi e quelli particolari negativi, aventi sempre lo stesso soggetto e lo stesso predicato (esempio: «ogni uomo è bianco» e «qualche uomo non è bianco»), oppure gli universali negativi e i particolari affermativi (esempio: «nessun uomo è bianco» e «qualche uomo è bianco»), non possono essere né entrambi veri né entrambi falsi, dunque sono fra loro **contraddittori**. Altrettanto dicasi per i giudizi individuali affermativi e negativi. Questa dottrina, sviluppo della dialettica del *Parmenide* platonico, permetterà ad Aristotele, come vedremo, di trasformare le confutazioni in dimostrazioni.

Infine i giudizi si distinguono per **modalità**, a seconda che esprimano **possibilità** (esempio: «è possibile che il tempo diventi brutto»), **contingenza** («è contingente che il tempo sia bello»), **impossibilità** («è impossibile che il cerchio sia quadrato») o **necessità** («è necessario che due più due sia uguale a quattro»). Come si vede dagli esempi, possibile è ciò che non è ma può essere, contingente è ciò che è ma può non essere, impossibile è ciò che non è e non può essere, necessario è ciò che è e non può non essere.

Lo studio approfondito di questi giudizi, iniziato da Aristotele ma sviluppato in seguito, è la cosiddetta «logica modale». Un capitolo di questa, sviluppato da Aristotele, è quello contenente i cosiddetti «contingenti futuri», in cui le coppie di giudizi opposti sembrano sottrarsi, nel presente, al principio del terzo escluso. Per esempio, se diciamo «domani ci sarà una battaglia navale» e «domani non ci sarà una battaglia navale», nel momento presente nessuno dei due giudizi è vero e nessuno è falso, mentre in futuro, cioè domani, necessariamente uno dei due sarà vero e l'altro falso. Con questa osservazione Aristotele evita le difficoltà da cui prenderanno spunto i megarici (in particolare Diodoro Crono con l'argomento «dominatore») per negare la contingenza.

La teoria del ragionamento

La concatenazione di più giudizi, comprendenti ciascuno un termine dell'altro, dà luogo a un ragionamento. Il tipo perfetto di ragionamento, scoperto e studiato da Aristotele negli *Analitici primi*, è il **sillogismo**, cioè il ragionamento forma-

to da tre giudizi, di cui i primi due sono detti **premesse** e il terzo **conclusione**. Nell'autentico sillogismo la conclusione deriva necessariamente dall'unione delle due premesse, per cui, poste queste, non solo si pone anche quella, ma essa non può non porsi, cioè è un giudizio necessario. Per avere un autentico sillogismo, occorre che le due premesse abbiano in comune un termine, detto **termine medio**, il quale occu- pi in ciascuna di esse una posizione diversa, cioè funga nell'una da soggetto e nell'altra da predicato. In tal caso la conclusione che ne risulta necessariamente è formata dagli altri due termini che si dicono **estremi**. Per esempio:

	«ogni uomo è mortale»	(prima premessa),
	«ogni Ateniese è uomo»	(seconda premessa),
dunque	«ogni Ateniese è mortale»	(conclusione).

Qui, come si vede, il termine medio è «uomo», che funge da soggetto nella prima premessa e da predicato nella seconda; «ogni Ateniese» e «mortale» sono gli estremi. Affinché il sillogismo sia corretto, è necessario che i termini siano soltanto tre. La prima premessa, in quanto più universale, è chiamata «premesse maggiore», la seconda, in quanto più particolare, è chiamata «premesse minore». Poiché la conclusione è sempre particolare, il sillogismo va da un giudizio universale a un giudizio particolare: perciò esso è chiamato anche **deduzione**.

Aristotele distingue vari tipi, o «figure», di sillogismi a seconda che le premesse siano universali o particolari, affermative o negative, disposte in un modo o in un altro. Alcuni sono sillogismi autentici, cioè deduzioni corrette, mentre altri non lo sono. La deduzione, quando è corretta, ha il pregio di essere infallibile. Essa vale, infatti, qualunque sia il significato dei termini di cui si serve, purché questi stiano nella posizione prescritta. Perciò è un procedimento puramente formale, il cui valore dipende dalla sua «forma», cioè dalla sua struttura, dalle relazioni fra i suoi termini, e non dal suo contenuto, cioè dal significato di questi.

Si può dire infatti: A è B (prima premessa), B è C (seconda premessa), dunque A è C (conclusione), dove la conclusione è necessaria qualunque sia il significato dei simboli usati. La deduzione, dunque, è un procedimento capace non di fare acquisire nuove conoscenze, ma di mostrare la necessità di giudizi impliciti in altri che già conosciamo.

Un tipo importante di sillogismo, ovvero di deduzione, è la **riduzione all'assurdo**, in cui si dimostra la validità di una tesi deducendo dalla tesi ad essa contraddittoria una conclusione manifestamente assurda, perché contrastante con un'ipotesi precedentemente ammessa. Ancor più importante è la **confutazione**, o deduzione della contraddizione, in cui si dimostra la falsità di una tesi deducendo da essa una conclusione contraddittoria con se stessa, o con la tesi in questione o con qualche altra premessa usata.

Aristotele illustra anche un altro tipo di ragionamento, da lui chiamato **induzione**, in cui, al contrario, si procede da giudizi particolari a conclusioni universali, per esempio:

«L'asino, il cavallo e il mulo sono animali senza bile», «l'asino, il cavallo e il mulo sono longevi», dunque «gli animali senza bile sono longevi».

Questo tipo di ragionamento, come si vede, non è infallibile, perché non considera tutti gli animali senza bile, ossia è meno sicuro della deduzione. Tuttavia, nei limiti in cui può valere, permette di acquisire nuove conoscenze.

La teoria della dimostrazione

Un caso particolare di deduzione, ovvero di sillogismo, è costituito dal sillogismo dimostrativo, o **dimostrazione**, che Aristotele studia negli *Analitici secondi*.

Esso ha luogo quando le premesse da cui si parte sono proposizioni vere, cioè esprimenti una relazione fra termini perfettamente conforme a quella esistente nella realtà fra le cose da essi significate. In tal caso si può essere sicuri che è vera anche la conclusione, perché il sillogismo trasmette, per così dire, in modo necessario la verità delle premesse alla conclusione. Quest'ultima, dunque, non solo ci dice come stanno veramente le cose, ma, essendo necessaria, ci dice che esse non possono stare diversamente. In ciò consiste, secondo Aristotele, l'autentica **scienza** (*epistème*) e pertanto la dimostrazione è da lui detta anche sillogismo scientifico e la scienza in genere è detta «abito (cioè disposizione, atteggiamento) dimostrativo». Con questa dottrina Aristotele recupera la concezione platonica della scienza come opinione vera concatenata con i legami della causalità, perché la struttura della scienza è la dimostrazione in cui le premesse sono vere e sono, come in ogni sillogismo, causa della conclusione. Il modello di scienza cui egli fa riferimento è quello delle matematiche in genere e in particolare della geometria.

Le premesse della dimostrazione, quando sono anche «prime», cioè non dedotte da altre premesse, sono dette da Aristotele **principi** della scienza. Questi principi vengono da lui distinti in due tipi: quelli **comuni** a più scienze e quelli **propri** a una singola scienza. I principi propri sono l'assunzione dell'**esistenza** dell'oggetto della scienza in questione (per esempio, nel caso dell'aritmetica, i numeri, e nel caso della geometria, le grandezze), detta anche **ipotesi** (termine che qui indica dunque una proposizione non dimostrata, come anche in Platone, ma evidentemente vera), e la definizione della sua **essenza** (cioè la proposizione che dice, per esempio, che cos'è un numero pari o che cos'è un triangolo), detta anche semplicemente **definizione**. Tutti i principi propri sono veri, in quanto evidenti agli specialisti delle scienze di cui sono propri: per esempio i principi propri della geometria sono evidenti agli specialisti di geometria. I principi comuni invece esprimono una proprietà comune agli oggetti di più scienze, per esempio la proprietà comune a tutte le realtà quantitative (cioè agli oggetti di tutte le scienze matematiche), per cui se si sottraggono quantità uguali da quantità uguali, si ottengono quantità uguali. Essi sono evidenti a tutti, non solo agli specialisti delle singole scienze e per questo sono detti **assiomi**, che significa proposizioni degne (dal greco *axios*, degno) di essere ammesse a causa della loro evidenza.

Tra gli assiomi due sono comuni a tutte le scienze, cioè il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso, i quali dunque, per Aristotele, sono evidenti a tutti. Ciascun principio comune, o assioma, è comune a più scienze, cioè identico per tutte queste, solo per analogia, in quanto esprime un rapporto sempre identico esistente tra oggetti diversi (per esempio tra numeri o tra grandezze).

Essendo i principi propri diversi per ciascuna scienza e i principi comuni identici solo **per analogia**, non si può dire in nessun modo, secondo Aristotele, che le scienze abbiano tutte gli stessi principi, o che esista un'unica scienza universale, come sostenevano Platone e Senocrate, capace di dedurre tutte le cose dagli stessi principi. Ogni scienza deduce dalle assunzioni e dalle definizioni dei propri oggetti le proprietà di questi ultimi, perciò ogni scienza è rigorosamente distinta e autonoma ri-

spetto a tutte le altre. Questa affermazione della molteplicità e dell'autonomia delle scienze è un altro tratto caratteristico della filosofia di Aristotele.

I principi delle varie scienze, come abbiamo detto, sono indimostrabili: essi vengono conosciuti, secondo Aristotele, con un atto dell'**intelletto** (*nous*), cioè con una conoscenza infallibile, ma non dimostrativa, il quale ha luogo al termine di un processo che parte dalla **percezione sensibile** (*àisthesis*). Questa ha per oggetto realtà particolari, per esempio un singolo uomo (Socrate, o Callia); ma poiché nelle realtà particolari sono presenti aspetti universali, per esempio nel singolo uomo è presente l'essenza dell'uomo, quando la percezione si ripete molte volte, dando luogo all'**esperienza** (consistente nell'essere esperti, cioè nell'aver avuto molte percezioni, e quindi nell'aver molti ricordi, dello stesso oggetto), allora l'intelletto riesce a cogliere nel particolare l'universale. Perciò Aristotele chiama questo processo **induzione**, cioè con lo stesso nome del ragionamento che va da premesse particolari a conclusioni universali.

Come si vede, siamo qui in presenza di una dottrina del tutto opposta a quella di Platone: mentre per Platone la scienza, che è conoscenza dell'universale, non deriva dalla percezione sensibile, cioè dall'esperienza, ma è una reminiscenza semplicemente occasionata da quest'ultima, per Aristotele la scienza deriva dall'esperienza. Vedremo in seguito, parlando del *De anima*, in quale modo l'intelletto riesce a cogliere l'universale nel particolare.

