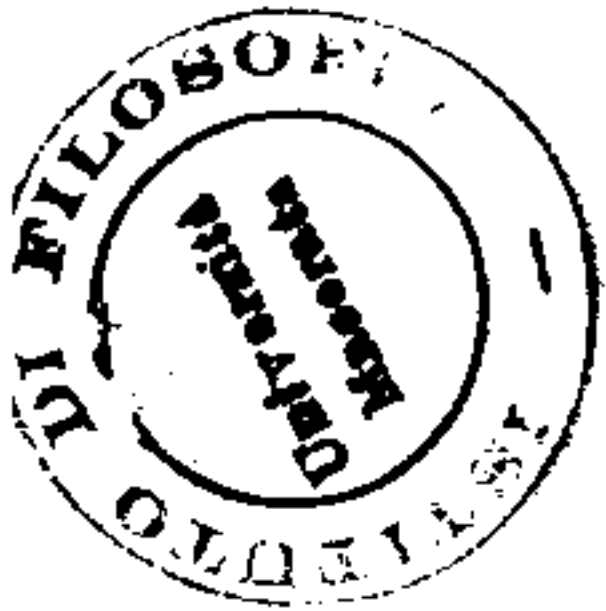


ENRICO BERTI

**PROFILO DI
ARISTOTELE**

EDIZIONI STUDIUM - ROMA



Università degli Studi - Macedonia
 ISTITUTO DI FILOSOFIA
 INV. n. 10676

28-6-84

Avvertenza	p. 7
I. Vita, ambiente culturale ed opere	11
1. Questioni preliminari	11
2. Formazione ed insegnamento nell'Accademia	17
3. Soggiorno nell'Asia minore, a Mitilene ed in Macedonia	35
4. Fondazione e direzione della propria scuola	44
II. Lo sviluppo della dialettica platonica	57
1. La dialettica dell'ultimo Platone e degli altri Accademici	57
2. La dottrina delle categorie: sostanza e accidenti	65
3. La critica alla dottrina platonica delle idee e la valorizzazione della sostanza individuale	77
4. La critica alle dottrine accademiche dei principi e la scoperta del sostrato	88
III. La teoria dell'argomentazione	101
1. L'argomentazione dialettica e quella sofistica	101
2. L'argomentazione apodittica o dimostrativa	115

3. L'argomentazione sillogistica in generale	p. 126
4. L'argomentazione retorica e la poetica	138
IV. Le cause prime del divenire	149
1. La ricerca delle cause prime	149
2. La distinzione dei quattro generi di cause	157
3. La determinazione della causa prima all'interno di ciascun genere	164
4. La cosmologia	173
5. La psicologia	178
6. La biologia	187
V. Le cause prime dell'essere	195
1. La filosofia prima: metodo ed oggetto	195
2. Le cause prime dell'ente in quanto ente	208
3. Le cause prime della sostanza	219
4. La sostanza immobile come causa prima	224
VI. Le condizioni della felicità individuale	239
1. Carattere dialettico e non scientifico della filosofia pratica	239
2. Le virtù etiche	251
3. Le virtù dianoetiche	260
4. L'amicizia, il piacere e la felicità	269
VII. Le condizioni della felicità collettiva	281
1. La società politica	281
2. La comunità domestica: schiavitù ed economia	290
3. Costituzioni e rivoluzioni	301
4. La costituzione migliore, ovvero la città felice	311
Note	319

AVVERTENZA

Benché questo sia il mio quinto libro su Aristotele, esso non vuole essere, almeno nelle mie intenzioni, una ripetizione o un completamento dei precedenti, tutti più o meno rivolti agli specialisti; nemmeno dell'ultimo (*Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977), che pure ha un carattere quasi altrettanto generale. Esso vuole essere, al contrario, una presentazione d'insieme, sommaria e tuttavia il più possibile completa, del pensiero aristotelico, accessibile ad ogni persona di media cultura. Pertanto l'esposizione, pur avendo come costante punto di riferimento le opere di Aristotele, non ne fornisce un'analisi dettagliata, e, pur tenendo conto dei risultati della più recente letteratura critica, non li riporta completamente.

Ma più ancora dell'intento genericamente divulgativo, ciò che caratterizza il lavoro è il desiderio di offrire quella conoscenza di Aristotele che è divenuta ormai indispensabile per partecipare al dibattito filosofico contemporaneo. La ricorrenza del 23° centenario della morte del filosofo (322 a. C.-1978), con le varie manifesta-

suoi averi fu trovato un gran numero di stoviglie, e dichiarò che il piacere deve accompagnare la felicità. Curò il suo aspetto e il suo abbigliamento, al fine di rendersi gradevole agli amici. Attribuí sempre un'importanza grandissima all'amicizia, senza la quale considerava impossibile non solo la felicità, in generale, ma in particolare la vita di ricerca e soprattutto la ricerca filosofica. Tra le amicizie coltivò anche quelle di persone potenti, come Ermia, Filippo, Alessandro, Antipatro, mostrando in tal modo di essere disponibile anche personalmente ad occuparsi di problemi politici, nella posizione dell'intellettuale che assiste e consiglia l'uomo di governo.

Tutti questi elementi ci pongono dinanzi ad una personalità non certo di asceta, ma di uomo equilibrato, in cui la passione per la filosofia e la persuasione della superiorità di questa nei confronti di ogni altra attività umana non porta al disprezzo degli altri valori, né, tanto meno, all'arbitrario assorbimento di essi nell'attività teorica, col pericolo di snaturare anche quest'ultima, condizionandola ad esigenze ad essa estranee.

II.

LO SVILUPPO
DELLA DIALETTICA PLATONICA1. *La dialettica dell'ultimo Platone e degli altri Accademici*

E' possibile stabilire con relativa sicurezza a quali dialoghi Platone attendeva nel momento in cui Aristotele entrò nell'Accademia ed a quali problemi, di conseguenza, egli doveva dedicare principalmente la sua riflessione e il suo insegnamento. La trilogia formata da *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*, che possiede una manifesta unità letteraria (stessi personaggi, stessa azione, esplicite frasi di raccordo), fu infatti certamente composta negli anni immediatamente successivi al 369 a. C., data della morte del matematico Teeteto, cui il primo dei tre dialoghi è presumibilmente dedicato, quindi appartiene proprio al periodo che a noi interessa. Con questi tre dialoghi emerge in primo piano nella speculazione platonica il tema della dialettica come « divisione » (*διαίρεσις*). Già in precedenza, cioè nel *Fedro*, che deve essere di pochi anni anteriore alla trilogia in questione, Platone aveva indicato come costitutive della dialettica essenzialmente due operazioni: la « riconduzione » (*συνα-*

γωγή) dei molti all'uno e la « divisione » dell'uno nei molti, alludendo con la prima al processo per cui dalle molte realtà individuali (le cose sensibili) si risale all'unico universale (l'idea), ovvero da molte realtà universali (le idee) si risale ad un principio universalissimo, comprensivo di tutte (l'idea suprema); e con la seconda al processo per cui all'interno di un'idea più universale si distinguono molte idee più particolari, ovvero si divide un'idea generica in molte idee specifiche¹. Si può dire che il processo di riconduzione era stato l'aspetto della dialettica più studiato da Platone nei dialoghi precedenti a quelli che stiamo ora considerando, cioè i grandi dialoghi della maturità, il *Fedone*, il *Convito*, la *Repubblica*. Nel *Fedone* infatti egli aveva attribuito come compito specifico alla dialettica il cosiddetto « procedimento ipotetico », consistente nel ricondurre molti casi particolari sotto un unico caso universale, assunto appunto come ipotesi, e nel ricondurre a sua volta questo caso universale, insieme con altri ad esso simili, ad un caso ancor più universale, capace di abbracciarli tutti². Le ipotesi universali configurate in tale processo erano state esplicitamente chiamate da Platone col nome di « idee ». Nella *Repubblica* poi egli aveva prospettato come compito ancor più specifico della dialettica il risalire dalle molte ipotesi ad un principio anipotetico, ed aveva identificato quest'ultimo con l'idea del bene, causa di essere e di intelligibilità per tutte le altre idee³.

A partire dal *Sofista* invece Platone concentra la sua attenzione essenzialmente sul processo di divisione, ravvisando in esso l'aspetto più peculiare della dialettica. In questo dialogo infatti non solo egli offre un esempio di

procedimento divisorio, a carattere dicotomico, impiegato come metodo per giungere alla definizione del sofista, ma definisce esplicitamente la dialettica, da lui senz'altro identificata con la filosofia, come saper « dividere per generi », cioè saper stabilire quali idee comunicano tra loro, vale a dire si predicano l'una dell'altra, e quali invece non comunicano, ma si escludono. Naturalmente chi sa fare questo è anche in grado di cogliere il principio in virtù del quale le idee comunicano, ossia l'« Essere », che funge da copula nel giudizio affermativo, quello appunto in cui un'idea si predica di un'altra; come pure è in grado di cogliere il principio in virtù del quale le idee si escludono, ossia il « Non-essere », la negazione presente nel giudizio in cui un'idea viene negata di un'altra⁴. Il primo, precisa Platone, comprende sia il semplice legame di predicazione sia il vero e proprio legame di identità, nel qual caso si specifica come l'« identico »; mentre il secondo, in quanto esprime semplicemente esclusione, cioè differenza, non va confuso col non-essere assoluto, ma coincide col cosiddetto « diverso ». Intesi in questo modo l'Essere e il Non-essere costituiscono i due principi per mezzo dei quali è possibile unire e dividere tra loro tutte le idee, ossia i due principi fondamentali della dialettica e della stessa realtà. Altri esempi di divisione Platone fornisce nel *Politico*, dove anzi determina rispettivamente come generi e specie le idee più universali che vengono divise e quelle più particolari in cui le prime sono divise⁵.

La dottrina dei due principi viene ulteriormente sviluppata nel *Parmenide*, dialogo che gli studiosi concordano nel ritenere appartenente allo stesso periodo in cui

fu composto il *Sofista*. In esso Platone anzitutto sottopone ad una serrata critica, per bocca del personaggio di Parmenide, la propria dottrina delle idee, formulata nel *Fedone* e nella *Repubblica*, mettendo in luce varie difficoltà derivanti dal rapporto di separazione (*γνῶσις*) esistente tra le idee e le cose sensibili. Questa separazione infatti fa sì che le idee vengano ad essere qualcosa di simile alle stesse cose sensibili, ossia dei soggetti di predicazione, anziché dei veri e propri predicati universali. Una celebre difficoltà derivante da questa separazione è quella per cui, una volta spiegati i caratteri comuni ad una molteplicità di cose sensibili mediante l'ammissione di un'idea, se si concepisce a sua volta questa idea come una cosa accanto alle altre, cioè appunto come « separata », per spiegare i caratteri comuni ad essa ed alle cose sensibili si dovrà ammettere un'altra idea ancora, e così via all'infinito⁶. Questa difficoltà, come vedremo, diverrà poi un luogo comune delle discussioni accademiche col nome di « terzo uomo ».

Nonostante tale critica, tuttavia, Platone dichiara la indispensabilità della dottrina delle idee per la sopravvivenza della dialettica, cioè della stessa possibilità di discutere e di ragionare, perciò cerca di consolidarla per mezzo di una celebre critica all'Uno di Parmenide. La causa delle difficoltà interne alla dottrina delle idee era infatti la tendenza a concepire ciascuna di queste come unità assoluta, indifferenziata, del tutto priva di articolazioni interne, alla maniera appunto dell'Essere-Uno di Parmenide. E' questa assoluta unità infatti che fa dell'idea una cosa tra le altre, del tutto separata da esse. Contro questa tendenza, da lui attribuita agli « amici delle idee », Platone aveva già spezzato una lancia nel *So-*

fista, dichiarando la necessità che le idee non restino immobili ciascuna nel suo isolamento, ma in qualche modo si muovano, cioè comunichino tra di loro⁷. Nel *Parmenide* egli critica l'Uno che esclude i molti, cioè appunto l'Uno di Parmenide, e mostra che non è possibile concepire l'Uno senza i molti, né i molti senza l'Uno⁸. Applicando questa tesi alle idee, ne risulta che ciascuna di esse ha in sé tanto l'unità quanto la molteplicità, il che le consente sia di comunicare con le altre idee, come richiede la dialettica del *Sofista*, sia di comunicare con le cose, come richiede la critica alla separazione svolta nello stesso *Parmenide*. E' evidente poi che l'Uno e i molti del *Parmenide* svolgono la stessa funzione dell'Essere e del Non-essere del *Sofista*, per non dire che coincidono senz'altro con essi.

Infine nel *Filebo*, l'ultimo dei grandi dialoghi « dialettici », composto sicuramente dopo il *Sofista* e il *Parmenide*, Platone riprende sia la dottrina secondo cui ciascuna idea contiene in sé due principi opposti, determinandoli ora rispettivamente come « limite » (*πέρας*) e « illimitato » (*ἄπειρον*), sia la concezione della dialettica come metodo della divisione, aggiungendo che questa deve non solo mostrare in quali idee specifiche si divide ciascuna idea generica, ma anche determinare il numero esatto, cioè appunto « limitato », di specie in cui ciascun genere si divide⁹. In tal modo ciascuna idea viene ad assumere una determinatezza di tipo anche numerico, che sarà ulteriormente approfondita, come vedremo subito, nelle cosiddette « dottrine non scritte ».

L'esistenza di queste è testimoniata, oltre che da Aristotele, da numerosi altri scolari di Platone, perciò non

c'è dubbio che essa è una realtà storica con cui si deve fare i conti, quale che sia l'interpretazione che di essa viene data o la misura in cui essa è stata compresa e fedelmente riferita da Aristotele e dagli altri Accademici¹⁰. Da essa risulta che Platone, ad un certo punto della sua evoluzione, la quale presumibilmente corrisponde alla composizione del *Filebo*, avrebbe identificato le idee con i numeri — dei numeri non matematici, cioè puramente quantitativi, ma appunto « ideali » (*eidetici*), quindi in un certo senso di tipo qualitativo —, o più precisamente ricondotto (mediante una specie di *συναγωγή*) le idee ai primi dieci numeri. Di conseguenza avrebbe affermato che i principi da cui derivano i numeri sono gli stessi da cui derivano anche le idee e, attraverso queste, tutte le cose. Tali principi sarebbero stati da lui individuati nell'Uno, inteso come principio di unità, cioè di determinatezza, e perciò identificato anche con l'Essere ed il Bene, e nella Diade indefinita, o Diade del grande-piccolo, intesa come principio di molteplicità e quindi di indeterminatezza, e perciò identificata con il Non-essere. Non è difficile riconoscere in questi due principi rispettivamente l'Essere e il Non-essere del *Sofista*, l'Uno e i molti del *Parmenide*, il limite e l'illimitato del *Filebo*. Non manca poi chi ha scorto nel primo di essi già l'idea del Bene, ovvero il principio anipotetico, della *Repubblica*. Infine Platone avrebbe ammesso l'esistenza di una realtà intermedia tra le idee e il mondo sensibile, costituita dagli enti matematici (numeri e grandezze geometriche) e da lui identificata con l'anima del mondo, situata spazialmente nel cielo¹¹. L'intera realtà avrebbe così assunto una struttura di tipo matematico, a forma

di piramide, con i principi al vertice e la realtà sensibile alla base, e la filosofia, o dialettica, si sarebbe configurata come un'unica scienza universale (*mathesis universalis*), capace di ricondurre tutte le cose ai principi supremi e di dedurle tutte da essi. Questa è la concezione che in seguito chiameremo « dottrina dei principi ». L'impressione complessiva che si ricava dalla lettura dei dialoghi « dialettici » e delle testimonianze relative alla « dottrina dei principi », è di trovarsi di fronte ad uno sforzo immane compiuto dall'ultimo Platone per rendere ragione della realtà nella sua totalità, recuperando quella considerazione del mondo dell'esperienza che nei dialoghi precedenti era passata in secondo piano, ed adoperando le tecniche più raffinate dell'indagine logica (la « dialettica ») per ricondurre tutte le cose a dei principi supremi.

Alcune correzioni a questa concezione vennero introdotte dai colleghi e scolari di Platone. Per quanto riguarda anzitutto Eudosso di Cnido, pare che egli abbia tentato di ovviare agli inconvenienti prodotti dalla separazione tra idee e cose ammettendo una specie di « mescolanza » tra le une e le altre: soluzione che sarà giudicata da Aristotele un peggioramento della dottrina platonica, in quanto consacra definitivamente il carattere di realtà di tipo quasi sensibile derivante alle idee dalla separazione.

Più radicali furono le correzioni introdotte da Speusippo, il quale eliminò senz'altro le idee e pose come unica realtà sovrasensibile gli enti matematici, cioè le grandezze geometriche ed i numeri, facendo derivare questi ultimi direttamente dai due principi supremi, intesi rispettivamente come Uno e Molteplice. Pare inol-

tre che Speusippo rifiutasse di identificare l'Uno col Bene, per non dovere di conseguenza identificare il Multiplice col male, e che quindi concepisse l'Uno come un principio superiore al Bene ed allo stesso Essere, anticipando, con quest'ultima precisazione, addirittura l'Uno di Plotino. Infine egli divideva la realtà in una serie di piani digradanti, costituiti rispettivamente dai numeri, dalle grandezze, dall'anima del mondo e dal mondo sensibile, attribuendo a ciascun piano una coppia di principi propri e concependo in tal modo sia i piani di realtà che i loro rispettivi principi come perfettamente analoghi, o simili tra loro. I *Simili* (*Ὅμοια*) era infatti il titolo della sua maggiore opera. Questa dottrina dell'analogia, di chiara origine matematica (« analogia » in greco significa infatti identità di rapporti tra grandezze diverse), probabilmente derivava dalla teoria delle proporzioni formulata da Eudosso.

Infine Senocrate cercò di conciliare la dottrina di Platone con quella di Speusippo, riducendo le idee alle sole idee delle realtà naturali — divise nelle due grandi classi dei per sé (*καθ'αυτά*) e dei relativi (*πρός τι*) — e identificandole non solo con i numeri ideali, ma addirittura con i numeri matematici. In tal modo, analogamente a Speusippo, egli finiva col risolvere la dialettica, cioè la filosofia, nella matematica, mentre Platone le aveva tenute ben distinte. Circa i principi supremi, Senocrate tornò alla posizione di Platone, ravvisandoli rispettivamente nell'Uno, considerato identico al Bene, e nella Diade indefinita. Egli tuttavia identificò l'Uno anche con Dio (Zeus) e lo concepì come una mente (*νοῦς*), conciliando in tal modo la dottrina platonica dei principi con

quella professata nel *Timeo*, secondo cui il mondo è costruito da un Demiurgo fornito di intelligenza.

Anche Senocrate, come Speusippo, e come già lo stesso Platone, avrebbe concepito la realtà come una serie digradante di piani, costituiti rispettivamente da numeri, dalle grandezze, dal cielo e dalle cose sensibili. L'anima del mondo sarebbe stata collocata a livello dei numeri, e ciascuno dei vari piani sarebbe stato da lui identificato con una divinità. A differenza da Speusippo, tuttavia, Senocrate avrebbe attribuito a tutti questi piani gli stessi principi, cioè quelli supremi, affidando poi di volta in volta al piano superiore la funzione di principio unificatore di quello inferiore, e alle diverse specie della Diade la funzione di principio moltiplicatore. Ne sarebbe risultata così una concezione rigidamente unitaria dell'intera realtà, in virtù della quale era possibile dedurre dalla conoscenza dei principi supremi la conoscenza di tutte le cose, mediante una scienza universale che era un misto, o un ibrido, di dialettica, matematica e teologia.

2. La dottrina delle categorie: sostanza e accidenti

Tra i primi interessi di Aristotele, maturati già negli anni della sua formazione accademica, accanto alla retorica ed in stretta connessione con questa risulta, come abbiamo visto, la dialettica. Esattamente come nei dialoghi platonici risalenti al medesimo periodo, la dialettica praticata dal giovane Aristotele consiste essenzialmente nel procedimento della divisione dei generi nelle loro specie. Le tracce di questo antico interesse di Aristotele per la dialettica come divisione sono contenute nelle parti più antiche dei *Topici*, cioè nei libri II-VII di questo

trattato, il quale è considerato dalla quasi unanimità degli studiosi risalente al periodo accademico.

I *Topici*, nel loro insieme, sono appunto un trattato sulla dialettica, considerata però come l'arte di argomentare su qualsiasi problema al fine di prevalere in una discussione. Su questo aspetto argomentativo della dialettica torneremo in seguito, quando ci occuperemo della teoria aristotelica dell'argomentazione. Ora dobbiamo invece considerare un aspetto di essa che è presupposto da quello argomentativo e che costituisce appunto l'oggetto dei libri più antichi dell'opera. Per argomentare bene, infatti, ossia per demolire la tesi dell'avversario o impedire che egli demolisca la nostra, è necessario conoscere bene le leggi che regolano la correttezza delle diverse proposizioni. Poiché per Aristotele le proposizioni sono tutte riducibili alla relazione tra un soggetto ed un predicato, per argomentare bene sarà necessario conoscere le leggi che regolano l'appartenenza o la non appartenenza di un predicato ad un soggetto. I *Topici* trattano appunto dei *topoi*, cioè dei « luoghi », o schemi argomentativi applicabili a qualsiasi materia, i quali in sostanza permettono di controllare in quale modo un predicato appartiene a un determinato soggetto. In quest'opera Aristotele distingue quattro modi in cui tale appartenenza può aver luogo, caratterizzati ciascuno da una intensità diversa. In ordine di intensità decrescente questi sono quello della « definizione », quello del « genere », quello della « proprietà » e quello dell'« accidente ». La definizione (*ὁρισμός*) è il discorso che esprime l'essenza del soggetto, ossia il suo essere specifico, la risposta alla domanda « che cos'è (*τί ἐστι*)

essere una certa cosa », ovvero, come dice Aristotele, « il che cos'era essere una certa cosa » (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Essa non è costituita da un unico predicato, ma da almeno due predicati, cioè dal genere (predicato più universale di cui la specie, nella quale rientra il soggetto, è un caso particolare) e da almeno una « differenza specifica » (predicato che contraddistingue la specie in cui rientra il soggetto dalle altre specie comprese nel medesimo genere)¹². Per trovare la definizione di una specie (per esempio « uomo »), bisogna pertanto dividere il genere entro cui essa è contenuta (per esempio « animale ») dai generi in cui non è contenuta (per esempio « pianta ») e quindi dividere, per mezzo delle differenze specifiche (per esempio « bipede implume »), la specie che si vuol definire dalle altre specie contenute nel medesimo genere (per esempio « cavallo »)¹³. La definizione dunque copre interamente l'estensione della specie di cui viene predicata, nel senso, ad esempio, che tutti gli uomini sono animali bipedi implumi, e non sporge rispetto ad essa, ma coincide perfettamente con essa, nel senso, ad esempio, che oltre agli uomini non vi sono altri animali bipedi implumi. Tra essa e la specie che funge da soggetto vi è insomma la relazione predicativa più intensa che sia possibile, ossia la relazione di identità.

Parlando della definizione, si è già detto che cosa sia il genere (*γένος*), ossia un predicato universale, comune a molte specie diverse, che sono suoi casi particolari (per esempio « animale » è il genere di « uomo », « cavallo », « cane », ecc.). Come tale, il genere serve ad identificare la specie, e perciò fa parte della sua essenza, ma non la esaurisce, cioè non la distingue dalle altre spe-

cie ad essa congeneri¹⁴. Esso dunque copre interamente l'estensione della specie di cui viene predicato, nel senso che tutti gli uomini sono animali, ma non coincide perfettamente con essa, bensì ne sporge, nel senso che oltre agli uomini vi sono altri animali. Tra il genere e la specie vi è dunque un rapporto di predicazione abbastanza intenso, cioè essenziale, nel senso che il genere concorre ad indicare l'essenza della specie, e quindi anche un rapporto di predicazione universale e necessaria, cioè per sé (*καθ'αυτό*), ma non una relazione di identità, come nel caso della definizione.

La proprietà (*ἰδίον*) è un predicato che, pur non esprimendo l'essenza di un soggetto, cioè non esprimendo l'essere della sua specie, è tuttavia coestensivo a questa, cioè appartiene a tutti i soggetti di tale specie e non a soggetti di specie diversa (per esempio « capace di imparare a leggere e a scrivere » è proprietà di uomo)¹⁵. Secondo alcuni studiosi la proprietà coincide con quello che altrove Aristotele chiama l'« accidente per sé », ossia un predicato che non è contenuto nell'essenza del soggetto, ma contiene il soggetto nella propria essenza. Essa dunque è legata al soggetto da un rapporto di predicazione non essenziale a questo, perciò meno intensa di quella del genere, ma tuttavia ugualmente universale e necessaria, cioè per sé.

Infine l'accidente (*συμβεβηκός*) è un predicato che può appartenere e può anche non appartenere a un certo soggetto, vale a dire che appartiene al singolo soggetto di una certa specie, ma non alla specie nel suo complesso. Per esempio « bianco » è accidente di « uomo », in quanto certi uomini possono essere bianchi e

certi altri, pur essendo ugualmente uomini, possono non esserlo¹⁶. Esso dunque è legato al soggetto dal tipo di predicazione più debole, una predicazione né essenziale né universale e necessaria, ma appunto accidentale.

Questa distinzione fra i vari possibili modi di predicazione consente di considerare tutti i predicati come disposti in una molteplicità di colonne, ciascuna delle quali è costituita da una serie di generi e specie subordinati gli uni agli altri secondo il grado di estensione. La predicazione può avvenire sia fra termini compresi nella stessa colonna, quando ad esempio un genere si predica di una specie, o una specie di un individuo, che costituisce un suo caso particolare, oppure quando una definizione si predica della specie o dell'individuo di cui è definizione; sia fra termini appartenenti a colonne diverse, quando ad esempio un genere o una specie o un individuo di una colonna si predicano rispettivamente di un genere, di una specie o di un individuo di un'altra. E' chiaro che in questo secondo caso il predicato è un accidente o una proprietà del soggetto.

Aristotele ha distinto il primo tipo di predicazione dal secondo, affermando che nel primo il predicato è propriamente un predicato, cioè qualcosa che è detto di un soggetto (*καθ'ὑποκειμένου*), mentre nel secondo il predicato non è propriamente un predicato, ma è qualcosa che è presente, o inerente, in un soggetto (*ἐν ὑποκειμένῳ*)¹⁷. Perciò gli interpreti hanno indicato il primo tipo di predicazione col nome di predicazione vera e propria, o predicazione essenziale, e il secondo col nome di inerenza, o predicazione accidentale (anche se il caso della proprietà non è stato ben chiarito).

Fino a questo punto Aristotele non ha fatto che perfezionare e codificare le regole della predicazione già contenute nel metodo platonico della divisione. Lo sviluppo più importante e originale che egli ricava da questa trattazione è la cosiddetta dottrina delle categorie. Distribuendo tutti i predicati possibili in colonne di generi e specie subordinati tra loro, Aristotele si accorge infatti che tali colonne, o sezioni, o, come egli dice usando il linguaggio platonico in senso più determinato, «divisioni», fanno capo a dei generi universalissimi, detti appunto «generi della predicazione» (γέννη κατηγορίας), o «generi delle predicazioni» (γέννη τῶν κατηγοριῶν), o «predicazioni» per antonomasia, cioè appunto «categorie»¹⁸. Di queste categorie egli offre varie enumerazioni, di cui le due più complete, contenute rispettivamente nei *Topici* e nel trattato intitolato appunto *Categorie*, giungono sino a dieci e comprendono: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare e patire¹⁹.

La denominazione di questi sommi generi rivela chiaramente che ciascuno di essi è preso in considerazione non solo come il predicato più universale possibile di tutti i generi, le specie e gli individui ad esso subordinati, nei confronti dei quali esso esprime appunto il genere, ovvero il «che cos'è» (o una parte di questo), ma anche come la classe di tutti i predicati che stanno nel medesimo rapporto con i termini di un'altra colonna, o categoria. In altre parole, le categorie sono viste da Aristotele non solo come i termini supremi del rapporto di predicazione vera e propria, bensì anche come le classi supreme dei termini che stanno fra loro in rapporto di

inerenza. Questo secondo punto di vista fa sì che Aristotele si accorga che c'è una colonna, ovvero una categoria, quella della sostanza, i cui termini non possono inerire a quelli di altre colonne, ma possono essere soltanto predicati di termini meno universali compresi nella loro stessa colonna. Questa categoria pertanto esprime sempre soltanto «che cos'è» una cosa, e mai quanta, quale, ecc., essa è. Perciò Aristotele indica la categoria della sostanza come la categoria del «che cos'è» per antonomasia, e la designa mediante il termine οὐσία, che di per sé significherebbe in generale «essenza», ossia appunto il «che cos'è» di una cosa. Bisogna pertanto fare attenzione a distinguere quando il termine οὐσία è usato in senso lato per indicare qualsiasi essenza e quando è usato in senso stretto per indicare la sostanza. Tutte le altre categorie, in quanto sono collegate alla sostanza attraverso un rapporto di inerenza, o di predicazione accidentale, possono essere chiamate «accidenti».

