

Italo Cubeddu  
Università di Urbino “Carlo Bo”  
[italocubeddu@pop.quaestio.net](mailto:italocubeddu@pop.quaestio.net)

LA *METAFISICA* DI ARISTOTELE  
SOMMARIO RAGIONATO DI UN LIBRO NON SCRITTO\*

---

\* È il testo, ricomposto con alcune varianti, dell'ultimo paragrafo di un lavoro (*Leggere la Metafisica*) che verrà pubblicato in una raccolta intitolata *Aristotele e Kant*. Nella redazione maggiore compare un motto ricavato dal libro di Julius Stenzel *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924; dice qual è il filo conduttore al quale mi sono afferrato e si legge nell'edizione del 1959 (Stenzel 1959, 133 s.): «è lecito supporre che qui [nel settimo libro della *Metafisica*, capitolo dodicesimo] la questione della partecipazione e quella del chorismos vengono intese da Aristotele in relazione ai problemi tecnici, logici, della diairesi, e non già nello scialbo significato corrente [gar nicht in der verwaschenen Allgemeinheit] di due cosiddette “visioni del mondo”, qui l'idealismo e qui il realismo» (il corsivo è dell'autore).

Se è vero che Aristotele ha lavorato tutta la vita a una sua metafisica senza portarne a termine il progetto, è anche possibile che i materiali disparati raccolti dagli antichi editori con un nome che si riferisce all'indice del *Corpus* nascondano qualcosa dell'opera che Aristotele non ha voluto o potuto completare. Molti hanno accarezzato l'idea che una *Metafisica* del filosofo potesse tornare alla luce con un lavoro di restauro, ho pensato anch'io alla possibilità di indovinare nel testo che ci è stato tramandato il disegno di un lavoro che doveva continuare la ricerca dialettica dei principi avviata con i *Topici* e aggiungere un ultimo capitolo alla teoria della scienza costruita negli *Analitici*. Cerco di presentare le ragioni di questa convinzione in un sommario del libro non scritto che anticipa i temi che si potrebbero discutere in un lavoro di maggior respiro.

Per avviare l'indice immaginato ricordo che nelle pagine di Aristotele è largamente presente l'idea di un ordine razionale delle cose e dei discorsi che si fanno sulle cose, viene formulata per lo più con il termine *taxis*, due righe che la ripetono in *Phys.* VIII 1 meritano di essere subito segnalate: non c'è nessun rapporto determinato (nessuna *ratio*) dell'infinito con l'infinito, l'ordine, tutto intero, è *logos* (252 a 12-14). Qualche altro esempio: nella *Politica* l'idea dell'ordine è legata a quella della costituzione e del diritto che costituiscono i fondamenti della *polis* (ma c'è anche un ordine degli opliti guidati da un tassiarco); nel *De caelo* la *taxis* viene riferita alla compagine «eterna» del cosmo (II 14, 296 b 33-34); della *Metafisica* si può ricordare una pagina del dodicesimo libro, decimo capitolo, che condanna la moltiplicazione dei principi immaginata dagli antichi teologi: non si può inseguire sempre, dice Aristotele, un «principio del principio» (1075 b 24-27). Chi volesse tener conto del filo conduttore che ho indicato nella prima nota può sfogliare utilmente le pagine degli *Analitici*, in particolare quelle che si riferiscono all'ordine dei predicati che si stabilisce nelle divisioni quando queste sono corrette: le differenze di un genere non si possono moltiplicare all'infinito né «verso l'alto» né «verso il basso», non è possibile percorrere con il pensiero infinite determinazioni se si vuol riuscire a definire il che cos'è di un ente (*An. post.* I 22, 83 b 2 ... 8).

Ritroviamo la *taxis* in una pagina dell'ultimo capitolo degli *Analitici*, dove non è presente con il suo nome, al suo posto c'è però la cosa significata. Aristotele sta discutendo l'ipotesi che la nostra conoscenza dei principi sia innata:

Gli abiti [*hexeis*, della mente] non sono innati e distinti [già come tali], né derivano da altri più noti, ma dalla sensazione; così come accade in battaglia, se c'è una fuga e uno si arresta, si arresta un altro e poi un altro ancora, finché si ricostituisce lo schieramento iniziale. Ora l'anima è fatta in modo tale che può accaderle la stessa cosa (*An. post.* II 19, 100 a 10-14).

Ricordo che accanto a questa si può collocare una breve argomentazione di *Metaph.* I 9, 992 b 24-993 a 2. Un richiamo più significativo fatto nello stesso capitolo degli *Analitici secondi* è compreso tra la riga 32 della pagina 99 b («È necessario avere una certa capacità...») e il passo che ho riportato, nel mezzo si ritrova l'esposizione della fenomenologia del sapere che si legge all'inizio della *Metafisica*: va dall'amore per le sensazioni alla vista che disegna e distingue figure, poi all'udito che consente di imparare e alla memoria che può fissare molti ricordi di una stessa cosa dando luogo all'esperienza, questa si ferma al che è (*hoti*) di quella, all'accertamento di uno o più fatti che la riguardano, ma apre una strada alla richiesta del loro perché (*dioti*): da qui prende il via la caccia agli universali che produrrà l'arte (*technē*) e la scienza. Subito dopo l'esempio dei soldati in fuga Aristotele aggiunge una precisazione:

se infatti si dà una unità di cose indifferenziate (*tōn adiaphorōn*), c'è nell'anima un primo universale (infatti si percepisce sì il singolare, ma la sensazione è dell'universale [*ē d'aisthēsis tou katholou estin*], per esempio dell'uomo e non di Callia uomo; poi si produce di nuovo un arresto, fino a che non ci siano [non stiano] le cose che non hanno parti (*ta amerē*) e gli universali, per esempio questo animale qui fino [a che non si arriva] a[il genere] animale, e [da] questo allo stesso modo [a un altro]. È chiaro allora che per noi è necessario conoscere i principi per induzione (*epagōgē*), infatti la sensazione produce l' universale in questa maniera (100 a 15-b 5).