La dialettica

Abbiamo visto che Aristotele ha preso le mosse dalla dialettica platonica del *Sofista*, intesa come scienza delle relazioni tra le idee. Una volta rifiutate le idee, la dialettica aristotelica rimane semplicemente studio delle relazioni fra i concetti (ossia dei giudizi e dei ragionamenti), cioè **tecnica dell'argomentazione corretta**, o valida, cessando di essere di per se stessa scienza della realtà, cioè conoscenza vera. Ciò le consente delle possibilità di applicazione molto più ampie che in Platone. La dialettica in Aristotele, infatti, quando argomenta da conoscenze vere, cioè da principi, diventa dimostrazione e quindi scienza, ma quando non dispone di principi da cui partire, cioè si esercita in un campo diverso da quello della scienza, per esempio nel campo dell'**opinione**, essa può servire ugualmente ad argomentare in modo corretto. Anzi per Aristotele la dialettica vera e propria è l'arte di argomentare correttamente nel campo delle opinioni, in particolare quando si discute fra interlocutori che hanno opinioni opposte, come accade, ad esempio, nei dibattiti giudiziari o politici. Egli ha dedicato pertanto un intero trattato, i *Topici*, a esporre le regole di questa tecnica, cioè a illustrare una serie di «luoghi», o schemi di argomentazione, che possono essere applicati con successo in ogni genere di discussioni.

In mancanza di veri e propri principi la dialettica assume come premesse delle proprie argomentazioni, dette anch'esse sillogismi, opinioni dotate di particolare valore, perché ammesse da tutti, o da coloro che sono più autorevoli, che Aristotele chiama *èndoxa* (plurale di *èndoxon*). Il **sillogismo dialettico**, pertanto, si distingue da quello scientifico o dimostrativo perché quest'ultimo parte da principi mentre il primo parte da *èndoxa* e dunque, pur essendo formalmente corretto e dotato di grande valore persuasivo (in quanto gli *èndoxa* devono essere ammessi da tutti), ha tuttavia, dal punto di vista della verità, un valore inferiore alla dimostrazione.

Il sillogismo dialettico, tuttavia, si distingue anche, secondo Aristotele, da un terzo tipo di sillogismo, da lui chiamato **eristico**, o **sofistico**, per il fatto che quest'ultimo, avendo di mira unicamente il successo nella discussione ottenuto con qualsiasi mezzo e dunque anche con l'inganno, non parte da veri e propri *èndoxa*, ma da *èndoxa* solo apparenti (cioè da opinioni che sembrano ammesse da tutti, ma in realtà non lo sono), e a volte non è nemmeno un vero e proprio sillogismo, cioè un sillogismo formalmente corretto, ma è solo un sillogismo apparente. L'eristica, pertanto, è una contraffazione della dialettica e con essa non va confusa: la dialettica, infatti, benché inferiore per valore alla scienza, è una tecnica di discussione corretta ed onesta.

Il valore della dialettica è riconosciuto da Aristotele al punto tale che egli la considera utile non solo per prevalere nelle discussioni su temi non scientifici, ma anche per procedere nell'ambito delle scienze, quando non si dispone già di principi. È questo il caso in cui si devono cercare principi non ancora noti (per esempio i principi propri di singole scienze) o si devono difendere da eventuali contestazioni principi già noti (per esempio i principi comuni). In tutti questi casi, infatti, la dialettica, sviluppando le conseguenze di opinioni opposte, permette di vedere meglio quali sono vere (cioè quali sono autentici principi) e quali sono invece false. Nel dire questo, dunque, Aristotele si riallaccia direttamente alla dialettica platonica della *Repubblica* e del *Parmenide*, cioè all'arte di pervenire a un principio anipotetico passando attraverso tutte le confutazioni.

Nei *Topici* Aristotele descrive tutte le tecniche con cui, in una discussione, un interlocutore attacca una certa tesi mediante domande e l'altro la difende mediante risposte, mostrando che il primo deve cercare di confutare il secondo facendosi concedere delle premesse da cui sia possibile dedurre una conclusione contraddittoria con qualche *èndoxon* ammesso da quest'ultimo, mentre il secondo deve cercare di non lasciarsi confutare, dando risposte da cui non sia possibile dedurre tali contraddizioni.

Uno degli strumenti più efficaci di cui ci si serve nella dialettica è la distinzione tra i molti significati di una stessa parola: esso consente infatti di costruire sillogismi, e quindi confutazioni del tutto corrette, in cui cioè si eviti di introdurre più di tre termini. Quando, invece, non si distinguono tali significati e si usa uno stesso termine ora con un significato ed ora con l'altro, allora non si ha più un vero sillogismo (perché è come se si usassero più di tre termini), né, quindi, una vera confutazione, ma una confutazione solo apparente, cioè una **confutazione sofistica**. Negli *Elenchi sofistici* Aristotele smaschera il carattere sofistico di molte confutazioni, per esempio dei famosi argomenti del megarico Ebulide, basate sulla mancata distinzione dei molti significati di uno stesso termine. Vedremo come la tecnica della confutazione dialettica e la distinzione dei molti sensi delle parole svolgeranno una funzione decisiva nel momento culminante dell'intera filosofia aristotelica.

4 LA FISICA

I tre generi di principi e i quattro generi di cause

Torniamo ora a considerare come Aristotele concepisce i principi supremi della realtà, cioè vediamo come realizza, dal suo punto di vista, il concetto di filosofia ereditato da Platone, secondo il quale la filosofia è, appunto, conoscenza dei principi ovvero, come precisa egli stesso, delle «cause prime», intendendo con que-

st'ultima espressione non delle cause qualsiasi, ma le cause che non hanno altre cause, le cause da cui tutto il resto dipende, le cause (insomma) universali.

Una volta rifiutato, per le ragioni che abbiamo visto, il platonico mondo delle idee, la realtà di cui la filosofia ricerca le cause prime secondo Aristotele è la stessa realtà sensibile ovvero il mondo fisico, la **natura** (*physis*). Ritorneremo in seguito su questo termine: ora rileviamo che per Aristotele la filosofia, intesa come conoscenza dei principi o delle cause prime, nasce anzitutto come ricerca dei principi della natura, cioè come «fisica».

Mentre, infatti, per Platone la fisica non poteva essere vera scienza, in quanto il suo oggetto, essendo una realtà dimezzata, poteva essere descritto solo mediante un «discorso verosimile», per Aristotele, al contrario, la fisica si configura per la prima volta come scienza, in quanto il suo oggetto è autentica realtà. Ad essa egli dedica il gruppo più ampio delle sue opere, che ha inizio con la *Fisica* propriamente detta e comprende poi tutte le successive, sino alla *Metafisica* esclusa.

Nel criticare i principi posti da Platone, cioè l'Uno e la Diade indefinita, Aristotele aveva rilevato che non basta porre due contrari, ma è necessario ammettere anche un sostrato, cioè un terzo principio, capace di accogliere in sé, successivamente, i due contrari. Nella *Fisica* egli precisa ulteriormente il carattere di questi principi, attraverso un'analisi del divenire nelle sue varie forme, ossia del fenomeno che più di ogni altro caratterizza la natura: il mutamento.

Ogniqualevolta si ha un divenire, osserva Aristotele, si nota che una cosa, che prima non aveva un certo carattere, poi lo acquista: per esempio un uomo, che prima era privo di una certa cultura, poi l'acquista e diventa colto. Per spiegare questo processo si deve ammettere l'esistenza di tre principi: la cosa che muta (nell'esempio l'uomo), e questo è il **sostrato**; la mancanza in esso di un certo carattere (nell'esempio la mancanza di cultura), e questa è chiamata da Aristotele **privazione**, che significa appunto mancanza; infine il carattere che è stato acquistato (nell'esempio il carattere di «colto»), e questo è chiamato da Aristotele **forma**, dove il termine indica, appunto, un carattere, una configurazione, una certa strutturazione, sia essa sensibile o di altro tipo.

Quando il mutamento è compiuto, il sostrato ha acquistato una forma e si comporta nei confronti di questa come **materia**, cioè come materiale che è stato plasmato, caratterizzato, determinato in un certo modo. Il concetto risulta ancora più chiaro se si pensa ad un mutamento come quello per cui un pezzo di marmo informe, in seguito all'intervento di uno scultore, diventa una statua di Socrate. In questo caso il marmo è il sostrato, o materia, e l'effigie di Socrate è la forma (la mancanza di essa, quando il marmo è allo stato informe, è la privazione). Tre, dunque, secondo Aristotele, sono i principi che è necessario ammettere per spiegare il mutamento: la materia (che fa da sostrato), la privazione e la forma, che sono i due contrari.

Se poi si considerano, anziché i componenti, cioè gli elementi, del processo, le sue fasi, cioè i suoi momenti, mettendosi, per così dire, in una prospettiva non statica, ma dinamica, la materia risulta essere presente già all'inizio come qualcosa che non possiede ancora la forma, ma tuttavia possiede già la capacità di acquistarla, ossia, come dice Aristotele, è **in potenza**; mentre la forma, non ancora presente all'inizio, si presenta al termine come realtà dispiegata, realizzata, ovvero **in atto**. Potenza e atto sono pertanto l'equivalente della materia e della forma, considerate da un punto di vista dinamico. Riprendendo l'esempio fatto sopra, si può dire che il marmo (materia), prima di essere scolpito, è in potenza una statua di Socrate, mentre dopo essere stato scol-

pito è una statua di Socrate in atto. La potenza (*dynamis*), come si vede, è la materia, che «può» essere cose opposte, cioè può essere informe e può anche essere formata, ossia è capace di accogliere in sé entrambi i contrari (la privazione e la forma); l'atto (*enèrghēia*), invece, è la forma, che «è» ormai presente e, con la sua presenza, realizza uno degli opposti che la materia era capace di accogliere, escludendo l'altro.

Sia il trinomio materia-privazione-forma, sia il binomio potenza-atto, sono rintracciabili in tutti i processi, cioè sono presenti in tutte le cose che mutano, perciò si può dire che sono principi di tutte le cose, anche se non sono costituiti sempre dalla stessa realtà, ma cambiano per le diverse cose: per esempio la materia di una statua è il marmo, quella di un tavolo è il legno e quella di un animale è la carne, così come la forma della statua è l'effigie, quella del tavolo è la sua configurazione e quella dell'animale è il coordinamento dei suoi organi. Questi principi, dunque, sono gli stessi solo per analogia, nel senso che in tutte le cose c'è qualcosa che svolge la funzione da essi espressa. Perciò, più che di tre principi, è giusto parlare di tre generi di principi, ciascuno dei quali è formato da tutte le cose che, nei diversi processi, svolgono una certa funzione.