La differenza fondamentale tra la categoria della sostanza e tutte le altre categorie, cioè gli accidenti, è dunque che queste hanno un significato anche in relazione ad altro da sé, mentre quella ha significato solo di per se stessa. Questa differenza rivela subito l'origine platonica e accademica della dottrina delle categorie. Platone infatti, sia nei dialoghi dialettici che nelle dottrine non scritte, aveva distinto tutti gli enti nelle due classi degli enti per sé (καθ'αυτά) e degli enti relativi ad altro (πρός τι)²⁰, e questa distinzione era divenuta patrimonio comune dell'Accademia, come risulta dalla sua presenza nelle cosiddette *Divisioni aristoteliche* (raccolta di

divisioni accademiche, erroneamente attribuita ad Aristotele) e in Senocrate. Essa era infatti adoperata per mostrare come tutte le cose si riducevano ai due principi fondamentali, cioè l'Uno e la Diade indefinita, che costituivano rispettivamente il genere supremo dei per sé e dei relativi.

Aristotele tuttavia apporta a questa dottrina due importanti modifiche. Anzitutto sostituisce al genere complessivo dei relativi una molteplicità di categorie, cioè di generi supremi irriducibili tra loro, riconoscendo in tal modo che gli accidenti, pur avendo tutti in comune il fatto di essere in relazione alla sostanza, esprimono ciascuno una relazione di tipo diverso, cioè appunto quantitativo, qualitativo, temporale, locale, ecc. Inoltre egli nega che l'Uno, o l'Essere, che con esso è convertibile, siano un genere, ossia un predicato che esprime sempre lo stesso carattere. A suo avviso l'Essere (o « ente ») e l'Uno sono infatti dei predicati, non dei principi — perciò è più corretto indicarli con l'iniziale minuscola —; e sono i più universali tra tutti i predicati, perché si predicano di tutte le cose (non solo dei per sé, ma anche dei relativi, cioè non solo delle sostanze, ma anche degli accidenti)²¹. Ma proprio per questa loro massima universalità essi non sono dei generi. La funzione infatti del genere è quella di separare le cose in esso incluse da quelle incluse in altri generi, mentre un predicato che si applica a tutte le cose, come l'ente e l'uno, non le separa da nulla²²: inoltre un genere non può predicarsi delle differenze esistenti tra le sue specie, in quanto esso esprime solo gli aspetti comuni di queste, mentre un predicato che si applica a tutte le cose, come l'ente e l'uno, si applica anche alle differenze esistenti tra esse²³.

L'ente e l'uno dunque non sono generi, ma abbracciano ciascuno una molteplicità di generi, ai quali si riducono tutti gli altri e che sono irriducibili tra loro, cioè appunto le categorie. Non essendo generi determinati, l'ente e l'uno non esprimono un unico e medesimo carattere, ma ne esprimono molti, tanti quanti sono i generi che essi abbracciano, cioè hanno molti significati, tante quante sono le categorie. Dire che un soggetto è ente, pertanto, significa dire che esso è sostanza, o che è quantità, o qualità, ecc.; così come dire che un soggetto è uno, significa dire che esso è una sostanza, o una quantità, o una qualità.

L'ente e l'uno sono, afferma Aristotele, dei termini detti in molti sensi (*πολλαχῶς λεγόμενα*), e distinguere i molti sensi in cui un termine è detto, quindi, nel caso dell'ente e dell'uno, distinguere le molte categorie, è appunto compito della dialettica, anzi è uno degli « strumenti » caratteristici della dialettica²⁴. In quanto sono detti in molti sensi, l'ente e l'uno, o meglio le cose che sono dette ente ed uno, sono degli « omonimi » (*ὀμώνυμα*), cioè delle cose che hanno il medesimo nome, ma diverse definizioni; mentre quelle che sono dette in un senso solo, per esempio « animale » o « uomo », sono dei « sinonimi » (*συνώνυμα*), cioè delle cose che hanno, oltre al medesimo nome, anche la medesima definizione²⁵.

Questa distinzione tra omonimi e sinonimi, o, per dirla alla latina, tra termini equivoci e termini univoci, deriva da Speusippo, il quale distingueva appunto, nell'ambito dei tautonimi (nomi uguali), i sinonimi (definizioni uguali) dagli omonimi (definizioni diverse), e nell'ambito degli eteronimi (nomi diversi), gli eteronimi

propriamente detti (definizioni diverse) dai polionimi (definizioni uguali) e dai paronimi (definizioni derivate). Essa può sembrare una questione di semplice lessico, ma in realtà esprime una profonda concezione della realtà. Dire infatti che l'ente e l'uno sono degli omonimi, ovvero dei termini equivoci, significa ammettere che la realtà stessa è irriducibile ad un genere unico, cioè è eterogenea, varia, molteplice. Probabilmente anche Speusippo ammetteva questo, in contrapposizione all'ultimo Platone ed a Senocrate, i quali attraverso i due generi dei per sé e dei relativi tendevano a ridurre tutte le cose all'azione combinata di due principi identici. L'unico legame che Speusippo ammetteva tra i diversi generi, o piani di realtà, era, come abbiamo visto, l'analogia. Aristotele concorda con Speusippo nel considerare la realtà come eterogenea, ma ritiene, come vedremo, che essa possieda anche un'unità più intensa dell'analogia ammessa da Speusippo, unità senza la quale una scienza della realtà sarebbe impossibile.

La dottrina delle categorie è dunque la prima dottrina originale formulata da Aristotele: essa nasce sul piano della dialettica, cioè della divisione in generi e specie, tuttavia si rivela gravida di implicazioni concernenti il modo di intendere la realtà. Se dal punto di vista storico la sua origine va ricercata nell'Accademia platonica, dal punto di vista teorico la sua base è costituita indubbiamente, come è stato rilevato più di un secolo fa da un illustre studioso di Aristotele, F. A. Trendelenburg, da un'analisi del linguaggio. Aristotele assume infatti come struttura fondamentale della realtà quella che è semplicemente la struttura della proposizione, ossia la

relazione tra soggetto e predicato, e distingue i vari tipi di predicato secondo quelle che diverranno, in grammatica, le diverse parti del discorso: nome, aggettivo, comparativo, avverbio, verbo, ecc. Questa struttura del linguaggio tuttavia, a suo avviso, è anche la struttura del pensiero — o, se si vuole, più modernamente, il pensiero è condizionato dal linguaggio —, quindi la dottrina delle categorie, oltre ad avere un significato linguistico, ha anche un significato logico come è stato rilevato da un altro grande aristotelista dell'800, O. Apelt. Infine la struttura del linguaggio e del pensiero è anche la struttura della realtà, poiché il pensiero e il linguaggio rispettivamente analizzano e descrivono la realtà, quindi la dottrina delle categorie, oltre al significato linguistico e logico, ha anche un significato ontologico, come è stato rilevato, sempre nell'800, da H. Bonitz.

Ciascuno di questi suoi aspetti è stato oggetto, dal punto di vista filosofico, di aspre critiche. Per quanto concerne l'aspetto linguistico, è stato obiettato da parte degli antropologi che il linguaggio a cui Aristotele fa riferimento è il greco, cioè una lingua indo-europea, la quale ha una struttura particolare, quella predicativa, che in altre lingue, per esempio nel cinese, è assente. Questo è indubbiamente vero, tuttavia è anche vero che i linguaggi indo-europei sono quelli di cui si è servita storicamente la scienza occidentale, la quale è stata poi fatta propria da tutti i popoli del mondo, compresi i Cinesi: dunque Aristotele si è fondato su una struttura linguistica riconosciuta utile da tutti.

Circa l'aspetto logico, è stato obiettato da parte dei logici moderni che la struttura predicativa non è la sola

relazione logica possibile, e che nelle logiche più avanzate esistono vari altri tipi di relazione, non considerati da Aristotele. Anche questo è vero, ma resta il fatto che il pensiero comune, quello di cui si serve la maggior parte degli uomini, ha una struttura predicativa e pertanto la logica costruita da Aristotele è valida per questo tipo di pensiero, col quale tutti noi pensiamo.

Infine, circa l'aspetto [redacted] è stato obiettato da parte di filosofi come Kant e Hegel che la dottrina aristotelica delle categorie ha un carattere troppo rapsodico, in quanto non deduce le categorie, cioè non ne mostra la necessità, ma si limita semplicemente ad elencarle, senza alcun carattere di necessità. Questo è verissimo, ma corrisponde esattamente alle intenzioni di Aristotele, il quale per mezzo delle categorie intendeva semplicemente descrivere una realtà a suo avviso infinitamente varia e molteplice e perciò non riducibile ad un principio dal quale poter dedurre necessariamente le categorie di essa. Aristotele insomma mediante la dottrina delle categorie esprime una concezione della realtà del tutto opposta a quelle di Kant e di Hegel, una concezione cioè pluralistica, contingentistica, problematica, secondo le esigenze più genuine dell'esperienza, e non monistica, deterministica e sistematica, quale sarebbe richiesta da una costruzione filosofica ad essa presupposta.

La dottrina delle categorie, a mio avviso, è uno degli aspetti del pensiero aristotelico che, pur risultando chiaramente condizionato da una determinata situazione storica — abbiamo notato infatti le sue origini accademiche e i suoi presupposti linguistici —, mostra di possedere una validità che trascende la situazione in cui si è mani-

festato e si rivela costitutivo del modo di pensare dell'uomo moderno e contemporaneo. Sarebbe facile, infatti, mostrare l'uso continuo che delle categorie aristoteliche viene fatto nella cultura moderna e la consapevolezza implicita in questa della differenza tra sostanza e accidente, o tra soggetto e predicato. Basti citare le famose critiche mosse da Feuerbach e da Marx a Hegel, in cui questi veniva accusato precisamente di avere scambiato il soggetto col predicato, o la sostanza con l'accidente! Oppure il giudizio riportato in una tra le più recenti ed autorevoli storie della logica, secondo cui la dottrina delle categorie « è manifestamente vera »²⁶. X

3. *La critica alla dottrina platonica delle idee e la valorizzazione della sostanza individuale*

La dialettica platonica, dal cui sviluppo è nata, come abbiamo visto, la dottrina aristotelica delle categorie, pur presupponendo una tecnica di analisi logica oltremodo avanzata e raffinata, aveva ancora alla sua base la dottrina delle idee, cioè la dottrina secondo cui gli universali (genere e specie) sono realtà sussistenti in se stesse, separate dalle cose sensibili. Sul carattere « separato » delle idee platoniche, negato dalla storiografia neokantiana per la sua tendenza ad assimilare le idee ai concetti *a priori* di Kant (cfr. soprattutto P. Natorp), si è ormai accordata la quasi totalità degli interpreti, a partire da Julius Stenzel (che pure era neokantiano), il quale insistette sul carattere « visivo » e quindi oggettivo delle idee, per giungere sino a Harold Cherniss, che pure è il più feroce critico della veridicità della testimonianza aristotelica. E' fuori dubbio, infatti, che, se anche Aristotele ha in qual-

che modo travisato, o meglio interpretato alla luce della sua filosofia, le idee di Platone, concependole come delle vere e proprie sostanze, in ogni caso non si è ingannato circa la loro separatezza.

Lo stesso Platone, del resto, proprio nel *Parmenide* scorse in questo carattere la causa delle maggiori difficoltà per le idee e, pur cercando di ovviare a tali difficoltà mediante l'articolazione interna delle idee stesse (composte di uno e di molti, di limite e illimitato), non abbandonò mai del tutto la separazione, che infatti è ampiamente attestata sia negli ultimi dialoghi (per esempio nel *Filebo*) sia nelle dottrine non scritte. Questa separazione significa che la divisione per generi e specie praticata dalla dialettica non stabilisce solo relazioni logiche di predicazione affermativa o negativa, ma anche vere e proprie relazioni ontologiche di comunicazione o di estraneità tra realtà esistenti in sé. È legittimo pertanto chiedersi se Aristotele, riprendendo nei *Topici* la dialettica platonica e in particolare la divisione per generi e specie, mantenga anch'egli alla base di questa la dottrina delle idee separate.

Apparentemente la cosa non è chiara, perché nei *Topici* la dottrina delle idee è più volte menzionata, ma non è né apertamente condivisa, né apertamente rifiutata. Questa neutralità è dovuta al carattere particolare dell'opera, che si propone di fornire argomenti a chi voglia stabilire o demolire una determinata tesi, senza che l'autore prenda posizione a favore o contro di questa. Tra i destinatari dell'opera, cioè coloro che nell'Accademia partecipavano alle esercitazioni di dialettica, c'erano probabilmente dei sostenitori delle idee, seguaci in que-

sto di Platone e di Senocrate, come pure altri che le rifiutavano, seguaci in questo di Speusippo. Aristotele non si colloca sicuramente fra i primi, come è provato dal fatto che li nomina sempre in terza persona e ne circoscrive nettamente l'ambito, chiamandoli « coloro che affermano l'esistenza delle idee ». Anzi, proprio il tono del tutto neutrale, cioè distaccato, con cui ne parla, rivela che egli non condivide affatto la loro posizione, anche se non ha motivo, nella particolare occasione, per criticarli. Infatti nella maggior parte dei passi in cui parla delle idee egli non fa che fornire schemi argomentativi contro la loro esistenza. In ogni caso nei *Topici* Aristotele non considera i generi e le specie come idee, vale a dire come realtà esistenti separatamente da ciò di cui sono generi e specie. Se anche egli non prende ancora esplicitamente posizione contro le idee, è chiaro che non ne ha bisogno per esercitare la divisione dei generi e delle specie, ed anzi dà l'impressione che le idee sarebbero per la divisione soltanto un'inutile complicazione e quindi una fonte di difficoltà. La dialettica dei *Topici* è insomma, come è stato detto, una « dialettica senza idee », una tecnica della divisione dei concetti per generi e specie, dove questi ultimi non sono altro, appunto, che concetti universali, per mezzo dei quali si possono classificare e definire gli individui.

L'opera giovanile esplicitamente dedicata all'esposizione e alla critica della dottrina delle idee è, come abbiamo visto, il trattato perduto *Sulle idee*, che dovette costituire il contributo personale di Aristotele al dibattito intorno alle idee aperto dallo stesso Platone col *Parmenide* e proseguito con varie prese di posizione da Eu-

dosso, Speusippo, Senocrate e forse anche altri Accademici. Il contenuto di questo trattato è ricostruibile in quanto Aristotele stesso lo riassume nell'esposizione e nella critica alla filosofia di Platone contenuta nel libro A della *Metafisica*, dove, parlando dei sostenitori delle idee, egli usa ancora la prima persona plurale (« noi »), il che sta ad indicare che egli è ancora membro dell'Accademia o che sta riportando direttamente brani di una discussione (nel libro M della stessa *Metafisica*, dove le critiche alle idee sono ripetute, il « noi » è scomparso, segno che Aristotele non fa più parte dell'Accademia e quindi che l'opera è più tarda). Inoltre Alessandro di Afrodisia, commentando il libro A della *Metafisica*, riportò ampi brani del trattato *Sulle idee*, che evidentemente possedeva, i quali costituiscono i frammenti oggi a nostra disposizione²⁷.

Il primo rilievo generale che Aristotele fa contro la dottrina delle idee è che essa, ponendo un'idea per ciascun genere e ciascuna specie di realtà sensibili, aumenta di molto il numero delle realtà esistenti, il che non facilita di certo il compito di spiegarle²⁸. E', come si vede, un rilievo di tipo metodologico, che Aristotele fa mettendosi dal punto di vista degli stessi sostenitori delle idee, i quali con tale dottrina intendevano evidentemente spiegare le cose sensibili. Segue poi un gruppo di rilievi concernenti gli argomenti che si usavano per dimostrare l'esistenza delle idee, specialmente quello secondo cui esse sono necessarie per fornire alle scienze degli oggetti universali e immutabili (il cosiddetto argomento « a partire dalle scienze ») e quello secondo cui esse sono necessarie per spiegare la presenza di un medesimo carat-

tere universale in molte realtà individuali (il cosiddetto argomento dell'« uno sui molti »). Ad essi Aristotele obietta che o non dimostrano ciò che vorrebbero, o dimostrano anche ciò che non vorrebbero²⁹. Non dimostrano ciò che vorrebbero perché, per fornire un oggetto alle scienze o per spiegare la presenza di un medesimo carattere in molti individui, è sufficiente ammettere l'esistenza di « universali » (*τὰ καθόλου*), cioè di predicati comuni (*τὰ κοινῶς κατεγοροῦμενα*), non separati dalle cose. Siamo qui in presenza della tipica dottrina aristotelica degli universali *in re*, cioè concepiti come aspetti delle cose, esistenti realmente, ma non fuori dalle cose stesse, bensì in esse. La differenza dalle idee di Platone è che questi universali non sono paradigmi, cioè modelli, delle cose di cui si predicano, ossia non possiedono essi stessi, per giunta in modo eminente, il carattere che esprimono, non sono essi stessi soggetti esistenti accanto ad altri soggetti, ma sono appunto predicati, cioè aspetti, caratteri, dei soggetti. Oppure gli argomenti usati dai sostenitori delle idee, se sono validi, dimostrano anche ciò che non vorrebbero, cioè l'esistenza di idee corrispondenti a realtà come gli oggetti artificiali o le negazioni, di cui i sostenitori delle idee non concedevano l'esistenza. Qui evidentemente Aristotele si riferisce alla correzione della dottrina delle idee operata da Senocrate e probabilmente anche da altri Accademici, tra cui forse lo stesso ultimo Platone. Nel complesso, come si vede, queste critiche sono condotte dal punto di vista degli stessi sostenitori delle idee, cioè sono critiche « interne ».

Un ulteriore gruppo di critiche è rivolto a quelli che Aristotele chiama gli argomenti « più rigorosi », quelli

cioè fondati sulla distinzione, che abbiamo visto presente nella dialettica dell'ultimo Platone e dell'Accademia, fra enti per sé (*καθ'αυτά*) e enti relativi (*πρός τι*). Agli argomenti che affermano l'esistenza di idee dei relativi (per esempio l'« uguale »), per il fatto che questi non si realizzano perfettamente in nessuna cosa sensibile (nessuna cosa sensibile è perfettamente uguale ad un'altra), Aristotele obietta che essi creano una classe di enti che, in quanto idee, dovrebbero essere per sé, mentre in quanto idee dei relativi, dovrebbero essere relativi: una classe, quindi, chiaramente auto-contraddittoria³⁰. In questa critica egli sfrutta abilmente la distinzione accademica tra per sé e relativi, facendola coincidere con la distinzione tra sostanza e accidenti stabilita dalla sua dottrina delle categorie. In base a quest'ultima, infatti, le idee, essendo separate, sono sostanze, quindi devono essere per sé, perciò non possono essere idee di relativi. Ciò dimostra che alla base della critica alla dottrina platonica delle idee c'è già la dottrina aristotelica delle categorie.

Agli argomenti invece che affermano l'esistenza di idee degli enti per sé (per esempio « uomo »), la critica sopra riportata non si applica. Qui allora Aristotele ricorre al famoso argomento del « terzo uomo » che probabilmente è un adattamento accademico di un'obiezione già formulata dallo stesso Platone nel *Parmenide*. Se infatti, per spiegare la somiglianza fra molti uomini individuali, si pone l'esistenza di un'idea di uomo, come fanno i sostenitori delle idee, allora per spiegare la somiglianza tra questa e gli uomini individuali, si dovrà porre un'altra idea ancora, e così via. In tal modo gli

enti, anziché essere spiegati, saranno moltiplicati all'infinito³¹. L'argomento, come si vede, funziona se si ammette che l'idea dell'uomo sia simile agli uomini individuali, cioè sia anch'essa un soggetto di cui viene predicato l'« uomo », il che appunto accade quando l'universale venga separato e considerato come modello delle realtà individuali. Esso dunque dimostra che l'universale non può essere una sostanza al pari delle realtà individuali, ossia che solo gli individui possono essere sostanze. Questa scoperta determina una svolta non solo nei confronti della dottrina delle idee, ma anche nei confronti della stessa dottrina delle categorie: essa infatti significa che non tutti gli enti appartenenti alla categoria della sostanza sono propriamente sostanze, ma lo sono solo gli individui. Vediamo così come la critica alla dottrina delle idee porti Aristotele a formulare una nuova dottrina, che possiamo chiamare della sostanza individuale.

Prima di intrattenerci ulteriormente su quest'ultima, accenniamo agli altri argomenti addotti da Aristotele contro le idee. Un'ulteriore difficoltà cui va incontro la dottrina delle idee, è di risultare incompatibile con la dottrina dei principi, formulata dall'ultimo Platone e dagli altri Accademici: in base all'una si dovranno infatti ammettere idee anche dei principi, che invece in base all'altra sono inammissibili³². Un'altra difficoltà ancora è che le idee non riescono a spiegare le cose perché, malgrado quanto lo stesso Platone aveva preteso nel *Fedone*, esse non sono causa né dell'essere né del divenire delle cose: non sono causa dell'essere, dal momento che non sono nelle cose che di esse partecipano; non sono

causa del divenire, perché non causano né il movimento circolare delle sostanze celesti, né le varie forme di mutamento cui sono soggette le sostanze terrestri³³. I diversi tipi di rapporto ammessi da Platone tra le idee e le cose, cioè il rapporto di partecipazione e quello di imitazione, non sono infatti adeguati, secondo Aristotele, a rendere possibile la funzione di cause che le idee dovrebbero svolgere nei confronti delle cose. Essi, a suo giudizio, non sono che metafore desunte dall'attività umana ed inapplicabili alla realtà del cosmo³⁴. Con ciò Aristotele mostra di non considerare valida, dal punto di vista filosofico, la famosa dottrina del Demiurgo, esposta da Platone nel *Timeo*.

Infine l'ultima difficoltà rilevata da Aristotele è che, se le idee sono separate dalle cose, non possono essere la sostanza (*οὐσία*) di queste, poiché è impossibile che vi sia separazione tra la sostanza e ciò di cui essa è sostanza³⁵. Qui evidentemente Aristotele interpreta il concetto platonico di *οὐσία*, che significa il vero essere, attraverso il proprio concetto di sostanza come soggetto di inerenza, quindi ancora una volta critica la dottrina delle idee alla luce della propria dottrina delle categorie. La critica alle idee si rivela così la conseguenza di un'applicazione rigorosa della dialettica platonico-accademica, di cui la dottrina aristotelica delle categorie costituisce, come abbiamo visto, l'ultimo sviluppo. Essa tuttavia conduce Aristotele ad un'importante scoperta, quella per cui solo la sostanza individuale è vera e propria sostanza. Questa dottrina è formulata per la prima volta nel trattato intitolato *Categorie*, che si rivela così strettamente legato al trattato *Sulle idee* e risalente al periodo accademico.

In esso infatti Aristotele afferma che la sostanza non è soltanto la prima colonna dei termini che si usano nelle proposizioni, ossia la colonna dei termini non inerenti ad altro (*μὴ ἐν ὑποκειμένῳ*), quelli che nella dialettica platonica erano considerati gli enti per sé, bensì è in senso più proprio, cioè primario, tra tutti i termini compresi nella prima colonna, cioè generi, specie e individui, *ἰνδιβιδυο*. Questo non solo è soggetto di inerenza, come lo sono i generi e le specie della prima colonna per tutti i termini delle altre colonne, ma è anche soggetto di predicazione per i generi e le specie della prima colonna, cioè è sempre e soltanto soggetto, e mai predicato di un soggetto (*μὴ καθ' ὑποκειμένου*), per esempio « quel certo uomo » (*ὁ τις ἄνθρωπος*)³⁶. Perciò Aristotele lo indica con l'espressione « un questo » (*τόδε τι*).

Gli altri termini appartenenti alla colonna delle cose non inerenti ad altro, cioè i predicati universali esprimenti il « che cos'è », o l'essenza, delle sostanze individuali, vale a dire le specie, come « uomo », o i generi, come « animale », sono anch'essi sostanze, ma in senso secondario, cioè sono « sostanze seconde » (*δεύτεραι οὐσαι*)³⁷. Il primato della sostanza individuale rispetto alla sua specie ed al suo genere è dovuto al fatto che, se non esistessero le sostanze individuali, le quali fungono da soggetto, non esisterebbe nessuna delle cose che fungono da loro predicati, cioè né quelle appartenenti alle altre categorie, ma nemmeno quelle incluse nella categoria della sostanza e che tuttavia si predicano della sostanza individuale, vale a dire i generi e le specie delle sostanze³⁸.

Tra le sostanze seconde, la specie è più sostanza del genere, perché essa funge da soggetto rispetto al genere, che di essa viene predicato. Non si può dire invece che una specie sia più sostanza di un'altra specie o che, tra le sostanze prime, un individuo sia più sostanza di un altro individuo³⁹. Da tutto ciò risulta che Aristotele ha completamente capovolto la posizione platonica: mentre per Platone l'universale ha più realtà del particolare, il genere più della specie e la specie più dell'individuo, cioè in generale il predicato più del soggetto, per Aristotele vale il contrario: principio di tutte le cose, cioè condizione della loro esistenza, sono gli individui, i soggetti.

Vediamo così come la critica alla dottrina delle idee, condotta attraverso la dialettica, cioè attraverso una serie di analisi logiche, riguardanti i concetti, abbia condotto Aristotele alla scoperta che la vera realtà, quella che precede i concetti e ne è la condizione, non è il mondo delle idee, ma il mondo dell'esperienza, quello che è costituito tutto da realtà individuali, concrete, e che ci risulta, come vedremo, anzitutto attraverso i sensi. Questa valorizzazione della sostanza individuale fa della filosofia aristotelica essenzialmente una filosofia della concretezza, non nel senso del materialismo, che riduce la realtà alla sola materia, o dell'empirismo, che riduce la realtà alla sola esperienza, ma nel senso che la realtà concreta, cioè materiale, empirica, è la condizione, la base, il punto di partenza per qualsiasi costruzione ulteriore.

Come risulta da altri passi, Aristotele apprezza la dialettica socratico-platonica in quanto essa ha avuto appunto il merito di superare il materialismo e l'empirismo

dei presocratici, scoprendo gli universali, i concetti, che sono indispensabili per poter far scienza. Ma al tempo stesso rifiuta la pretesa, implicita nella dottrina delle idee, di identificare tale dialettica immediatamente con la scienza, cioè di scambiare il suo oggetto, che sono i concetti, con l'oggetto della scienza, che è la realtà⁴⁰. La scienza si costruisce grazie ai concetti messi in luce dalla dialettica, ma a condizione che essi vengano riferiti ad una realtà concreta, empirica, individuale.

La concezione della sostanza individuale come sostanza prima (*πρώτη οὐσία*), cioè condizione dell'essere di tutti gli altri enti, costituisce la premessa dalla quale si svilupperanno tutte le dottrine più caratteristiche della filosofia aristotelica, soprattutto quella dei principi-elementi, cioè della materia e della forma, e quella del divenire, cioè della potenza e dell'atto. Queste sono infatti, se non già formulate, certamente preparate nel trattato sulle *Categorie* e nei *Topici*. La prima è preparata dall'affermazione, contenuta nelle *Categorie*, che la sostanza prima, cioè individuale, non ha contrario, cioè non costituisce mai uno dei due termini di una contrarietà, ma proprio per questo, restando identica ed una di numero, è capace di accogliere (*δεκτικόν*) in sé determinazioni contrarie⁴¹. Per esempio, osserva Aristotele, un certo uomo, restando uno e identico, diviene talora bianco e talora nero, caldo e freddo, cattivo e buono. Oltre ai contrari poi egli cita, tra le determinazioni che possono essere accolte dalla sostanza, la privazione (*στέρησις*) e il possesso (*ἔξις*) di una certa caratteristica, per esempio la cecità e la vista, il che ci porta vicinissimi alla dottrina dei tre principi-elementi⁴². La dottrina della

potenza e dell'atto, infine, è chiaramente preparata dalla distinzione, contenuta nei *Topici*, tra la capacità (*δύναμις*) e il suo esercizio, o uso (*χρήσις*), dove tra i possibili esercizi Aristotele include anche l'attività (*ἐνέργεια*), adducendo come esempio di capacità un senso, per esempio la vista, e come esempio di attività un movimento⁴³. Del resto i due termini *δύναμις* ed *ἐνέργεια* sono già presenti e messi direttamente in rapporto reciproco nel *Protreptico*.