Le cose lette nei passi trascritti da 100 a 10-b 5 (gli abiti della mente derivano dalla sensazione, seguendo l'ordine evocato dall'immagine di una battaglia; la percezione di un singolo uomo, Callia, si sdoppia in quella di un modello che consente l'identificazione di più individui che appartengono a una stessa specie) ci permettono di mettere uno accanto all'altro i testi sulla diairesi e quelli sulla ricerca dei principi e delle cause. Gettano più luce sulla direzione del cammino che Aristotele ha intrapreso nel primo capitolo della *Metafisica*, dal riconoscimento della presenza iniziale di un molteplice indifferenziato all'incontro con una prima figura sensibile (*morphē*) colta con la vista (questa, meglio degli altri sensi, mostra le differenze che ci permettono di distinguere cose, vedi *Metaph. I 1*, 980 a 26-27: l'occhio ne rivela molte). A ognuna di queste figure corrisponde un nome del linguaggio comune, che possiamo collocare su una scala diairetica muovendoci «verso l'alto», verso un primo genere (la materia o *hylē*) dal quale è necessario partire per raggiungere l'unità indivisa dei predicati sottostanti, la specie ultima oggetto di una intuizione anch'essa indivisa che ci viene concessa nel momento in cui si arresta il percorso «verso il basso»<sup>1</sup>. Consentono anche, i due brani, più di un collegamento con altri testi, per esempio con il quarto capitolo del terzo libro del *De anima*, dove si incontra l'idea che l'anima intellettiva è il luogo in cui si raccolgono gli *eidē*; li contiene però non in atto, ma in potenza (429 a 27-29), la stessa cosa si potrebbe dire di un vocabolario che accoglie tutti i possibili nomi, generali o generici, delle cose e che attende di essere sfogliato per restituircene qualcuno. Nell'ottavo capitolo dello stesso libro troviamo l'affermazione che l'anima intellettiva è una «forma delle forme» e che il senso è la forma delle cose sensibili; ora gli oggetti del pensiero si trovano tutti in queste (*en tois eidesi tois aisthētois ta noēta esti*), sia quelli ottenuti mediante l'astrazione, sia quelli che si identificano con le proprietà e le affezioni del sentito: se non percepissimo nulla non potremmo apprendere o capire alcunché, ecco perché, quando pensiamo qualcosa, pensiamo insieme un'immagine (432 a 1-10), e quando ci imbattiamo in Callia abbiamo di fronte una figura (sensibile) che attende di essere (o che è stata già) tradotta nella nozione di un *eidōs*, di una specie. Un passo di *Metaph. I 9* che si riferisce a discussioni avvenute nell'Accademia dice che secondo alcuni platonici ci dovrebbe essere un'idea anche di cose che sono scomparse, dal momento che ne conserviamo il ricordo; ma la memoria e la possibilità di identificare o di reidentificare ciò che abbiamo percepito fanno parte di un meccanismo naturale, per ricordare qualcosa basta averne o potersene fare un'immagine (come quelle del mammut e dei dinosauri). Questi richiami allargano lo schermo sul quale possono apparirci le divisioni, che sono molte, delle scienze particolari e dei loro oggetti, che sono tanti; obbediranno, le loro figure, a regole fissate nei *Topici* e negli *Analitici*, noi potremo cercare di ricostruirle o di costruirne di nuove e di ricomporle

---

<sup>1</sup> Tricot in Aristotele (1990), a proposito di un passo di *An. post. II 10* che spiega in che modo possono incontrarsi la definizione del che cos'è e la dimostrazione del perché del tuono, ricorda che alcuni commentatori hanno assomigliato il percorso che va dalle premesse alle conseguenze a una linea retta (Filopono) o hanno trovato nel punto una buona immagine (Pacius) dell'atto indiviso che afferra l'*eidōs* delle cose.

anche in tavole sinottiche che risulteranno complicate come quelle disegnate con le congiunzioni e disgiunzioni del *Sofista* o del *Politico* se terremo conto di un gioco di ritorni presente nelle scale diairetiche di quei dialoghi (nel pescatore con la lenza e nella o nelle definizioni dell'arte regia) che interrompe più volte la discesa già fatta indicandone un'altra che si potrebbe anche imboccare. Una tavola riassuntiva di colonne divisorie a grappolo, per dir così, il lettore la può trovare fuori testo nell'edizione delle *Opere biologiche* di Aristotele curata da Diego Lanza e Mario Vegetti (Aristotele 1971), dal quadro risulta anche l'applicazione di una regola dei *Topici* (VI 6, 144 b 20-25) che consente di attribuire una stessa differenza a specie diverse purché queste siano subordinate a un genere comune: bipede, per esempio, si dice di uomo e di uccello in quanto sono entrambi animali (nella tavola delle *Opere* la stessa cosa accade con oviparo, che si ripete, a diversi livelli, nel quadro degli animali sanguigni o vertebrati). La regola richiede che si mettano in evidenza tutti i predicati comuni per poter arrivare alle proprietà che decidono se il *definiendum* ammetta o no una sola definizione, se questa possa riferirsi a una stessa specie o debba dirsi di specie diverse. Il lettore può ricordare gli strumenti del dialettico elencati in *Top.* I 13: una volta che si siano assunte delle proposizioni, è necessario distinguere, prima, i significati dei termini, poi trovare le differenze, infine cercare le somiglianze. Questo procedimento è stato descritto da Aristotele nel tredicesimo capitolo dell'ultimo libro degli *Analitici*, dove viene discusso (97 b 7-25) il modo in cui si può dare uno stesso nome a una qualità morale, la magnanimità: chi volesse farlo può considerare prima i casi di Alcibiade, di Achille e di Aiace, raccoglierà così le differenze che gli impediscono di identificare una sola virtù, poi quelli di Lisandro e di Socrate, che gli consentono invece di dare un stesso nome all'imperturbabilità nei confronti della fortuna e alla intolleranza per le azioni disonorevoli. Dove vanno notati l'esempio riferito a comportamenti umani che nello stesso capitolo segue quello della definizione del numero tre, e l'invito a tener conto di tutti i predicati, comuni e non comuni, per non correre il rischio di definire con un solo discorso cose che hanno una diversa natura.