Aristotele spiega in tal modo la possibilità del divenire, che Parmenide aveva negato intendendo il divenire come un passaggio, impossibile, dal puro non-essere all'essere, o viceversa. Per Aristotele, invece, il divenire è un passaggio dalla potenza all'atto, cioè da quel certo non-essere che è l'essere in potenza (un «non essere ancora») a quel certo essere che è l'essere in atto (un «essere già»). Perciò con Aristotele la fisica, bloccata sul nascere dall'eleatismo, può finalmente dispiegarsi come scienza del divenire.

Per spiegare il divenire, tuttavia, i principi ora menzionati, pur essendo necessari, non sono sufficienti. Anzitutto, infatti, non è possibile che la materia assuma una forma, ovvero che la potenza passi all'atto, se non c'è un agente che produce questo passaggio: nel caso della statua, lo scultore, nel caso del tavolo, il falegname, e nel caso dell'animale colui che lo genera. Questo nuovo principio, di cui Aristotele afferma la necessità, è chiamato «principio del movimento», o **causa motrice**, proprio perché mette in movimento il processo, cioè agisce, interviene attivamente. Qui evidentemente egli riprende il concetto platonico di «causa della mescolanza», sviluppato nel *Filebo*.

Inoltre, prosegue Aristotele, il mutamento è pienamente intelligibile, cioè si può considerare completamente spiegato, solo quando se ne scorge il senso, ovvero la direzione, il fine a cui è diretto: dunque è necessario ammettere anche un «fine» (*tèlos*) di esso, cioè la cosiddetta **causa finale**. Mentre, però, la causa motrice è una realtà diversa dai principi già menzionati, perché li precede (lo scultore esiste prima di scolpire il marmo, il genitore prima di generare l'animale), la causa finale coincide con uno di essi, precisamente con la forma, perché il fine del processo è quello di realizzare la forma. Perciò la forma, ovvero l'atto, è anche chiamata da Aristotele *entelècheia*, parola da lui coniata per indicare il raggiungimento del fine, cioè del *tèlos*, della perfezione. Da un punto di vista concettuale, tuttavia, il fine è distinto dalla forma, perché serve a spiegare il senso del processo. Naturalmente anche la causa motrice e la causa finale sono diverse per i diversi enti e sono le stesse solo per analogia.

Poiché anche la materia e la forma servono a spiegare il divenire, esse possono ugualmente essere chiamate «cause», cioè rispettivamente **causa materiale** e **causa formale**. Altrettanto non si può dire, invece, per la privazione, perché la causa di una realtà deve essere essa stessa una realtà positiva, mentre la privazione è solo mancanza di una certa realtà.

In conclusione, per spiegare completamente il divenire, sono necessari, secondo Aristotele, quattro tipi, o generi, di cause: la causa motrice, la causa materiale, la causa formale e la causa finale. Ecco dunque ritrovata la famosa distinzione alla luce della quale, come abbiamo visto nell'introduzione, Aristotele ha ricostruito la storia della filosofia a lui precedente.

La «natura» nel suo complesso

Il complesso delle opere di fisica non è che la realizzazione di questo programma, cioè la ricerca dei quattro generi di cause. Nella prima, tuttavia, cioè la *Fisica* propriamente detta, Aristotele chiarisce anzitutto il concetto di «natura», ossia della realtà di cui si devono cercare le cause. La natura, secondo la definizione aristotelica, è l'insieme degli enti che hanno in se stessi il principio del loro mutamento o del loro stare in quiete, nel senso che non dipendono dall'uomo: questi sono, infatti, gli **enti naturali**. Essi si distinguono dagli **enti artificiali**, che hanno invece il principio del loro mutamento o del loro stare in quiete nell'uomo, precisamente nella sua «arte» (qui arte sta per artigianato, cioè per capacità di fabbricare oggetti).

È dunque natura tutto ciò che non dipende dall'uomo, cioè i corpi inanimati, le piante e gli animali, che esistono da soli e da soli eventualmente si riproducono e si sviluppano, mentre è arte tutto ciò che dipende dall'uomo, cioè tutte le cose che da questo sono fatte. Abbiamo così il concetto di natura destinato a rimanere in uso fino ai tempi moderni, secondo il quale il mondo naturale è tutta quella parte della realtà che si distingue dal mondo umano, cioè la natura «fisica». A ciò va aggiunto, però, che l'uomo, per Aristotele, è a sua volta «natura», ossia è un ente naturale, perché non è prodotto da un altro uomo come un oggetto artificiale, ma è generato allo stesso modo degli altri animali.

L'arte, cioè la produzione umana, secondo Aristotele è nettamente subordinata alla natura, nel senso che la imita o, se necessario, la integra, la completa. L'arte dello scultore imita la natura, perché produce oggetti (per esempio le statue) che sono immagini di quelli esistenti nella natura (per esempio gli uomini), mentre quella dell'agricoltore e quella del medico la aiutano, o la completano, perché l'una aiuta la terra a produrre e l'altra aiuta il corpo a riacquistare la salute. Ma, se l'arte, che imita la natura, agisce sempre in vista di un fine, a maggior ragione si dovrà ammettere che agisca in vista di un fine la natura. Ciò del resto è provato dalla costanza e dalla regolarità dei suoi processi, i quali, dice Aristotele, si ripetono «per lo più», cioè quasi sempre. Perciò Aristotele, a differenza degli atomisti che consideravano la realtà fisica dominata dal caso, considera l'intera natura orientata verso un fine. Questa dottrina si chiama finalismo o concezione teleologica (da *tèlos*, fine). Non si deve credere, però, che per Aristotele il fine sia qualcosa di esterno e superiore rispetto alla natura: al contrario, ogni ente naturale tende ad un proprio fine, che è costituito dal suo pieno sviluppo, cioè dalla realizzazione piena della sua forma, della sua perfezione (*entelècheia*).

Negli esseri viventi, piante ed animali, la perfezione è costituita dall'età adulta e contrassegnata dalla capacità di generare, cioè di produrre un altro ente simile a sé, assicurando in tal modo la sopravvivenza della propria specie. Né si deve credere che Aristotele escluda dalla realtà l'esistenza del caso: questo però non è che un'eccezione alla natura. Quando un processo naturale, orientato ad un certo fine, per un motivo qualsiasi non lo raggiunge, si determina una situazione dovuta al caso: per esem-

pio quando, in luogo di un animale, si genera un mostro. Ciò accade raramente, perché i processi naturali, come abbiamo detto, si svolgono «per lo più» allo stesso modo. Se essi non si svolgono sempre allo stesso modo, ciò è dovuto alla materia presente in tutte le realtà naturali, la quale non sempre si lascia plasmare perfettamente dalla forma. Nel margine che rimane tra il «sempre» e il «per lo più» trova spazio il caso, come nelle attività umane, che «per lo più» realizzano un certo fine, trova un qualche spazio la fortuna.

Sempre nella *Fisica* Aristotele definisce il movimento in genere, che caratterizza tutta la natura, come «atto di ciò che è in potenza», ossia esistenza attuale della potenza, processo in corso di svolgimento, che non è ancora giunto al termine. Egli distingue, inoltre, quattro tipi di movimento o, meglio, di mutamento: il mutamento di luogo, o moto locale, il mutamento di qualità, o alterazione, il mutamento di quantità, o crescita e diminuzione, e il mutamento di sostanza, o generazione e corruzione. Egli studia poi vari aspetti del movimento: anzitutto il tempo, da lui definito come «misura del movimento secondo il prima e il poi»; poi il luogo, da lui definito come «limite interno del corpo contenente»; infine l'infinito, da lui dichiarato inesistente in atto ed esistente solo in potenza (ciò significa, ad esempio, che un corpo può essere diviso all'infinito, nel senso che si può continuare sempre a dividerlo, ma non esiste mai come già diviso in infinite parti; o che una successione di elementi può essere continuata all'infinito, nel senso che si può sempre aggiungere ad essa un elemento ulteriore, ma non esiste mai, come infinita, tutta in una volta).

Il cielo, la terra e i loro elementi

Il primo tipo di causa della natura che Aristotele ricerca è la **causa motrice**. Tutto ciò che muta, egli osserva, richiede una causa motrice: ciò risulta dal concetto stesso di mutamento, inteso come acquisizione in atto di una forma che si possiede solo in potenza. È chiaro, infatti, che ciò che muta non può darsi da sé la forma che deve acquisire perché in tal caso già la possiederebbe e dunque non muterebbe, cioè sarebbe già in atto e non in potenza. Dunque ciò che muta deve ricevere la forma da qualcosa che già la possiede: gli oggetti artificiali dall'artefice, il quale ha già nella sua mente la forma che poi trasmette alla materia plasmandola; gli enti naturali (piante ed animali) dal genitore, il quale ha già la forma che poi trasmette, nel suo seme, attraverso la generazione.

Non si può, tuttavia, risalire all'infinito nella ricerca di una causa motrice, perché in tal caso un infinito anche solo in potenza escluderebbe l'esistenza di un principio, cioè di una causa prima, di una fonte del mutamento capace di rendere ragione di tutti i mutamenti esistenti nella realtà. Questa causa motrice prima, o, come dice Aristotele, **primo motore**, non può essere mosso esso stesso, altrimenti richiederebbe a sua volta una causa motrice e non sarebbe più il primo, cioè non renderebbe più ragione di tutti i mutamenti: esso dunque deve essere immobile, un **motore immobile**.

Con questa celebre dottrina Aristotele si differenzia da Platone, che faceva dipendere tutti i movimenti dall'anima del mondo, concepita come semovente, e li fa invece dipendere tutti da un principio diverso. Tale principio, essendo immobile, è già in atto, dunque non ha potenza; ma se non ha potenza, non ha materia; e se non ha materia, non fa parte della natura. Perciò la trattazione di esso esula dalla fisica e rientra in un'altra scienza, la «filosofia prima», di cui ci occuperemo in seguito.

ca e fredda, l'acqua fredda e umida, l'aria calda e umida, il fuoco caldo e secco). Le trasformazioni di questi elementi producono i vari fenomeni meteorologici (pioggia, vento, ecc.), descritti da Aristotele nell'opera che ha questo nome. Abbiamo così un'intera cosmologia (dottrina dell'universo), che tenne per quasi due millenni il luogo destinato a essere occupato dalla fisica e dalla chimica moderne.

L'anima

I corpi terrestri si dividono, secondo Aristotele, in privi di vita e viventi: questi ultimi sono i più complessi e, per lui, i più interessanti. Egli tende infatti, come abbiamo visto e come era proprio di tutta la mentalità antica, a concepire la natura essenzialmente come animata, vivente, interpretandola quindi per mezzo di un **modello biomorfico**, cioè spiegando il non vivente mediante concetti ricavati dall'analisi del vivente. Gli esseri viventi (piante ed animali) hanno come materia gli stessi elementi degli esseri non viventi (sia pure combinati in modi più complessi), ma hanno una forma diversa, che non è solo la combinazione di alcune qualità elementari, bensì è un principio più elevato, chiamato col nome tradizionale di «anima».