4. La critica alle dottrine accademiche dei principi e la scoperta del sostrato

Abbiamo visto come una delle critiche che Aristotele rivolge alla dottrina delle idee è di essere incompatibile con la dottrina dei principi, ammessa dall'ultimo Platone e dagli altri Accademici. Si tratta di una critica « interna », mirante a rilevare un'incoerenza all'interno della posizione degli avversari, ed essa non implica affatto un'adesione di Aristotele alle dottrine accademiche dei principi. Esistono infatti chiari indizi che Aristotele criticò, già mentre si trovava nell'Accademia, oltre alla dottrina delle idee, anche le dottrine accademiche dei principi, e la riduzione delle idee a numeri, che di esse costituiva il necessario presupposto, pur condividendo la concezione della filosofia come scienza dei principi supremi e quindi l'esigenza di trovare dei principi di tutte le cose.

Cominciamo con l'esaminare le critiche che egli muove alla riduzione delle idee a numeri. Queste compaiono nel trattato *Sulle idee*, dove Aristotele osserva che i numeri sono relazioni, o quantità, ma non sostanze,

perciò non possono essere ciò da cui dipendono le altre cose, comprese le sostanze⁴⁴. Egli dunque critica i numeri ideali, o idee-numeri, sulla base della dottrina delle categorie. E nel dialogo *Sulla filosofia* Aristotele osserva che non ha senso ridurre le idee a numeri ideali, diversi da quelli matematici, come voleva l'ultimo Platone: « Chi infatti, della maggior parte di noi, riesce a comprendere un altro numero? »⁴⁵. Qui la critica è rivolta contro il tentativo di trasferire nell'ambito della filosofia concetti, come quello di numero, che hanno senso solo nell'ambito della matematica.

Gli argomenti contro le dottrine accademiche sono ripresi più ampiamente nella *Metafisica*, e precisamente nel libro A, certamente antico, dove si critica esclusivamente la posizione di Platone; nel libro M, certamente più recente, dove si critica prevalentemente la posizione di Senocrate (il libro fu scritto probabilmente quando Aristotele era scolarca del Liceo e Senocrate scolarca dell'Accademia); e nel libro N, che sembra essere ancora più antico di A, anzi il più antico di tutta l'opera, dove si critica, oltre a Platone, soprattutto Speusippo (il quale, dopo Platone, doveva essere il personaggio più in vista dell'Accademia). A Platone, che poneva numeri ideali distinti da quelli matematici, Aristotele obietta che i numeri, in quanto rapporti tra grandezze e costituiti da una molteplicità di unità sommabili tra loro, non possono essere che matematici; a Speusippo che i numeri matematici, così come le grandezze, non sono sostanze, quindi non possono esistere separati dalle cose sensibili, ma sono le misure e i « limiti » di queste, separabili da esse solo col pensiero; a Senocrate infine egli obietta di

avere adottato, volendo conciliare Platone con Speusippo, la soluzione peggiore di tutte, perché l'identificazione di numeri ideali, cioè qualitativi, con numeri matematici (quantitativi) è inaccettabile sia dal punto di vista filosofico che dal punto di vista matematico.

Un'altra serie di critiche Aristotele muove al tentativo, compiuto dagli Accademici, di far « generare » i numeri dai principi, osservando che i numeri, essendo eterni, non possono essere generati, e che i principi, così come sono concepiti da essi, non sono sufficienti a generare i numeri: per esempio la Diade, avendo una funzione duplicatrice, può generare solo i numeri pari. Quando si cerca di far generare i numeri dai principi, « sembra che questi gridino — afferma Aristotele — come se fossero tirati per i capelli »⁴⁶.

Infine i numeri non servono a spiegare le cose, cioè non ne sono causa in alcun senso: non basta infatti rilevare, come fanno Platone e Senocrate, che certe cose sono in un certo numero, per concludere che il numero sia la loro causa. Ad esempio il fatto che le vocali siano sette, sette le note della scala musicale e sette le Pleiadi non significa che di ciò sia causa il numero sette⁴⁷. Né si può rinunciare, come Speusippo, a cercare le cause — è noto infatti che Speusippo non considerava il piano dei numeri come causa degli altri piani della realtà —, poiché in tal modo la realtà viene ad essere una serie slegata di episodi, « come una cattiva tragedia »⁴⁸.

Il senso generale della polemica contro le dottrine accademiche dei numeri è il rifiuto di una chiara tendenza alla matematizzazione della realtà, e quindi della filosofia, presente nell'ultimo Platone e nei suoi principali

discepoli, la quale contrasta con l'originale ispirazione dialettica del loro pensiero. Tale rifiuto è icasticamente espresso dalla famosa dichiarazione, probabilmente uscita di getto dalla bocca di Aristotele: « Per i filosofi di oggi la filosofia è diventata matematica, sebbene essi dicano che di questa bisogna occuparsi in vista di altro »⁴⁹.

Negli stessi libri A, M e N della *Metafisica*, in stretta connessione con la critica alle dottrine accademiche dei numeri, Aristotele sviluppa anche la critica alle dottrine dei principi, ugualmente articolata in due fasi successive, quella risalente al periodo accademico (libri N e A) e quella risalente al periodo del Liceo. Per quanto concerne anzitutto l'Uno, Aristotele osserva che nelle dottrine degli Accademici esso dovrebbe svolgere il ruolo di principio formale, cioè causa dell'unità e della determinatezza, dei numeri, delle idee e, attraverso queste, di tutte le cose. A ciò Aristotele obietta che, se l'Uno viene considerato come unità di misura, esso ha una natura sempre diversa secondo i diversi generi di enti che deve misurare, quindi non può esserci un medesimo Uno che sia principio di tutti gli enti. Se invece l'Uno viene considerato quale predicato di tutti gli enti, esso, in quanto universale, non è separabile da questi, perciò non può essere posto come sostanza e quindi come principio. Altre difficoltà conseguono poi dall'identificazione dell'Uno col Bene, quali ad esempio che tutte le cose, in quanto partecipi dell'Uno, dovrebbero essere buone, oppure, in quanto partecipi del principio ad esso opposto, dovrebbero essere cattive. Né vale, come per Speusippo, il negare che il Bene sia un principio: secondo Aristotele infatti il principio supremo deve essere buono, anzi deve

1 K₂
≠
1 cu

essere il Bene supremo, ma non come predicato universale di cui tutto partecipa, bensì come principio trascendente. Quest'ultima precisazione, implicita nei libri che stiamo considerando, era invece esplicita nel dialogo *Sulla filosofia* (fr. 16 Ross).

Quanto alla Diade indefinita, che dovrebbe fungere da principio materiale, cioè causa della molteplicità e dell'indeterminatezza, dei numeri e, attraverso questi, di tutte le cose, Aristotele osserva che essa è una quantità, o una relazione (grande-piccolo), quindi non una sostanza, perciò non può essere principio delle sostanze. Quanto infine ai due principi presi insieme, essi, secondo gli Accademici, dovrebbero essere contrari; ma a ciò si può obiettare che, in quanto tali, essi non possono essere sostanze, perché la sostanza non ha contrari, e dunque non possono essere principi delle sostanze.

Insomma le varie dottrine accademiche dei principi non spiegano ciò che dovrebbero spiegare, vale a dire la realtà, il mondo dell'esperienza, nella molteplicità e varietà dei suoi aspetti. Essi infatti non spiegano la molteplicità delle categorie ed inoltre non spiegano, all'interno della categoria della sostanza, la molteplicità delle sostanze, cioè le sostanze individuali, che sono la sostanza nel senso primario e fondamentale. Aristotele tuttavia non si accontenta di criticare come insufficienti ed errate le dottrine accademiche: egli indica anche la causa del loro errore, cioè il fatto di aver posto il problema dei principi in modo arcaico (*ἀπορησαι ἀρχαϊκῶς*)⁵⁰. A questo proposito egli si richiama direttamente al *Sofista*, dove Platone afferma che, per rendere ragione della realtà, bisogna in qualche modo infrangere il divieto, sta-

bilito da Parmenide, di ammettere l'esistenza del non-essere, cioè bisogna mostrare che anche il non-essere in qualche modo è. E' la nota dottrina secondo cui il non-essere, se non come non-essere assoluto, almeno come non-essere relativo, cioè come « diverso », esiste. Ed è, come abbiamo visto, una delle prime e più antiche formulazioni della dottrina dei principi, in cui i principi sono concepiti rispettivamente come Essere e Non-essere. Ebbene, secondo Aristotele, questa sarebbe un'impostazione arcaica del problema dei principi, vale a dire un'impostazione di tipo ancora eleatico: in essa infatti Platone concede a Parmenide che l'essere sia assolutamente uno e quindi ne trae la conseguenza che, per spiegare il molteplice, attestato dall'esperienza, sia necessario ricorrere al non-essere. Invece — e di questo Platone non si è accorto, mentre la dialettica da lui stesso avviata e poi sviluppata nell'Accademia avrebbe dovuto segnalarglielo — l'essere non è assolutamente uno, come credeva Parmenide, ma è intrinsecamente e originariamente molteplice, in quanto si dice in molti sensi, tanti quante sono le categorie. Per spiegare la molteplicità, dunque, non c'è bisogno di ricorrere al non-essere; la molteplicità è data originariamente in seno all'essere; essa è il punto di partenza, non il punto di arrivo, della filosofia! Quanto poi al non-essere, esso esiste, certamente, come vuole Platone, ma anch'esso non è uno, bensì molteplice, cioè anch'esso ha tanti sensi quanti ne ha l'essere, cioè quante sono le categorie.

Nel libro Δ della *Metafisica*, che costituisce una specie di lessico filosofico, in quanto illustra i vari significati dei principali termini usati in filosofia, e perciò

rientra nella dialettica e risale al periodo accademico, Aristotele esamina i vari significati dell'essere, ai quali corrispondono altrettanti significati del non-essere. Anzi tutto egli menziona l'essere « per accidente » (κατὰ συμβεβηκός), cioè il significato che il termine ha quando è usato non per indicare un vero e proprio modo di essere, ma semplicemente per esprimere una connessione tra altri due termini, per giunta una connessione accidentale: questo significato, dichiara Aristotele, non interessa alla filosofia. Alla filosofia interessano invece i significati che l'essere ha quando è usato per sé (καθ'αυτό), cioè in senso proprio, per indicare veri e propri modi di essere, e questi significati, come sappiamo, corrispondono alle categorie. L'essere, e rispettivamente il non-essere, hanno tuttavia altri due significati: quello di vero e rispettivamente quello di falso (a volte infatti « è » significa « è vero » e « non è » significa « è falso »), e quello di atto, e rispettivamente di potenza⁵¹. Anzi atto e potenza sono significati tanto dell'essere quanto del non-essere: dire infatti che una cosa è, può significare che essa è in potenza, cioè non è ancora, ma può essere, nel senso che ha la possibilità concreta di essere una cosa determinata, oppure che essa è in atto, cioè è già, effettivamente e compiutamente, una cosa determinata. La potenza (δύναμις) è infatti non solo la mera possibilità, ma una possibilità reale, concreta, determinata, mentre l'atto (ἐνέργεια, ma anche e soprattutto ἐντελέχεια) è la realtà compiuta, perfetta. Il termine ἐντελέχεια è stato infatti coniato da Aristotele a partire da ἐντελές ἔχειν, cioè « essere compiuto », perfetto. La potenza e l'atto, afferma Aristotele,

sono due significati che l'essere può assumere in tutte le categorie, sia nelle non-sostanze, per cui diciamo che « sa » chi possiede la scienza senza usarla (sa in potenza) e chi la sta effettivamente usando (sa in atto), sia nella sostanza, per cui diciamo che la statua di Ermete « è » quando è ancora nel marmo (è in potenza) e quando è già statua scolpita (è in atto).

Tornando alla critica delle dottrine accademiche dei principi, la molteplicità degli enti è spiegata dai molti significati dell'essere e del non-essere in generale, cioè delle categorie, ma in particolare, afferma Aristotele, essa è dovuta a quel particolare significato del non-essere, presente in tutte le categorie e diverso in ciascuna di esse, che è la potenza, ossia, come vedremo tra poco, la materia.

Una critica analoga a quella condotta contro il Sofista di Platone nel libro N della Metafisica ricorre nel I libro della Fisica ugualmente antico e risalente al periodo accademico. Bersaglio della critica questa volta sono gli eleati, cioè Parmenide e Melisso, nella cui dottrina Aristotele individua l'origine prima dell'errore commesso da Platone. Anche ad essi Aristotele rimprovera di aver inteso l'essere come assolutamente uno, cioè dotato di un senso solo, univoco, e mostra che tale concezione è insostenibile, perché contraddittoria con se stessa. Essa infatti riduce tutte le cose ad una sola, l'essere stesso, col quale finiscono per identificarsi, e con l'assumere quindi dignità di essere, anche le cose che secondo Parmenide non sono. Essa inoltre impedisce qualsiasi discorso, che comporta sempre una distinzione tra soggetto e predicato, e dunque rende impossibile la stessa

affermazione che l'essere è uno⁵². Si tratta di argomenti che Aristotele desume in parte dalla critica a Parmenide già svolta da Platone nel dialogo omonimo, e da cui Platone non trasse le necessarie conseguenze nella sua dottrina dei principi. Per mezzo di essi Aristotele confuta definitivamente il monismo eleatico e « salva », cioè rende possibile, la molteplicità e il divenire, cioè l'esperienza, nonché quell'espressione privilegiata dell'esperienza che è il linguaggio.

Criticati in tal modo i principi posti da Platone e dagli altri Accademici, Aristotele passa alla determinazione positiva di essi, cioè stabilisce a sua volta quali sono i veri principi di tutte le cose. Questa impresa tuttavia non rientra più nella dialettica, perciò non è più affrontata in opere di dialettica, come i *Topici* e le *Categorie*, o i libri « dialettici » della *Metafisica*, bensì in un vero e proprio trattato di scienza, la *Fisica*. Conoscere i principi di una certa realtà significa infatti averne scienza, poiché la scienza (*ἐπιστήμη*) si definisce appunto come conoscenza dei principi, ovvero delle cause, per cui una cosa è quello che è.

La prima scienza di cui Aristotele intraprende la ricerca è la « fisica », cioè la scienza della *physis*, della natura, intesa come realtà dotata di movimento interno. Il motivo per cui Aristotele comincia dalla fisica è il noto criterio metodologico, da lui stesso enunciato, secondo cui bisogna partire dalle cose a noi più note e procedere verso quelle a noi meno note. Le cose a noi più note sono le realtà più a portata di mano, cioè a contatto diretto coi nostri sensi, vale a dire il mondo della esperienza, la natura, che ci si presenta appunto come

caratterizzata dal movimento. Nel I libro della *Fisica*, cioè del trattato che apre la serie delle opere di « fisica », Aristotele affronta il problema dei principi e si accinge a determinarli mediante un procedimento che può essere chiamato « analitico », poiché consiste in un'analisi, cioè in una scomposizione, rispettivamente del dato empirico e delle espressioni linguistiche che servono ad indicarlo. È chiaro quindi che i principi in tal modo raggiunti saranno degli « elementi », cioè le ultime parti costitutive da cui risulta composto il dato dell'esperienza o, rispettivamente, del linguaggio.

Il dato di esperienza che Aristotele prende in esame, conformemente all'oggetto della fisica, è il movimento, anzi il mutamento in tutte le sue forme (mutamento di qualità, o alterazione di quantità, o aumento e diminuzione di luogo, o traslazione di sostanza, o generazione e corruzione). Egli osserva anzitutto che il mutamento, per essere possibile, richiede come sua condizione l'esistenza di due termini contrari, quello « da cui » esso avviene e quello « a cui » esso perviene. I termini contrari, per Aristotele, non sono genericamente opposti, cioè tali per cui l'uno è semplicemente la negazione dell'altro, bensì sono gli opposti appartenenti al medesimo genere, anzi gli opposti tra loro più lontani nell'ambito del medesimo genere. Il mutamento, infatti, avviene nell'ambito di uno stesso genere, cioè tra contrari o tra termini loro intermedi: una cosa, ad esempio, muta nel senso che da nera diventa bianca o di un altro colore intermedio tra il nero e il bianco, non nel senso che da nera diventi acuta o grave⁵³.

Ma questo non basta a spiegare il mutamento: non

sono i contrari, infatti, che mutano l'uno nell'altro. Ciò che muta, ossia ciò che passa da un contrario all'altro, è una terza cosa, cui i contrari successivamente ineriscono come suoi predicati, ossia quello che Aristotele chiama il soggetto, o « sostrato » (τὸ ὑποκείμενον). Mentre i contrari non sono sostanze, il sostrato lo è, e pertanto è ciò che consente ad essi di sussistere come suoi accidenti.

Per rendere possibile il divenire dunque sono necessarie tre condizioni, o elementi, o principi: i due contrari e il sostrato. Allo stesso risultato Aristotele giunge analizzando le espressioni linguistiche con cui indichiamo il mutamento, per esempio quando diciamo che l'uomo da non-musico (= incolto) diventa musico (= colto). Qui infatti supponiamo due contrari, musico e non-musico, e un sostrato, l'uomo⁵⁴. Ma questa analisi vale non solo per il mutamento di qualità, o in generale di accidenti: essa vale anche per il mutamento di sostanza, cioè per la generazione e corruzione. Anche in questa, secondo Aristotele, ci sono due contrari: ciò che una cosa è prima di generarsi o di corrompersi, e ciò che essa diviene dopo essersi generata o corrotta; ed anche in questa c'è un sostrato, di cui è fatto ciò che si genera o si corrompe. Per esempio il bronzo o la pietra sono il sostrato della statua, e la sostanza di cui è costituito il seme è il sostrato degli animali e delle piante. In tal caso il sostrato viene chiamato da Aristotele più propriamente « materia » (ὕλη), mentre i due termini contrari fra cui avviene il mutamento sono chiamati rispettivamente privazione (στέρησις) e forma (εἶδος οὐ μορφή)⁵⁵. La materia dunque è la realtà relativamente indeterminata, cioè suscettibile di assumere determinazioni diverse, di cui

una cosa è fatta: per esempio, nel caso della statua, il bronzo; la forma è invece l'aspetto determinato che la cosa assume quando è fatta, cioè è costituita come deve essere: per esempio l'aspetto di statua compiuta; la privazione infine è, come dice la stessa parola, la mancanza di una determinata forma, per esempio la condizione informe in cui il bronzo si trova prima di diventare statua.

I concetti di forma e di materia, che qui Aristotele presenta probabilmente per la prima volta, non sono da lui considerati come del tutto originali: abbiamo visto infatti che egli tendeva ad interpretare come forma e materia già i due principi supremi della realtà posti da Platone, cioè l'Uno e la Diade indefinita. Egli stesso tuttavia fa notare due importanti differenze tra i suoi principi e quelli di Platone. La prima è che in Platone la materia non è sufficientemente distinta dalla privazione, in quanto la Diade indefinita è presentata semplicemente come il contrario dell'Uno; manca insomma il concetto di sostrato. L'altra differenza è che per Platone i due principi sono gli stessi per tutte le cose, mentre per Aristotele i tre principi-elementi (forma, materia e privazione) sono diversi per ciascuna cosa, o per ciascun genere di cose, nel senso che ogni cosa ha la sua forma, la sua materia e la sua privazione, diverse da quelle delle altre cose. I principi di Platone insomma sono identici numericamente, quelli di Aristotele lo sono solo analogicamente, nel senso che in ciascuna cosa principi diversi svolgono un'identica funzione. Da ciò si vede anche come i principi di Aristotele non siano entità fisse, ma funzioni che di volta in volta possono essere svolte da entità diverse.

Il completamento di questa dottrina si ha mediante l'identificazione della materia con la potenza, in quanto la materia è precisamente in potenza entrambi i contrari, e della forma con l'atto, in quanto la forma è l'attuazione effettiva di uno dei due contrari⁵⁶. In tal modo, dunque, grazie alla distinzione tra materia e forma e tra potenza e atto, Aristotele riesce a mostrare la possibilità della molteplicità e del divenire, cioè a renderli intelligibili, a « salvarli » dalla contraddizione a cui li aveva condannati l'eleatismo. Inoltre egli sostituisce ai due principi opposti di Platone e degli altri Accademici una triade di principi analogici, in cui l'innovazione più importante è la scoperta del sostrato. Il significato di questa scoperta è di mostrare che non è possibile un divenire senza soggetto diveniente, un processo che non sia processo di qualche cosa: il suo valore perenne, cioè classico, è attestato dall'uso che di essa faranno ventidue secoli più tardi i critici di Hegel (Feuerbach, Marx, Trendelenburg, Kierkegaard) per confutare la pretesa idealistica di un divenire costituito solo da concetti, da predicati, da categorie logiche, senza soggetto empirico.

III. LA TEORIA DELL'ARGOMENTAZIONE

1. L'argomentazione dialettica e quella sofistica

Abbiamo visto come con la critica alle dottrine accademiche dei principi e la determinazione positiva dei principi del divenire Aristotele sia passato da un'indagine di tipo dialettico, cioè concernente in primo luogo le relazioni logiche tra i concetti, ad un discorso di tipo propriamente scientifico, cioè concernente soprattutto le connessioni causali tra gli enti. Questi due tipi di discorso hanno tuttavia un diverso statuto, cioè obbediscono a regole diverse, che Aristotele non trascura di esporre e la cui esposizione costituisce quella che comunemente si considera la sua logica. E' presumibile che la logica del discorso dialettico e quella del discorso scientifico siano state elaborate da Aristotele contemporaneamente, e precisamente nel momento del suo passaggio dalla dialettica alla scienza, vale a dire dopo che egli aveva sviluppato la dialettica platonica nella dottrina delle categorie e dei principi-elementi e prima che egli costruisse una propria scienza, o un proprio sistema di scienze, della realtà. Le opere in cui è contenuta la logica del

discorso dialettico sono i libri più recenti dei *Topici* (I e VIII), nonché gli *Elenchi sofistici*, mentre quelle in cui è contenuta la logica del discorso scientifico sono il *De interpretatione* e gli *Analitici* (primi e secondi).

I libri più recenti dei *Topici*, pur essendo immediatamente successivi, dal punto di vista cronologico, ai più antichi, e risalendo quindi anch'essi al periodo accademico, se ne differenziano per il contenuto, cioè non trattano più dei *topoi* relativi alle diverse forme di predicazione (definizione, genere, proprietà, accidente), ma dell'uso che di tali *topoi* viene fatto nell'argomentazione. Lo scopo complessivo dell'opera infatti, come abbiamo detto e come si desume dalla dichiarazione fatta da Aristotele all'inizio di essa, è quello di fornire un metodo, cioè una tecnica, un'arte, con cui poter argomentare su qualsiasi problema proposto nell'ambito di una discussione con un avversario, riuscendo a confutare la tesi da lui sostenuta, qualora egli ne difenda una, o ad impedire che egli confuti la nostra, qualora ne difendiamo una noi¹. Una tecnica siffatta era chiamata da Aristotele « dialettica », secondo un uso del termine che risaliva già a Platone e che derivava dal significato comune del termine *διαλέγεσθαι*, cioè discutere, il quale alludeva ad una prassi elevata appunto a procedimento tecnico dai sofisti e da Socrate mediante l'alternata successione di domande e risposte tra due interlocutori. Platone tuttavia aveva fermato la sua attenzione soprattutto sui nessi tra i concetti, anzi tra le idee, cioè sul procedimento della divisione, come condizione indispensabile per giungere all'esatta definizione delle idee stesse e per stabilire in tal modo una vera e propria scienza della

realtà. Aristotele, invece, pur avendo sviluppato a sua volta, come già abbiamo visto, la tecnica platonica della divisione, ritenne necessario occuparsi anche della concatenazione che le diverse proposizioni, o nessi predicativi, assumevano nell'ambito dell'argomentazione, e distinse vari tipi di argomentazione, secondo lo scopo a cui erano diretti, codificando le regole di ciascuno. In particolare egli considerò propriamente dialettica solo l'argomentazione volta semplicemente a prevalere nella discussione, indipendentemente dalla conoscenza della realtà, ed a questa dedicò la trattazione contenuta nei *Topici*. In quest'opera, tuttavia, egli non solo tratta dell'argomentazione in generale (*λόγος*), ossia del discorso costituito da varie proposizioni concatenate tra loro in modo tale che dalle prime conseguano quelle successive, ma individua un tipo particolare di argomentazione, da lui chiamato « sillogismo » (*συλλογισμός*), nel quale la suddetta concatenazione assume un carattere di vera e propria necessità, per cui, date certe proposizioni iniziali, o premesse, ne consegue necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) una determinata proposizione successiva, o conclusione². Ciò avviene quando si hanno due premesse aventi in comune un termine, detto « medio », ed una conclusione, costituita dagli altri due termini presenti nelle premesse, detti « estremi »: per esempio, se si hanno due premesse come « uomo è mortale » e « Socrate è uomo », ne consegue necessariamente la conclusione « Socrate è mortale ».

L'origine del sillogismo va ricercata da un lato nella dialettica platonica, più precisamente nei nessi di partecipazione reciproca tra le idee, messi in luce dalla divi-

sione e dal carattere causale che tale partecipazione viene ad assumere, e dall'altro nei procedimenti dimostrativi praticati dai matematici (Eudosso, Menecmo, Teudio, lo stesso Speusippo) all'interno dell'Accademia. Aristotele fu tuttavia il primo che ne individuò chiaramente la struttura e la formulò in modo ben più corretto di quello implicitamente contenuto nella divisione e ben più chiaro ed esplicito di quello praticamente seguito dai matematici.

Individuato il sillogismo come forma più stringente di argomentazione, Aristotele ne distingue vari tipi secondo i diversi scopi per cui esso viene usato: il sillogismo scientifico, o dimostrazione (*ἀπόδειξις*), che ha per scopo appunto la scienza, cioè la conoscenza della realtà, è caratterizzato dal fatto di muovere da premesse vere e prime (cioè aventi la garanzia della propria verità in se stesse e non in altre), o derivanti da premesse vere e prime; il sillogismo dialettico, che mira non a conoscere la realtà, ma semplicemente a prevalere nella discussione, a confutare l'avversario o ad evitare di essere da lui confutati, è caratterizzato dal fatto di muovere da premesse ammesse da tutti, o dalla maggioranza, o dagli esperti, e tra questi da tutti, o dalla maggioranza, o dai più illustri. Tali premesse sono chiamate da Aristotele *endoxa*, che significa appunto opinioni largamente condivise o particolarmente autorevoli. In quanto tali, esse devono venire accettate anche dall'avversario con cui si discute e da coloro che assistono alla discussione, di modo che, qualora si riesca a confutarlo sulla base di esse, la confutazione sia riconosciuta come valida da lui stesso e dal pubblico che assiste, indipenden-

temente dalla corrispondenza effettiva dell'intero discorso con la realtà, ossia dalla sua verità.

Infine il sillogismo eristico, cioè praticato per puro desiderio di contendere, è caratterizzato dal fatto di muovere da premesse che sembrano essere degli *endoxa*, ma in realtà non lo sono, o dal fatto di essere un sillogismo, cioè un'argomentazione concludente di necessità, solo in apparenza, ma non in realtà³. Questi caratteri del sillogismo eristico rivelano che esso ha come scopo non il confutare realmente o l'evitare realmente di essere confutati, vale a dire il prevalere effettivamente nella discussione, obbedendo alle regole della dialettica, cioè procedendo secondo una tecnica corretta, ma semplicemente il dare l'impressione di prevalere, cioè in realtà l'imbrogliare. Di quest'ultimo tipo di sillogismo, o di confutazione, Aristotele tratta negli *Elenchi sofistici*, di cui ci occuperemo tra poco.

Oltre al sillogismo, nei tre tipi considerati, Aristotele definisce, sempre all'inizio dei *Topici*, anche il parallogismo, cioè l'argomentazione che muove da premesse concernenti l'oggetto di una particolare scienza ma non vere⁴. Muovendo da tali premesse, esso conclude non al vero, ma al falso; però tale conclusione non è raggiunta volontariamente, come nel caso del sillogismo eristico, bensì involontariamente o per errore.