A questo punto abbiamo di fronte un secondo tema, che introduco così: si possono incontrare, nelle pagine di Aristotele, divisioni che si applicano agli oggetti della matematica (vedremo alla fine, nella nota 14, la definizione della triade che si trova in *An. post.* II 13), altre riguardano numerose specie di esseri viventi (vedi di nuovo le *Opere biologiche*), altre ancora i fatti di eroi, di politici, di militari o di sapienti raccontati dai poeti, dagli storici o da quanti hanno conosciuto le loro vicende. Se accogliamo le indicazioni che ci vengono dal capitolo 19 di *An. post.* II e dal terzo libro del *De anima* dobbiamo ammettere di aver ricavato tutti questi materiali dall'esperienza, che si fa certo in molti modi, non tanti però da poter giustificare una pregiudiziale distinzione gerarchica di procedimenti. Riferendosi alla diairesi dicotomica un passo del primo libro del *De partibus animalium* (3, 643 a 16 [...] 24) esclude che si possa stabilire una corrispondenza biunivoca tra l'insieme dei predicati che occupano una scala diairetica e un insieme numerico qualsivoglia<sup>2</sup>:

È chiaro pertanto che non è possibile giungere alle specie indivisibili dividendo come coloro che applicano la dicotomia agli animali o a qualsiasi altro genere [...] secondo loro, infatti [...] le ultime differenze saranno quattro o qualsiasi altro numero che sia multiplo di due, e altrettante [sarebbero] anche le specie.

---

<sup>2</sup> A meno che l'oggetto che si deve definire non sia esso stesso un numero o una figura geometrica, per esempio il triangolo che viene per ultimo in una serie di poligoni ordinata secondo il numero decrescente dei lati.

Sempre nella stessa opera Aristotele ha indicato una differenza tra le scienze della natura e le scienze teoretiche, le seconde, dice, assumono come principio «ciò che è (*to on*)», le prime «ciò che sarà (*to esomenon*)» (I 1, 640 a 1-3). Ma il metodo delle divisioni – il metodo che Aristotele ha riformato nei *Topici*, negli *Analitici* e nel *De partibus animalivāāooo*

Aristotele ha scritto che chi si trova davanti Callia ha davanti a sé anche la sua forma (una figura sensibile) o il suo genere, uomo. Una difficoltà il lettore può incontrarla nella riga in cui il filosofo spiega che qualcosa deve accadere ancora nell'anima «fino al momento in cui abbiamo trovato posto le cose che non hanno parti e gli universali». Cose che non hanno parti, accanto agli universali? Prima di occuparmi di questo, noto che nelle righe che seguono («questo animale qui fino a[il genere] animale e da questo nello stesso modo a altro») ritorna una descrizione del movimento dei predicati di una scala divisoria che si legge in *An. post.* I («si dice rispetto a animale uomo e questo rispetto a Callia e questo ancora a altro nel discorso che dice il che cos'è», 22, 83 b 1-5). Se ci domandiamo ora che cosa sono le cose prive di parti possiamo ricevere risposte diverse. Traducendo, Tredennick (Aristotele 1960) distingue due classi di universali, quelli «prossimi» (*proximate*, il genere di Callia) e gli «ultimi» (*ultimate*), che sarebbero, spiega in nota, le categorie, «the indivisible genera», non definibili perché non si compongono di un genere e di una differenza. Avrebbe potuto citare *Metaph.* VIII 6: ci sono cose che sono immediatamente (*euthys*) una unità, e queste sono la sostanza, la qualità e la quantità, il cui *ti ēn einai* è, immediatamente, uno (1045 a 37-b 4); ricorda invece il terzo capitolo di *Metaph.* V, dedicato al termine *stoicheion* (elemento), qui si legge (1014 b 6-14) che le cose che sono più universali e indivisibili sono elementi appunto, e che questa identificazione deriva dal fatto che «ciascuna di esse, essendo una e semplice, appartiene a molti, a tutti o alla maggior parte». Per questo alcuni filosofi avrebbero pensato che l'uno e il punto (vedi oltre la nota 6) sono elementi di tutte le cose, meglio delle loro differenze, il genere infatti è più universale. Ho notato questo rinvio non solo perché ci fa vedere un momento della discussione con i platonici, ma per il fatto che da queste righe vengono fuori di nuovo, accanto a «ciò che non ha parti», altri aggettivi o sostantivi che rientrano in uno stesso gruppo di significati, è il caso di *adiaretos*, indivisibile, e di *aploun*, semplice. Un'altra spiegazione delle cose prive di parti l'ha data Zabarella, due righe del suo commento (le ricavo dall'edizione maggiore dell'*Organon* curata da Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1955) dicono che Aristotele «vocat autem ipsa universalia *amerē*, partibus carentia, quoniam etsi potestate partes habent, actu tamen in parte divisa non sunt»; qui mi sembra che la precisazione fatta con l'ablativo *actu* si riferisca agli universali in generale. Ho però anche un dubbio: dalla riga, che abbiamo davanti, di *An. post.* II 19 può tornare alla mente una difficoltà di cui Aristotele ha parlato in *Metaph.* VI 1, la domanda se la filosofia prima sia universale o abbia da fare «con un qualche genere e con una qualche natura che è una (*peri ti genos kai physin tina mian*)», 1026 a 24 sg.; non l'ho pensato solo io, come stiamo per vedere. Intanto, per completare il quadro, debbo introdurre due riferimenti obbligati. Il primo rinvia al capitolo 10 di *Metaph.* IX, dal quale ricaviamo l'aggettivo-sostantivo *asyntheton*, non-composto, e il verbo *thinganō*, toccare, cogliere, che sta per pensare nel senso di intuire (*noein*). Vediamone qualche riga:

[nelle cose che non sono composte] il vero è l'intuire (*thigein*) e l'enunciare (*phanai*), non sono la stessa cosa infatti l'enunciazione e l'affermazione (*kataphasis*), mentre non intuirle vuol dire non conoscerle. *Sbagliarsi sul che cos'è non si può se non per accidente, la stessa cosa accade con le sostanze incomposte* [...] tutte queste sono in atto e non in potenza, altrimenti dovrebbero generarsi e corrompersi, ora l'essere che è per sé (*to on auto*) non si genera né si corrompe, se si generasse, dovrebbe generarsi da altro. Per tutte le cose che sono tali e in atto non è possibile sbagliarsi, *ma solo pensarle o no (noein ē mē) e ricercare il loro che cos'è (to ti esti) e se siano tali o no* (1051 b 17-33; sono miei i corsivi).

Se delle «sostanze non composte» si dice che sono «in atto e non in potenza» e che non si generano né si corrompono, la stessa cosa va detta, sembra, degli *eidē* di ogni cosa quando li pensiamo non mescolati alla materia (vedi il primo corsivo nella citazione). Che cosa c'entra in tutto questo la distinzione della potenza dall'atto ci viene spiegato – siamo arrivati al secondo riferimento – da una pagina del *De anima* (III 6, 430 b 6-29) che dovrei riportare senza tagli, anche perché potrebbe essere letta come un sommario del sommario; ne riassumo invece alcune parti, per brevità. All'inizio Aristotele spiega che l'indivisibile si può dire in due modi, in quanto può essere in potenza o in atto; posso pensare in un tempo indiviso una lunghezza, una linea, che risulta anch'essa indivisa, posso pensarla poi in un tempo diviso e avrò pensato, allora, due lunghezze, due linee. Questo accade all'oggetto che viene pensato secondo la quantità. Quello però

che viene pensato indiviso non secondo il quanto ma secondo la specie (*alla tō eidei*) è pensato in un tempo indiviso e [in quanto è un] indiviso dell'anima (*kai adiairetō tēs psychēs*).

Fin qui la lettura non mi pare che presenti difficoltà, non mi sorprende l'accostamento delle due percezioni indivise (in atto), quella della lunghezza e quella della specie; per quest'ultima si può vedere di nuovo la formula letta in *Metaph.* V 6, 1016 b 1-3 (dice che c'è un modo particolare di conoscere l'oggetto, è «l'appercezione indivisa [*noēsis adiairetos*] che coglie l'essere-che-è [*to ti ēn einai*]»). Tornerò più avanti sul dubbio al quale ho accennato poco fa e su alcune osservazioni di Ross che riporto in nota, riguardano il passo di *Metaph.* IX che ho trascritto e quello del capitolo del *De anima* che stiamo leggendo<sup>5</sup>; proseguo per ora dicendo che mi sembra anche facile cogliere il significato di quello che Aristotele aggiunge nel secondo brano, che la divisibilità del tempo e del pensato è accidentale: «in questi infatti c'è qualcosa di indivisibile ma certamente non separato (*all' isōs ou chōriston*), che fa una cosa sola del tempo e della lunghezza. E questo accade nello stesso modo in ogni continuo, nel tempo e nella lunghezza». Qualche riscontro più accurato è necessario invece per capire il terzo significato di indivisibile e l'accento alla divinità che si legge di seguito:

Il punto e tutte le divisioni e ogni cosa che sia indivisibile in questo modo, si manifesta come privazione. E lo stesso vale per tutti gli altri casi, per esempio per il male e per il nero, infatti si riconoscono dai

vera l'intelligenza del che cos'è e dell'essere-che-è (*to ti ēn einai*), non quella che dice qualcosa di qualcosa (III 6, 430 b 6-29; corsivo mio).

Per spiegare la collocazione del punto tra gli indivisibili e accanto alle privazioni cerco di seguire la via più semplice, servendomi, intanto, di una citazione dal terzo libro della *Metafisica*: la superficie divide il corpo eliminandone la profondità, la linea gli toglie la larghezza, il punto la lunghezza (5, 1002 a 18-20); nel *De anima* poi Aristotele scrive che è una unità priva di dimensioni (I 4, 409 a 6); aggiunge altrove che, pur non essendo una sua parte<sup>6</sup>, costituisce un limite della linea («rende continua la lunghezza, delimitandola», *Phys.* IV 11, 220 a 10-11), dichiara infine che può generarla con il movimento (vedi ancora *de anima* I 4, 409 a 4-5). Un altro modo di dire cos'è il punto è: «ciò che non ha parti», su questa proposta va letto un commento di Thomas Heath (1949), si riferisce a una pagina del sesto libro dei *Topici*, capitolo 6, che discute se e in che senso è possibile definire qualcosa mediante una privazione o, che è lo stesso, mediante una negazione; l'autore fa notare che nel capitolo quinto dello stesso libro Aristotele scrive che è un errore proporre la definizione di qualcosa cominciando con «ciò che» (corpo è ciò che ha tre dimensioni, uomo è ciò che sa numerare, questi gli esempi), senza assumere, cioè, come soggetto il genere della cosa da definire (142 b 23-29; di Heath vanno viste in particolare le pagine 89-91 della ristampa del 1993). Per quello che ci riguarda, da *An. post.* I 4 e da *Metaph.* VII 4-5 abbiamo appreso la stessa cosa; sempre dal settimo libro della *Metafisica*, capitolo dodici, abbiamo ricavato quello che serve per capire le due righe del *de anima* che dichiarano inutile la richiesta di una idea separata per giustificare, nell'esempio fatto, l'unità del tempo e della lunghezza<sup>7</sup>.