Alla trattazione di questo principio Aristotele dedica il *De anima*, che è il proemio a tutte le sue opere di biologia. In esso egli definisce l'anima come la «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza», o come «l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi», dove per «atto primo» si intende il principio in virtù del quale si compiono le varie attività vitali. L'anima dunque per Aristotele non è una sostanza indipendente dal corpo, unita a questo solo accidentalmente, quale era per Platone (e per i pitagorici); essa, al contrario, è la struttura, l'organizzazione stessa del corpo vivente, il suo principio vitale, il principio che coordina il funzionamento dei suoi diversi organi, facendoli concorrere tutti a un unico fine, che è il mantenimento della vita. Un corpo senz'anima non è più, per Aristotele, un corpo vivente, per esempio una pianta o un animale, ma un cadavere, cioè un essere di genere completamente diverso, così come una mano senza vita non è più una mano, ma è detta mano solo di nome, come una mano di pietra.

Le attività fondamentali in cui consiste la vita sono, per Aristotele, di tre livelli: le più elementari sono la nutrizione e la riproduzione, le sole possedute dalle piante, che hanno come principio il tipo più elementare di anima, l'**anima vegetativa**; di livello superiore sono la sensibilità ed il movimento, possedute soltanto dagli animali, che hanno come principio un tipo più elevato di anima, l'**anima sensitiva**; al livello più elevato sono infine il pensiero e la volontà, possedute soltanto da quei particolari animali che sono gli uomini, i quali hanno come principio il tipo più alto di anima, l'**anima intellettuale**.

Negli esseri in cui è presente il tipo superiore, questo naturalmente è principio oltre che delle funzioni ad esso proprie anche di quelle dei livelli inferiori: perciò in ciascun vivente c'è un'unica anima, che svolge tutte le sue funzioni. Non bisogna, quindi, confondere i tre tipi di anima distinti da Aristotele con le tre parti dell'anima distinte da Platone: per Aristotele il tipo più alto contiene sempre in sé quelli inferiori, mentre per Platone si tratta di tre parti dell'anima umana in conflitto tra loro.

Nel *De anima* Aristotele analizza a fondo anzitutto la sensibilità, comune agli animali e all'uomo, e poi il pensiero, proprio soltanto dell'uomo. La sensibilità è la capacità di provare sensazioni o, meglio, percezioni: queste avvengono per opera dei

cinque sensi (vista, udito, olfatto, gusto e tatto) e di un «senso comune» che percepisce stimoli comuni a sensi diversi (per esempio il movimento). La percezione consiste nell'assunzione, da parte dell'organo di senso (occhi, orecchie, ecc.), della forma sensibile propria di un oggetto. Questa assunzione avviene per alcuni sensi attraverso un mezzo (la luce per la vista, l'aria per l'udito e l'olfatto) e per altri direttamente (gusto e tatto). Essa consiste nel passaggio dalla potenza all'atto sia dell'organo, che da senziente in potenza diventa senziente in atto, sia della forma sensibile dell'oggetto, cioè del suo aspetto percepibile dai sensi, che da percepibile in potenza diventa percepita in atto. In virtù della percezione, dunque, si forma negli organi di senso una specie di immagine (*phàntasma*) dell'oggetto, che viene conservata dalla memoria e può essere riprodotta dall'immaginazione (*phantasia*).

Aristotele, in seguito, analizza il pensiero, cioè la formazione dei concetti (mentre giudizi e ragionamenti, come abbiamo visto, sono esaminati nelle opere di logica). Essa avviene per opera dell'intelletto (*nous*), facoltà superiore ai sensi, la quale coglie nell'immagine sensibile degli oggetti la loro **forma intelligibile**, cioè la loro essenza, al termine di quel processo più o meno complesso, l'induzione, che abbiamo descritto in precedenza. Condizione indispensabile, pertanto, per avere delle conoscenze razionali, è quella di avere anzitutto delle percezioni: senza percezione, cioè senza esperienza, non è possibile nessuna conoscenza.

A questo proposito Aristotele è schierato su una posizione antitetica rispetto a quella di Platone. La sua dottrina della conoscenza è stata chiamata «empirismo», per indicare che, in base ad essa, tutta la conoscenza deriva dall'esperienza. Ma, se questo è vero, è altrettanto vero che, per Aristotele, la conoscenza umana è capace anche di andare ben oltre l'esperienza, precisamente mediante la formazione dei concetti. Per questo sono necessarie, secondo Aristotele, due condizioni: anzitutto un principio che faccia passare all'atto la forma intelligibile, presente nell'immagine sensibile solo allo stato di potenza; quindi un principio che apprenda tale forma, passando esso stesso da intelligente in potenza a intelligente in atto.

Il primo di questi due principi è infatti chiamato **intelletto attivo** o «produttivo»: esso deve essere già in atto, perché solo ciò che è già in atto può far passare all'atto altre cose, e viene paragonato da Aristotele alla luce, che fa passare all'atto le forme sensibili della vista. Il secondo principio è chiamato **intelletto passivo** in quanto è prima in potenza, cioè del tutto vuoto, come una tavoletta di cera su cui non sono stati ancora fatti dei segni (*tabula rasa*), e poi passa all'atto, assumendo in sé qualsiasi forma intelligibile, cioè la forma di qualsiasi cosa, e rivelandosi così capace di «diventare in qualche modo tutte le cose».

L'intelletto attivo, dice Aristotele, essendo sempre in atto, è privo di potenza, quindi è immateriale, cioè del tutto indipendente dal corpo e perciò immortale. A questo proposito, però, egli non chiarisce se l'intelletto attivo sia unito all'intelletto passivo, e dunque renda partecipe della sua immortalità anche quest'ultimo, facendo essere in tal modo immortale l'intera anima di ciascun uomo, oppure se l'intelletto attivo sia separato da quello passivo e cioè sia un principio esterno all'uomo, unico e identico per tutti, e dunque se l'anima di ciascun uomo sia mortale. Questo mancato chiarimento darà adito, come vedremo, alle più svariate interpretazioni da parte dei commentatori.

Dalla sensibilità e dall'intelletto dipendono, secondo Aristotele, i desideri o tendenze: dalla prima quelle sensibili, o appetiti, e dal secondo quelle razionali, o vo-

lontà. Per lui, dunque, la conoscenza precede sempre il desiderio nel senso che si desidera solo ciò che prima si conosce come buono, per i sensi o per l'intelletto. Il movimento, poi, avviene quando un oggetto, conosciuto come buono, attrae a sé l'anima suscitando in essa il desiderio. L'oggetto del desiderio, dunque, muove l'anima restando immobile.

La biologia

La dottrina dell'anima come forma, cioè come principio di organizzazione interna agli esseri viventi, presente anche nelle piante e negli animali, ha permesso ad Aristotele di fondare la biologia, cioè la scienza della vita, conducendola a un grado di perfezione rimasta sotto molti aspetti insuperato. Anche in questo campo, conformemente alla sua dottrina della conoscenza, Aristotele parte dall'esperienza, cioè dall'osservazione.

Nella *Historia animalium*, in otto libri, egli descrive infatti ben 581 diverse specie di animali, personalmente osservate nei soggiorni in Asia Minore e nell'isola di Lesbo. Successivamente, nel *De partibus animalium*, egli distribuisce tutti gli animali per generi e specie, inaugurando una **classificazione** rimasta invariata per due millenni, praticamente fino a Linneo (sec. XVIII). Anzitutto Aristotele divide gli animali in forniti di sangue e privi di sangue (divisione che corrisponde a quella moderna fra vertebrati ed invertebrati): tra i primi, poi, distingue i mammiferi (terrestri e vivipari), i rettili e gli anfibi (terrestri e ovipari), gli uccelli (aerei e ovipari) e i pesci (acquatici e ovipari), mentre tra i secondi stabilisce altre distinzioni più complesse, fondate per esempio sulla durezza o mollezza della pelle e su altri criteri. Poi analizza le parti di cui ciascun animale è costituito, praticando per la prima volta in maniera sistematica la dissezione, e distingue i tessuti (formati di parti omogenee) e gli organi (formati di parti eterogenee). Nello studio di questi ultimi Aristotele applica la ricerca delle cause, soprattutto di quella finale, che gli permette di scoprirne le rispettive funzioni, inaugurando il principio, rivelatosi di grande fecondità per la biologia, secondo cui **la funzione spiega l'organo**. Solo infatti scoprendo a che cosa serve un certo organo, si comprende perché esso è fatto in un certo modo. Così Aristotele scopre l'apparato locomotore, quello respiratorio, quello digerente e quello riproduttivo.

Rispetto a tutti questi apparati Aristotele assegna una funzione centrale al cuore, da lui considerato fonte del calore vitale che cuoce i cibi, li trasforma in sangue e, diffondendo il sangue per tutto l'organismo, lo nutre e lo fa vivere. Inoltre egli applica il criterio dell'**analogia**, scoprendo importanti affinità tra parti di animali di specie diverse, per esempio quella tra i polmoni dei mammiferi e le branchie dei pesci, organi che servono tutti alla stessa funzione, cioè alla respirazione. Questo procedimento, che potremmo definire di «zoologia comparata», gli consente di classificare i delfini e le balene, in quanto forniti di polmoni, tra i mammiferi anziché tra i pesci come comunemente si credeva. Egli anzi dispone tutti gli animali in una specie di gerarchia di complessità e perfezione, la «scala della natura», ponendo al vertice di essa l'uomo, considerato l'animale più perfetto, e spiegando in genere i meno perfetti in base ad analogie con i più perfetti.

Nel *De generatione animalium*, infine, Aristotele studia il modo in cui gli animali si riproducono, individuando in esso la chiave per scoprire la loro vera forma, o struttura. La generazione infatti consiste, a suo avviso, nella trasmissione della forma, cioè

del principio vitale, da parte del seme maschile alla materia, costituita dal sangue mestruale femminile: dall'unione delle due nasce l'embrione. La forma è identica per tutti gli individui della stessa specie ed assicura alla specie medesima la sua permanenza al di là dell'esistenza dei singoli individui. Egli è solito ripetere che «l'uomo genera l'uomo», e non un altro animale, proprio per sottolineare la regolarità della riproduzione e la permanenza della specie. Ciascuna specie, in effetti, per Aristotele è **eterna**: egli infatti non conosce le scoperte moderne sull'evoluzione delle specie viventi. Studiando lo sviluppo dell'embrione, poi, Aristotele ha scoperto che esso cresce non per progressiva esplicitazione di organi già preformati, ma per **generazione aggiuntiva** di organi nuovi, finalizzati a determinate funzioni: ciò verrà confermato dalla biologia moderna col nome di «teoria dell'epigenesi».

Benché la biologia aristotelica avesse raggiunto un notevole grado di sviluppo, Aristotele incorse in alcuni errori, come quello di credere che nella riproduzione la forma derivi solo dal genitore maschio e la materia dal genitore femmina, che la respirazione serva solo a raffreddare il sangue, o che l'organo della sensibilità sia non il cervello ma il cuore; ma tali errori sono per lo più dovuti alla mancanza di strumenti raffinati di osservazione, per esempio il microscopio, o alla mancata scoperta del sistema nervoso.