Nei *Topici*, come abbiamo detto, Aristotele si occupa esclusivamente del sillogismo dialettico, o più generalmente dell'argomentazione dialettica. Tale trattazione, a suo giudizio, è utile anzitutto come esercizio di argomentazione, perché il fatto di possedere un metodo consente di argomentare più facilmente su ciò che viene pro-

posto; in secondo luogo è utile per prevalere nelle discussioni che capita di avere con gli altri, perché il fatto di poter muovere da opinioni che essi condividono consente di indurli a modificare ciò che sostengono erroneamente; infine è utile in rapporto alle scienze filosofiche, che per Aristotele significa in rapporto alle scienze vere e proprie, ciascuna presa nella sua specificità. Questa utilità della dialettica nei confronti delle scienze è duplice e consiste da un lato nel far vedere meglio, grazie alla discussione di tesi opposte, qual è la soluzione vera e qual è la soluzione falsa di ciascun problema; dall'altro nell'aiutare a scoprire i principi propri di ciascuna scienza, che non possono essere dimostrati a partire da essi stessi, mentre possono essere raggiunti a partire dalle opinioni più autorevoli espresse intorno ad essi. In questo modo la dialettica, pur non essendo mera scienza, svolge una funzione introduttiva, o propedeutica, a tutte le scienze⁵. Di tale uso della dialettica Aristotele si è avvalso in quasi tutti i suoi trattati scientifici, il cui inizio è in generale costituito proprio da una discussione dialettica delle opinioni espresse dai precedenti filosofi o scienziati, cioè delle opinioni più autorevoli, sull'argomento in questione, condotta al fine di stabilire i principi propri della scienza stessa.

Passando quindi a trattare il metodo dialettico, Aristotele espone anzitutto gli elementi di cui sono costituite le argomentazioni. Essi sono anzitutto le premesse (*προτάσεις*), ossia ciò da cui muovono le argomentazioni, le quali, nel caso appunto delle argomentazioni dialettiche, hanno sempre una forma interrogativa e consistono nel domandare se un certo predicato appar-

tiene a un certo soggetto; per esempio: animale terrestre bipede è definizione di uomo? Oltre alle premesse ci sono poi i problemi (*προβλήματα*), ossia ciò intorno a cui vertono le argomentazioni, i quali consistono nel porre una domanda, ugualmente concernente l'appartenenza di un certo predicato ad un certo soggetto, in forma alternativa, per esempio: animale terrestre bipede è definizione di uomo oppure no?⁶

Rispondendo ai problemi, l'avversario dovrà prendere una posizione, cioè scegliere una tesi, che noi cercheremo invece di confutare. Invece, rispondendo alle domande contenute nelle premesse dialettiche, egli dovrà concedere delle proposizioni, a partire dalle quali noi costruiremo le argomentazioni dirette a confutare la sua tesi, ed il risultato di tali argomentazioni non potrà non essere da lui accettato, in quanto deriverà dalle premesse da lui stesso concesse. Per ottenere questo, è necessario che i problemi vertano su argomenti intorno ai quali esiste un dissenso tra opinioni particolarmente autorevoli (*ἔνδοξα*), come per esempio nel caso del problema « se il piacere è preferibile o no », o « se il mondo è eterno o no »; in tal modo infatti la tesi scelta dall'avversario, qualunque essa sia, sarà facilmente esposta ad obiezioni⁷. Inoltre è necessario che le domande contenute nelle premesse vertano su proposizioni che sono oggetto di opinioni autorevoli, cioè che sono *endoxa*, per esempio « se è la stessa la scienza dei contrari » o « se bisogna beneficiare gli amici »; in tal modo infatti l'avversario non potrà rifiutarsi di dare la risposta che a noi serve per confutarlo⁸.

Oltre agli elementi di cui sono costituite le argomen-

tazioni dialettiche, Aristotele distingue anche tipi di queste, e ne enumera due, cioè il sillogismo, che abbiamo già incontrato in precedenza, e « l'induzione » (ἐπαγωγή), la quale è una concatenazione di proposizioni che va da molte proposizioni particolari ad una proposizione universale: per esempio, se il pilota che sa è il migliore di tutti, e così il cocchiere, allora in generale è il migliore per ciascuna cosa chi sa su di essa⁹. Invece il sillogismo, essendo l'inverso dell'induzione, va da proposizioni, o premesse, universali ad una proposizione, o conclusione, particolare: perciò esso può essere chiamato « deduzione »¹⁰. Come osserva Aristotele stesso, l'induzione è più persuasiva e più efficace nei riguardi della gente, cioè degli inesperti, in quanto si fonda sulla percezione sensibile, che ha appunto per soggetto il particolare, mentre la deduzione è più costrittiva e più efficace nei riguardi degli esperti, cioè di coloro che possiedono convinzioni di carattere universale.

In seguito Aristotele distingue i cosiddetti « strumenti » (ὄργανα), per mezzo dei quali si possono facilmente trovare argomentazioni in abbondanza in vista dello scopo che ci si propone, cioè la scelta delle premesse, il saper distinguere in quanti modi si dice ciascuna cosa, lo scoprire le differenze e l'individuare le somiglianze¹¹. La scelta delle premesse consiste nell'assumere premesse corrispondenti, come già si è visto, ad opinioni particolarmente autorevoli, o derivanti da queste, o simili a queste, o corrispondenti a realtà manifeste a tutti, o contenute in discorsi scritti, o sostenute da un autore famoso, e nell'assumerle nel modo il più pos-

sibile universale, per poi poterle dividere in molte proposizioni più particolari¹². Il saper distinguere in quanti modi si dice ciascuna cosa è utilissimo per fare discorsi più chiari, nonché per confutare le tesi dell'avversario, mostrando che si fondano su un equivoco, o per difendere le proprie, mostrando che le obiezioni dell'avversario non sono ad esse pertinenti. Infine anche il saper cogliere le differenze è utile per individuare ciò che caratterizza una cosa fra tante altre simili ad essa, ossia per trovare le definizioni, mentre il saper cogliere le somiglianze è utile per operare l'induzione, cioè per risalire dai particolari all'universale¹³.

In questo contesto di tecniche dell'argomentazione si inquadra la discussione sui *topoi* contenuta nei libri centrali dei *Topici*, in quanto insegna a trovare schemi argomentativi applicabili ai diversi tipi di predicazione che sono propri delle premesse, cioè, come abbiamo visto, la definizione, il genere, la proprietà e l'accidente.

Infine nell'ultimo libro dell'opera Aristotele mostra come devono essere poste le domande e disposte le varie argomentazioni quando si intraprende un « attacco », cioè si cerca di demolire la tesi dell'avversario, e come devono essere date le risposte quando ci si colloca in posizione di difesa, cioè si difende la propria tesi dagli attacchi dell'avversario. In particolare egli afferma che chi interroga deve condurre il discorso in modo tale che dalle risposte date dall'avversario discendano come conseguenza necessaria le cose più paradossali, cioè più contrarie all'opinione comune; invece chi risponde deve far sì che le conseguenze paradossali o impossibili derivino non dalle sue affermazioni, ma da quelle dell'avver-

sario¹⁴. Ciascuno dei due interlocutori, insomma, cerca di indurre l'altro a partire da ciò che è conforme alla opinione comune ed a giungere a ciò che è ad essa contrario. In tal modo infatti l'avversario risulterà « confutato ». Il concetto di « confutazione » (ἐλεγχος) è sottoposto da Aristotele a particolare analisi negli *Elenchi sofistici*, un'appendice ai *Topici*, in cui si tratta appunto delle confutazioni sofistiche. Quivi egli definisce la confutazione come « un sillogismo che conclude alla contraddizione » di una determinata tesi, cioè che perviene ad una conclusione la quale è in rapporto di contraddizione (ἀντιφασίς), vale a dire di negazione totale, con la tesi che si vuole confutare¹⁵. Essendo dunque la confutazione un tipo particolare di sillogismo, o meglio un uso particolare del sillogismo, quello che appunto se ne fa in una discussione, quando si vuole demolire la tesi dell'avversario, accade anche per essa ciò che accade per il sillogismo in genere, ossia che vi siano confutazioni vere e proprie e confutazioni solo apparenti¹⁶. Coloro che usano sillogismi e confutazioni solo apparenti sono, secondo Aristotele, i sofisti. La sofistica infatti è da lui definita come una sapienza apparente (φαινομένη σοφία), non vera e propria, che viene esibita al fine di guadagnare¹⁷.

Questa definizione delle confutazioni sofistiche come imitazione, anzi contraffazione, delle confutazioni vere e proprie, implicante quella del sillogismo sofistico come contraffazione del sillogismo vero e proprio, richiama la distinzione tra sillogismo scientifico, dialettico ed eristico esposta all'inizio dei *Topici*. Consapevole di questo, Aristotele riprende e completa la classificazione dei

diversi tipi di argomentazione, affermando che vi sono quattro generi di argomentazioni (λόγοι), termine comprendente sia i sillogismi che le confutazioni. Il primo genere è quello delle argomentazioni « didascaliche », cioè da adoperarsi nell'insegnamento, che coincidono con quelle dimostrative o scientifiche, e muovono dai principi propri di ciascuna disciplina, vale a dire da premesse vere e prime. Ciò significa che la struttura dimostrativa attribuita da Aristotele alla scienza ha una funzione essenzialmente didascalica, cioè serve non ad acquisire nuove conoscenze, ma ad esporre in forma rigorosa quelle già acquisite e a controllarne in tal modo l'effettiva scientificità¹⁸.

Il secondo genere è quello delle argomentazioni « dialettiche », definite ora come consistenti nel dedurre sillogisticamente la contraddizione a partire da opinioni autorevoli, col che resta confermato che i sillogismi dialettici sono le confutazioni¹⁹. C'è poi un terzo genere di argomentazioni, chiamate « peirastiche » (πειραστικοί), cioè « saggiatorie », e consistenti nel dedurre a partire da premesse che sono concesse da colui che risponde e che devono necessariamente essere sapute da chi pretende di possedere la scienza²⁰. Come si apprende da altri passi della stessa opera, la « peirastica », o arte saggiatoria, o arte del mettere alla prova, è una parte della dialettica, e consiste precisamente nel mettere alla prova coloro che pretendono di sapere, dimostrando che in realtà sono ignoranti. Essa fa questo deducendo dalle premesse concesse da costoro una conclusione falsa, il che dimostra che essi hanno concesso quelle premesse per ignoranza²¹. Come esempio di esercizio della peirastica

Aristotele cita Socrate, il quale interrogava, ma non rispondeva, perché riconosceva di non sapere e voleva mettere alla prova coloro che invece pretendevano di sapere²². Se la peirastica è una parte della dialettica, cioè è la parte concernente il compito di colui che interroga, vale a dire di colui che non ha una tesi da difendere, ma cerca di demolire le tesi altrui, la dialettica comprende tuttavia anche un'altra parte, quella concernente il compito di colui che risponde, vale a dire di colui che difende una propria tesi ed in tal modo si comporta « come se sapesse », pur essendo in realtà ignorante. L'apparenza di sapere che caratterizza colui che risponde induce Aristotele a considerare questa parte della dialettica come « affine alla sofistica », pur restando fermo che il fine del dialettico non è di dare l'impressione di sapere, ma di prevalere nella discussione, mentre il fine del sofista è precisamente di dare questa impressione²³. In questo senso il sofista non imita, cioè non contraffà, il dialettico, ma contraffà lo scienziato; colui che contraffà il dialettico è invece l'erista, per definire il quale torniamo alla classificazione aristotelica dei generi di argomentazione.

Il quarto genere è infatti quello delle argomentazioni « eristiche », o agonistiche, che, come abbiamo già visto all'inizio dei *Topici*, partono da premesse che sono opinioni autorevoli solo in apparenza, non in realtà, e consistono di sillogismi che sono tali solo in apparenza, non in realtà²⁴. Come si vede, le argomentazioni eristiche, siano esse sillogismi o confutazioni, coincidono con quelle sofistiche, ed Aristotele lo afferma esplicitamente. La differenza tra esse sta solo nel fine con cui

vengono usate: mentre, infatti, gli eristi hanno come fine soltanto il sembrare vincitori nella discussione, cioè lo stesso fine dei dialettici, che essi però perseguono imbrogliando, cioè disonestamente, i sofisti hanno come fine il sembrare sapienti, perché questa fama procura loro guadagno²⁵. Si può dire dunque che l'eristica è una contraffazione soltanto della dialettica, mentre la sofistica è una contraffazione anche della sapienza.

Negli *Elenchi sofistici* Aristotele mostra appunto come si costruiscono le confutazioni eristiche, o sofistiche, ad esempio fondandosi sull'ambiguità dei termini, e nel mostrare questo egli mostra anche come si smaschera il loro carattere eristico o sofistico, cioè come ci si difende da esse, ad esempio distinguendo i molti significati dei termini. Il compito di difendersi dalle confutazioni sofistiche e di demolire la loro apparenza di sapere, mostrando la loro ignoranza, è proprio rispettivamente della dialettica e della peirastica, che pertanto vengono ulteriormente illustrate ed arricchite. In particolare Aristotele si sofferma a sottolineare il carattere generale di queste tecniche, cioè la capacità di trattare qualsiasi genere di argomenti, mettendo in questione tutto, compresi gli stessi principi delle singole scienze. A questo carattere generale d'altra parte si accompagna l'incapacità di far vere e proprie dimostrazioni, cioè di essere scienza, perché le dimostrazioni suppongono che si parta da principi, cioè da premesse vere e prime, che non vengono messi in discussione, e ciò è possibile, come vedremo, solo se si resta all'interno di un singolo genere. La dialettica insomma è generale, cioè si occupa di tutto, usa proposizioni « comuni » a tutti i generi,

per esempio le negazioni, proprio perché non è scienza, mentre le scienze sono particolari, cioè si occupano di un singolo genere e usano proposizioni proprie ad esso, proprio perché sono scienze²⁶.

La prima trattazione tecnica della dialettica che si sia avuta nella storia è costituita appunto dal complesso *Topici - Elenchi sofistici*, come Aristotele stesso sottolinea al termine dell'opera. Con ciò egli non vuole affermare di essere stato il primo a praticare argomentazioni di tipo dialettico, anzi negli stessi *Elenchi sofistici* egli indica come suo predecessore in questa pratica Socrate, ed in un frammento del dialogo perduto *Sofista* egli indicava come scopritore della dialettica addirittura Zenone di Elea, il primo che fece uso di vere e proprie confutazioni. Quanto a Platone, egli non ritiene nemmeno necessario menzionarlo, talmente noto era ai suoi uditori, costituiti appunto da membri dell'Accademia platonica, il contributo dato da Platone alla dialettica, contributo che d'altronde Aristotele ricorda ripetutamente nella *Metafisica*²⁷. Quello che egli vuol dire è che nessuno di coloro i quali hanno praticato in precedenza la dialettica ha insegnato come essa si pratica, cioè quali siano gli elementi delle sue argomentazioni, quali le fonti da cui queste si possono ricavare, come si debba interrogare e disporre le argomentazioni, come si debba rispondere e difendersi dalle argomentazioni altrui, e in generale come si debba sillogizzare. Gli stessi eristi e sofisti come Gorgia, egli osserva, fornivano delle argomentazioni già belle e fatte, ma non insegnavano come queste si costruiscono. Per il fatto di avere dunque dissodato un terreno pressoché vergine, a differenza di

quanto è avvenuto nel caso della retorica, dove si trattava di riprendere e sviluppare insegnamenti precedenti, Aristotele chiede al suo pubblico di essere indulgente di fronte alle lacune della sua trattazione e riconoscente di fronte alle sue scoperte, con un finale che è tipico di un'opera prima, cioè della prima trattazione scientifica condotta a termine da uno studioso²⁸. Noi moderni dobbiamo riconoscergli il merito di avere proposto, con la trattazione della dialettica, un criterio rigoroso ed oggettivo per controllare quali argomentazioni, tra le tante che gli uomini usano nelle discussioni, sono corrette, cioè valide, e quali non lo sono, ossia un criterio per stabilire a quale punto ed a favore di quale tesi una discussione si può legittimamente considerare conclusa, senza continuare a discutere all'infinito, e quindi invano, come si suole fare troppo spesso, proprio perché si ignorano le regole della dialettica.

2. L'argomentazione apodittica o dimostrativa

All'argomentazione apodittica o dimostrativa (*ἀπόδειξις* = dimostrazione), cioè propria delle scienze, Aristotele dedica un'ampia trattazione, costituita dagli *Analitici secondi*. Il titolo dell'opera non è aristotelico, ma risale agli editori ed è dovuto al posto che essa occupa dopo i cosiddetti *Analitici primi*. Tale successione fu voluta indubbiamente da Aristotele: nella loro redazione definitiva infatti gli *Analitici secondi* presuppongono chiaramente gli *Analitici primi*. Ciò tuttavia non significa che essi siano stati composti dopo: anzi è possibile individuare nell'opera un nucleo originario di dottrina, quello appunto concernente l'argomentazione di-

mostrativa, che non presuppone affatto la dottrina più sofisticata degli *Analitici primi* ed è invece del tutto parallelo alla dottrina dell'argomentazione dialettica contenuta nei *Topici*. E' probabile che in un momento successivo Aristotele abbia ulteriormente sviluppato la dottrina del sillogismo, scrivendo gli *Analitici primi*, e l'abbia considerata come una grande introduzione alla dottrina dell'argomentazione dimostrativa, ritoccando gli *Analitici secondi* per collegarli meglio all'opera destinata a precederli, e componendo in tal modo il complesso degli *Analitici*, cioè dei libri che trattano dell'analisi, procedimento con cui le conclusioni del sillogismo sono ricondotte alle loro premesse e con cui pertanto si mostra come esse ne discendono.

All'inizio degli *Analitici secondi* Aristotele espone il suo concetto di scienza come conoscenza derivante da una conoscenza precedente. Ciò significa che la scienza non è una conoscenza immediata, un'intuizione, sia questa sensibile o intellettuale, ma una mediazione, un'argomentazione. La cosa risulta chiara, osserva Aristotele, se si considerano le matematiche, ossia quelle che praticamente erano le sole scienze già sviluppate al suo tempo, specialmente all'interno dell'Accademia. Ma il fatto di essere una mediazione, un'argomentazione, non è ancora sufficiente a caratterizzare la scienza: tale carattere infatti è comune, osserva Aristotele, anche alla dialettica ed alla retorica²⁹.

La conoscenza precedente, da cui la scienza deriva, deve essere conoscenza della causa dell'oggetto di cui la scienza è conoscenza, ed il nesso che collega la conoscenza della causa a quella dell'oggetto deve essere ne-

cessario, cioè tale da far sì che l'oggetto non possa stare diversamente da come noi, in virtù della conoscenza della sua causa, conosciamo che sta. Questo duplice requisito è assicurato da quel tipo di argomentazione che Aristotele chiama « dimostrazione ». La dimostrazione infatti è un sillogismo, il che assicura l'esistenza di un nesso necessario tra le premesse e la conclusione; ma un sillogismo le cui premesse sono costituite dalla conoscenza delle cause di ciò di cui è conoscenza la conclusione. Tali premesse si chiamano « principi » (*ἀρχαί*) ed hanno la caratteristica di essere vere, cioè corrispondenti alla realtà, e prime, cioè non derivate da altre, o derivate in ultima analisi da premesse prime³⁰. Questa struttura fa della scienza un discorso che ha effettiva presa sulla realtà ed al tempo stesso non è arbitrario, cioè non è costituito da asserzioni immotivate, poste a mo' di dogma, ma è rigorosamente controllabile. Essa distingue la scienza dalla semplice opinione (*δόξα*), definita da Aristotele come una conoscenza che può anche essere vera, ma non consegue necessariamente da una premessa vera, e dunque è immediata e non necessaria, cioè tale che il suo oggetto può stare anche diversamente da come essa lo conosce. Pertanto l'opinione è instabile, mentre la scienza è stabile (*ἐπιστήμη*, scienza, deriva infatti da *στήναι*, stare saldo)³¹. Aristotele indubbiamente desunse la struttura della scienza dall'osservazione delle matematiche, specialmente della geometria, che per merito di Eudosso e dei suoi allievi aveva raggiunto a quel tempo una struttura di tipo dimostrativo, costituita da assiomi e teoremi, quale quella che si riscontrerà in seguito negli *Elementi* di Euclide. Ma egli la propose come valida per

qualsiasi tipo di scienza, cioè anche per la fisica (comprendente, come vedremo, la biologia) e per la stessa filosofia prima, o metafisica. Ciò non significa che la dimostrazione sia un metodo d'indagine, di scoperta di nuove conoscenze, ma che essa è la struttura in cui le conoscenze devono poter essere disposte, non solo per poter essere insegnate, come qualcuno ha sostenuto, ma anche e soprattutto per poter essere controllate dal punto di vista della loro scientificità. In altre parole, secondo Aristotele, si può dire di avere effettivamente scienza di un oggetto solo se si riesce a procurarsi, non importa in quale modo, una conoscenza di un altro oggetto che possa essere considerato la causa del primo e che sia tale per cui dalla conoscenza di esso si possa dedurre con necessità la conoscenza del comportamento del primo. Questo può sembrare un concetto di scienza alquanto ristretto ed antiquato, eppure esso sta ancora alla base della scienza moderna e contemporanea, dal momento che questa accetta o rifiuta una determinata ipotesi a seconda che le previsioni deducibili da essa siano « verificate » o « falsificate » dall'esperienza. In tal caso infatti l'ipotesi si comporta esattamente come la premessa di un sillogismo, che viene considerata essere o non essere una conoscenza vera della causa del fenomeno che si intende spiegare, a seconda che le conclusioni deducibili sillogisticamente da essa coincidano o meno con la conoscenza che si ha del fenomeno stesso. Si può dire pertanto che con Aristotele, ma forse già con Platone, da cui tale concetto in parte deriva, i Greci hanno definitivamente scoperto che cos'è la scienza.

Poiché la necessità della conclusione di un sillogismo

consegue dalla necessità delle sue premesse, si ha dimostrazione solo se si hanno premesse, oltre che vere e prime, anche necessarie. Tali sono, secondo Aristotele, le premesse non solo universali, cioè in cui il predicato appartiene a tutti i soggetti della stessa specie, ma anche per sé (*καθ'αυτό*). Queste ultime sono quelle in cui il predicato è contenuto nella definizione del soggetto, o contiene il soggetto nella propria definizione³².

Il carattere essenziale della predicazione che costituisce le premesse della dimostrazione, implica che il termine medio si trovi sempre nell'ambito del medesimo genere del termine che funge da soggetto nella conclusione, come ad esempio nel sillogismo: « uomo è mortale, Socrate è uomo, dunque Socrate è mortale ». Ciò significa che la dimostrazione, e quindi la scienza, che di essa si struttura, si svolge sempre all'interno di un medesimo genere e non può passare da un genere all'altro³³. Aristotele sviluppa accuratamente questa dottrina, di importanza fondamentale per la sua concezione della scienza, distinguendo i principi delle dimostrazioni in due tipi: i principi comuni a più generi, detti « assiomi », ed i principi propri ad un singolo genere, detti tesi. Questi ultimi sono costituiti dall'affermazione dell'esistenza di un certo soggetto (detta « ipotesi », cioè supposizione, ma in senso non convenzionale) e dalla sua definizione (detta « tesi », cioè posizione, non oggetto di dimostrazione). Mentre l'affermazione dell'esistenza è semplicemente presupposta e non entra necessariamente nelle premesse della dimostrazione, la definizione è quella che fornisce il termine medio di essa e quindi costituisce le sue vere premesse, in virtù delle quali si dimostra l'ap-

partenza di una determinata proprietà al soggetto³⁴. Ora, non c'è dubbio che la definizione appartiene al medesimo genere del soggetto di cui è definizione, e perciò consente di dimostrare solo all'interno di quel genere.

Quanto invece ai principi comuni, o assiomi, è vero che essi sono comuni a più generi (per esempio il principio « sottraendo uguali da uguali si ottengono uguali » è comune sia ai numeri che alle grandezze), o addirittura a tutti i generi (come il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso, di cui ci occuperemo in seguito), ma essi sono comuni solo per analogia, nel senso che in ciascun genere assumono un significato diverso, che sta con quel genere nello stesso rapporto in cui ciascun altro significato sta col suo genere. Pertanto, anche quando entrano nelle dimostrazioni come vere e proprie premesse, e non ne sono semplicemente presupposti come leggi dell'intera realtà (tale è il caso del principio di non contraddizione e di quello del terzo escluso), vi entrano col significato particolare che essi assumono nel genere su cui la dimostrazione verte (per esempio sottraendo numeri uguali da numeri uguali si ottengono numeri uguali), e dunque non rompono l'unità del genere³⁵. Ciò fa sì che ciascuna scienza verta su di un genere particolare, per esempio l'aritmetica sui numeri, la geometria sulle grandezze, e non ne possa uscire. Le scienze dunque sono molteplici e tutte particolari, nel senso che nessuna di esse può vertere su una molteplicità di generi diversi, e quindi essere universale. Ciò significa inoltre che i principi di ciascuna scienza non possono essere dimostrati a partire da quelli di un'altra, dunque

ciascuna scienza è autonoma da tutte le altre. Questa visione della molteplicità e dell'autonomia delle scienze particolari è tipica di Aristotele, e costituisce uno dei tratti più moderni del suo pensiero. Essa non è dovuta, infatti, all'ignoranza di una scienza universale, ma al preciso rifiuto di una simile possibilità. Aristotele infatti prende in considerazione la possibilità di una scienza che dimostri i principi propri delle altre deducendoli da principi comuni a tutte le cose, e dichiara che tale scienza, se esistesse, sarebbe la scienza suprema; ma subito esclude esplicitamente la sua esistenza, proprio a causa del fatto che essa dovrebbe passare da un genere all'altro e quindi fare a meno di predicazioni essenziali, cioè rinunciare ad essere scienza³⁶. E' evidente, in queste parole, un accenno alla dottrina dei principi professata da Platone e da Senocrate, che Aristotele ha già rifiutato, come abbiamo visto, per motivi di contenuto, ed ora rifiuta anche per motivi di struttura logica.

Solo la dialettica, egli soggiunge, si occupa di tutti i generi, cioè si serve di proposizioni comuni a tutti, ed in questo senso comunica con tutte le scienze — il che significa, come vedremo, che tutte le scienze si servono di essa —; ma, come sappiamo, essa non è una scienza, perché procede per interrogazioni e quindi deve servirsi di premesse concesse dall'avversario, le quali non sempre sono vere ed essenziali, cioè adeguate ad un'autentica dimostrazione³⁷.

Nell'ambito di questa teoria generale Aristotele passa poi a distinguere vari tipi di dimostrazioni, quali la dimostrazione del « che », in cui il termine medio non è la causa, ma l'effetto, e pertanto ciò che viene dimo-

strato è l'esistenza della causa, e la dimostrazione del « perché », in cui invece il termine medio è la causa e pertanto ciò che viene dimostrato è l'esistenza dell'effetto a motivo della causa³⁸; oppure la dimostrazione particolare e quella universale, di cui la più scientifica è ovviamente quella universale; o la dimostrazione affermativa e quella negativa, di cui la più scientifica è quella affermativa; o, infine, la dimostrazione per assurdo, detta anche riduzione all'impossibile, la quale assume come ipotesi l'opposto di ciò che si vuole dimostrare e ne deduce conseguenze che, in base ad una presupposizione precedente, sono considerate assurde. Quest'ultima dimostrazione, osserva Aristotele, non ha molto valore scientifico, in quanto presuppone premesse che non entrano in essa, e comunque è sempre riducibile ad una dimostrazione diretta³⁹. Infine Aristotele ridefinisce la induzione, già considerata nei *Topici*, osservando da un lato che essa, in quanto muove da premesse particolari per ricavare una conclusione generale, si fonda sulla percezione sensibile e quindi non ha valore di scienza, dall'altro che essa tuttavia è indispensabile per cogliere le premesse universali da cui partire per le dimostrazioni vere e proprie⁴⁰. Non è possibile infatti dimostrare tutte le premesse, in quanto ciò comporterebbe un regresso all'infinito nella scelta delle premesse da cui partire per fare le dimostrazioni, e quindi praticamente l'impossibilità di dimostrare⁴¹. Per questo motivo, e per il fatto che, a causa della particolarità di ciascuna scienza, è impossibile che tutte le dimostrazioni muovano dagli stessi principi, è necessario vedere come si stabiliscono i principi propri delle singole scienze⁴².