Introduco ora le precisazioni annunciate. Il punto si conosce avendo la nozione della dimensione, della quale è privo, così per il male e per il nero si deve dire che può conoscerli chi sa che cosa sono il bene e il bianco. Poi: le ultime righe ripetono quello che abbiamo appreso da *Metaph.* IX 10, la differenza tra il vero intuito e il vero ricostruito in un giudizio; sono precedute però da una breve dichiarazione («Ma se c'è qualcosa che non ha contrari...») che aggiunge un grosso tema al nostro sommario, il quarto. Queste righe, che nella citazione ho messo in corsivo, si riferiscono a un ente privo assolutamente di materia, un ente che non può esistere in potenza (*Metaph.* XII 10, 1075 b 21-24) e che, non avendo contrari, neppure li penserà, non dovrà mai affrontare la fatica di discorrere, di dover dividere generi per riuscire a scoprire un'unità indivisa. Non dovrà pensare, dunque, nessuna cosa al di fuori di se stesso («non è anche assurdo che ne consideri qualcuna?», *Metaph.* XII 9, 1074 b 25). Dal momento, però, che la divinità non è invidiosa (*Metaph.* I 2, 982 b 32-983 a 5), anche a noi, aveva avvertito Aristotele in *Metaph.* XII 7, 1072 b 24-25, è concesso di trovarci, a volte, nella condizione in cui quella si trova sempre, questo ci accade quando troviamo il che cos'è delle cose.

Poco prima, nella stessa pagina, Aristotele aveva anche esaltato la natura divina della *theōria*:

---

<sup>6</sup> *Phys.* VI 1, 231 a 19 sgg. Aristotele spiega che, in quanto indivisibile, il punto non può trovarsi in un continuo, né essere in contatto con qualcosa o consecutivo rispetto a qualcosa. In *Metaph.* V 6, 1016 b 24-26, si legge che il punto è simile all'unità, anch'essa indivisibile; se ne distingue però in quanto ha una posizione.

<sup>7</sup> In alcune traduzioni *all' isōs ou chōriston* (430 b 18) diventa «ma probabilmente non separato», qui però *isōs* va reso con «certamente» (vedi nel Liddell-Scott, s. v., la citazione da *Metaph.* I 5, 987 a 26: «non sono certo una stessa cosa [ou tauton isōs esti] l'essere del doppio e quello del due»). Non si capirebbero altrimenti affermazioni di Aristotele come questa: «che in nessun caso la natura dell'uno sia quella dell'uno in sé è cosa evidente, allo stesso modo che l'uno che va ricercato nei colori è un colore, così nella sostanza lo stesso uno che si deve cercare è una sostanza» (*Metaph.* X 2, 1054 a 10-12).

Il pensiero che è per sé è di ciò che è ottimo per sé, e l'intendere assolutamente perfetto è anche di ciò che gode della massima perfezione. Ora il *nous* pensa se stesso partecipando dell'intelligibile (*kata metalēpsin tou noētou*) e lo fa essendo in contatto con sé e pensando se stesso (*thinganōn kai noōn*), così sono una stessa cosa l'intelletto e l'intelligibile. *L'intelletto infatti è disposto a ricevere l'intelligibile e la sostanza (to gar dektikon tou noētou kai tēs ousias nous)* ed è in atto nel possederli, questo [possesso] è ciò che di più divino l'intelletto possiede; e la *theōria* è il massimo piacere e il massimo bene (1072 b 18-24).

Se si pensa che Aristotele qui stia parlando solo della divinità bisogna aggiungere che non è questa tutta la sua teologia. Ci stiamo avvicinando a un'altra questione. Il passo non parla ancora di qualcosa che muove e che è sempre se deve esserci sempre anche il movimento, qualcosa che dobbiamo pensare come «uno, identico, non mosso, non generato, non alterabile», e come il principio delle cause dei moti che si osservano nei cieli e, più giù, di quelli del nostro mondo, dove ogni essere deve muoversi per diventare quello che è. Oltre alla seconda parte di *Metaph.* XII, si dovrebbero vedere per questo *Phys.* VIII 4-10, poi *De caelo* II 12 e il *De gen. et corr.* II 10 (che ho citato in parte); i testi non sono tutti qui, non mi fermo sul loro contenuto, bado piuttosto al modo in cui potevano essere ragionati dal filosofo. Se la divinità non ha contrari, l'abbiamo visto, non penserà nulla fuori di sé; quanto a noi, disponiamo forse di concetti che non siano comuni a ogni cosa (vedi sopra: l'uno, l'identico... *to t' epi pasi koinon*, *Theaet.* 185 C ) o di negazioni soltanto (vedi ancora dal *De generatione*), di predicati che consentano di conoscerne il che cos'è con il metodo delle divisioni? Le differenze, ci hanno spiegato i *Topici*, sono tali solo se hanno un termine contrapposto all'interno di un genere (VI 6, 143 a 34-36). Resta la strada che si può percorrere con la dialettica; ricordo per questo uno studio di Carlo Natali sulla teologia aristotelica, il libro ha il merito di offrirci una analisi completa dei testi, dalla *Metafisica* agli scritti morali<sup>8</sup>. In un capitolo dedicato ai *Riferimenti teologici nelle Etiche* si trova un'indicazione che mi permette di riprendere il tema venuto fuori con l'ultimo brano trascritto da *Metaph.* XII 7. Natali segnala (p. 179 sg.) un passo dell'*Etica nicomachea* che spiega la somiglianza – analogica – della divinità con l'uomo (o dell'uomo con la divinità, non so qual è il modo migliore di dirlo): si legge nella riga (1178 b 20) che li colloca «entrambi nel genere comune dello *zōon*». Possiamo vederne il contesto:

Se a chi vive viene tolto il fare (*prattein*), e anche il produrre (*poiein*), che cosa resta se non la teoria? Per cui l'attività del dio, che si distingue per la sua beatitudine, dovrà essere quella teoretica.