5 LA «FILOSOFIA PRIMA» O «METAFISICA»

L'essere in quanto essere e le sue proprietà

Abbiamo visto che Aristotele ha ripreso il concetto platonico di filosofia come scienza dei principi o delle cause prime, applicandolo allo studio della natura.

Ma la ricerca delle cause prime della natura è pervenuta a risultati che vanno oltre l'ambito della natura stessa, nel senso che alcune di tali cause, come i motori immobili dei cieli e l'intelletto attivo, si sono rivelate del tutto immateriali e dunque non fanno parte della natura propriamente detta (la quale, per Aristotele, è sempre materiale). Ciò induce a riconoscere che l'oggetto della filosofia non è solo la natura, ma una realtà più ampia e onnicomprensiva, che egli indica mediante l'espressione «essere in quanto essere».

La filosofia dunque, come ricerca delle cause prime, cioè delle cause di tutto, non è più soltanto scienza della natura, ma è scienza dell'essere in quanto essere. Per distinguere questa nuova filosofia dalla fisica, Aristotele la chiama **filosofia prima** (in quanto essa sola perviene alle cause prime) e di conseguenza declassa la fisica al rango di «filosofia seconda». Nasce così la distinzione tra la fisica e quella che in seguito sarà chiamata **metafisica**, ossia la filosofia prima. Quest'ultima, tuttavia, in Aristotele nasce essenzialmente come **scienza dell'essere in quanto essere**, cioè, per usare un termine moderno, «ontologia» (da *on-ontos*, essere). All'esposizione di essa è dedicata l'intera opera intitolata *Metafisica*.

L'essere in quanto essere non è altro che la totalità dell'essere, ossia tutto ciò che esiste, tutto l'essere di tutti gli enti, considerato di per se stesso, cioè messo a fuoco, appunto, come essere, e non sotto qualche altro aspetto particolare. Aristotele rileva anzitutto che «l'essere si dice in molti sensi», cioè che la parola «essere» ha molti significati, diversi e irriducibili tra loro, i quali corrispondono precisamente alle dieci categorie. «Essere» significa, infatti, sussistere, o essere in sé, come è proprio della sostanza, o essere una qualità, o essere in relazione, o essere in un luogo, o fare o patire qualcosa, ecc.

Con questa dottrina, in parte già anticipata da Platone nel *Sofista* (mediante l'introduzione del «diverso»), Aristotele supera definitivamente la concezione univoca dell'essere sostenuta da Parmenide, secondo la quale l'essere ha un solo significato, cioè esiste un solo tipo di essere: secondo Aristotele ci sono diversi tipi, o modi, di essere, i quali non sono affatto casi particolari di un unico essere universale, ma rimangono irriducibilmente diversi.

Il pericolo che a questo punto si profila è che, se l'essere fosse del tutto privo di unità, non sarebbe più possibile una scienza complessiva di esso, cioè sarebbe compromessa la stessa possibilità della filosofia prima. Tale pericolo è però sventato, secondo Aristotele, dal fatto che una certa unità dell'essere esiste ed è precisamente costituita dalla dipendenza di tutte le categorie dalla **sostanza**. La sostanza, infatti, è principio delle altre categorie, perché queste non possono esistere senza di essa, dunque i diversi tipi di essere, corrispondenti alle molte categorie, sono tutti detti «essere» per il fatto che hanno qualche relazione con la sostanza, cioè sono tutti **relativi a qualcosa di uno**, che è appunto la sostanza.

La sostanza, tuttavia, non è principio allo stesso modo in cui lo era l'Uno di Platone: essa infatti non è un genere universale di cui le altre categorie siano casi particolari, ma è una categoria fra le altre, che tuttavia è condizione, o causa, dell'essere di tutte le altre. Per trovare, dunque, le cause prime dell'essere in quanto essere, bisognerà cercare le cause prime della sostanza: queste, infatti, attraverso la sostanza, saranno cause di tutto l'essere.

Ma, prima di compiere questa ricerca, Aristotele si sofferma a illustrare alcune **proprietà universali** dell'essere in quanto essere, cioè proprietà che valgono non solo per la sostanza, ma per tutte le categorie, vale a dire per tutti gli esseri. La più importante tra queste è quella espressa dal **principio di non contraddizione**, secondo cui «è impossibile che una stessa cosa (cioè uno stesso predicato) appartenga e non appartenga alla stessa cosa (cioè allo stesso soggetto) nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto», ovvero «è impossibile affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto nello stesso tempo e nello stesso senso».

Si tratta, come abbiamo visto, di un principio comune a tutte le scienze, di cui tutti hanno conoscenza per mezzo dell'intelletto, perché esso è intrinsecamente evidente; tuttavia, in quanto esso vale per qualsiasi ente, cioè esprime una proprietà dell'essere in quanto essere, è compito della filosofia prima darne una trattazione scientifica. Questa non può consistere, osserva Aristotele, in una vera e propria dimostrazione, perché il principio di non contraddizione è la condizione di ogni dimostrazione e quindi è indimostrabile; essa consiste invece nella confutazione di tutti i tentativi che vengono fatti di negarlo, cioè in una «dimostrazione per confutazione», che è un tipico esempio di come la dialettica possa rendersi utile alla filosofia. Chiunque voglia negare il principio in questione, dice infatti Aristotele, è costretto a dire qualcosa che abbia un significato determinato; ma, nel momento in cui fa questo, significa una cosa escludendo il suo opposto, perciò non nega, ma afferma il principio di non contraddizione, il quale pertanto si rivela innegabile. Esso in tal modo risulta essere la condizione non solo di qualsiasi dimostrazione, ma anche di qualsiasi discorso significativo, perché significare vuol dire **significare qualcosa di determinato**, cioè qualcosa che esclude il suo opposto.

Un'altra proprietà dell'essere in quanto essere è espressa dal **principio del terzo escluso**, secondo cui «è impossibile che fra due predicati contraddittori (cioè tali per

cui uno sia la negazione dell'altro) vi sia un termine intermedio» e quindi «è necessario, di un medesimo soggetto, o affermare o negare un medesimo predicato, qualunque esso sia». Questo può essere considerato un corollario del principio precedente, perché la possibilità da esso esclusa, cioè quella che un soggetto non abbia né un certo predicato né la sua negazione, è l'equivalente esatto di quella esclusa dal principio precedente, in quanto non avere un certo predicato equivale ad avere la sua negazione e non avere la sua negazione equivale ad avere quel predicato: pertanto, non avere nessuna delle due cose equivale ad averle entrambe. Il principio del terzo escluso, come abbiamo accennato a proposito della logica, è di grande utilità nella dialettica, perché permette di dimostrare una certa affermazione attraverso la confutazione della sua negazione, cioè permette un uso dimostrativo della dialettica.

Le cause prime della sostanza

Abbiamo visto che la filosofia prima ricerca le cause prime dell'essere in quanto essere; che questo si dice in molti sensi, di cui il primo è la sostanza e che pertanto, per trovare le cause prime dell'essere in quanto essere, bisogna trovare le cause prime della sostanza. Questa, ribadisce Aristotele nella parte della *Metafisica* ad essa dedicata, è la prima fra tutte le categorie sia dal punto di vista dell'**essere**, perché gli enti appartenenti alle altre categorie (cioè le qualità, le relazioni, ecc.) non possono esistere se non ineriscono ad una sostanza, sia dal punto di vista della **nozione**, perché la definizione delle altre categorie contiene sempre un riferimento alla sostanza (per esempio le qualità sono affezioni della sostanza, le relazioni sono rapporti fra sostanze, ecc.).

I caratteri distintivi della sostanza sono, secondo Aristotele, il fatto di essere **separata**, cioè sussistente in se stessa e non in altro (il che la distingue dalle altre categorie), e di essere **un questo**, cioè una realtà determinata in modo ultimo e non intesa a determinare altro, il che distingue la «sostanza prima», per esempio Socrate, dalle «sostanze seconde», per esempio la specie uomo o il genere animale. In base a tali caratteri si deve necessariamente dire che non può essere sostanza la sola materia: benché questa, infatti, in quanto è sostrato del divenire, sussista in sé e non in altro, essa non può esistere separatamente dalla forma e, di per sé, non è determinata in modo ultimo perché può accogliere in sé determinazioni contrarie. Ma nemmeno può essere sostanza la sola forma, quando si tratti della forma di sostanze sensibili, cioè dotate di materia, perché in tal caso la forma, pur essendo una realtà determinata, non è altro che la determinazione posseduta dalla materia, ossia non può sussistere separatamente da quest'ultima. Pertanto, conclude Aristotele, nella realtà sensibile può essere sostanza solo l'**insieme di materia e forma**, da lui chiamato «sinolo» (che significa l'intero insieme o l'intero composto).

Del sinolo, dunque, andranno cercate le cause prime, cioè le cause più profonde corrispondenti a ciascuno dei quattro generi individuati già nella *Fisica*, ossia la causa motrice, quella materiale, quella formale e quella finale. Prescindiamo per ora dalla causa motrice, che è oggetto, da parte di Aristotele, di una trattazione successiva. Per quanto concerne la causa materiale, non c'è dubbio che essa è data anzitutto dalla materia di cui il sinolo è costituito (per esempio carne ed ossa, nel caso dell'uomo, marmo o bronzo, nel caso di una statua, ecc.), e, in ultima analisi, dai quattro elementi terrestri, acqua, aria, terra e fuoco, la cui mescolanza dà luogo agli altri tipi di materia.

Per quanto riguarda la causa formale, essa è data, secondo Aristotele, dall'**essenza**, ossia da ciò che viene indicato mediante la **definizione** (risposta alla domanda «che cos'è?»). L'essenza è chiamata, con espressione tecnica coniata dallo stesso Aristotele, «il che cos'era essere», dove «il che cos'era» indica la risposta alla domanda «che cos'è?» fatta in precedenza, e l'«essere» si riferisce all'essere qualcosa di determinato, per esempio all'essere uomo, o all'essere statua. L'essenza dell'uomo, ad esempio, è il «che cos'era esser uomo», cioè la realtà espressa dalla risposta alla domanda «che cos'è l'uomo?». Questa realtà, come sappiamo, è quella espressa dalla definizione, che a sua volta è formata dal genere e dalla differenza specifica: per esempio la definizione di uomo è «animale» (genere) «razionale» (differenza specifica).

Ebbene, aggiunge ora Aristotele, la vera causa formale della sostanza, la sua causa prima nell'ambito delle cause formali, non è tanto il genere, che è ancora troppo universale e non determina in maniera completa la sostanza, quanto piuttosto la differenza specifica, cioè la sua determinazione ultima, la più precisa, la più particolare (quella con la minima estensione e la massima comprensione). Questa è la vera **forma** della sostanza: per esempio, nel caso dell'uomo, l'**anima** (l'anima, ovviamente, umana, cioè intellettuale: questa, infatti, è ciò che differenzia la specie umana dalle altre specie animali).