A tale problema praticamente è dedicato l'intero libro II degli *Analitici secondi*, in cui Aristotele mostra anzitutto che qualunque tipo di ricerca, abbia essa per oggetto l'esistenza o la causa di un certo nesso tra soggetto e predicato, oppure l'esistenza o la causa di un certo soggetto, si risolve sempre nella ricerca di un termine medio tra due estremi⁴³. Il medio può essere costituito anzitutto dalla definizione del soggetto, perciò Aristotele esamina se la definizione sia dimostrabile, e ne conclude che essa non può esserlo⁴⁴. Ma, egli osserva, il medio può essere costituito anche da altri tipi di causa, diversi dalla definizione, che è precisamente una causa formale, cioè la causa per cui ogni cosa è determinata in un certo modo. Esso infatti può essere anche una causa materiale, ossia ciò da cui il soggetto è costituito; o una causa motrice, ossia ciò da cui il soggetto è mosso; o infine una causa finale, ossia ciò in vista di cui il soggetto esiste⁴⁵.

E' questo uno dei primi passi in cui compare la famosa dottrina dei quattro tipi di causa, che vedremo essere alla base della concezione aristotelica della fisica e della filosofia prima e di cui pertanto ci occuperemo in seguito. Esso sta a dimostrare che la struttura della scienza teorizzata negli *Analitici secondi* può essere applicata a tutti i tipi di causa e quindi a tutte le scienze che Aristotele esaminerà in seguito.

Dovendo dunque spiegare come si conosce la causa, vale a dire il termine medio, e quindi i nessi predicativi essenziali (*καθ'αυτό*) che formano le premesse, insomma i « principi » delle varie scienze, Aristotele, dopo aver mostrato l'utilità e insieme l'insufficienza che a

questo scopo è propria della divisione, passa finalmente ad esporre come avvenga la conoscenza dei principi⁴⁶. Anzitutto egli esclude che questa sia innata, cioè che sia già posseduta dalla mente umana prima di entrare in contatto con la realtà o che possa essere ottenuta mediante un atto immediato di intuizione, il quale precinda da qualsiasi contatto con la realtà empirica. In ciò egli si oppone nettamente all'innatismo implicito nella dottrina platonica della reminiscenza ed a qualsiasi forma di intuizionismo. Il punto di partenza per la conoscenza dei principi, afferma Aristotele, è la percezione sensibile (αἰσθησις), cioè una facoltà comune all'uomo e a tutti gli animali. Nell'uomo, tuttavia, c'è una capacità che non tutti gli animali hanno, quella di conservare nell'anima l'immagine dell'oggetto percepito anche quando questo non è più presente, ossia il ricordo di esso. Quando nell'anima si sono prodotti, in seguito a percezioni ripetute, molti ricordi dello stesso oggetto, o meglio di oggetti della stessa specie, allora si possiede l'esperienza (ἐμπειρία), cioè si può dire di essere « esperti » di tale oggetto, o di tale specie. Si noti come il concetto di esperienza qui usato da Aristotele sia profondamente diverso sia da quello dell'empirismo moderno, dove l'esperienza è la semplice impressione sensibile, sia da quello di Kant, per cui l'esperienza è una conoscenza già organizzata in base a concetti *a priori*. L'esperienza per Aristotele contiene già in sé l'universale, ossia il carattere, la « differenza » (διαφορά) comune a molti individui della stessa specie, quella « differenza » che è la loro forma, cioè la loro causa. Nell'esperienza, infatti, ci sono molti ricordi, cioè molte immagini indi-

viduali di oggetti della stessa specie, in ciascuna delle quali è contenuta la « differenza », cioè la forma che li caratterizza, e nell'esperienza, che è appunto unità di una molteplicità, tale differenza appare essere « comune » ai molti individui, cioè essere universale. Tuttavia non tutti gli animali che hanno l'esperienza sanno cogliere l'universale in essa contenuto: questo può essere fatto solo dall'uomo, poiché solo la sua anima è costituita in modo da poter far questo, cioè ha in sé la capacità di cogliere l'universale, e di svilupparne quindi un discorso (λόγος), vale a dire di usarlo come elemento di mediazione, principio di dimostrazione. Il modo in cui l'anima compie questa operazione è descritto da Aristotele, come vedremo, nel *De anima*. Per ora interessa stabilire che tale operazione si esercita solo nei confronti della esperienza e che quindi senza esperienza essa è impossibile. Il nome che Aristotele dà ad essa negli *Analitici secondi* è ancora « induzione », il che sta a dimostrare che l'universale da essa conosciuto non è un concetto qualsiasi, bensì il concetto di forma, di essenza, che consente di stabilire le predicazioni essenziali da cui sono costituite le premesse della dimostrazione. Come la scienza è l'abito (ἔξις) delle dimostrazioni, cioè la condizione in cui l'anima si trova quando possiede le strutture dimostrative, così ci deve essere un abito dei principi, cioè una condizione in cui l'anima si trova quando li possiede, e questa è chiamata da Aristotele col nome di « intelletto » (νοῦς), il quale, in quanto principio della scienza, è una forma di conoscenza superiore alla scienza, o, come Aristotele dice altrove, è una scienza non dimostrativa⁴⁷. Questa dottrina, se-

condo cui la mente umana possiede una forma di conoscenza superiore alla scienza, deriva in parte dalla distinzione platonica tra intellesione (*νόησις*) e pensiero discorsivo (*διάνοια*) sviluppata nel VI libro della *Repubblica*, con la differenza però che l'intelletto per Aristotele si fonda, tramite l'induzione, sull'esperienza; essa ha avuto un'immensa fortuna nella filosofia posteriore, dove ha dato luogo alla distinzione tra *intellectus* e *ratio* (cfr., per esempio, Spinoza, per il quale però l'*intellectus* non deriva più dall'esperienza) ed a quella tra *Vernunft* e *Verstand* (cfr. Kant e Hegel, per i quali però la *Vernunft*, che significa « ragione », è superiore al *Verstand*, che significa « intelletto »).

3. L'argomentazione sillogistica in generale

La teoria dell'argomentazione dialettica e quella dell'argomentazione apodittica, o dimostrativa, costituivano in un certo senso la teorizzazione di una prassi intellettuale preesistente, sviluppata in particolare nell'Accademia platonica ad opera rispettivamente dei « dialettici » (Platone, Speusippo, Senocrate, lo stesso giovane Aristotele) e dei « matematici » (Eudosso, Menecmo, Teudio, lo stesso Speusippo). L'elemento più originale messo in luce da Aristotele era costituito dal procedimento sillogistico, che nella formulazione aristotelica non era riscontrabile in nessuna trattazione precedente. Non è strano, pertanto, che Aristotele, dopo aver teorizzato la prassi dialettica e dimostrativa, abbia fermato la sua attenzione su questo elemento, nella cui teorizzazione egli doveva scorgere appunto la propria scoperta più originale, e ne abbia ulteriormente approfondito l'a-

nalisi, elaborando una teoria del sillogismo in generale, vale a dire né specificamente dialettico né specificamente dimostrativo, che doveva rimanere come il suo contributo più celebre nella storia della logica. L'opera in cui è esposto tale contributo sono gli *Analitici primi*, scritti con tutta probabilità dopo i *Topici* e gli *Analitici secondi*, anche se poi considerati dallo stesso Aristotele come un'introduzione a questi ultimi e raccordati a questi mediante opportuni rimandi.

All'inizio di quest'opera Aristotele dichiara infatti, alludendo all'intero complesso degli *Analitici*, che essa verte sulla dimostrazione e sulla scienza dimostrativa, in vista della quale bisogna prima trattare delle premesse e dei sillogismi. Indi egli richiama, a proposito delle premesse, la distinzione tra argomentazione dialettica e argomentazione dimostrativa, con una significativa aggiunta. Egli cioè osserva che, per la realizzazione del sillogismo, non c'è differenza tra la premessa dialettica e quella dimostrativa, « giacché tanto chi dimostra quanto chi domanda dialetticamente sillogizza dopo aver assunto che una cosa inerisce o non inerisce ad un'altra cosa ». Perciò, oltre alla premessa dimostrativa, che deve essere vera e prima, ed a quella dialettica, che è la domanda circa un'opinione particolarmente autorevole, c'è la « premessa sillogistica in generale », che è l'affermazione o la negazione di una cosa rispetto ad un'altra⁴. Questo, della sillogistica in generale, è dunque il punto di vista da cui si collocano gli *Analitici primi*.

Prima tuttavia di riportare il contenuto di essi, è opportuno richiamare quanto Aristotele dice circa le enunciazioni in generale nel *De interpretatione*. Le premesse dei sillogismi sono infatti definite, sempre all'inizio degli

Analitici primi, come delle enunciazioni (λόγοι) di una cosa rispetto ad un'altra, le quali possono essere affermative o negative, universali o particolari, o indefinite. Ebbene, la trattazione più specifica che Aristotele dedica all'enunciazione ed a questi suoi tipi è appunto il *De interpretatione* (traduzione non chiara del titolo Περὶ ἑρμηνείας, che dovrebbe essere reso con « Sull'enunciazione »). Non è possibile stabilire la cronologia esatta di quest'opera, ma l'interesse che essa attesta per i problemi di logica in generale inducono a ritenerla strettamente collegata proprio con gli *Analitici primi*. All'inizio di essa Aristotele espone la sua classica teoria circa il rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà: le « voci », di cui è costituito il linguaggio, sono simboli delle « affezioni che si producono nell'anima », cioè dei pensieri, i quali a loro volta sono immagini delle « cose ». Tra linguaggio, pensiero e realtà v'è dunque un rapporto di corrispondenza, in base al quale il linguaggio non è che l'espressione, convenzionale e dunque diversa per i diversi uomini, del pensiero, che a sua volta è la rappresentazione, non convenzionale e dunque identica per tutti gli uomini, della realtà ⁵⁰.

Le « voci » più importanti, prosegue poi Aristotele in quella che si può considerare la sua opera di filosofia del linguaggio e che riprende per questa parte il *Sofista* di Platone, sono i nomi ed i verbi, definiti rispettivamente come « voci significanti per convenzione » senza determinazione di tempo o con determinazione di tempo. Quando i nomi ed i verbi sono presi separatamente, non sono né veri né falsi, mentre, quando sono presi in congiunzione o disgiunzione reciproca, danno

luogo ad una proposizione (λόγος), rispettivamente affermativa o negativa, la quale può essere vera o falsa: sarà vera quando le cose che essa indica come unite o divise sono effettivamente unite o divise nella realtà, falsa quando invece non lo sono ⁵⁰. Un caso particolare è quello costituito dal verbo « essere » e dalla sua negazione, « non essere », i quali di per se stessi non significano nulla, ma servono solo a indicare l'unione o la divisione tra altri due termini, cioè fungono da « copula » ⁵¹. Questa precisazione ricorda la dottrina già stabilita nei *Topici*, secondo cui l'essere non ha un solo significato, cioè un proprio significato, ma ne ha tanti quante sono le categorie, cioè i generi dei predicati che vengono collegati col soggetto mediante la copula.

Non tutte le proposizioni, tuttavia, sono vere o false, ma alcune, come ad esempio la preghiera, pur essendo significanti, non sono né vere né false, cioè, pur dicendo qualcosa, non dicono come stanno le cose; ad esempio la preghiera dice come si desidera, o si chiede, che stiano. Queste proposizioni, che non sono né vere né false, vengono chiamate da Aristotele « discorsi semantici », cioè appunto significanti, mentre quelle che possono essere vere o false, vengono chiamate « discorsi apofantici », cioè manifestativi, enunciativi, ovvero « enunciazione » (ἀπόφανσις) ⁵².

Le enunciazioni vengono distinte da Aristotele, secondo la loro cosiddetta qualità, in affermazioni, quando attribuiscono un predicato ad un soggetto, e negazioni, quando escludono un predicato da un soggetto: l'affermazione e la negazione dello stesso predicato a proposito

dello stesso soggetto costituiscono la « contraddizione » (*ἀντίφασις*), la quale ha come sua caratteristica necessaria il fatto che una delle due enunciazioni che la costituiscono è vera, mentre l'altra è falsa⁵³. Un'ulteriore distinzione stabilita da Aristotele tra le enunciazioni è quella basata sulla loro cosiddetta quantità, a seconda che il soggetto sia universale o particolare. Avremo così enunciazioni universali, per esempio « ogni uomo è bianco », o particolari, per esempio « qualche uomo è bianco ». Ma questa distinzione si applica non solo alle enunciazioni affermative, come quelle riportate negli esempi, bensì anche a quelle negative, per cui avremo enunciazioni negative universali, per esempio « nessun uomo è bianco » e enunciazioni negative particolari, per esempio « qualche uomo non è bianco ». Considerando questi quattro tipi di enunciazione, Aristotele osserva che l'universale affermativa e l'universale negativa possono essere entrambe false, quindi non sono tra loro in rapporto di contraddizione; analogamente la particolare affermativa e la particolare negativa possono essere entrambe vere, quindi non sono nemmeno esse in rapporto di contraddizione. Il rapporto esistente in queste coppie di opposizioni è pertanto chiamato da Aristotele « contrarietà ». Invece l'universale affermativa e la particolare negativa non possono essere né entrambe vere né entrambe false, ma necessariamente l'una delle due è vera e l'altra è falsa; altrettanto dicasi della particolare affermativa e dell'universale negativa. Il rapporto esistente in queste altre due coppie di enunciazioni è pertanto di vera e propria « contraddizione »⁵⁴.

E' questa la famosa teoria del « quadrato delle oppo-

sizioni », considerata dai logici odierni come una delle maggiori scoperte della storia della logica⁵⁵. Il principio secondo cui, tra due enunciazioni contraddittorie, necessariamente una è vera e l'altra è falsa, chiamato in seguito « principio del terzo escluso », perché esclude una terza possibilità oltre all'affermazione ed alla negazione, ammette tuttavia, secondo Aristotele, un'eccezione, precisamente quando le enunciazioni in questione si riferiscono ad un evento singolare futuro, come ad esempio le enunciazioni « domani ci sarà una battaglia navale » e « domani non ci sarà una battaglia navale ». Infatti nel presente, osserva Aristotele, nessuna delle due è vera e nessuna delle due è falsa⁵⁶. Questa eccezione è da lui ritenuta necessaria al fine di combattere il determinismo sostenuto dai Megarici (membri di una scuola socratica fortemente influenzata dall'eleatismo), i quali interpretavano il principio del terzo escluso come affermazione della necessità degli eventi futuri e in tal modo negavano qualsiasi contingenza. La logica odierna ha tuttavia dimostrato che, per escludere il determinismo, non è necessario ammettere un'eccezione al principio del terzo escluso, poiché questo principio riguarda il contenuto delle enunciazioni indipendentemente dal momento in cui esse vengono pronunciate e quindi non può essere usato per dimostrare la predeterminazione degli eventi futuri⁵⁷. Lo stesso Aristotele del resto sembra smentire l'eccezione da lui ammessa quando osserva che, se non si può dire che necessariamente domani vi sarà una battaglia navale, o che necessariamente domani non vi sarà, si può tuttavia dire che necessariamente domani vi sarà o non vi sarà una battaglia navale; cioè nessuna delle

due enunciazioni, prese separatamente, è necessaria, mentre è necessaria l'alternativa fra le due.

La considerazione delle enunciazioni al futuro indusse infine Aristotele a formulare quella che è l'ultima importante dottrina del *De interpretatione*, quella sulle enunciazioni modali, il cui sviluppo è costituito dalla teoria dei sillogismi modali degli *Analitici primi*. Oltre che in base alla qualità ed alla quantità Aristotele distingue infatti le enunciazioni in base alla cosiddetta « modalità »: a seconda cioè che il predicato venga detto del soggetto come semplicemente possibile (*δυνατόν*), oppure come contingente (*ἐνδεχόμενον*), o come impossibile (*ἀδύνατον*), o infine come necessario (*ἀναγκαῖον*). Mentre il possibile è incompatibile con l'impossibile, ma compatibile col necessario, il contingente è incompatibile sia con l'impossibile che col necessario. La più importante scoperta fatta da Aristotele nell'ambito di questa dottrina è che la negazione di un'enunciazione come « è possibile che sia » non è « è possibile che non sia », perché queste due enunciazioni possono essere entrambe vere, ma « non è possibile che sia »⁵⁸.

Sulla dottrina dell'enunciazione, stabilita nel *De interpretatione*, Aristotele fonda la dottrina, esposta negli *Analitici primi*, delle premesse del sillogismo, che possono essere ugualmente affermative o negative, universali o particolari, possibili o necessarie. Dalle premesse assunte senza determinazione di modalità derivano i sillogismi che poi furono detti categorici, di cui il tipo « perfetto » viene definito da Aristotele nel modo seguente: « Quando tre termini stiano tra loro in rapporti tali che l'ultimo appartenga interamente al medio, e il me-

dio interamente appartenga o non appartenga al primo, è necessario che vi sia un sillogismo perfetto degli estremi ». Tale definizione viene poi esemplificata da Aristotele nel modo seguente: « Se A si predica di ogni B e B si predica di ogni C, è necessario che A si predichi di ogni C; analogamente, se A non si predica di alcun B e B si predica di ogni C, è necessario che A non inerisca ad alcun C »⁵⁹.

A proposito di questa formulazione si deve osservare che essa è molto più tecnica di quelle contenute nei *Topici* e negli *Analitici secondi* e soprattutto che essa introduce una fondamentale innovazione, vale a dire l'uso di simboli, o di variabili. Questo fa sì che il sillogismo sia valido indipendentemente dal contenuto dei suoi termini ed unicamente in virtù della sua forma, cioè in virtù della posizione che i termini occupano e delle relazioni che si stabiliscono tra loro. Per questo si può dire che con la teoria del sillogismo esposta negli *Analitici primi* Aristotele fu l'inventore della logica formale. A ciò si deve tuttavia aggiungere che, nonostante la forma ipotetica con cui sono formulate le premesse, la validità dell'inferenza, cioè del fatto che alcune proposizioni conseguono da altre, dipende non dal rapporto tra le proposizioni, ma piuttosto dal rapporto fra i termini da cui le proposizioni sono costituite: la logica di Aristotele è quindi ancora una logica dei termini e non ancora una logica delle proposizioni, cioè non ancora una teoria delle leggi di inferenza tra proposizioni, quale sarà invece la logica formale posteriore, a partire dalla logica stoica. Ciò è dovuto al fatto che per Aristotele i termini sono dei concetti universali che hanno un pre-

ciso riferimento alla realtà, in quanto nella realtà esistono realtà universali (le specie e i generi), quindi la sua logica non è una logica soltanto formale, bensì anche reale.

Nella formulazione che abbiamo riportato il termine medio funge da soggetto nella prima premessa, detta « maggiore », e da predicato nella seconda, detta « minore »: questa non è l'unica disposizione possibile dei termini di un sillogismo valido, tuttavia essa è quella chiamata da Aristotele « prima figura », o « sillogismo perfetto », perché in essa il medio sta effettivamente in mezzo ai due estremi e dunque la necessità della conclusione appare più evidente. E' però possibile, combinando in vari modi premesse affermative e negative, nonché premesse universali e particolari, ottenere altre figure, ugualmente valide. Ad esempio, quando il termine medio funge da predicato in entrambe le premesse, si ha la « seconda figura », mentre quando in entrambe esso funge da soggetto, si ha la « terza figura ». Anzi, tenendo conto della qualità e della quantità delle tre proposizioni che costituiscono il sillogismo, Aristotele riesce a distinguere ben quattordici possibili combinazioni che danno sillogismi validi, le quali poi vennero chiamate modi, e precisamente quattro nella prima figura, quattro nella seconda e sei nella terza⁶⁰. Nel medioevo tali modi furono designati ciascuno con parole convenzionali latine, desunte da alcuni esametri di Pietro Hispano: ad esempio il primo modo della prima figura, in cui tutte e tre le proposizioni sono universali e affermative, fu chiamato *Barbara*. Aristotele ha mostrato che tutti i sillogismi sono riducibili ai modi universali della

prima figura, la quale dunque risulta essere anche sotto questo aspetto quella fondamentale⁶¹.

Successivamente egli elabora tutta una teoria sui sillogismi aventi premesse con varie determinazioni di modalità, cioè entrambe necessarie, oppure una necessaria ed una categorica, entrambe possibili, o una possibile ed una categorica, o infine una necessaria ed una possibile. E' questa la sua famosa logica modale, che è stata variamente giudicata dai logici moderni, nel senso che alcuni l'hanno considerata alquanto difettosa e pertanto irrecuperabile (Bochensky, Lukasiewicz), altri al contrario l'hanno considerata uno dei massimi contributi di Aristotele alla logica (Lejewski), ed altri ancora come un'opera meritoria, anche se imperfetta, perché dissoda un terreno affatto vergine (Kneale).

Un particolare interesse, dal punto di vista storico, presenta il confronto che Aristotele fa negli *Analitici primi* tra il suo procedimento sillogistico ed il procedimento platonico della divisione. Quivi infatti egli, pur riconoscendo l'utilità della divisione per trovare le definizioni, nega che essa possa fornire una vera e propria dimostrazione dell'essenza, quale probabilmente pretendevano di effettuare i sostenitori della dottrina accademica dei principi, quando volevano dimostrare tutte le cose a partire dagli stessi principi. La divisione infatti, secondo Aristotele, è un sillogismo debole, cioè non valido, in quanto assume come medio il termine più universale e quindi è costretta a presupporre ciò che invece deve essere dimostrato. Per esempio, per dimostrare che l'uomo è un animale mortale, essa assume che ogni animale (termine più universale, qui usato come medio) è

mortale o immortale, e che l'uomo è un animale, per concludere che l'uomo è mortale. Tale conclusione non deriva dalle premesse, da cui dovrebbe invece derivare che l'uomo è mortale o immortale; dunque è stata presupposta⁶².

Secondo alcuni studiosi questa critica provverebbe che la teoria aristotelica del sillogismo, in quanto presupponente un sistema di inclusione tra classi di estensione decrescente, deriva dalla teoria platonica della divisione, della quale rappresenterebbe una correzione. Altri invece hanno sostenuto che il sillogismo non può essere interpretato in questo modo e pertanto ha un'origine diversa. In ogni caso il sillogismo, così come viene teorizzato negli *Analitici primi*, risulta essere un procedimento nettamente distinto dalla divisione e quindi discriminante tra la logica aristotelica e la dialettica platonica.

In seguito Aristotele tratta varie altre questioni concernenti i sillogismi e si sofferma a distinguere altri tipi di argomentazione sillogistica e non sillogistica. Tra i primi egli annovera i sillogismi procedenti da un'ipotesi, in cui una certa conclusione è ottenuta solo a patto di aggiungere qualche altra condizione alle premesse, e la riduzione all'assurdo, o all'impossibile, caso particolare del sillogismo procedente da un'ipotesi, in cui la conclusione a cui si giunge risulta falsa solo a condizione di assumere come ipotesi la sua contraddittoria. Sia i sillogismi procedenti da un'ipotesi che le riduzioni all'impossibile, osserva Aristotele, presuppongono un sillogismo ostensivo, cioè normale⁶³. Secondo qualche studioso tuttavia questi due tipi di argomentazione contengono

il germe di una logica non terministica, ma di tipo proposizionale, quale quella sviluppata poi dagli stoici⁶⁴.

Sempre tra le argomentazioni sillogistiche Aristotele annovera poi la confutazione, in cui da una premessa concessa dall'avversario si argomenta una conclusione che è contraddittoria rispetto alla tesi da lui sostenuta, come già si è visto negli *Elenchi sofistici*⁶⁵. Tra quelle non sillogistiche invece egli annovera l'induzione, definita ora, più tecnicamente che negli *Analitici secondi*, come « il concludere in forza di uno degli estremi che l'altro estremo inerisce al termine medio »⁶⁶. A dire il vero, anche l'induzione, in quanto costituita da due premesse e da una conclusione, può essere chiamata sillogismo, infatti Aristotele la chiama « sillogismo induttivo ». Tuttavia essa si oppone al sillogismo vero e proprio, in cui si conclude in forza del medio che un estremo inerisce all'altro. Perciò, se l'induzione è chiamata sillogismo induttivo, questo va distinto dal sillogismo vero e proprio, che pertanto dovrà essere chiamato deduzione, o sillogismo deduttivo.

Infine Aristotele esamina due forme di argomentazione che costituiscono la versione retorica rispettivamente del sillogismo e dell'induzione, cioè l'entimema e l'esempio. L'entimema è da lui definito come « un sillogismo che procede da premesse probabili o da segni », e l'esempio come « l'argomentazione in cui viene provato che il primo estremo inerisce al termine medio in forza di un termine simile al terzo »⁶⁷. Ma con l'esame di questi procedimenti si passa decisamente all'ultima parte della teoria aristotelica dell'argomentazione, cioè la teoria dell'argomentazione retorica.

Riguardo alla sillogistica aristotelica sono state dette, nella storia della filosofia, tante cose, la maggior parte di carattere critico ed ostile. Alcune di queste critiche sono in realtà applicabili soltanto alle formulazioni che della sillogistica aristotelica sono state date in seguito, ed il fatto che esse vengano dirette contro Aristotele prova soltanto che la sua dottrina ha costituito per secoli un modello per la logica posteriore. Altre, come ad esempio quelle di Bacone e di J. S. Mill, attribuiscono alla sillogistica aristotelica un intento euristico che essa in realtà non aveva, dovendo essa servire principalmente a fini dialettici o di controllo della scientificità del discorso. Altre ancora, infine, come quella di aver costruito una logica dei termini e non ancora una logica proposizionale, misconoscono il fatto storico che, pur con una logica dei termini, la quale non aveva precedenti, Aristotele è il fondatore della logica formale, cioè di una disciplina che costituisce un'acquisizione perenne del pensiero umano⁶⁸.

4. L'argomentazione retorica e la poetica

L'ultimo tipo di argomentazione teorizzato da Aristotele è l'argomentazione retorica, e la trattazione ad esso dedicata è da lui stesso presentata come un'arte, cioè una tecnica, l'arte retorica appunto, ed è costituita dall'opera intitolata *Retorica*. Abbiamo già visto come di tale disciplina egli si fosse occupato sin dai primi anni del suo soggiorno nell'Accademia, scrivendo il dialogo *Grillo* in cui polemizzava contro la concezione della retorica come mozione degli affetti, attribuita ad Isocrate e ai suoi seguaci, e vi contrapponeva una retorica stretta-

mente collegata con la dialettica, in attuazione del programma delineato da Platone nel *Fedro*. Al *Grillo* dovettero seguire il corso, o i corsi, di retorica tenuti nell'Accademia, di cui la *Retorica* contiene il testo originario, come appare dalla sua stretta affinità con i *Topici*, anche se ad essa furono apportate delle aggiunte in seguito (i cc. 23-24 del libro II e forse l'intero libro III), probabilmente quando Aristotele ebbe occasione di ripetere il corso, o i corsi, di retorica nella propria scuola.

La retorica in generale è definita da Aristotele come la capacità di trattare tecnicamente ciò che è persuasivo ($\tau\omicron\ \pi\iota\theta\alpha\nu\omicron\nu$) riguardo a ciascun argomento. Il suo compito non è dunque direttamente di persuadere, ma di scoprire e di insegnare quali sono le cose persuasive non riguardo ad un genere determinato, ma in qualsiasi campo⁶⁹. Le « cose persuasive » sono chiamate da Aristotele anche « persuasioni » ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$), ossia mezzi di persuasione. Alcuni di questi però sono « non tecnici », cioè non sono trovati per mezzo della retorica, ma esistono in precedenza, come ad esempio le testimonianze, le confessioni estorte, i documenti scritti e cose simili; altri invece sono « tecnici », e questi sono forniti dalla retorica. I mezzi di persuasione tecnici sono costituiti essenzialmente da discorsi, cioè da argomentazioni, e sono di tre specie: gli uni si riferiscono al carattere morale di chi parla, gli altri consistono nel disporre in un certo modo chi ascolta, gli altri ancora sono dati dal valore intrinseco del discorso stesso in quanto esso riesce a dimostrare o ad avere l'apparenza di dimostrare. Le argomentazioni che persuadono attraverso il carattere morale di chi parla sono quelle che ne mettono in luce l'onestà e

quindi lo rendono degno di fede. Quelle che persuadono disponendo in un certo modo gli ascoltatori sono quelle che suscitano in questi determinate passioni, le quali fanno sì che essi pronuncino il giudizio che si desiderava. Quelle infine che persuadono per il valore intrinseco del discorso sono quelle che mostrano ciò che è vero o ciò che appare tale a partire da ciò che è persuasivo intorno a ciascuna cosa.