Queste righe si ricavano dall'ottavo capitolo del decimo libro, che conclude un piccolo trattato sulla felicità avviato in quello precedente, dove noto un'altra dichiarazione («sembra che l'attività del *nous* si distingua per la stima [che se ne ha] in quanto è contemplativa e perché *non mira a nessun altro fine all'infuori di se stessa*»),

---

<sup>8</sup> Del lavoro (Natali 1974) ricordo soltanto l'analisi (pp. 37 sgg.) dei significati che vengono fuori dall'uso – molto largo – e vengono fu  
cul

1177 b 19-20) che rende ancora più forte il ragionamento analogico; è un altro modo di indicare la somiglianza tra due realtà che sono, la prima, una sostanza legata alla materia, l'altra un ente che non ha bisogno di fare nulla o di diventare altro per esistere in atto. Nel suo commento, Natali parla di una «antropomorfizzazione dell'essere trascendente, anche se il grado di antropomorfizzazione – aggiunge – è infinitamente meno intenso di quello presente nelle divinità tradizionali» (p. 179); ho cercato, per mio conto, di segnalare con qualche corsivo nelle citazioni delle pagine precedenti ricavate da *Metaph.* IX 10 e da *Metaph.* XII 7 e in quella, ora, dall'*Etica nicomachea* i punti forti (il pensiero del che cos'è e della sostanza) sui quali si fonda l'analogia: il termine chiave è *dektikos*, dice per quale ragione si debbono considerare vicine due realtà che sono separate; va schedato (come fa Bonitz nel suo *Index*) sotto la formula *pephykōs dechestai*, «essere per natura disposto a ricevere» qualcosa, nel nostro caso l'intelligibile<sup>9</sup>. Anche all'uomo, non solo al dio, la natura ha concesso l'esercizio disinteressato della teoria, del fare che non ha nessuno scopo fuori di sé.

Chiudo questa sezione dell'indice con due osservazioni che mi vengono suggerite dal quindicesimo capitolo del settimo libro della *Metafisica*. Sono pagine che seguono quelle del capitolo dodicesimo, che chiude la discussione sull'unità dell'oggetto della definizione, e quelle dei due successivi che parlano del tentativo di certi platonici di identificare la sostanza con l'universale. Possono offrirci una chiave per leggere anche la teologia aristotelica, ci spiegano che l'elemento formale delle cose (l'*eidos* della casa, non questa casa qui) non è legato ai processi del divenire, come accade alle cose sensibili prodotte da qualcosa o da qualcuno e destinate a corrompersi, e, ancora, che

pensato che fosse necessario ridefinire le regole del nostro ragionare. Posso solo accennare ai modi in cui l'argomentare dialettico (*logikōs*) viene distinto, nei testi, da quello *physikōs* delle scienze (vedi per esempio *De caelo* I 10, 280 a 32; 12, 283 b 17 sg.), queste muovono da principi particolari (*An. post.* I 32, 88 a 19, 30-34), facendo uso del discorso «più appropriato» (*Phys.* VIII 8, 264 a 8, 264 b 2); un'altra distinzione è quella che confronta la ricerca che si fa *logikōs* («in modo astratto») con quella «analitica» (*An. post.* I 22, 84 a 7 sg.) richiesta nella costruzione di una teoria della scienza. Sono distinzioni che non registrano però una vera contrapposizione: in *An. post.* I 24 si legge che si può arrivare a stabilire la superiorità della dimostrazione universale su quella particolare impiegando argomentazioni diverse, anche dialettiche. Ora possiamo domandarci se e in che maniera questi ragionamenti hanno una relazione tra loro. Da una parte ci sono gli argomenti che si servono soprattutto di confutazioni: se ne incontrano nella *Metafisica*, poi nella *Fisica*, dove Aristotele respinge la negazione parmenidea del divenire e le tesi di tanti che hanno sbagliato ragionando sulla natura del movimento; da qualcuno ha accolto (sempre discutendo) qualche suggerimento: da Anassagora, per esempio, che ha parlato «in modo giusto» del *nous* «impassibile e non mescolato», VIII 5, 256 b 24-25. A fronte della dialettica si colloca l'*apodeixis*, il sillogismo scientifico reso possibile, al livello dei principi, dal discorso definitorio riformato nei *Topici* e ridiscusso negli *Analitici*. Arrivati a questo punto dobbiamo ricordarci che sulla natura dei principi Aristotele è intervenuto nella conclusione del capitolo 19 dell'ultimo libro degli *Analitici*, qui leggiamo poche righe magre, dove il verbo essere viene impiegato nel modo ottativo:

il principio della dimostrazione non è una dimostrazione, non è perciò una scienza il principio della scienza. Se non disponiamo, allora, di nessun tipo di verità al di là della scienza, il *nous* dovrà essere principio della scienza. E dovrà essere principio del principio (*nous an eiē epistēmēs archē. Kai ē men archē tēs archēs eiē an*), quello [cioè che] tutto [intero è] nello stesso rapporto con tutte le cose [100 b 13-17; l'ultima riga è anche quella che chiude il libro].