La **forma**, dunque, ossia la differenza specifica, la determinazione ultima della specie, è la causa formale della sostanza, ciò che fa sì che essa sia quello che è: perciò a volte, nella *Metafisica*, Aristotele la chiama «sostanza prima», non per sostituirla al sinolo, ma per indicare che essa è la causa prima della sostanza (nel genere, ovviamente, della causa formale).

La forma, inoltre, è anche la causa prima nel genere delle cause finali: il fine infatti a cui tende ogni mutamento delle sostanze è, per Aristotele, la realizzazione piena della loro forma, cioè la loro perfezione o **entelècheia**. Ciò è evidente nelle sostanze naturali (piante e animali), dove l'individuo cresce sino a diventare adulto, cioè a realizzare pienamente la forma della sua specie, e a questo punto si riproduce, cioè dà inizio ad un nuovo processo (la generazione) tendente a realizzare la stessa forma in un nuovo individuo. Ma la stessa cosa accade anche nelle sostanze artificiali, dove l'opera dell'artefice mira esclusivamente a realizzare nella materia la forma già preesistente nella sua mente. Pertanto, ciò che propriamente si genera, quando nasce una sostanza, non è né la materia, che esiste già prima, e nemmeno la forma, perché anche questa esiste prima (nel genitore o nella mente dell'artefice), bensì soltanto il sinolo.

La potenza e l'atto

La considerazione del mutamento delle sostanze porta Aristotele ad approfondire nella *Metafisica* la dottrina della potenza e dell'atto, già enunciata nella *Fisica*. Potenza e atto sono, come abbiamo visto, l'espressione dinamica rispettivamente della materia e della forma, cioè la funzione che la materia e la forma svolgono nel divenire. Ma essi sono anche, aggiunge ora Aristotele, due modalità universali dell'essere in quanto essere: ogni essere, infatti, può essere sia in potenza che in atto, e ciò vale per tutte le categorie, sia per le sostanze che per gli accidenti, dunque potenza ed atto abbracciano tutto l'essere. Proprio per questo, cioè per la loro universalità, potenza ed atto non si possono definire (il che equivarrebbe a ricondurli a un genere determinato e a specificarli con una differenza), ma si possono solo illustrare me-

logia del tempo, a porre un principio supremo che possiede alcuni dei caratteri che le religioni più progredite, cioè quelle basate sulla Bibbia, riconoscono a Dio: l'eternità, la **trascendenza** (cioè la superiorità e l'indipendenza assoluta rispetto all'universo) ed anche la **personalità** (in quanto pensa ed è beato, il primo motore immobile è capace di intendere e di volere, cioè è persona). Esso, pertanto, è molto più vicino al Dio della Bibbia di quanto lo fossero l'idea del bene o il Demiurgo di Platone (la prima perché priva di intelligenza, il secondo perché dipendente dalle idee). Dal Dio della Bibbia esso rimane tuttavia diverso per il fatto che non è creatore dell'universo, ma soltanto causa del suo movimento.

L'universo infatti, secondo Aristotele, non è stato creato, ma è sempre esistito, cioè è anch'esso eterno, in quanto sono eterne le sostanze celesti, che si muovono eternamente di moto circolare, e sono eterne le specie, se non gli individui, delle sostanze terrestri, la cui eternità è assicurata dal ciclo ininterrotto della riproduzione. Tutti questi processi tuttavia dipendono, in ultima analisi, dal primo motore immobile.

La filosofia prima di Aristotele, nata come scienza dell'essere in quanto essere, cioè come «ontologia», si conclude così con l'affermazione di Dio, cioè come «teologia» (una teologia, ovviamente, filosofica, cioè razionale, e non fondata su una rivelazione religiosa): perciò da questo momento in poi la filosofia prima sarà chiamata «metafisica», per indicare non solo la sua collocazione «dopo la fisica», ma anche la sua capacità di andare «oltre la fisica».

6 L'ETICA

Specificità della filosofia pratica

Finora abbiamo considerato quella parte della filosofia di Aristotele che riguarda la conoscenza della realtà indipendente dall'uomo, ossia la realtà fisica e l'essere in generale: questa parte è chiamata da Aristotele **filosofia teoretica**, perché ha come fine esclusivamente la conoscenza (*theoria* in greco significa l'osservare, lo studio). Accanto ad essa tuttavia egli ha sviluppato un'altra parte della filosofia, relativa a ciò che dipende dall'uomo, vale a dire le sue azioni e le sue produzioni.

La differenza tra azione (*praxis*) e produzione (*poiesis*) consiste nell'essere la prima un'attività fine a se stessa, mentre la seconda è un'attività che ha per fine un oggetto da essa prodotto: poiché il bene dell'uomo, secondo Aristotele, è il suo fine, esso non può rientrare nella sfera della produzione, la quale ha per fine qualcosa di altro, ma deve rientrare nella sfera dell'azione. Perciò la filosofia che si occupa dell'azione, cioè la **filosofia pratica**, non mira esclusivamente alla conoscenza, come la filosofia teoretica, ma anche a realizzare il bene dell'uomo. E poiché il bene del singolo uomo, secondo Aristotele, fa parte del bene della *pòlis*, il nome della filosofia pratica tutta intera è **politica**.

Tuttavia, prima di trattare del bene della *pòlis*, Aristotele tratta del bene del singolo uomo, perciò la prima parte della politica si può chiamare **etica** (da *èthos*, che significa carattere morale dell'uomo). Essa è stata oggetto di vari corsi tenuti da Aristotele, di cui ci è stato conservato il testo rispettivamente nell'*Etica Nicomachea*, nell'*Etica Eudemea* e, se è autentica, nella *Grande Etica*. Quella in cui più completamente viene esposto il pensiero etico di Aristotele è l'*Etica Nicomachea*, che ha avuto una fortuna immensa nei vari secoli.

L'intera filosofia pratica, cioè la politica in senso lato, comprendente etica e politica in senso stretto, è secondo Aristotele una scienza meno rigorosa della filosofia teoretica, perché nelle azioni umane esiste un margine di oscillazione, e quindi di imprevedibilità, maggiore che in altri campi: essa, in compenso, è più aderente alle situazioni concrete e pertanto più utile per la vita. In ogni caso, pur servendosi di molte dottrine esposte nella filosofia teoretica, in particolare della descrizione della natura dell'uomo, la filosofia pratica assume, proprio a partire da Aristotele, una specificità ed una distinzione dalla filosofia teoretica che in precedenza non aveva mai avuto.

Felicità e virtù: le virtù etiche

Ogni azione umana, secondo Aristotele, è volta a realizzare un bene, che è il suo fine. Di questi beni, però, alcuni sono ricercati in vista di altri, cioè sono mezzi, strumenti, in vista di un fine diverso, mentre altri sono ricercati di per se stessi, cioè sono veri e propri fini. Non è possibile che la serie dei mezzi e dei fini prosegua all'infinito, perché in tal caso non ci sarebbe un fine ultimo, in vista del quale tutto il resto viene desiderato, e dunque non ci sarebbe ragione di desiderare alcunché. Il bene dell'uomo, cioè il suo fine ultimo, è la felicità (*eudaimonia*): è in vista della felicità, infatti, che gli uomini fanno tutto ciò che fanno.

Ma la felicità, secondo Aristotele, come ogni fine ultimo, consiste nella realizzazione piena e completa della propria forma, cioè della propria perfezione (*entelecheia*): nel caso specifico, nella realizzazione piena e completa della forma umana. Questa, come ogni forma, è data dalla differenza specifica, cioè, nel caso dell'uomo, dall'anima intellettuale o razionale. Perciò la felicità consisterà nell'**esercizio della funzione specifica dell'uomo**, che è la razionalità, ovvero nella perfezione, nella **virtù** dell'anima razionale (anche per Aristotele, come per tutti i Greci, virtù, *aretè*, significa perfezione, eccellenza). Ma, poiché l'uomo non è solo anima, bensì unità («sinolo») di anima e corpo, è necessario, in vista della felicità, realizzare anche il bene del corpo: perciò, secondo Aristotele, la felicità richiede come proprie condizioni alcuni beni, quali una certa ricchezza, la salute, un bell'aspetto, una buona famiglia, dei buoni amici, una città ben governata. Questi beni non sono la felicità, il bene ultimo, ma sono mezzi indispensabili al conseguimento di essa. In questo riconoscimento Aristotele si discosta dall'etica ascetica di Platone e propende per una posizione più equilibrata, intermedia tra l'ascetismo di Platone (e soprattutto dei cinici) e l'edonismo dei cirenaici.

L'essenza della felicità consiste tuttavia anche per Aristotele, come per Platone, nella virtù, cioè nella perfezione dell'anima razionale. Quest'ultima, secondo Aristotele, comprende due parti: la ragione vera e propria, o *diànoia*, e un'altra parte che non è propriamente ragione, ma tuttavia si lascia guidare dalla ragione, ovvero il carattere, o *èthos*. Ci saranno, pertanto, delle virtù della ragione, dette **virtù dianoetiche**, e delle virtù del carattere, dette **virtù etiche**. Aristotele descrive anzitutto le virtù etiche, considerandole come una via di mezzo tra due vizi opposti. Come nel caso del corpo la salute, che è l'analogo della virtù per l'anima, si ottiene e si conserva evitando gli eccessi, per esempio evitando sia di mangiare troppo che di mangiare troppo poco, oppure evitando di fare troppa ginnastica o di farne troppo poca, così nel caso dell'anima si tratta di evitare i vizi, cioè gli eccessi, tra loro opposti. Due vizi tra loro opposti sono, per esempio, la viltà (eccesso in senso negativo) e la temerarietà (ec-

cesso in senso positivo), fra cui la giusta via di mezzo è il coraggio: quest'ultimo, dunque, è una virtù. Analogamente due vizi fra loro opposti sono l'avarizia e la prodigalità, mentre la giusta via di mezzo tra essi, ossia la generosità, è una virtù.

Naturalmente, come per il cibo, così anche per le azioni, la via di mezzo non è una misura assoluta, uguale per tutti gli uomini: la giusta determinazione di essa, caso per caso, spetta alla ragione. In questo senso anche le virtù etiche dipendono dalla ragione, pur non consistendo direttamente nell'esercizio di questa. Ma la ragione, nel determinare caso per caso il «giusto mezzo», non segue procedimenti di tipo matematico, piuttosto ha come modello, in Aristotele, la medicina.