Poiché la conoscenza dei caratteri morali, cioè delle virtù e dei vizi, e quella delle passioni, cioè della loro essenza e delle loro cause, è di competenza dell'etica, che per Aristotele, come vedremo, si identifica con la politica, mentre la conoscenza delle argomentazioni intrinsecamente valide è di competenza della dialettica, la retorica è in parte una diramazione (*παραφυές*) della politica e in parte una diramazione della dialettica, della quale ultima anzi Aristotele la definisce anche un'immagine (*εἰκωνά*) e un risvolto (*ἀντιστροφός*), cioè l'aspetto che risulta dal suo rovescio, come in un tessuto rivoltato⁷⁰. Noi ci occuperemo prevalentemente di quest'ultima parte della retorica, che del resto Aristotele tratta per prima ed ha più attinenza con la sua teoria generale dell'argomentazione.

Sull'affinità tra retorica e dialettica Aristotele insiste ripetutamente all'inizio dell'opera. Tale affinità è dovuta essenzialmente a tre ragioni: la prima è che tanto la retorica quanto la dialettica vertono su qualsiasi genere di argomenti, cioè non hanno un carattere particolare, come le singole scienze, ma un carattere generale, il che naturalmente esclude che esse siano vere e proprie scienze. Ciò tuttavia non significa che esse non

siano delle discipline tecniche, delle arti (*τέχνη*) o dei «metodi» (*μέθοδος* in greco significa trattazione rigorosa), dotate quindi di proprie regole, di un proprio rigore e di una propria validità. Come infatti v'è differenza tra il discutere puro e semplice, quale è praticato da tutti, e il discutere secondo le regole della dialettica, quale viene insegnato appunto da quest'arte, così c'è differenza tra il tenere discorsi al fine di persuadere qualcuno e il tenerli secondo le regole della retorica. A questo proposito anzi Aristotele polemizza contro i retori suoi contemporanei, accusandoli di preoccuparsi unicamente delle passioni che devono essere suscitate negli ascoltatori e di trascurare invece le regole secondo cui devono essere costruite le argomentazioni⁷¹. Si tratta, in sostanza, di una prosecuzione della polemica contro Isocrate, iniziata nel *Grillo* e ripresa appunto nel corso accademico di retorica. L'apporto originale di Aristotele alla retorica non consiste infatti nella sua fondazione *ex novo*, come era nel caso della dialettica, ma nell'aggiunta ad essa precisamente della parte dialettica. La parte che rientra nella politica, in un certo senso, era già coltivata dai precedenti maestri di retorica: di essi infatti Aristotele dice che « si vestono dell'abito della politica sia per ignoranza sia per millanteria sia per altre cause di carattere umano »⁷². Ma, oltre a questo, afferma Aristotele, è necessario che chi pratica la retorica conosca anche la dialettica, perché i mezzi di persuasione sono a loro modo delle dimostrazioni, cioè delle dimostrazioni retoriche, e il più importante di essi, cioè il cosiddetto « entimema », di cui ci occuperemo tra poco, è un sillogismo, e del sillogismo si occupa la dialettica⁷³.

La seconda ragione per cui la retorica è affine alla dialettica è che entrambe si occupano allo stesso modo dei contrari. Come infatti la dialettica insegna sia a confutare una tesi che a difenderla con appropriate argomentazioni, così anche la retorica deve insegnare a persuadere di cose opposte, non già perché si debba persuadere a fare cose cattive così come si persuade a fare cose buone, ma perché si deve sapere come ciò va fatto, affinché, se qualcuno lo fa, si possa confutarlo⁷⁴.

Infine, una terza ragione di affinità tra la retorica e la dialettica è che, come la dialettica si occupa sia del sillogismo vero e proprio sia del sillogismo apparente, cioè sofistico, così la retorica deve occuparsi non solo di ciò che è effettivamente persuasivo, ma anche di ciò che lo è in apparenza. La differenza tra dialettica e sofistica, ribadisce infatti Aristotele, non è una differenza di capacità, cioè di arte, di abilità tecnica, ma solo di intenzione: il sofista infatti, come abbiamo visto, è colui che usa l'abilità dialettica con l'intenzione di imbrogliare a scopo di procurarsi denaro⁷⁵. Perciò tanto la dialettica quanto la retorica sono delle capacità, o facoltà, di procurare argomentazioni, indipendentemente dall'intenzione, buona o cattiva, con cui vengono usate.

Passando quindi ad esporre la parte della retorica che è affine alla dialettica, cioè quella concernente il valore intrinseco delle argomentazioni, Aristotele distingue due tipi fondamentali di argomentazioni retoriche, ossia l'« entimema » e l'« esempio », i quali corrispondono ai due tipi fondamentali di argomentazioni dialettiche, cioè rispettivamente al sillogismo e all'induzione. L'entimema è chiamato addirittura da Aristotele sillogismo retorico e

l'esempio è chiamato induzione retorica, e ciascuno di essi è definito in modo perfettamente analogo al suo corrispondente dialettico.

La differenza tra le argomentazioni retoriche e quelle dialettiche sta nel fatto che le prime vertono solo su ciò che è oggetto di deliberazione, cioè su problemi pratici, mentre le seconde vertono su tutti i problemi in generale, e poi soprattutto nel fatto che le prime, cioè quelle retoriche, si rivolgono ad ascoltatori qualsiasi, cioè non addestrati, mentre quelle dialettiche si rivolgono ad ascoltatori altrettanto esperti di chi parla sotto il profilo tecnico. Gli ascoltatori a cui si rivolgono le argomentazioni retoriche, osserva Aristotele, non sono capaci di cogliere connessioni logiche che passano attraverso molti elementi e che partono da lontano. Perciò le argomentazioni retoriche, cioè gli entimemi e gli esempi, devono essere costituite da un numero di proposizioni molto ridotto e spesso addirittura minore di quelle del sillogismo della prima figura, altrimenti esse non risulteranno affatto persuasive nei confronti di ascoltatori inesperti. Per far questo, bisognerà omettere tutte quelle premesse che sono note a tutti e che pertanto non è necessario enunciare: sarà lo stesso ascoltatore infatti a supplire spontaneamente alla loro mancanza. L'entimema, pertanto, sarà come un sillogismo in cui una premessa, la più ovvia, è taciuta, e l'esempio sarà come un'induzione in cui, anziché concludere da molti casi particolari ad un caso universale, si concluderà da un solo caso particolare, più noto, ad un altro caso particolare, ad esso simile, ma meno noto. In tal caso le argomentazioni saranno infatti meno rigorose, ma più persuasive, cioè più efficaci⁷⁶. Un'altra differenza, conseguente alla prima, è che le pre-

messe degli entimemi saranno solo raramente necessarie e per la maggior parte invece non necessarie, ma valide soltanto « per lo più », perché la maggior parte dei problemi pratici riguarda le azioni, le quali non derivano mai da premesse necessarie.

Le premesse valide « per lo più » costituiscono i cosiddetti « probabili », mentre quelle necessarie, cioè valide sempre, sono un tipo particolare di « segni », cioè le cosiddette « prove », mentre altri segni non sono prove: sono prove i segni di carattere universale, e non lo sono quelli di carattere particolare. Per esempio l'aver la febbre è non solo segno, ma anche prova, che uno è ammalato, o l'aver il latte è non solo segno, ma anche prova, che una ha partorito. Invece il fatto che Socrate sia sapiente e insieme giusto è solo il segno, e non la prova, che i sapienti sono giusti⁷⁷.

Come per i sillogismi dialettici, così anche per gli entimemi ci sono degli schemi generali, o « luoghi » (*topoi*), che bisogna apprendere per saperli costruire. Alcuni di questi luoghi retorici sono comuni a vari argomenti, mentre altri sono propri ad argomenti determinati. Perciò la retorica deve fornire anche una serie di tali luoghi, comuni e propri, dei quali Aristotele offre un elenco nel I libro della *Retorica*. Essi sono raggruppati secondo il genere di argomentazioni a cui debbono servire, cioè il genere deliberativo, consistente nel consigliare o sconsigliare azioni da compiersi, quello giudiziario, consistente nell'accusare o nel difendere a proposito di azioni già compiute, e quello epidittico, o declamatorio, consistente nell'elogiare o nel biasimare a proposito di azioni in corso. Aristotele pertanto fornisce una serie di opinioni, indicazioni e regole utilizzabili

nelle argomentazioni su questi temi, che sarebbe interessante poter esaminare nel dettaglio come espressioni dei modi di pensare più diffusi nella cultura e nella società del suo tempo⁷⁸. Indi, alla fine del libro I, egli si occupa dell'uso che si deve fare dei mezzi di persuasione non tecnici, quali le leggi, le testimonianze, le convenzioni, le confessioni estorte, i giuramenti, ecc.

Nel II libro, invece, considera gli altri due tipi di argomentazioni retoriche, quelle concernenti il carattere morale di chi parla e quelle rivolte a suscitare determinate passioni in chi ascolta, mostrando in tal modo di non sottovalutare gli aspetti emotivi della persuasione. Anche questa parte contiene un'analisi psicologica e sociologica dei diversi caratteri morali e delle diverse passioni, che meriterebbe un'attenzione più analitica. Infine il III libro costituisce un trattato a sé sull'elocuzione (*περὶ λέξεως*), cioè sul modo di presentare le argomentazioni oralmente o per iscritto, e quindi su come scrivere in prosa, che risulta complementare al famoso trattato su come scrivere in poesia, intitolato *Poetica*. Tutto ciò sta a dimostrare l'inesauribile interesse che Aristotele prova per qualsiasi tipo di discorso, in quanto espressione del pensiero e, a suo modo, rappresentazione della realtà.

Prima di accennare anche solo sommariamente ai principali problemi filosofici toccati dalla *Poetica*, osserviamo che la trattazione aristotelica della retorica, benché trascurata dalla cultura medioevale, che considerava troppo mondani e quindi futili gli argomenti in essa affrontati, è stata significativamente apprezzata dalla cultura rinascimentale, a causa proprio dell'«umanesimo»

che essa rivela. Successivamente, cioè nell'età moderna, essa è stata di nuovo messa in disparte e addirittura disprezzata, perché il modello di discorso idoleggiato dalla nuova cultura ed in particolare dalla filosofia era rappresentato esclusivamente dalla matematica e dalle sue varie applicazioni alla scienza della natura, cioè da un discorso rigorosamente deduttivo, necessario, esatto. Solo nell'età contemporanea, probabilmente anche in seguito alla crisi della fiducia nel valore assoluto delle scienze fisico-matematiche, si è riscoperta la retorica di Aristotele come modello di un argomentare non rigorosamente esatto, ma tuttavia ugualmente fornito di una sua razionalità e di una sua attitudine ad affrontare in modo non arbitrario, bensì controllabile, i problemi della vita pratica. La « nuova retorica » di Chaïm Perelman e dei suoi seguaci, che rappresenta una delle correnti più interessanti e valide del pensiero contemporaneo, si richiama esplicitamente alla retorica-dialettica di Aristotele.

Per trattare, anche brevemente, della *Poetica*, cioè dell'opera dedicata da Aristotele alla poesia (*ποίησις* = produzione, particolarmente nel campo letterario), è necessaria una competenza specifica nel campo dell'estetica e della critica letteraria che normalmente non è posseduta dagli studiosi della filosofia aristotelica e che Aristotele invece, evidentemente, possedeva. Quest'opera infatti, pressoché ignorata nell'antichità e nel medioevo, ha avuto una fortuna immensa a partire dal rinascimento ed ha costituito praticamente la base dell'estetica moderna e di quel genere di riflessioni che gli autori compiono sul proprio modo di far poesia, il quale è stato appunto designato col nome comune di « poetica ».

Mi limiterò pertanto a ricordare di essa due o tre

concetti che hanno una connessione più diretta con la filosofia. Anzitutto Aristotele definisce la poesia come imitazione (*μίμησις*), cioè rappresentazione, della realtà⁷⁹. Si tratta di un concetto già formulato da Platone, ma che in Aristotele assume un significato molto più positivo. Mentre infatti per Platone la realtà imitata dalla poesia non è vera, in quanto è a sua volta imitazione delle idee, e la poesia pertanto non possiede alcun valore conoscitivo, per Aristotele al contrario la realtà sensibile è autentica realtà, quindi la poesia, in quanto rappresentazione di essa, possiede un autentico valore conoscitivo. Su questo valore egli insiste esplicitamente, osservando che la tendenza a imitare deriva dal desiderio di conoscere, perché l'imitazione è un modo per apprendere, come è provato dal piacere che si prova nel contemplare le riproduzioni artistiche della realtà, il quale è appunto un piacere di tipo conoscitivo⁸⁰. La poesia anzi, prosegue Aristotele mediante una celebre comparazione, ci fa conoscere più della storia ed è quindi più vicina di questa alla filosofia, cioè alla scienza. Mentre, infatti, la storia (*ιστορία*) descrive fatti che sono accaduti a qualcuno, e quindi sono particolari, anzi individuali, la poesia descrive fatti che possono accadere a tutti coloro che sono in una certa situazione e quindi sono in questo senso universali, come quelli conosciuti dalla scienza. Essa tuttavia è inferiore alla scienza, perché esprime l'universale per mezzo di immagini sensibili, cioè individuali⁸¹.

A questo valore positivo dal punto di vista conoscitivo si accompagna un valore positivo della poesia anche dal punto di vista morale. Anche in ciò Aristotele si

differenzia da Platone, per il quale la poesia, in quanto rappresentava passioni irrazionali, era moralmente diseducativa e pertanto i poeti dovevano essere banditi dalla città ideale. Per Aristotele infatti la poesia, in particolare la tragedia, alla quale egli pensa sempre come al genere più elevato di poesia, rappresentando una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha come effetto la purificazione di tali passioni (τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν), cioè la loro trasformazione in emozioni più pure anche dal punto di vista morale ⁸².

Ma non si deve credere che la considerazione conoscitiva e quella morale prevalgano in modo da escludere, da parte di Aristotele, il riconoscimento del valore specificamente estetico della poesia e dell'arte in genere. Questo infatti è da lui esplicitamente messo in rilievo dove — parlando della famosa unità di azione, che insieme con le altre due unità, di tempo e di luogo, ha così pesantemente condizionato l'estetica rinascimentale, per colpa non di Aristotele ma dei suoi miopi e dogmatici ripetitori — egli afferma che il mito, cioè la vicenda che starebbe alla base della tragedia, deve essere soprattutto « bello », intendendosi per bello un tutto (ὅλον) caratterizzato da un certo ordine delle sue parti, tale per cui queste non possono essere indifferentemente spostate o sopresse, ma concorrono ciascuna a suo modo a produrre un effetto d'insieme ⁸³; oppure dove afferma che il mito deve essere costituito in modo da produrre pietà e terrore non tanto perché questo sia moralmente positivo, quanto perché il poeta deve procurare il piacere (ἡδονή) che scaturisce da tali sentimenti ⁸⁴.

IV. LE CAUSE PRIME DEL DIVENIRE

1. La ricerca delle cause prime

Con la determinazione positiva dei tre principi-elementi, conseguente alla critica delle dottrine accademiche, Aristotele è passato, come abbiamo visto, dalla dialettica alla scienza, cioè all'indicazione delle cause reali degli enti. Della scienza abbiamo visto delineata la struttura negli *Analitici secondi*, come abbiamo visto che essa è conoscenza della causa di un oggetto, o meglio conoscenza di un oggetto a partire dalla conoscenza della sua causa, e che questo processo da una conoscenza all'altra è teorizzato da Aristotele come dimostrazione. Ora è venuto il momento di esaminare come Aristotele realizza la scienza in tutta la sua ampiezza, cioè quali scienze particolari egli costruisce e da quali contenuti ciascuna di esse è costituita.

Il programma di questa costruzione, presa nel suo complesso, si può ritrovare nei primi due capitoli del libro A della *Metafisica*, i quali, come sappiamo, appartengono alla fase più antica della sua speculazione, cioè al periodo accademico. Essi sono infatti paralleli, quan-

to al contenuto, alla più famosa opera pubblicata da Aristotele in quel periodo, cioè il *Protreptico*, che era appunto, come si può desumere dai frammenti rimasti, una grande esortazione alla filosofia in generale, cioè alla scienza, ed in particolare alla più elevata di tutte le scienze, chiamata secondo il linguaggio popolare « sapienza » (σοφία). Anche i primi due capitoli di *Metaph.* A sono un'esortazione alla sapienza, attuata mediante la sua definizione e la sua giustificazione, cioè attraverso la dimostrazione della sua ragion d'essere e quindi della sua validità.

Gli editori della *Metafisica*, a partire probabilmente da Eudemo di Rodi, ma forse già lo stesso Aristotele, considerarono questi capitoli come un'introduzione all'opera che contiene un'esposizione della filosofia prima, cioè della metafisica, e che reca appunto questo nome. Ma in essi Aristotele non parla ancora di « filosofia prima », bensì soltanto di « sapienza », come nel *Protreptico*, e solo in seguito identifica la sapienza con la filosofia prima. Ora la sapienza, come vedremo, è la più elevata tra tutte le scienze, quella che più di tutte ci fa sapere, perciò la giustificazione di essa e l'esortazione a praticarla implica la giustificazione dell'intero complesso delle scienze, cioè del sapere in generale.

All'inizio del c. 1, infatti, Aristotele esordisce con la celebre affermazione secondo cui « tutti gli uomini tendono per natura al sapere », la quale, mostrando che l'aspirazione al sapere è radicata nella stessa natura dell'uomo, e quindi consegue inevitabilmente da essa, costituisce la più efficace giustificazione del sapere stesso. Come « segno », cioè prova, conferma, di questo radicamento Aristotele cita il piacere che gli uomini provano

nell'esercitare la forma più elementare di sapere, cioè la percezione sensibile (αἰσθησις), ed in particolare quella tra le diverse percezioni che, a suo avviso e ad avviso di tutti gli antichi Greci, più ci fa sapere, cioè la percezione visiva, la visione¹. In tal modo Aristotele ha introdotto l'argomento che guiderà tutta la sua « introduzione »: se si prova piacere, e quindi desiderio, per la forma più elementare di sapere, tanto più piacere, e quindi tanto più desiderio, si proverà via via per le forme sempre più elevate di esso, cioè per quelle che possiedono in misura sempre maggiore i caratteri propri del « sapere ». La forma di sapere più elevata di tutte, cioè la « sapienza », sarà dunque quella che ci procurerà il maggior piacere e per la quale proveremo il maggior desiderio: ma tutte, anche quelle ad essa inferiori, in quanto possiedono in qualche misura il carattere di sapere, sono, rispetto alle precedenti, « sapienza », e dunque sono oggetto di desiderio e causa di piacere.

Dopo la percezione sensibile di un oggetto, Aristotele annovera tra le forme di sapere, in ordine di « sapienza » crescente, il « ricordo » (μνήμη), costituito dal permanere dell'immagine dell'oggetto percepito nella mente anche quando l'organo di senso non è più a contatto con esso; l'« esperienza » (ἐμπειρία), cioè l'essere esperti, costituita da molti ricordi di oggetti della stessa specie, ed infine l'« arte » (τέχνη), o la « scienza » (ἐπιστήμη), per il momento associate, costituite dalla conoscenza di un carattere comune a tutti gli oggetti della stessa specie, cioè universale, il quale sia causa del comportamento che di essi si coglie con l'esperienza. Tra le arti, o scienze, Aristotele poi distingue

quelle volte a procurare i mezzi necessari per vivere, quelle volte a rendere il vivere stesso più piacevole e quelle praticate non in vista di altro, ma per il piacere che procurano di per se stesse. Ora, a suo giudizio, non v'è dubbio che, tra gli animali, quelli che possiedono il ricordo sono più sapienti di quelli che possiedono solo la percezione sensibile, e quelli che possiedono l'esperienza, anche se tra essi ciò non avviene in misura ampia, sono più sapienti di quelli che possiedono solo il ricordo. Analogamente non v'è dubbio che, tra gli uomini, quelli che possiedono l'arte e la scienza, per esempio gli architetti, sono più sapienti di quelli che possiedono solo l'esperienza, per esempio i manovali. Infine non v'è dubbio, come è provato dalla stessa storia della civiltà umana, che coloro i quali hanno scoperto le arti volte a rendere il vivere più piacevole sono stati considerati più sapienti di quelli che hanno scoperto le arti volte a procurare i mezzi materiali per vivere, e coloro che hanno scoperto le arti, anzi le scienze, ricercate per il piacere che procurano di per se stesse, sono stati considerati superiori a quelli che hanno scoperto le arti ricercate per un fine diverso da esse. Tutto ciò dimostra che la sapienza, più ancora che una percezione, un ricordo, una esperienza o un'arte, è una scienza, cioè una conoscenza di cause ricercata non per fini di produzione (scienza poetica, o arte) o per fini di azione (scienza pratica), ma per fini esclusivamente di conoscenza (scienza teoretica)².

Resta ora da determinare soltanto quale sia, tra le molte scienze di questo tipo, cioè teoretiche, la « sapienza », cioè quella che è più sapere di tutte, il che

equivale a determinare quali siano le cause di cui essa è conoscenza. Questo è ciò che Aristotele fa nel cap. 2 di *Metaph.* A, prendendo lo spunto dalle opinioni che la gente professa a proposito del sapiente. Egli mostra infatti che i requisiti attribuiti a quest'ultimo dall'opinione comune, cioè il sapere tutto, il sapere le cose più difficili, il conoscere meglio le cause, il saper insegnare ad altri, il ricercare la scienza col solo fine di sapere e l'essere superiore, cioè il saper comandare, agli altri, sono posseduti tutti dalla scienza che ha per oggetto le cosiddette « cause prime », cioè le cause da cui dipendono tutte le altre e che non dipendono a loro volta da nessun'altra. Colui che conosce queste cause, infatti, in un certo senso sa tutto, poiché queste sono cause di tutto; sa le cose più difficili, perché queste cause sono le più lontane dai nostri sensi; conosce le cause meglio, perché queste sono meno numerose delle altre; sa insegnare agli altri, perché conosce più degli altri le cause; ricerca la scienza col solo fine di sapere, perché queste cause danno più sapere delle altre; è infine superiore e sa comandare agli altri, perché tra queste cause è compreso il fine, che è la cosa in vista di cui sono fatte tutte le altre³.

Che la scienza delle cause prime sia puramente teoretica, cioè ricercata per il puro desiderio di sapere, è inoltre provato, osserva Aristotele, dal fatto che essa nasce dalla forma più intensa e completa di meraviglia, quella meraviglia che si prova quando ci si domanda quale sia l'origine, cioè il principio, del tutto, e la meraviglia non è altro che desiderio di sapere. E che tale scienza sia superiore a tutte le altre è provato dal fatto

che essa può essere considerata divina, sia in quanto ha Dio come oggetto perché non v'è dubbio che Dio, se esiste, rientra tra le cause prime, sia in quanto ha Dio come soggetto perché non v'è dubbio che Dio, sempre se esiste, possiede la conoscenza delle cause prime. Ovviamente ci sarà differenza tra il modo in cui la possiede Dio e il modo in cui la può possedere l'uomo: Dio infatti, afferma Aristotele, la possiede o esclusivamente o in grado supremo, mentre è presumibile che l'uomo giunga a possederne solo una piccola parte. Ciò non toglie, però, che essa sia ugualmente per lui la scienza più desiderabile⁴.

Stabilito quindi che bisogna ricercare la sapienza, cioè la scienza delle cause prime, è necessario vedere anzitutto di quali e quanti tipi sono tali cause e poi da dove si deve incominciare a cercarle. Il primo problema si risolve nel secondo, poiché solo cominciando a cercare le cause prime si scoprirà di quanti e quali tipi esse sono. E il punto di partenza non può essere che il mondo dell'esperienza, cioè la realtà che più è a portata dei nostri sensi, che più è a noi vicina, in omaggio al criterio metodologico più volte ribadito da Aristotele, secondo cui si deve procedere dalle cose più chiare a noi, anche se più oscure in sé, cioè più inintelligibili, più bisognose di spiegazione, a quelle più chiare in sé, cioè appunto più intelligibili, più fornite di capacità esplicativa, anche se queste sono meno chiare a noi, cioè sono più lontane dai nostri sensi⁵.

Ora, il mondo dell'esperienza ci si presenta come caratterizzato dal divenire, cioè dal mutamento in tutti i suoi aspetti, locale, qualitativo, quantitativo, e sostan-

ziale. Perciò il primo oggetto di indagine saranno, come dice Aristotele, le sostanze mobili, e poiché queste costituiscono ciò che comunemente viene chiamato « natura » (*physis*), la scienza che si occupa di essa viene chiamata da Aristotele « fisica » (*physica*, da *physis*). Di questa scienza egli fornisce una sintesi nella prima metà del libro Λ della *Metafisica* (c. 1-5), dove anche chiarisce che vi possono essere tre tipi di sostanze: i primi due sono costituiti dalle sostanze sensibili, che sono tutte soggette a mutamento, e si dividono in sostanze sensibili corruttibili, cioè i corpi terrestri, e sostanze sensibili eterne, cioè i corpi celesti (talí erano infatti considerati gli astri nell'ambiente accademico); il terzo è costituito dalle sostanze immobili, cioè non soggette a nessuna forma di mutamento. Le sostanze dei primi due tipi sono ammesse da tutti, perché attestate dall'esperienza, e la scienza che si occupa di esse, nel senso che ne ricerca le cause, è la fisica; quelle del terzo tipo sono ammesse da alcuni filosofi, per esempio gli Accademici (cfr. le idee di Platone, gli enti matematici di Speusippo, le idee-neri di Senocrate), e la scienza che si occupa di esse, anzitutto per accertarne l'esistenza, è una scienza diversa dalla fisica⁶.

L'esposizione completa della fisica è tuttavia contenuta, oltre che nella *Fisica* propriamente detta, nelle opere di cosmologia, in quelle di psicologia ed in quelle di biologia. La *Fisica* propriamente detta costituisce una specie di introduzione a tutte, esponendo i caratteri e le cause in generale di tutte le sostanze mobili. All'inizio di essa, dopo aver determinato, come abbiamo visto, i tre principi-elementi (libro I), Aristotele affronta l'esa-

me della « natura » (libro II), ed in questa sede definisce nuovamente la « fisica », distinguendola dalla matematica, che si occupa anch'essa delle sostanze mobili. La differenza tra le due è che, mentre la matematica si occupa degli oggetti come punti, linee, superfici, volumi, che sono aspetti, più precisamente « limiti », delle sostanze mobili, ma li considera astraendoli, cioè separandoli col pensiero, dalla materia e dal movimento a cui nella realtà essi sono uniti, la fisica invece non solo si occupa di oggetti come la carne, l'osso, l'uomo, che sono sostanze mobili, ma anche li considera in stretta connessione con la materia e col movimento, perciò la fisica, non la matematica, è la vera scienza del movimento. Se poi ci sono, prosegue Aristotele, sostanze realmente separate dal movimento, cioè non solo astratte da esso col pensiero, ma propriamente immobili, il compito di studiarle spetta alla « filosofia prima »⁷.

Infine nel libro E della *Metafisica*, ritornando sulla classificazione delle scienze o « filosofie » (i due termini sono interscambiabili) teoretiche, Aristotele distingue nuovamente la fisica come scienza delle sostanze non separate dalla materia e dal movimento, cioè materiali e mobili, dalla matematica come scienza degli aspetti delle sostanze materiali e mobili che vengono separati dalla materia e dal movimento solo nel pensiero e quindi non sono sostanze, e dalla filosofia prima, o « teologia », come scienza delle sostanze realmente separate dalla materia e dal movimento, cioè immateriali e immobili⁸. A questo proposito egli fa un'interessante considerazione circa il rapporto tra fisica e filosofia prima: « Se non esiste una sostanza diversa da quelle costituite per natura, la fisica

sarà la scienza prima; se invece esiste una sostanza immobile, questa sarà anteriore a quelle e la filosofia che se ne occupa sarà prima »⁹. Dunque, fino al momento in cui non si sia scoperta l'esistenza di una sostanza immobile, la fisica, vale a dire la scienza delle sostanze mobili, assume il compito proprio della forma più alta di sapere, cioè della sapienza, e pertanto intraprende essa la ricerca delle cause prime. E' nell'ambito della fisica infatti che Aristotele compie i primi importanti passi nella determinazione delle cause prime, quali la distinzione tra i quattro tipi di cause e l'indicazione, all'interno di ciascuno di essi, di ciò che costituisce la causa prima. Si tratta, ovviamente, di una fisica intesa in senso diverso e più ampio rispetto alla fisica moderna, post-galileiana: di una fisica cioè che ricerca le cause prime e quindi possiede anche un carattere che, dal punto di vista moderno, si deve considerare proprio della filosofia. Tuttavia la scoperta, all'interno delle cause prime, di una sostanza immobile, ridimensionerà, come vedremo, la fisica anche dal punto di vista di Aristotele, cioè la ridurrà a « filosofia seconda », ovvero a scienza particolare, lasciando il compito di illustrare le cause prime dell'intera realtà ad un'altra scienza, cioè alla « filosofia prima » vera e propria, la quale assumerà essa il carattere di ciò che in senso moderno si chiama filosofia.