Il passo presenta qualche difficoltà per chi deve tradurlo, ma ci sono in tutto il capitolo punti non facili da intendere, che hanno dato luogo a interpretazioni contrastanti. Si può vedere per questo il resoconto di Mignucci (Aristotele 1970, 238-44), che a proposito del dubbio più forte sollevato da alcuni commentatori (come possono andare insieme l'affermazione che la conoscenza dei principi si ottiene con l'induzione e un'altra spiegazione, quella, ripeto, fisiologica che parla di una conoscenza immediata degli universali) taglia corto ricordando un suggerimento di Ross, quello di non esasperare la distinzione delle due descrizioni proposte da Aristotele nel brano in cui compaiono Callia e l'uomo (99 b 35-100 b 5; vedilo sopra). Propongo anch'io di mettere sotto uno stesso titolo (*ta noēta*, gli intelligibili<sup>11</sup>) i principi e gli

---

del sillogismo scientifico – nella fisica dei cieli, in quella del mondo naturale sublunare abitato anche dagli uomini e con una teoria degli oggetti separabili; questa impostazione non può sorprendere più di quanto possa farlo l'impianto della critica kantiana della ragione pura, che contiene una analitica della coscienza percipiente (connessa, anche questa, con la logica generale in una deduzione che ha dato luogo a tante interpretazioni) che si muove ai confini della fisica, della matematica e di una teoria "dialettica" delle idee.

<sup>11</sup> Qui potrei richiamare un problema largamente discusso, quello del modo in cui va intesa la distinzione che Aristotele fa nel *De anima* (III 5) di due intelletti, di uno che è in potenza, quindi passivo e corruttibile, mentre l'altro, sempre in atto, sarebbe eterno. Per orientarsi nella questione è utile l'introduzione (pp. 7-89) di Bruno Nardi (1947) alla sua traduzione, con commento, del *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* di Tommaso d'Aquino. Collegato con la questione è un passo di Aristotele che si ricava dal *De generatione animalium*, II 3, 736 b 28 s., dice che «solo l'intelletto entra in noi dal fuori (*thyraten*) ed esso solo è divino». Sul significato dell'avverbio («dal di fuori») e sui dubbi di quanti hanno pensato qui a una difficoltà del filosofo (non avrebbe visto come possano stare

universali, tutto quello che possiamo trovare andando al di là dell'esperienza descritta all'inizio del primo libro della *Metafisica* e che ora ci appare governata dal *nous*. Sono gli *eidē* degli enti composti e non composti, sottoposti o no al movimento, separati o separabili, che hanno consentito la classificazione delle scienze proposta in *Metaph.* VI 1; e sono i principi che consentono di scoprire e di organizzare gli indivisibili del *De anima*. Quando Aristotele all'inizio dell'ultimo libro degli *Analitici* distingue quattro tipi di ricerca, del che è (*to hoti*), del perché è (*to dioti*), del se è (*ei esti*) e del che cos'è (*ti estin*), lo fa avendo già pensato al loro intreccio; la stessa cosa si può ripetere per quello che scrive nelle prime pagine del libro precedente: si conosce qualcosa sapendo che è (*hoti esti*) e il significato del (suo) nome, una cosa o l'altra o tutt'e due insieme, 71 a 12-17. Queste ricerche si possono distribuire in due coppie: nella prima incontriamo la causa (il medio, il perché) di una conclusione sillogistica, nella seconda le cause formale e f

somma degli angoli = 180° appartiene certo all'isoscele, non però in quanto è isoscele ma in quanto è una figura triangolare; si possono vedere nel libro le pagine 31-38, in particolare l'ultima, che segnala il doppio uso che Aristotele fa della formula, «per la costruzione di sillogismi e per intendere il significato della proposizione che la contiene». Sono indicazioni, quelle date da Bäck e da Barnes, che potrebbero orientare il seguito delle nostre letture.

Il sommario finisce invece con due citazioni. La prima dagli *Analitici*:

Tutte le scienze sono in comunicazione tra loro per mezzo di principi comuni (dico comuni quelli che danno inizio alle dimostrazioni, non le cose intorno alle quali si dimostra o ciò che viene dimostrato) e con tutte comunica la dialettica e una certa [scienza] che cercasse di provare in generale i principi comuni (*ei tis katholou peirōto deiknynai ta koina*), per esempio che per ogni cosa è vera l'affermazione o la negazione, o che se si tolgono quantità eguali da eguali [...] e altri dello stesso genere (*An. post.* I 11, 77 a 26-31).

La maggior parte dei commentatori, spiega Tricot nella sua traduzione degli *Analitici*, ha letto nella riga 29 («e una certa [scienza]...») un riferimento alla *Metafisica*. Se è vero che neanche la sostanza è un genere, come non lo sono l'uno e l'ente (vedi *Metaph.* X 2, 1053 b 21-24: «[...] né i generi possono essere certe nature [*physeis tines*] e sostanze separate da altre cose, né è possibile che l'uno sia un genere per gli stessi motivi per cui non lo sono né l'ente né la sostanza»), anche questo fa sospettare una parentela del libro non scritto con l'arte dialettica, che si occupa di ciò che discende da principi generali senza diventare una disciplina particolare. Che l'*ousia* si debba collocare al livello dei «concetti comuni a ogni cosa» (vedi sopra)<sup>13</sup> lo si poteva indovinare perché Aristotele parla di varie sostanze (per esempio in *Metaph.* XII 7) e dice definizioni i *logoi* che si riferiscono a termini che rientrano in categorie diverse dalla prima (si definiscono infatti l'uomo e, come stiamo per vedere, la triade) ma poi anche i discorsi che fissano il significato di quelli che indicano eventi (il tempo che diciamo buono è una quiete nell'aria, la bonaccia quella del mare) o *artefacta* (la casa, che si può definire in due modi, in quanto è, in potenza, materia, un insieme di mattoni e di altri materiali, oppure in quanto è in atto ed è, secondo la forma, un rifugio per chi la abita): si può definire, insomma, anche la sostanza sensibile, comunque intesa o costituita, *Metaph.* VIII 2, 1043 a 12-28 (l'esempio della casa si trova anche nel capitolo del *De anima* che sto per citare, 403 b 3-9: chi è il fisico, si domanda qui Aristotele, quello che si occupa della materia o quello che dà conto della forma oppure un terzo, che sa parlare di entrambe?).