Una particolare attenzione Aristotele dedica, tra le virtù etiche, alla giustizia, della quale egli distingue due diverse forme, da praticarsi a seconda dei casi: la **giustizia distributiva**, consistente nel dare a ciascuno in proporzione ai suoi meriti (e questa vale, per esempio, nel caso degli onori), e la **giustizia commutativa**, consistente nello scambio di parti uguali (e questa vale, per esempio, nei contratti di compra-vendita). La giustizia deve essere praticata anche nel governare, tenendo conto sia di ciò che è giusto per natura, sia di ciò che è giusto per legge, eventualmente adattando quest'ultimo ai casi particolari per mezzo dell'«equità».

Le virtù dianoetiche e il genere di vita migliore

Le virtù dianoetiche, cioè quelle della ragione vera e propria, consistenti nell'esercitare quest'ultima nel modo migliore possibile, vanno ricercate tra i cinque «abiti» della ragione, che sono l'arte (*téchne*), la saggezza (*phrónesis*), l'intelletto (*nous*), la scienza (*epistème*) e la sapienza (*sophìa*). L'**arte** è il buon esercizio della ragione nelle attività produttive, cioè la capacità di produrre bene, di fare dei prodotti, come diciamo oggi, «a regola d'arte». Essa tuttavia non ha molto a che fare con la felicità, perché, come abbiamo visto, le produzioni sono attività strumentali non fini a se stesse. Più importante, ai fini della felicità, è invece la **saggezza**, cioè il buon uso della ragione nelle azioni, senza la quale non è possibile determinare il giusto mezzo, e quindi non sono possibili le virtù etiche, e in genere non è possibile distinguere le azioni buone da quelle cattive, ossia le azioni che servono al conseguimento della felicità da quelle che lo impediscono. Essa dunque è un'autentica virtù dianoetica.

La saggezza non è una scienza, perché ha a che fare con situazioni particolari e dunque è meno sicura, meno infallibile, della scienza: tuttavia è indispensabile per vivere bene e per governare bene gli altri. L'**intelletto**, poi, è la capacità di cogliere i principi delle varie scienze; mentre la **scienza** è la capacità di dimostrare, a partire dai principi, le conseguenze che necessariamente ne derivano.

La **sapienza**, infine, è l'unione di intelletto e di scienza, cioè è la conoscenza sia dei principi sia delle loro conseguenze. Questa, secondo Aristotele, è l'esercizio più alto che sia possibile fare della ragione, la sua perfezione suprema. Essa consiste nel conoscere le realtà più importanti, vale a dire la natura, il cielo e i loro principi, ossia le cause prime. In altre parole, la sapienza è la stessa filosofia, la filosofia teoretica, anzi la filosofia prima. Nella filosofia, dunque, consiste secondo Aristotele l'esercizio più proprio della ragione e dunque la suprema felicità dell'uomo.

La sapienza, tuttavia, non ci dice come dobbiamo agire, cioè non è normativa: essa è il fine, non la regola, delle nostre azioni. È la saggezza quella che ci dice come dobbiamo agire e ci ordina quali azioni fare e quali evitare per raggiungere il fine,

costituito dall'esercizio della sapienza. Tra sapienza e saggezza, dice Aristotele, c'è lo stesso rapporto che esiste tra salute e medicina: la salute, infatti, è il fine in vista del quale la medicina prescrive quali cose fare e quali evitare. Nell'*Etica Eudemea* egli giunge addirittura a dire che la felicità consiste nel «servire e contemplare Dio», ma non è Dio colui che ci dà gli ordini, perché Dio non ha bisogno di nulla, è il nostro fine, di cui noi abbiamo bisogno: chi ci dà gli ordini è la saggezza, cioè la nostra ragione, per consentirci, appunto, di conseguire il fine.

Il genere di vita migliore che ci sia, quello in cui consiste la felicità, è dunque la cosiddetta **vita teoretica**, cioè la vita dedicata allo studio, alla ricerca, alla contemplazione della verità. Si tratta, in sostanza, del genere di vita che Aristotele ha tentato di condurre in tutta la sua esistenza, ogni qualvolta non ne è stato impedito dalle circostanze. Essa viene considerata da lui addirittura superiore alla **vita politica**, cioè alla vita dedicata a governare, che per la mentalità greca del suo tempo rappresentava l'ideale supremo, perché la vita teoretica è più autosufficiente ed inoltre è l'attività che più assomiglia a quella degli dèi.

L'etica di Aristotele, pertanto, più che «deontologica», cioè basata sui doveri (*dèon* in greco è il dovere), è «teleologica», cioè basata sui fini, finalistica. Aristotele non dice «devi assolutamente agire così e così», ma «se vuoi essere felice, ti conviene agire così e così».

Non bisogna tuttavia credere che la sua concezione morale sia esclusivamente utilitaristica o addirittura edonistica: Aristotele ritiene infatti che il piacere sia necessariamente connesso alla felicità nel senso che colui il quale esercita la sapienza, realizzando in tal modo la propria natura specifica di uomo, cioè la propria perfezione, non può non provare piacere, poiché il piacere è il segno che si è raggiunta una perfezione. La felicità, tuttavia, non consiste nel piacere, ma nell'esercizio della virtù, ed è accompagnata dal piacere come da un concomitante inseparabile da essa. Il piacere, in generale, è per Aristotele sempre l'effetto di un'attività, perciò il piacere più alto sarà l'effetto dell'attività più alta, dunque dell'esercizio delle virtù dianoetiche. In certi casi può essere conveniente, in vista del piacere più alto, rinunciare a piaceri inferiori, derivanti da attività che potrebbero impedire l'esercizio delle virtù dianoetiche.

Né si deve credere che l'etica aristotelica sia individualistica: alla felicità è infatti indispensabile, per Aristotele, l'**amicizia**, soprattutto la forma più alta di amicizia, quella fondata non sul piacere né sull'utile, ma sulla virtù, cioè l'amicizia tra persone virtuose che si stimano reciprocamente a causa delle rispettive virtù e collaborano alla realizzazione della vita teoretica, vivendo insieme, discutendo, scambiandosi le idee ed aiutandosi l'un l'altro a conoscere la verità.

7 LA POLITICA

Famiglia, villaggio, città

Nell'ambito della politica intesa in senso lato, cioè come coincidente con l'intera filosofia pratica, rientra, accanto all'etica, anche la politica in senso stretto, cioè la filosofia che concerne la *pòlis*. Ad essa Aristotele dedica il trattato intitolato, appunto, *Politica*. Qui egli sostiene anzitutto che il singolo uomo non basta a se stesso, ma è portato dalla stessa natura a unirsi con la donna per generare un altro individuo simile a sé: nasce così la **famiglia**, o casa (*òikos*), la quale ha il fine di provvede-

re alla soddisfazione dei bisogni quotidiani (mangiare, dormire, vestirsi, avere un riparo, ecc.). Nemmeno la famiglia, tuttavia, basta a se stessa, perciò è naturale che più famiglie si uniscano fra di loro per dar vita al **villaggio**, cioè alla comunità avente il fine di provvedere ai bisogni non quotidiani (per esempio la difesa dai briganti); sia la famiglia che il villaggio, afferma Aristotele, servono dunque per vivere, cioè per provvedere alle necessità della sopravvivenza.

Ma l'uomo non è fatto solo per vivere, bensì ha per fine il **vivere bene**, cioè tende alla felicità: per realizzare quest'ultima non bastano né la famiglia, né il villaggio, ma è necessaria la *pòlis*, che chiameremo «città», dando tuttavia a questo termine un significato più ampio di quello di semplice agglomerato urbano. Per Aristotele la città è la società politica, cioè la società che comprende in sé tutte le altre, la società perfetta, nel senso di autosufficiente, costituita in vista non semplicemente del vivere, ma del vivere bene. L'uomo, dunque, è per natura un **animale politico**, cioè fatto per vivere nella città, che raggiunge il suo fine, cioè la felicità, solo nella città: fuori dalla città, osserva Aristotele, possono vivere solo le bestie, che non ne sono capaci, o gli dèi, che non ne hanno bisogno. Il segno di questa naturale tendenza dell'uomo a vivere nella città è la parola (*lógos*): questa infatti, a differenza della semplice voce, comune a tutti gli animali ed atta ad esprimere solo piacere e dolore, è propria degli uomini e li rende capaci di discutere su che cosa è giusto o ingiusto. La città si fonda, infatti, sull'amicizia, cioè sulla collaborazione, e sulla giustizia.

La società politica dunque, per Aristotele, è fondata sulla natura stessa dell'uomo: ciò non significa che essa sia sempre esistita o che non sia stata fatta dall'uomo, ma che è necessaria alla realizzazione piena della natura umana. La natura umana, infatti, non è per Aristotele la condizione primitiva dell'uomo, quella, per così dire, del «selvaggio», ma è il suo pieno sviluppo, la realizzazione piena delle sue capacità, ossia quella che oggi chiameremmo la «civiltà» (in latino *civilitas*, non a caso derivante da *civitas*, città).

Tuttavia, prima di studiare a fondo la città, vero tema della *Politica*, Aristotele si sofferma sulla famiglia, ovvero sull'*òikos*, lo studio della quale è da lui chiamato **economia** (*oikonomìa*, letteralmente governo della casa), parola che ha, come vedremo, un significato diverso da quello moderno. La famiglia, osserva Aristotele, è composta da tre tipi di rapporti: quello fra marito e moglie, che è un rapporto fra liberi ed eguali dove però comanda il marito, in quanto dotato di una natura più «adatta a comandare»; quello fra genitori e figli, che è un rapporto fra liberi ma disuguali, dove comandano i genitori ma nell'interesse dei figli; e quello fra padrone e schiavi, che non è né fra liberi né fra uguali, dove comanda il padrone nell'interesse proprio.

L'istituto della **schiaivù** era considerato normale in tutta l'antichità, perché la mancanza di mezzi di produzione meccanici (le macchine, su cui si fonda l'economia industriale) rendeva necessaria la disponibilità di manodopera per provvedere ai bisogni più elementari, e in genere venivano fatti schiavi i barbari prigionieri di guerra. Aristotele è il primo che si pone il problema se la schiaivù sia giusta, segno che essa non gli appare sempre ovvia, anche se la mancanza di macchine gliela fa apparire necessaria (egli giunge a dire – infatti – che «se le spole tessessero da sé, non ci sarebbe bisogno di schiavi»). La sua risposta è che essa è giusta solo quando è effettivamente fondata sulla natura, cioè quando sono schiavi coloro che non sanno governarsi da sé e sono fatti per obbedire ad altri: nel caso concreto, i barbari (anche questa era un'opinione condivisa da quasi tutti i Greci, con l'eccezione di qualche sofista).