2. La distinzione dei quattro generi di cause

Prima di determinare positivamente quali sono le cause prime, Aristotele ritiene necessario, secondo una sua tendenza caratteristica, precisare bene che cosa si intende per *causa* cioè distinguere i diversi significati

che questo termine può assumere. Ciò viene fatto nel II libro della *Fisica*, dove egli anzitutto distingue due tipi di sostanze mobili, quelle che appartengono alla « natura », e quelle che appartengono all'« arte ». La « natura », come dice il suo stesso nome (φύσις, da φύσιν = generarsi, nascere, cfr. il latino *natura* da *nascor*), è un principio di generazione o di mutamento interno alle cose, per cui esse si generano e mutano da sole, vale a dire senza l'intervento dell'uomo: appartengono dunque alla natura tutte le sostanze che non sono fatte dall'uomo, come i minerali, i vegetali, gli animali. Invece l'« arte » (τέχνη) è un principio di generazione e di mutamento esterno alle cose che si generano e mutano, e situato invece nell'uomo: appartengono dunque all'arte tutte le sostanze prodotte dall'uomo, i cosiddetti oggetti artificiali¹⁰. Ma, poiché anche l'uomo fa parte della natura, la fisica si occupa tanto delle prime che delle seconde, nel senso che di tutte ricerca le cause prime. Esistono, è vero, alcune sostanze che non sono prodotte né dalla natura né dall'arte, ma più precisamente dal caso (αὐτόματον) e dalla fortuna (τύχη). In realtà, però, anche queste dipendono dalla natura e dall'arte, perché il caso non è altro che l'incontro accidentale tra più azioni della natura, mentre la fortuna non è altro che l'incontro accidentale tra più azioni degli uomini; tuttavia, proprio a causa del loro carattere accidentale, che non è né necessario né « per lo più », né il caso né la fortuna possono essere oggetto di scienza¹¹.

Orbene, attraverso un'analisi comparata di come si comportano le sostanze naturali e le sostanze artificiali, Aristotele giunge ad individuare quattro diversi tipi di

cause, cioè di condizioni positive dell'intelligibilità del divenire. Due di essi coincidono con due dei tre principi-elementi del divenire determinati nel I libro della *Fisica*, cioè precisamente con la materia e con la forma. E' evidente, infatti, che la materia e la forma concorrono a costituire la sostanza mobile, e quindi sono « cause » di essa, cioè rispettivamente causa materiale e causa formale. Nel II libro della *Fisica* Aristotele definisce la causa materiale come « ciò da cui qualcosa si genera e che è ad esso immanente », aggiungendo « per esempio il bronzo si dice causa in questo senso della statua e l'argento della coppa »; e la causa formale come « la forma e il modello, ossia la definizione dell'essenza », aggiungendo « per esempio si dice causa in questo senso del diapason il rapporto di due a uno e in generale il numero ». Non si può dire invece che sia « causa » il terzo principio-elemento indicato nel I libro, cioè la privazione, perché questa, pur essendo un « elemento », indispensabile a rendere intelligibile il divenire, non è una realtà positiva, e quindi non concorre positivamente a costituire la sostanza o il suo movimento.

La vera novità rispetto alla dottrina dei tre principi-elementi del I libro della *Fisica*, e quindi anche rispetto alle dottrine accademiche dei principi, di cui quella era in fondo uno sviluppo, è costituita invece dall'individuazione degli altri due tipi di causa, cioè quella motrice e quella finale. La prima viene individuata da Aristotele attraverso la considerazione del modo in cui le sostanze mobili si generano, cioè vengono all'essere. Questa considerazione era già stata fatta valere a proposito della distinzione tra natura ed arte, la quale aveva messo in

↓ il 2° libro del 4° libro?

luce come ogni sostanza si genera o da un'altra sostanza appartenente alla stessa specie (l'animale da un animale della stessa specie, la pianta da una pianta della stessa specie, la pietra da un'altra pietra della stessa specie), e questo avviene per le sostanze naturali; o ad opera di un'altra sostanza di specie diversa (la statua ad opera dello scultore, il letto ad opera del falegname), cioè ad opera dell'uomo, il quale tuttavia contiene nella sua mente il modello della sostanza prodotta, e questo avviene per le sostanze artificiali. Ciò che vale per la generazione vale tuttavia per qualsiasi altra forma di mutamento, cioè quello locale, quello qualitativo e quello quantitativo, perciò esiste un tipo di causa, chiamato causa motrice, che Aristotele definisce come « ciò da cui proviene l'inizio del movimento o della quiete [a seconda che si tratti di muovere un corpo inerte o di arrestare un corpo in moto] », aggiungendo « per esempio si dice causa in questo senso colui che ha deliberato di far qualcosa, e il padre si dice causa del figlio, e in generale chi fa si dice causa di ciò che viene fatto e ciò che fa mutare si dice causa di ciò che viene mutato ».

Mentre la causa materiale e la causa formale erano state in qualche modo intraviste, secondo Aristotele, anche nelle dottrine accademiche dei principi, dove l'Uno fungeva appunto da causa formale e la Diade indefinita, o il Molteplice, da causa materiale, la causa motrice era del tutto assente in quelle dottrine, miranti a rendere ragione in primo luogo di realtà immobili come le idee o i numeri, ed era stata invece intravista, secondo Aristotele, da alcuni filosofi presocratici, da lui chiamati appunto « fisici », cioè studiosi della natura (cfr. per esem-

pio l'« Amore » e l'« Odio » ammessi da Empedocle o la « Mente » ammessa da Anassagora).

Infine la causa finale viene individuata da Aristotele attraverso il confronto tra la natura e l'arte. Nell'arte appare evidente che tutto ciò che viene prodotto è prodotto in vista di un fine: per esempio la casa è costruita per fornire un riparo, la sedia o il tavolo per fornire un sostegno, ecc. Ora, argomenta Aristotele, poiché l'arte imita la natura, se esiste una finalità nell'arte, a maggior ragione essa esisterà nella natura, quindi anche nella natura tutto ciò che si genera, o si muove, si muove in vista di un fine. Questa è la causa finale, che Aristotele definisce come « ciò in vista di cui avviene il mutamento », aggiungendo « per esempio la salute si dice causa del camminare, se infatti si chiede perché uno cammina, rispondiamo che cammina per essere in buona salute, e dicendo questo pensiamo di avere indicato la causa »¹².

Aristotele non presenta questa dottrina come una sua scoperta originale: è probabile infatti che il concetto di causa finale fosse da lui considerato già presente in Platone e coincidente col concetto di bene. Aristotele stesso afferma più volte che il fine è il bene. E' invece del tutto originale, come vedremo subito, il modo in cui egli applica il concetto di causa finale alla scienza della natura.

Mentre nessuno dubita dell'esistenza della causa finale nell'arte, molti scienziati e filosofi moderni e contemporanei hanno dubitato o dubitano della sua esistenza nella natura: basti pensare alla famosa polemica contro il finalismo della fisica aristotelica condotta da

Descartes. Ebbene, la gran parte di tali dubbi sono dovuti ad un fraintendimento della concezione aristotelica della causa finale. Il paragone tra la natura e l'arte, fondato sulla tesi tradizionale nell'antichità secondo cui l'arte imita la natura, ha indotto molti a considerare il finalismo aristotelico come una specie di antropomorfismo, e quindi come una tendenza ad ammettere nella natura l'esistenza di una finalità concepita e voluta da una mente, del tutto identica a quella esistente nell'arte. In realtà questo modo di intendere la finalità è platonico, non aristotelico. Platone infatti, nel *Timeo*, concepì il cosmo, e quindi la natura, come opera di un « artefice » divino, il Demiurgo, che agiva secondo una finalità intelligente: concepì cioè la natura come opera dell'arte divina. Aristotele, al contrario, si oppose decisamente a questa dottrina, affermando che il mondo non è opera di nessuno, tanto meno di un « artefice », ed accusò questa dottrina proprio di antropomorfismo. La causa finale da lui ammessa non corrisponde affatto all'intenzione o al disegno di una mente, bensì è semplicemente l'espressione di un ordine, di una regolarità, di una costanza, non molto diversa da quello che, nell'ambito, per esempio, della contemporanea biologia molecolare, viene chiamato « programma genetico » o « codice genetico », e viene descritto in termini molto simili a quelli usati da Aristotele (si parla, ad esempio, di « strutture teleonomiche », cioè finalistiche) ¹³.

Un altro errore che viene comunemente compiuto nel riferire la concezione finalistica di Aristotele è di credere che per Aristotele tutte le cose, sia la natura che l'uomo, abbiano un unico e medesimo fine, cioè Dio.

Di questa dottrina, sorta con il cristianesimo e diffusa nella cultura dalla Scolastica medioevale, in Aristotele non c'è traccia. Per Aristotele infatti non esiste un'unica causa finale, ma ogni sostanza ha un proprio fine, diverso da quello delle altre e consistente nella realizzazione perfetta della propria forma: fine dei minerali è raggiungere il proprio luogo naturale, delle piante e degli animali raggiungere il proprio sviluppo completo e riprodursi, degli uomini realizzare la propria felicità.

Questo risulta chiaro, così come l'intero significato della dottrina aristotelica delle quattro cause, da quanto Aristotele afferma nei cc. 4-5 di *Metaph. A*, dove si domanda appunto se i principi e le cause siano identici per tutte le cose o diversi per ciascuna. La risposta è duplice: individualmente essi sono diversi per ciascuna cosa, ma analogamente essi sono identici per tutte. Ciò significa anzitutto che ciascuna sostanza, essendo individuale, ha principi e cause individuali. Per esempio — afferma Aristotele con una celebre osservazione, la cui intenzione è fortemente polemica nei confronti della dottrina platonica delle idee —, non ha senso dire che la causa dell'uomo è l'idea dell'uomo, perché questa, in quanto realtà universale, potrebbe essere causa dell'uomo solo in generale, il quale non è nessuno degli uomini realmente esistenti: bisogna dire invece che « la causa di Achille è Peleo e di te è tuo padre » ¹⁴. Ogni cosa dunque ha la sua materia e la sua forma, la sua causa motrice e il suo fine, diversi da quelli delle altre cose e costituiti sempre da realtà individuali, cioè concrete.

Questo tuttavia non esclude che le diverse cause delle diverse cose svolgano, nell'ambito di ciascun tipo,

o genere, funzioni identiche, cioè stiano nello stesso rapporto con le cose di cui sono cause: per esempio il bronzo svolge nei confronti della statua la stessa funzione che l'argento svolge nei confronti della coppa, cioè appunto la funzione di causa materiale; o l'architetto svolge nei confronti della casa la stessa funzione che lo scultore svolge nei confronti della statua, cioè appunto la funzione di causa motrice. Aristotele esprime questo concetto affermando che i principi e le cause sono identici in tutte le cose « per analogia », intendendo col termine « analogia » l'identità del rapporto. In base a questa dottrina dunque i quattro tipi di causa sono altrettante « funzioni » o « rapporti » in cui certe cose individuali si pongono nei confronti di altre cose individuali. Vengono così escluse sia la possibilità che tutte le cose abbiano gli stessi principi e le stesse cause, a partire dalle quali si costituisca un'unica scienza universale, sia la possibilità che i tipi di cause siano infiniti e dunque sia impossibile averne scienza.

3. La determinazione della causa prima all'interno di ciascun genere

La distinzione dei quattro generi di cause non è ancora determinazione delle cause prime: ogni cosa, infatti, ha quattro generi di cause, materiale, formale, motrice e finale, ma ciascuno di questi generi comprende molte cause, alcune delle quali sono prossime alla cosa di cui sono cause, altre invece remote. Esse inoltre sono disposte in modo tale che le cause prossime dipendano dalle cause remote. Per esempio l'uomo ha come causa motrice suo padre, ma la vita e la capacità generativa di suo pa-

dre dipendono dalla sua alimentazione, la quale dipende a sua volta dalla disponibilità di cibo, quindi dal ciclo biologico delle piante e degli animali; questo poi dipende dall'alternarsi delle stagioni, che a sua volta dipende, secondo Aristotele, dal movimento del sole lungo un'orbita inclinata rispetto all'equatore (il cosiddetto « cerchio obliquo »); ma il movimento del sole dipende dall'esistenza di un'altra causa ancora, di cui ci occuperemo in seguito. Oppure, per parlare della causa materiale, l'uomo ha come sua materia la carne e le ossa, che a loro volta hanno come materia la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, cioè i quattro elementi fondamentali.

Quel che è certo è che in ciascun genere non si può risalire all'infinito nella serie delle cause concatenate da cui una cosa dipende, perché altrimenti non ci sarebbe nessuna causa sufficiente a spiegare l'esistenza della cosa ed inoltre non sarebbe mai possibile avere scienza della cosa. Dunque per ogni cosa ci devono essere, all'interno di ciascun genere, delle cause che sono prime, cioè non dipendenti da altre e tali che le altre dipendano da esse: dell'uomo, ad esempio, ci sarà una causa prima materiale, una causa prima formale, una causa prima motrice ed una causa prima finale¹⁵.

Vediamo allora come Aristotele determina queste cause prime. Per quanto riguarda le cause materiali, egli anzitutto distingue tra sostanze terrestri (minerali, vegetali, animali), soggette a tutti i tipi di mutamento, compresa la generazione e la corruzione, e sostanze celesti (gli astri e i pianeti), soggette, a suo avviso, ad un solo tipo di mutamento, cioè quello locale. Le sostanze terrestri hanno tutte come causa prima materiale quelli

che Aristotele considerava, in armonia con la fisica del suo tempo, i quattro elementi fondamentali, cioè terra, acqua, aria e fuoco. Questi esistono in natura allo stato puro, e costituiscono i cosiddetti corpi semplici, oppure si ottengono mediante la scomposizione dei corpi composti. I corpi composti, infatti, si scompongono anzitutto nei corpi « anomeomeri », cioè formati di parti dissimili, quali ad esempio gli organi degli animali e delle piante, e successivamente nei corpi « omeomeri », cioè costituiti di parti simili, quali ad esempio la carne, l'osso, il legno, la pietra. Ma i corpi omeomeri a loro volta si risolvono nei quattro elementi fondamentali, di cui risultano essere combinazioni in diverse misure ¹⁶

I quattro elementi sono soggetti a tutte le forme di mutamento, compresa la generazione e la corruzione, nel senso che si trasformano l'uno nell'altro, per esempio l'acqua si trasforma in aria (evaporazione), l'aria in acqua (pioggia), ecc. Ciò significa che esiste un sostrato comune ad essi, il quale assume ora le determinazioni dell'uno ed ora quelle dell'altro: ciascuno di essi, infatti, allo stato puro è una sostanza, costituita dal sostrato comune e da determinazioni desunte da coppie di opposti (caldo e freddo, secco e umido), che sono il secco e il freddo per la terra, il freddo e l'umido per l'acqua, l'umido e il caldo per l'aria, il secco e il caldo per il fuoco.

L'esistenza di questo sostrato comune ha indotto alcuni interpreti, specialmente medioevali, ad attribuire ad Aristotele l'ammissione di una « materia prima », comune ed identica per tutte le cose. Aristotele tuttavia precisa che questo sostrato non è un elemento dello stes-

so tipo degli altri, cioè non è una sostanza, non può mai esistere allo stato puro, senza alcuna determinazione, ma esiste solo come materia di ciascun elemento, che nel caso della terra è terra, nel caso dell'acqua è acqua, ecc. ¹⁷ A ciò si deve poi aggiungere che esiste per Aristotele un quinto elemento, chiamato « etere », il quale costituisce la materia delle sostanze celesti e non è soggetto a generazione e corruzione, né ad aumento e diminuzione, né ad alterazione, ma solo al movimento locale: esso pertanto non ha nemmeno il sostrato in comune con gli altri quattro elementi, ma ne è interamente distinto ¹⁸. Non c'è dunque, secondo Aristotele, nessun ente che funga da causa prima materiale di tutto, ma le cause prime nel genere della causa materiale sono i cinque elementi. Sulla distinzione tra i quattro elementi tradizionali e l'etere torneremo in seguito: per quanto riguarda i primi quattro, osserviamo che Aristotele, indicando in essi i costitutivi fondamentali della realtà, ha compiuto un'operazione analoga a quella che ha compiuto la chimica moderna individuando i 90 o 100 elementi della tavola di Mendeleiev.

Per quanto riguarda la causa formale, la determinazione delle cause prime si effettua non risalendo dalle cause prossime a quelle remote, ma al contrario cercando di determinare qual è la causa formale prossima di ciascuna cosa. La causa formale è infatti l'essenza, la quale è espressa dalla definizione, cioè è costituita dal genere e dalla differenza specifica. Qualora si risalisse verso i componenti comuni ad altre sostanze, si dovrebbe indicare la causa prima nel genere o nei generi via via più universali in cui esso si risolve. Ma per Aristotele,

come è noto, gli universali non sono sostanze, e quindi nemmeno cause delle sostanze. La causa formale prima di una sostanza sarà dunque la sua differenza specifica, cioè l'aspetto che ne determina la specie, distinguendola da tutte le altre¹⁹. Nel caso degli esseri non viventi, la causa formale sarà la determinata struttura specifica che distingue ad esempio un tavolo da un letto, o una casa da un tempio, mentre nel caso degli esseri viventi sarà l'organizzazione unitaria delle funzioni compiute dai vari organi e da cui pertanto dipende il loro vivere. Aristotele infatti afferma che « l'essere dei viventi è il vivere »²⁰. Ebbene, questa organizzazione unitaria è chiamata da Aristotele « anima » (ψυχή), perciò l'anima è la causa formale prima degli esseri viventi; anzi, per ciascun genere di viventi la causa formale prima è quel determinato genere di anima che è loro propria, vale a dire l'anima vegetativa per le piante, l'anima sensitiva per gli animali infraumani e l'anima intellettuale per gli uomini. Non esiste dunque, secondo Aristotele, una causa formale prima comune a tutte le cose, una forma a cui tutte le altre si riducano, ma le cause formali prime sono ancora più numerose delle cause materiali prime, cioè sono tante quante sono le specie degli enti. Su questa dottrina dell'anima come forma avremo occasione di tornare parlando della psicologia di Aristotele.

Quanto alla causa finale, il discorso coincide in gran parte con quello concernente la causa formale, dato che il fine di ogni sostanza è la realizzazione perfetta della sua forma. Nel caso degli elementi la loro forma comporta anche la collocazione in un determinato luogo, il cosiddetto « luogo naturale », che si trova al centro del

cosmo per la terra, sopra la terra per l'acqua, sopra l'acqua per l'aria, sopra l'aria per il fuoco e sopra il fuoco per l'etere. Ciascun elemento tende pertanto, con un moto rettilineo verso l'alto o verso il basso, a seconda del luogo in cui si trova, a raggiungere il proprio luogo naturale. Per questo i corpi non viventi tendono tutti a muoversi verso l'alto o verso il basso: Aristotele spiega così la forza di gravità, che Newton determinerà come l'attrazione che i corpi esercitano l'uno sull'altro in proporzione alla loro massa.

Quanto agli esseri viventi, essi tendono tutti a raggiungere il loro completo sviluppo, cioè la realizzazione perfetta della propria forma, quella dell'individuo adulto, ed a mantenerla il più a lungo possibile. Poiché però, quando si tratta di esseri viventi corruttibili, essi non possono conservarla eternamente, il mantenimento in essere della forma viene assicurato alla specie mediante la riproduzione. L'individuo, infatti, non appena diviene adulto, cioè raggiunge pienamente la propria forma, si riproduce, dando vita ad altri individui destinati a realizzare la medesima forma e ad assicurare in tal modo la perpetuità della specie²¹. Anche nell'ambito della causa finale, dunque, non esiste una causa prima che funga da fine comune a tutte le cose, ma ogni specie di sostanze ha il suo proprio fine, che è la realizzazione completa della propria perfezione.

Più complesso è il discorso sulla causa motrice, il quale conduce, come vedremo, ad ammettere come causa prima di tutti i movimenti una sostanza immobile, o un genere di sostanze immobili, e rivela in tal modo l'inadeguatezza della fisica a svolgere il ruolo di filoso-

fia prima. Esso prende le mosse dalla definizione del mutamento — inteso in tutte le sue forme — come l'« atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza »²².

Questa definizione significa non solo che il mutamento è passaggio dalla potenza all'atto, ma che la cosa che muta, muta sotto l'aspetto per cui essa è in potenza, non sotto l'aspetto per cui è già qualcosa in atto: per esempio, quando il bronzo diventa una statua, il bronzo muta non in quanto esso è già in atto bronzo, bensì in quanto è in potenza statua. Insomma la cosa che muta, o che si muove, può muoversi per il fatto che è in potenza rispetto al mutamento.

D'altra parte il mutamento, cioè il passaggio dalla potenza all'atto, si effettua sempre ad opera di qualcosa che è già in atto. Ciò è evidente nel caso dei mutamenti non locali, quali quello qualitativo, quello quantitativo e quello sostanziale. Un corpo, ad esempio, diviene caldo ad opera di qualcosa che è già caldo in atto, per esempio il sole o il fuoco; oppure un uomo si genera ad opera di un altro uomo che è già uomo in atto, cioè il genitore. Nel caso dei movimenti locali, Aristotele distingue quelli secondo natura, cioè i movimenti gravitazionali dei corpi inerti, e i movimenti spontanei dei corpi viventi, e quelli contro natura, cioè tutti gli altri. Questi ultimi sono evidentemente prodotti da un ente già in atto, esterno alla cosa che viene mossa. Ma anche i primi, benché apparentemente si producano da soli, sono in realtà prodotti da una causa già in atto, che nel caso dei corpi inerti sarà ciò che li ha posti in un luogo diverso da quello a loro naturale o ha tolto gli ostacoli al raggiungimento del loro luogo naturale, mentre nel caso

dei corpi viventi sarà la loro anima. In ogni caso, dunque, si può dire che ciò che si muove è mosso da qualcosa che è già in atto, cioè che è diverso dalla cosa che, per il fatto di muoversi, è ancora in potenza rispetto al movimento²³.

Infine Aristotele osserva che ciò che si muove può essere mosso dalla sua causa motrice direttamente o indirettamente, cioè attraverso una serie di altri motori che sono a loro volta mossi. Sia nell'uno che nell'altro caso ci deve essere una causa prima del movimento, la quale non sia soggetta essa stessa al movimento di cui è causa, ma sia in atto rispetto ad esso. Ciò è possibile solo se tale causa prima è una sostanza distinta da ciò che si muove, e dunque è immobile, oppure se essa è parte di una sostanza che si muove, ma anche in tal caso essa deve essere distinta dalla parte che si muove e quindi deve essere immobile²⁴.

Nel libro VIII della *Fisica*, che è interamente dedicato alla determinazione della causa prima del movimento, Aristotele applica questa dottrina all'intero universo, osservando che tutti i movimenti esistenti in esso dipendono in qualche modo dal movimento circolare del cielo che ruota su se stesso — questo determina infatti i moti dei corpi celesti, i quali determinano a loro volta l'alternarsi delle stagioni e quindi della generazione e della corruzione dei corpi terrestri —, e che tale movimento circolare eterno deve essere prodotto da una causa motrice, la quale sarà in tal modo la causa motrice prima e dovrà essere immobile rispetto al movimento che essa produce²⁵. In questo libro Aristotele non precisa se tale causa prima immobile sia una sostanza esterna rispetto

al cielo o se invece sia una parte di esso, che lo muove dall'interno, cioè una specie di anima, perché non ha ancora chiaro in quale modo essa muova. Quel che è certo, tuttavia, è che essa è immobile, e che, essendo causa di un movimento eterno, cioè di durata infinita, deve avere una potenza infinita. Ma una potenza infinita non può essere posseduta da una grandezza finita, né può esistere, come vedremo, una grandezza infinita in atto, dunque tale causa non avrà grandezza, cioè sarà immateriale. Pertanto esiste qualcosa di immobile ed immateriale, cioè eccedente l'ambito della fisica. La fisica allora non è più la prima tra le scienze, ma bisogna ricercare un'altra scienza, superiore alla fisica, la quale studi questa realtà immobile e immateriale ed eventualmente chiarisca in quale modo essa muova il cielo, se cioè sia una sostanza esterna ad esso o un principio ad esso interno, come l'anima del mondo di cui parla Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*. Su questa dottrina, che avrà ulteriori sviluppi nella *Metafisica* e diverrà la più celebre e la più discussa delle dottrine di Aristotele, avremo occasione di tornare in seguito. Per il momento è importante notare che nell'ambito della causa motrice è possibile giungere ad una causa motrice prima, che è causa di tutti i movimenti, cioè è causa comune ed identica per tutte le realtà. Essa tuttavia non assorbe in sé la funzione degli altri tipi di causa, cioè non è affatto forma di tutte le cose e nemmeno fine di tutte, perciò non infirma in alcun modo le pluralità ed il carattere analogico degli altri tipi di causa.

4. La cosmologia

La determinazione delle cause prime è indubbiamente la dottrina centrale della filosofia di Aristotele, quella a cui si riconducono tutte le altre, e costituisce come tale il suo tratto più originale e, in rapporto alla cultura del suo tempo, anche più geniale. Non altrettanto originali sono invece alcune delle dottrine che ad essa si riallacciano e che Aristotele ha desunto appunto dalla cultura dell'epoca. Tale valutazione si applica soprattutto alla sua dottrina dell'universo, cioè della realtà materiale e mobile vista nel suo complesso, che con termine posteriore si può definire « cosmologia » ($\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ = mondo, universo) e che si trova esposta principalmente nel *De caelo*.

Seguendo infatti una concezione già divenuta tradizionale al suo tempo, perché risalente addirittura agli antichi pitagorici e ripresa più recentemente da Platone nel *Timeo*, Aristotele ritiene che l'intero universo sia un'enorme massa sferica, costituita di varie parti concentriche, corrispondenti ciascuna ad uno degli elementi fondamentali. Al centro della sfera egli colloca la terra, al di sopra della terra l'acqua, che insieme con le parti emergenti di terra forma la superficie del globo terraqueo; al di sopra di questa egli colloca poi l'aria e, più in alto ancora, il fuoco, che insieme con l'aria dà luogo ai vari fenomeni meteorologici. Ciascuno di questi quattro elementi tradizionali è caratterizzato, come abbiamo visto, da un moto rettilineo che gli è connaturato e che lo porta verso il suo « luogo naturale »: verso il basso per la terra e l'acqua, e verso l'alto per l'aria e il fuoco. I corpi formati da questi quattro elementi sono poi sog-

getti, oltre che al moto locale, a tutti gli altri tipi di movimento, tra cui la generazione e la corruzione, cioè sono fondamentalmente corruttibili. Al di sopra, tuttavia, dell'aria e del fuoco, esiste un'altra zona, che circonda l'intero universo e contiene i corpi celesti, i quali, come appare, ruotano intorno alla terra con moto circolare: alcuni, compreso il sole, secondo orbite variabili, e perciò sono detti pianeti (= erranti), altri secondo orbite sempre ugualmente distanti tra loro, e perciò sono detti stelle fisse, come se fossero tutte infisse in un'unica calotta sferica.

L'elemento che costituisce questa zona è, secondo Aristotele, diverso dai quattro tradizionali, nel senso che non è soggetto né ad alterazione, né ad aumento e diminuzione, né a generazione e corruzione: i corpi celesti infatti appaiono essere sempre uguali e quindi sono, a suo giudizio, eterni. L'unico moto che questo elemento possiede, e che anzi gli è connaturato, è il moto locale, ma non rettilineo, bensì circolare: questo moto infatti non ha un termine, perciò è l'unico che, in uno spazio finito qual è l'universo aristotelico, può essere eterno. Esso è dunque un elemento diverso dagli altri, incorruttibile ed inalterabile, eterno e perfetto, ossia divino. Ad esso Aristotele dà il nome tradizionale di « etere » ($\alpha\lambda\theta\eta\rho$), spiegando che tale nome deriva da del delv « correre sempre », e quindi indica un incessante moto circolare²⁶.