Seconda e ultima citazione:

sembra che non solo la conoscenza del che cos'è possa servire per conoscere le cause degli accidenti delle sostanze (come nella matematica che cos'è il retto e il curvo, o la linea e la superficie per poter vedere a quanti retti sono uguali gli angoli del triangolo) ma che al contrario anche gli accidenti contribuiscano in gran parte alla conoscenza del che cos'è; infatti quando riusciamo, con l'esperienza, a dar conto degli accidenti, di tutti o della maggior parte, allora possiamo parlare della sostanza nel modo migliore. *Di ogni dimostrazione è infatti principio il che cos'è*, per cui le definizioni che non arrivano a cogliere gli accidenti neppure con una facile congettura sono espresse tutte quante dialetticamente e sono vuote (*De anima* I 1, 402 b 16-403 a 2; corsivo mio).

Questa è ricavata da un capitolo che riprende, più in breve, tutto il discorso sul metodo (dialettico – va da sé – anche questo) fatto da Aristotele nel *De partibus*

---

<sup>13</sup> E vedi una pagina di Wolfgang Wieland, che ha avvicinato Aristotele a Kant (o viceversa) osservando che il significato dei principi aristotelici è quello stesso dei kantiani *Reflexionsbegriffe*. Si trova in Wieland (1992, 202), e in traduzione italiana in Wieland (1993, 256).

*animalium* (I, 1-5), quando ha affrontato il compito di mettere ordine nei materiali accumulati nella *Historia animalium*. Non è un caso che il legame dello *horismos* e delle proprietà osservate e ordinate con le divisioni per arrivare alla conoscenza di ciò che è venga ricordato all'inizio di due trattati che si devono occupare di *pragmata*, di cose che riguardano gli esseri viventi e la o le loro anime. Non sono poche le pagine in cui Aristotele stringe il nodo che tiene insieme le definizioni e le dimostrazioni; un'altra la possiamo leggere ancora nel primo libro degli *Analitici secondi* («la definizione è il principio della dimostrazione o una dimostrazione diversa per la disposizione [dei termini] oppure una certa conclusione della dimostrazione», 8, 75 b 31-32). Possiamo fare, direi, un passo più in là dicendo che definire e dimostrare sono due verbi che riassumono tutto il fare delle scienze: il *to ti ēn einai* come causa formale raccoglie i predicati per sé (*idia*) che nel discorso definitorio perdono la loro maggiore estensione rispetto alla cosa ricercata (*An. post.* II 13), ma vengono conservati, anche, per essere usati come medi di sillogismi che riguardano il che è (*hoti*), i tanti che è delle specie definite. Arrischio a questo punto un'altra osservazione: aggiungo che non sarebbe difficile accostare la definizione della triade<sup>14</sup> che si legge in *An. post.* II 13 a un ragionamento sillogistico che può confermarla o averla preparata, per esempio a un *Darii* della prima figura: se primo (P) si dice di ogni numero «che non è divisibile da un altro numero e non è la somma di numeri» (M) / e indivisibile «in entrambi i sensi» (M) si dice di alcuni numeri dispari (S) / primo (P) si dice di alcuni numeri dispari (S). Da qui potrebbe cominciare la seconda e più accurata lettura di un testo composito che nasconde una *paideia* filosofica, la giustificazione, ottenuta con argomentazioni dialettiche, dei principi e del metodo che sono comuni a tutte le scienze.

---

<sup>14</sup> «Questa sarà infatti la sostanza della cosa [*tautēn gar ananchē ousian einai tou pragmatos*]: se a tutte le triadi inerisce l'essere numero, dispari e primo secondo due significati, quello di non essere divisibile da un altro numero e di non essere la somma di numeri, la triade sarà proprio questo, un numero dispari, primo e primo in entrambi i sensi. Ciascuna infatti di queste caratteristiche presa da sola inerisce, la prima, a tutti i dispari, la seconda anche al numero due, ma insieme a nessun altro» [96 a 34-96 b 1].

## *Bibliografia*

### *Edizioni di riferimento di Aristotele*

- 1958, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press.
- 1960, *Posterior Analytics*, Cambridge Mass.-London, Loeb Classics.
- 1970, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Bologna, Azzoguidi.
- 1971, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet.
- 1990, *Organon, IV, Les seconds Analytiques*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin (1939).
- 1994, *Posterior Analytics*, traduzione e commento di J. Barnes, seconda edizione, Oxford, Clarendon Press.

### *Saggi, studi e commenti*

- Bäck, A., 1996, *On Reduplication. Logical Theories of Qualification*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill.
- Heath, Th. L., 1949, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1949 (repr. Bristol, Thoemmes Press, 1993).
- Nardi, B., 1947, introduzione a Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Firenze, Sansoni.
- Natali, C., 1974, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, Japadre.
- Stenzel, Julius, 1959, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1924).
- Wieland, W., 1992, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, dritte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Wieland, W., 1993, *La Fisica di Aristotele: studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, trad. it. di Carlo Gentili, Bologna, il Mulino [traduzione condotta sull'edizione del 1970].