Nel governo della casa, o economia, rientra anche la cosiddetta **crematistica** (da *chrēmata* che significa i beni, gli averi), cioè l'arte di procurarsi i mezzi necessari per sopravvivere (cibo, vesti, ecc.). Questa, secondo Aristotele, è giusta, e quindi fa parte di una sana economia (nel senso aristotelico del termine), quando si limita a procurare i mezzi veramente necessari per vivere. Quando invece, come accade in genere, essa tende ad un acquisto illimitato di beni (come nel caso in cui si comprano e si rivendono merci solo al fine di accumulare la più grande quantità possibile di denaro), allora è ingiusta e non fa più parte dell'economia. È evidente che questo secondo tipo di crematistica, cioè quella che Aristotele considera ingiusta, corrisponde all'economia nel senso moderno del termine. Aristotele la condanna, come condanna anche il prestito a usura, ma tuttavia la studia, l'analizza e ne scopre alcuni importanti elementi, quali la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio, la funzione del denaro, la tendenza all'accumulazione illimitata, ecc.

Costituzioni e rivoluzioni

Passando ad analizzare la città, Aristotele si domanda quale sia la costituzione migliore, dove per **costituzione** (*politèia*) egli intende l'ordinamento delle cariche all'interno della *pòlis*, in particolare la determinazione della carica più alta, cioè l'indicazione di chi debba esercitare il potere supremo. A questo proposito egli critica anzitutto le costituzioni proposte da Platone, sia quella utopistica della *Repubblica* che quella, più moderata, delle *Leggi*. La prima, secondo Aristotele, è sbagliata perché, nell'intento di assicurare alla *pòlis* la maggiore unità possibile, trascura il fatto che la *pòlis* è, sì, unità, ma unità di una molteplicità, cioè unità di molte famiglie. La famiglia, perciò, non deve essere abolita, come pretende Platone nella *Repubblica*, perché essa è naturale, così come non deve essere abolita la proprietà privata, necessaria alla vita della famiglia. La costituzione delle *Leggi* è migliore, perché conserva la famiglia, ma è ancora, secondo Aristotele, troppo oligarchica perché affida il governo supremo ai pochi cittadini del «Consiglio notturno».

Indi Aristotele riprende la classificazione delle possibili costituzioni fatta da Platone nel *Politico*, cioè il governo di uno, di pochi o di molti, distinguendo, per ciascuno di questi, due forme, buona e cattiva, a seconda che si governi nell'interesse dei governanti o nell'interesse dei governati: abbiamo così, rispettivamente, **regno** e **tirannide**, **aristocrazia** e **oligarchia**, **politìa** e **democrazia**. Col nome di «politìa», cioè il greco *politèia*, che significa la stessa «costituzione», e dunque la costituzione per antonomasia, Aristotele indica la forma buona del governo di molti. Tra questi sei tipi di costituzione egli non ne indica uno che sia il migliore in senso assoluto: secondo le diverse situazioni può esserlo l'uno o l'altro: ad esempio per i barbari o per i popoli ancora non molto sviluppati, dove non tutti sono in grado di partecipare al governo, la costituzione migliore è il regno, mentre per i Greci e specialmente per i più sviluppati (ad esempio gli Ateniesi) la costituzione migliore è la *politìa*. Questa, infatti, è la costituzione più adatta alla *pòlis* intesa come «società di liberi ed uguali», dove tutti i cittadini (di fatto i capi famiglia, cioè i maschi, adulti e liberi) possono pervenire mediante elezione o sorteggio alle cariche politiche e partecipare, nelle assemblee, alle deliberazioni più importanti.

La *politìa* è buona, per Aristotele, anche perché è una specie di «giusto mezzo» fra due vizi opposti, l'oligarchia e la democrazia: è, cioè, una democrazia moderata. L'oligarchia, infatti, è praticamente il governo dei ricchi (questi, infatti, sono i «pochi»),

mentre la democrazia è il governo dei poveri (che sono i «molti»). La politìa, invece, è il governo di coloro che non sono né troppo ricchi né troppo poveri (oggi diremmo dei «ceti medi»), anzi è la costituzione in base alla quale nella città si ottiene un'equa distribuzione delle ricchezze.

La politìa è anche la costituzione più stabile, cioè meno soggetta a quei cambiamenti di costituzione che sono le **rivoluzioni**. Aristotele, sviluppando alcune indicazioni fornite da Platone nella *Repubblica*, ma soprattutto basandosi sulla sua raccolta di ben 158 costituzioni reali (di cui ci è pervenuta solo la *Costituzione degli Ateniesi*), ha fornito una celebre analisi delle rivoluzioni, in cui indica tutti i motivi per cui queste possono prodursi e tutti i rimedi con cui si possono evitare. In genere, osserva Aristotele, le rivoluzioni si producono quando una costituzione è causa di gravi ingiustizie, per esempio nella distribuzione delle ricchezze; non sempre, però, la costituzione nuova, risultante dalla rivoluzione, è più giusta di quella vecchia. A volte, ad esempio, si rovescia un'oligarchia e si instaura una democrazia che a poco a poco però si trasforma in tirannide per l'azione dei demagoghi che cercano l'appoggio del popolo contro i ricchi.

La città felice

Oltre a indicare la migliore costituzione, cioè la migliore forma di governo, Aristotele indica nella *Politica* anche a che cosa deve tendere il governo, cioè che cosa devono fare i governanti per assicurare il «vivere bene», ovvero la felicità dei cittadini, vero fine della *pòlis*. Dopo aver ribadito la superiorità della vita teoretica sulla vita politica, egli afferma che la città più felice sarà quella in cui sarà consentito a tutti i cittadini di dedicarsi in qualche misura alla vita teoretica. Questo risultato si può ottenere assicurando soprattutto due condizioni: la **pace** e il **tempo libero** (in greco *scholè*, in latino *otium*).

Aristotele non è pregiudizialmente contro la guerra, anzi considera giusta la guerra di difesa, specialmente da parte dei Greci contro i barbari, ma ingiusta la guerra continua, suscitata al solo scopo di aumentare la potenza della *pòlis*. La guerra, per Aristotele, è un mezzo necessario ad assicurare la pace, suo unico fine. Altrettanto si può dire del disbrigo degli affari (*ascholia*, contrario di *scholè*, come *negotium* è il contrario di *otium*), cioè delle attività economiche e politiche. Queste sono necessarie e quindi giuste, ma non bisogna dimenticare che si tratta soltanto di mezzi; il fine è un buon impiego del tempo libero, che consiste nello svolgere attività non in vista di altro, ma per il valore che hanno in se stesse, quali sono appunto le attività teoretiche. Pertanto ci si deve dedicare al disbrigo degli affari solo per quel tanto che è necessario ad assicurare una certa disponibilità di tempo libero.

Per quanto concerne in particolare gli affari politici, questo risultato è assicurato dall'assunzione delle cariche «a turno» da parte di tutti i cittadini, come può avvenire in una democrazia rettamente intesa. Nel momento, infatti, in cui alcuni governano, cioè si fanno carico degli affari politici, gli altri dispongono del tempo libero per dedicarsi alle attività teoretiche ed essere felici. Come si vede, in questa concezione il governare è visto essenzialmente come un **servizio** reso agli altri (Aristotele usa proprio il termine greco *liturgia*, che significa prestazione a favore di altri, cioè servizio): la felicità si ottiene non governando, ma essendo governati bene, in modo da essere liberi di fare altre cose.

Naturalmente per dedicarsi, nel tempo libero, alle attività teoretiche, è necessario disporre di una certa cultura. A questo deve provvedere, secondo Aristotele, il gover-

no della città mediante l'**educazione** (*paidèia*) pubblica, cioè rivolta a tutti. I cittadini devono essere educati, infatti, sia alle attività strumentali, quali la guerra e la politica, sia alle attività fini a se stesse, cioè alla vita teoretica attraverso lo studio della grammatica, cioè il leggere e lo scrivere, del disegno e della musica, il che dimostra che per vita teoretica egli non intende solo l'esercizio della filosofia, ma anche quello delle attività culturali in genere.

8 LA RETORICA E LA POETICA

Oltre alla filosofia teoretica, che si occupa della conoscenza, e alla filosofia pratica, che si occupa dell'azione umana, Aristotele elabora anche una filosofia concernente altre attività umane, cioè le attività produttive, la cui trattazione razionale è costituita, come abbiamo visto, dall'arte (*tèchne*), nel senso di abilità tecnica. Due sono le arti di cui egli si occupa a questo proposito, l'arte di fare discorsi persuasivi, o **retorica**, e l'arte di fare poesia, o **poetica**.

Alla retorica Aristotele aveva dedicato molta attenzione sin dal periodo accademico, pubblicando il *Grillo*, dialogo sulla retorica, e tenendo un corso nella scuola di Platone rivolto in particolare contro l'antagonista scuola di retorica diretta da Isocrate. Dei corsi che egli dovette tenere anche successivamente è documento la *Retorica*, che costituisce la più organica trattazione di quest'arte che ci sia pervenuta dall'antichità. La retorica, praticata ed esaltata soprattutto dai sofisti, fu poi duramente criticata da Platone, che nel *Gorgia* l'aveva contrapposta alla filosofia come la culinaria si contrappone alla medicina; Aristotele, seguendo piuttosto l'indicazione data da Platone nel *Fedro*, rivaluta la retorica, e la considera una vera e propria arte, o tecnica, a condizione, però, che non si limiti a provocare la mozione degli affetti, come tendevano a fare Gorgia e il suo scolaro Isocrate, ma si serva anche della dialettica, cioè di argomentazioni rigorose.

La retorica, secondo Aristotele, è l'arte di scoprire ed insegnare i mezzi di persuasione, ossia ciò che rende persuasivi i discorsi: tali mezzi riguardano il carattere morale di chi parla, i sentimenti di coloro che ascoltano e la validità intrinseca delle argomentazioni. Per i primi due la retorica dipende dall'etica, che studia appunto i caratteri e le passioni, perciò Aristotele dice che essa è anche una «diramazione della politica» (dove «politica» è il nome dell'etica); per il terzo invece essa dipende dalla dialettica, perciò egli dice che la retorica è «speculare» (*antìstrophos*, letteralmente: inversa, nel senso che ne è il risvolto) alla dialettica.

Quanto alle argomentazioni di cui la retorica si serve, esse corrispondono esattamente ai due tipi fondamentali di argomentazione usati dalla dialettica, cioè alla deduzione (o sillogismo) e all'induzione. Ma, poiché nella retorica si ha a che fare con ascoltatori impreparati, che non intervengono e si limitano ad ascoltare, bisognerà far uso di deduzioni abbreviate più facili da afferrare e più suggestive, dette **entimemi**, e di induzioni ugualmente abbreviate, cioè basate su casi singoli particolarmente significativi, cioè gli **esempi**.

Entimemi ed esempi sono dunque i tipi di argomentazione usati dalla retorica e anch'essi, come gli argomenti dialettici, si servono di alcuni «luoghi» (*tòpoi*), cioè di schemi argomentativi di carattere generale. Aristotele illustra pertanto vari «luoghi retorici», relativi rispettivamente ai tre generi di discorsi per mezzo dei quali si cerca