Con questa dottrina Aristotele sancì definitivamente la separazione fra terra e cielo che durò sino a Galilei e si rivelò di grande ostacolo al sorgere della fisica moderna, in quanto impedì per secoli di comprendere che l'intero universo è governato dalle stesse leggi, le quali

valgono indifferentemente per i corpi terrestri e per quelli celesti. Essa tuttavia non è una dottrina specificamente aristotelica, ma è l'espressione di un modo di pensare comune a tutta la scienza antica, dai pitagorici a Platone ed oltre, il quale corrispondeva alle apparenze percepibili con i sensi ed era in grado di risolvere quasi tutti i problemi che l'osservazione scientifica di quel tempo poneva. L'autorità acquisita da Aristotele in altri settori è stata sfortunatamente fatta valere anche per questa dottrina, rendendola dominante per quasi due millenni: ma sarebbe ridicolo dare la colpa di questo ad Aristotele.

L'universo, inoltre, secondo Aristotele, è finito, cioè ha una forma ben delimitata, quella appunto sferica, con una determinata dimensione. Esso è tutto pieno, nel senso che al suo interno non esiste alcun vuoto, ed è unico, nel senso che al di fuori di esso non esistono altri universi. Fuori di esso, anzi, precisa Aristotele, non c'è né luogo né tempo, dunque non ci sono nemmeno le condizioni per l'esistenza di sostanze materiali e mobili²⁷. Questa concezione è da lui fondata su una serie di dottrine particolari esposte nella *Fisica*, come quella secondo cui non esiste nulla che sia infinito in atto, ma l'infinito esiste solo in potenza, cioè come possibilità di prolungare all'infinito un determinato processo (per esempio di divisione o di addizione); quella secondo cui (non esiste il vuoto) perché ogni movimento è compiuto da un corpo pieno all'interno di altri corpi pieni (aria o acqua) che costituiscono il « mezzo »; quella secondo cui il luogo è il limite interno del corpo contenente; e quella infine secondo cui il tempo è la misura del movimento

④ secondo il prima e il poi, e dunque non può esistere dove non c'è movimento²⁸.

La parte dell'universo costituita dal cielo è poi formata non da una, ma da molte sfere concentriche, fornita ciascuna di un proprio asse, diverso da quelli delle altre, intorno a cui ruotare, e sistemate per gruppi di tre o quattro in modo tale che i poli di ciascuna siano infissi in quella ad essa immediatamente superiore. Ciascuna pertanto, oltre ad avere un proprio moto di rotazione intorno al proprio asse, è coinvolta nel moto delle altre sfere ad essa superiori nel proprio gruppo. Tutte infine sono coinvolte nel movimento omniavvolgente della sfera suprema, la più esterna di tutte, quella che costituisce la superficie dell'intero universo²⁹. Questo complesso sistema di sfere non fu inventato da Aristotele, ma da Eudosso, il grande scienziato che contemporaneamente ad Aristotele frequentò e probabilmente anche diresse per qualche tempo l'Accademia di Platone, e fu escogitato per risolvere un problema posto dallo stesso Platone ai suoi collaboratori o discepoli, quello di spiegare il moto apparente dei pianeti. Mentre infatti il moto regolare delle stelle fisse era facilmente spiegabile mediante l'ipotesi che esse fossero tutte infisse in un'unica sfera rotante su se stessa, quello apparentemente irregolare dei pianeti esigeva una spiegazione più complicata, consistente nel supporre che ciascun pianeta fosse infisso in una propria sfera la quale, oltre a muoversi col proprio moto rotatorio, si muovesse coi moti di altre tre o quattro sfere a cui era collegata: in tal modo un movimento apparentemente irregolare risultava essere la risultante di più movimenti regolari.

Questa teoria, formulata da Eudosso in termini puramente matematici, cioè geometrici, rappresentava una soluzione geniale ad un problema apparso sino ad allora insolubile, perciò fu integralmente accettata da Aristotele e da lui tradotta in termini fisici mediante la concezione delle sfere eudossiane come sfere materiali, composte di etere. Il principio fondamentale di essa, cioè quello di spiegare un moto non circolare come risultante di più moti circolari, fu poi accolto dal grande astronomo Claudio Tolomeo (II secolo d. C.), che lo impose incontrastato nella storia della scienza sino a Copernico. Lo stesso Copernico, pur compiendo l'importante rivoluzione di togliere la terra dal centro dell'universo e collocarvi il sole, conservò la concezione dell'universo come sistema di sfere concentriche, risalente ad Eudosso e ad Aristotele. Solo con Galileo, Keplero e Newton tale dottrina fu definitivamente smantellata, ma la sua capacità di resistenza, e dunque di spiegazione dei fenomeni cosmologici, è attestata dalla sua durata ultramillenaria.

Nella sua traduzione in termini fisici della teoria di Eudosso Aristotele non solo concepì le sfere celesti e gli astri in esse infissi come costituiti di etere, ma attribuì a ciascun astro una propria anima, facendone in tal modo un vero e proprio essere vivente, composto di corpo eterico e di un'anima razionale³⁰. Anche questa non era una dottrina originale, ma derivava dal *Timeo* di Platone e corrispondeva perfettamente alla credenza popolare secondo cui gli astri erano delle vere e proprie divinità. Ciascun astro, secondo Aristotele, è mosso dalla propria anima, cioè si muove come un animale, come un vivente, secondo il moto che gli è proprio per natura,

cioè quello circolare³¹. Ciò tuttavia non esclude che oltre all'anima vi sia una causa motrice esterna agli astri ed ai cieli, e quindi immobile, la quale induce in qualche modo, che nel *De caelo* non è ancora precisato, l'anima degli astri a produrre il movimento di questi. Anzi si ha l'impressione che in quest'opera Aristotele ammetta una molteplicità di cause motrici immobili, una per ciascun astro, anzi per ciascuna sfera, considerando ciascuna come causa del particolare moto rotatorio che è proprio della sfera ad essa corrispondente³². Il chiarimento definitivo di questa dottrina, per la parte concernente le realtà immobili, non rientra nei compiti della cosmologia, ma in quelli della teologia, perciò non viene fornito da Aristotele nel *De caelo*, ma, come vedremo, nel libro **A** della *Metafisica*.

La cosmologia si è rivelata una delle parti più caduche della concezione aristotelica della realtà, perché meno originale e più legata di altre alla cultura del tempo: il suo destino è la dimostrazione di quanto sia pericoloso, anche se inevitabile, per una filosofia assumere come definitivamente valide le scoperte della scienza del proprio tempo. Ben diverso è invece il valore di altre dottrine elaborate da Aristotele, più originali e meno soggette a condizionamenti culturali, quali la psicologia e la biologia.

5. La psicologia

La cosiddetta « psicologia », o dottrina dell'anima, non è concepita da Aristotele come una scienza autonoma, ma come un'introduzione generale alla biologia, la quale a sua volta è una parte della fisica, cioè la parte

che studia le sostanze mobili viventi (piante e animali). Poiché il principio di ogni vita, cioè la causa formale degli esseri viventi, è, come abbiamo visto, l'anima, la trattazione mirante a stabilire che cos'è l'anima, quanti e quali generi di anima si danno, quali sono i caratteri e le funzioni di ciascuno, funge appunto da introduzione alla biologia. Per questo il trattato aristotelico dedicato all'anima, il *De anima*, in quanto parte della fisica e più particolarmente della biologia, ci offre una psicologia che in termini moderni può essere giudicata più scientifica che filosofica, più sperimentale che razionale, ed è infatti considerata la progenitrice della moderna psicologia sperimentale.

Lo spazio relativamente esiguo che tale trattato dedica all'anima umana, cioè all'intelletto, si spiega appunto con questo suo intento molto più generale, che eccede l'ambito della vera e propria antropologia. Ciò non esclude, tuttavia, che nel *De anima* sia contenuta anche l'antropologia filosofica di Aristotele nella sua espressione più rigorosa e matura. Quasi tutti gli studiosi, infatti, concordano nel considerare l'opera come appartenente alla maturità del filosofo e quasi sicuramente posteriore anche alle sue *Etiche*, dove pure si riscontrano elementi di un'antropologia filosofica.

Il metodo adottato da Aristotele nel *De anima*, allo scopo di definire quali sono i diversi tipi di anima e i caratteri propri di ciascuno, è lo studio delle diverse funzioni vitali, quali risultano dal comportamento degli esseri viventi, cioè delle piante e degli animali: un metodo, quindi, abbastanza simile a quello che la psicologia moderna chiamerà « comportamentistico ». Per Ari-

stotele infatti, come già abbiamo visto, l'anima non è altro che il principio, cioè l'organizzazione unitaria, delle diverse funzioni vitali. Ciò risulta chiaro attraverso le due celebri definizioni, di cui una è il perfezionamento dell'altra, che egli ne dà nel II libro del *De anima*: l'anima è la « forma di un corpo naturale avente la vita in potenza », ovvero « l'atto primo di un corpo naturale avente la vita in potenza »³³. Forma, come sappiamo, significa struttura, organizzazione unitaria; corpo naturale avente la vita in potenza è il corpo capace di vivere, cioè il corpo vivo, non la materia inerte, il cadavere. L'anima dunque non è qualcosa che si aggiunga al corpo vivente, ma è tutt'uno con esso, è la sua stessa vita, vista però non come esercizio in atto delle diverse funzioni, quale sarebbe l'« atto secondo », bensì come capacità di esercitarle, quindi come principio di esse, presente anche quando esse non sono esercitate in atto, per esempio durante il sonno, dunque come « atto primo », che significa appunto presenza in atto di una capacità di agire.

Questa definizione dell'anima pone la psicologia aristotelica su di un piano radicalmente diverso da quello della psicologia tradizionale greca, di cui erano espressione soprattutto la dottrina dei pitagorici e quella di Platone, secondo le quali l'anima è una sostanza diversa dal corpo, transitoriamente unita ad esso durante la vita terrena, ma destinata a separarsene e comunque concepita sempre in uno stato di tensione, di dualismo, col corpo. Per Aristotele non v'è alcun dualismo tra anima e corpo, perché l'anima e il corpo non sono due sostanze diverse, ma sono gli elementi costitutivi e indissolubili di

un'unica sostanza, che è l'essere vivente. Per questo egli può affermare che, parlando dell'uomo, non ha senso dire che l'anima si adira, prova compassione, apprende o pensa, perché ciò sarebbe come dire che l'anima tesse o edifica, il che è manifestamente assurdo; ma bisogna invece dire che l'uomo si adira, prova compassione, apprende o pensa per mezzo dell'anima³⁴. Come si vede, dunque, Aristotele si sottrae completamente all'accusa di dualismo che oggi viene comunemente rivolta all'antropologia greca e fornisce una psicologia capace di conciliarsi con le moderne scoperte della medicina psicosomatica molto più coerentemente della psicologia dualistica medioevale, di ispirazione platonico-agostiniana, e moderna, di ispirazione cartesiana.

A causa della stretta unità esistente tra anima e corpo, i diversi tipi di anima si caratterizzano in base alle funzioni degli esseri viventi osservabili empiricamente. Le più elementari e le più diffuse fra tali funzioni, che sono addirittura comuni a tutti i viventi, sono, secondo Aristotele, il nutrirsi e il riprodursi; esse si riscontrano infatti tanto negli animali quanto nelle piante. Il principio di tali funzioni sarà dunque il tipo più elementare e semplice di anima, la cosiddetta anima vegetativa. Altre funzioni sono invece più complesse e non sono possedute da tutti gli esseri viventi, ma solo dagli animali: queste sono identificate da Aristotele nel percepire e nel mutare di luogo. Vi sarà dunque un tipo superiore di anima che sarà principio di tali funzioni, la cosiddetta anima sensitiva. Infine esistono alcune funzioni che risultano possedute solo da alcuni animali, precisamente dagli uomini, cioè fondamentalmente il pensare e le atti-

vità ad esso connesse; perciò vi sarà un terzo tipo di anima, propria solo degli uomini, la cosiddetta anima intellettuale³⁵.

Poiché in ciascun essere vivente non vi può essere che una sola forma, cioè una sola organizzazione unitaria delle diverse funzioni vitali, e poiché coloro che possiedono la capacità di svolgere le funzioni superiori svolgono anche quelle inferiori — ad esempio gli uomini, oltre a pensare, sentono e si muovono come gli animali, si nutrono e si riproducono come le piante —, si deve concludere che il tipo di anima superiore è in grado di svolgere, oltre alle funzioni che gli sono proprie, anche quelle proprie ai tipi inferiori. L'anima intellettuale dunque, propria dei soli uomini, è in grado di svolgere anche le funzioni di quella sensitiva e di quella vegetativa, come l'anima sensitiva, propria degli animali inferiori all'uomo, è in grado di svolgere anche le funzioni di quella vegetativa, che in tal modo risulta essere propria solo delle piante. A causa di questo rapporto di inclusione successiva, i tre tipi di anima risultano essere non tre specie di uno stesso genere, ma tre generi diversi e irriducibili tra loro. Ancora una volta, dunque, Aristotele si schiera a favore della varietà contro l'uniformità e il riduzionismo, sostenendo l'irriducibilità degli uomini agli animali inferiori e degli animali alle piante³⁶.

Passando poi all'analisi delle singole funzioni, Aristotele compie alcune osservazioni particolarmente interessanti a proposito dell'attività sensitiva. La percezione (*αἰσθησις*) è infatti da lui concepita come assunzione della forma sensibile degli oggetti da parte degli organi di senso, assunzione che in taluni casi presuppone

l'esistenza di un mezzo (per esempio la luce nelle percezioni visive o l'aria in quelle uditive), mentre in altri avviene mediante il contatto diretto (per esempio nella percezione tattile). Questa concezione gli permette di affermare che l'organo senziente, nel momento della percezione, viene ad avere la stessa forma dell'oggetto percepito, per cui l'atto del senziente e l'atto del sentito sono un unico e medesimo atto³⁷. La percezione, insomma, è una specie di assimilazione all'oggetto, o meglio di identificazione con l'oggetto. Egli poi analizza ciascuno dei cinque sensi (vista, udito, olfatto, gusto e tatto) e illustra la natura dell'immaginazione (*φαντασία*) come capacità di formarsi le immagini, che sono le forme sensibili degli oggetti presenti nell'anima anche quando l'oggetto non è più in contatto con l'organo di senso³⁸.

Ancor più interessanti sono le osservazioni che egli compie a proposito dell'attività intellettuale, cioè del pensiero. Questo viene da lui concepito come assunzione della forma intelligibile, cioè dell'essenza degli oggetti da parte di una facoltà, l'intelletto, che pertanto deve essere di per se stesso vuoto di qualsiasi forma, disponibile ad assumerle tutte come proprio contenuto, come una tavoletta di cera su cui non sta scritto niente (*tabula rasa*)³⁹. Anche in tal caso quindi si può dire che l'atto dell'intelletto e l'atto dell'essenza intelligibile sono un unico e medesimo atto, e quindi che l'intelligenza è una specie di identificazione dell'intelletto con l'essenza dell'oggetto. Tuttavia, oltre a questo principio puramente passivo, che Aristotele chiama infatti « intelletto passivo » (*νοῦς παθητικός*), è necessario, per spiegare l'apprensione delle forme intelligibili, anche un

principio attivo, cioè una specie di causa motrice, la quale faccia passare dalla potenza all'atto sia l'intelletto passivo, facendogli apprendere attualmente le forme intelligibili, sia le stesse forme intelligibili, rendendole appunto attualmente contenute nell'intelletto. Questo secondo principio, che Aristotele chiama « intelletto produttivo » (νοῦς ποιητικός), o agente, o attivo, e del quale paragona la funzione a quella svolta dalla luce nella conoscenza sensibile, deve essere già in atto, indipendentemente dall'apprensione delle forme. Mentre, pertanto, l'intelletto passivo, in quanto dipende, per la sua attuazione, dall'apprensione delle forme, che gli vengono fornite dall'immaginazione, ossia dall'attività sensitiva, è legato al corpo e muore con la morte di questo, al contrario l'intelletto attivo, in quanto è già in atto indipendentemente dall'apprensione delle forme, non è legato in alcun modo alla sensibilità e quindi al corpo, ma, come dice Aristotele, è separato da questo e pertanto è immortale ed eterno⁴⁰.

Non è chiaro se per Aristotele questo intelletto attivo faccia parte dell'anima intellettiva dell'uomo e quindi, in virtù della sua immortalità, comporti l'immortalità di questa, oppure se esso sia un principio estrinseco e superiore all'anima umana e quindi sia immortale lui solo, senza comportare alcuna immortalità per l'anima dell'uomo. Questa mancanza di chiarezza ha consentito ai commentatori di proporre le interpretazioni più diverse, da quella di Alessandro di Afrodisia (III secolo d. C.), secondo cui l'intelletto attivo sarebbe Dio stesso e sarebbe del tutto esterno rispetto all'intelletto passivo ed all'uomo, a quella dell'arabo Averroè (XII secolo),

secondo cui non solo l'intelletto attivo, ma anche quello passivo, sarebbero esterni rispetto all'uomo, che in tal modo si troverebbe del tutto sfornito di una propria anima intellettiva, a quella di S. Tommaso d'Aquino (XIII secolo), secondo cui invece entrambi gli intelletti, attivo e passivo, sarebbero propri del singolo uomo e formerebbero la sua anima intellettiva. Tutte queste interpretazioni, per citare solo le più famose, aggiungono al testo aristotelico qualcosa di più di quanto in esso è contenuto: in base al testo infatti si può affermare solo che l'intelletto attivo — non quello passivo — è immortale, anzi eterno, quindi preesistente e sopravvivente a ciascun individuo, ma non si può dire né che sia individuale né che sia l'intelletto di Dio. Probabilmente esso è un intelletto unico — non si vede infatti come potrebbe, essendo immateriale, dividersi in tanti individui —, appartenente quindi all'intera specie umana, ma dotato, a differenza dalle forme delle altre specie, di una propria sostanzialità e tuttavia capace di fungere ugualmente da forma dei singoli individui nel momento in cui questi esercitano l'attività intellettiva. Non ci sono dunque basi sufficienti per attribuire ad Aristotele una dottrina dell'immortalità individuale, anche se si può dire che nell'immortale intelletto attivo ciascun uomo, in quanto membro della specie, sopravvive come pensante in atto alla sua vita individuale.

Infine nel *De anima* Aristotele tratta della facoltà appetitiva, che può appartenere sia all'anima sensitiva che a quella intellettiva, cioè il desiderio sensibile e il desiderio razionale, che noi chiamiamo volontà: mentre il primo suppone la conoscenza sensitiva, ed in partico-

lare l'immaginazione, il secondo suppone la conoscenza intellettuale, la quale, in quanto principio della volontà, è chiamata da Aristotele « intelletto pratico ». La facoltà appetitiva nel suo complesso, osserva Aristotele, è principio di movimento, cioè dà inizio ad azioni, compiute dal vivente nella sua interezza, al fine di ottenere un oggetto che è giudicato buono dall'immaginazione o dall'intelletto pratico. In virtù della facoltà appetitiva, dunque, l'anima viene ad essere anche causa motrice: ma proprio a questo proposito risulta chiaro che la causa motrice prima non è l'anima, o il desiderio, bensì l'oggetto desiderato, il quale muove l'anima, anzi muove l'intero vivente, restando a sua volta immobile. Questo concetto di un motore che muove restando immobile, in quanto oggetto di desiderio, troverà, come vedremo, un'applicazione di importanza decisiva nella teologia aristotelica, perché permetterà ad Aristotele di risolvere il problema del modo in cui il motore immobile del cielo muove quest'ultimo.

Oltre al *De anima* Aristotele ha dedicato alla psicologia alcuni trattati minori, che per la loro brevità sono stati chiamati *Parva naturalia* e riguardano ciascuno un particolare processo psicofisico, cioè la percezione, la memoria, la veglia ed il sonno, i sogni e le profezie che in essi si fanno, la lunghezza e la brevità della vita, la giovinezza e la vecchiaia, la respirazione, la vita e la morte. Essi confermano la concezione rigorosamente unitaria che Aristotele ha dell'anima e del corpo, e il carattere di introduzione generale alla biologia che è proprio delle opere psicologiche.

6. La biologia

La cosiddetta biologia aristotelica ha per oggetto gli esseri viventi terrestri, cioè gli animali e le piante. Si tratta della parte della fisica, cioè dello studio delle sostanze mobili in generale, che Aristotele ha sviluppato con maggiore ampiezza: ad essa infatti sono dedicate opere vaste e complesse come la *Historia animalium* (8 libri), il *De partibus animalium* (4 libri), il *De generatione animalium* (4 libri), per non dire di altre minori, come il *De motu animalium* e il *De incessu animalium*, ed altre probabilmente perdute, come il *De plantis*. L'interesse che Aristotele provava per questo tipo di indagine doveva risalire all'Accademia, in cui, come abbiamo visto, si praticavano classificazioni degli animali e delle piante in generi e specie, attività nella quale doveva essersi particolarmente distinto Speusippo. Ma esso si era ulteriormente sviluppato dopo la partenza dall'Accademia, cioè durante il soggiorno nell'isola di Lesbo e in Macedonia, dove Aristotele, libero dall'insegnamento, si dedicò, probabilmente con la collaborazione di Teofrasto, a raccogliere una quantità enorme di osservazioni sugli animali, registrate poi nella *Historia animalium*. Tale interesse infine si mantenne vivo anche nel periodo del Liceo, quando Aristotele fece della biologia l'oggetto di un insegnamento sistematico, come attestano il *De partibus animalium* e il *De generatione animalium*. Di esso è testimonianza il famoso elogio della biologia, contenuto nel I libro del *De partibus*, dove Aristotele afferma che, se lo studio delle sostanze incorruttibili, cioè degli astri, è attraente per la nobiltà dell'oggetto, la quale compensa l'esiguità delle conoscenze che ne possiamo avere, per-

ché si tratta di realtà a noi lontane, lo studio delle sostanze corruttibili, cioè delle piante e degli animali, è attraente per la vastità delle conoscenze che ci può procurare, trattandosi di realtà a noi vicine e facilmente osservabili, vastità che compensa la minore nobiltà dell'oggetto. Lo studio di tali realtà, conclude Aristotele, procura grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, perché in tutte le realtà naturali vi è qualcosa di meraviglioso⁴¹. Non è difficile riconoscere in queste espressioni l'amore, anzi la passione sconfinata per lo studio, per la ricerca, per l'indagine scientifica, che costituiva per Aristotele la principale ragione di vita e di cui le opere biologiche sono appunto la prova più eloquente.

Il metodo con cui Aristotele procede nelle sue indagini biologiche consiste nel partire da osservazioni empiriche, cioè da descrizioni accurate delle parti degli animali e delle loro funzioni — purtroppo le indagini sulle piante sono andate perdute —, anzitutto per classificare gli animali in generi e specie e poi, soprattutto, per studiare le cause del modo in cui essi sono fatti e delle funzioni che le loro diverse parti compiono.

La maggiore raccolta di osservazioni empiriche è costituita, come abbiamo detto, dalla *Historia animalium*, dove Aristotele descrive ben 581 diverse specie di animali. Il titolo dell'opera, *historia* (da *ἱστορία*), significa appunto descrizione, cioè raccolta di osservazioni e loro esposizione. In essa Aristotele annota una quantità di osservazioni fatte da lui personalmente e di informazioni ricevute da altri, non solo studiosi, ma anche pescatori, pastori, cacciatori, allevatori, veterinari, ecc. La raccolta tuttavia non è fine a se stessa, ma è fatta in

vista anzitutto di una prima classificazione, che Aristotele compie nella stessa *Historia animalium* servendosi ancora del metodo accademico della divisione in due (dicotomia). Questa gli consente di individuare anzitutto quella che diverrà in seguito la grande distinzione tra vertebrati e invertebrati, che egli esprime in termini di animali forniti di sangue e animali privi di sangue⁴². Successivamente, nel *De partibus animalium*, Aristotele perfeziona i procedimenti classificatori, criticando la divisione in due come insufficiente ad esprimere la molteplicità di articolazioni dei generi esistenti in natura, e sostituendovi la sua caratteristica divisione per generi e specie, in cui ciascun genere si divide in tante specie quante sono quelle osservabili mediante l'individuazione delle cosiddette differenze specifiche⁴³. Egli giunge così a distinguere, tra gli animali forniti di sangue, i mammiferi, terrestri e vivipari, i rettili e gli anfibi, terrestri ed ovipari, gli uccelli, aerei ed ovipari, ed i pesci, acquatici ed ovipari, mentre tra quelli privi di sangue stabilisce altre distinzioni più complesse, per esempio secondo la mollezza e la durezza della pelle e secondo altri criteri.

Per operare questa classificazione, ovviamente, è necessario esaminare che cosa le diverse specie hanno in comune e che cosa invece hanno di diverso, ed a questo scopo bisogna analizzare le diverse parti di cui ciascun animale è costituito. Richiamandosi alla distinzione già fatta in precedenza tra parti omeomere (i tessuti) e parti anomeomere (le membra), Aristotele si sofferma soprattutto sull'indagine di queste ultime ed a proposito di esse perviene ad una conoscenza propriamente scientifica, cioè alla conoscenza delle cause, facendo ricorso alla

dottrina dei quattro tipi di cause, ma soprattutto ricercando per ciascuna parte degli organismi animali la causa finale.

La ricerca della causa finale costituisce quindi, insieme col metodo dell'osservazione empirica e della classificazione per generi e specie, l'altra grande caratteristica della biologia aristotelica, che le ha consentito di superare il livello della mera descrizione e di costituirsi come vera e propria scienza. Aristotele infatti non si stanca mai di ripetere che, oltre a stabilire la causa materiale di un organo, cioè il tessuto di cui esso è costituito, e la sua causa motrice, cioè gli altri organi che lo mettono in movimento, è necessario scoprire soprattutto la sua forma, cioè la sua ragion d'essere, che è data essenzialmente dal fine a cui esso serve, ossia dalla funzione che esso svolge nel quadro dell'intero organismo⁴⁴. Questa ricerca si basa sulla fondamentale convinzione che tutto, in natura, ha un fine, cioè serve a qualcosa: convinzione che, come abbiamo visto, non consiste nella fede ingenua in un disegno complessivo concepito da una mente, ma si fonda sull'osservazione della costanza, della regolarità dei fenomeni naturali, e sull'interpretazione di questa come espressione di una finalità interna, orientata alla perfezione ed alla conservazione della specie: intesa in questo senso, la concezione aristotelica non è stata smentita nemmeno dalla moderna biologia evoluzionistica.

Osservando, appunto, la funzione svolta da ciascun organo, Aristotele comprende la struttura di questo: se, infatti, egli non si può considerare un fautore *ante litteram* del principio lamarckiano secondo cui « la fun-

zione crea l'organo », in quanto non ammette che le specie si evolvano attraverso la formazione di nuovi organi, certamente è assertore del principio secondo cui « la funzione spiega l'organo ». Il modo migliore per capire come è fatto un organo e perché è fatto in un certo modo è infatti di chiedersi « a che serve ». Del resto il nome stesso di « organo », che a partire da Aristotele è sempre stato usato in biologia per designare le parti più importanti degli animali (cuore, cervello, polmoni, ecc.), rivela appunto che essi sono concepiti come « strumenti » (*ὄργανον* significa infatti strumento) in vista di altrettante funzioni, o fini, i quali a loro volta concorrono tutti ad assicurare la vita dell'intero « organismo » (il complesso degli « organi ») e la sua perpetuazione mediante la generazione.

La determinazione della funzione dei vari organi, inoltre, permette ad Aristotele di stabilire tutta una serie di analogie tra animali di specie diverse e di scoprire in tal modo, partendo dall'analisi di una specie, i caratteri delle altre. Sono rimaste celebri analogie come quella tra i polmoni dei mammiferi e le branchie dei pesci, considerati gli uni come organi per inspirare l'aria e le altre come organi per inspirare l'acqua. Per mezzo di tali analogie Aristotele fa della vera e propria anatomia comparata⁴⁵. Le funzioni fondamentali degli esseri viventi sono quelle già determinate nel *De anima*, cioè nelle piante la nutrizione e la riproduzione e, negli animali, oltre a queste, la percezione e il movimento. In base ad esse Aristotele spiega tutti gli organi di questi esseri viventi. Ad esempio le radici delle piante servono a ricavare il nutrimento direttamente dalla terra, mentre gli organi di

senso degli animali servono ad individuare dove il nutrimento si trova e gli arti servono a raggiungerlo.

In base alla crescente complessità delle funzioni possedute tutte le specie di animali si dispongono, secondo Aristotele, in una specie di scala, la *schala naturae*, che ha una gradazione pressoché continua, nel senso che le differenze tra una specie e l'altra sono spesso minime o addirittura impercettibili, ed ha al suo vertice l'uomo, il più complesso e insieme il più perfetto fra tutti gli animali. L'uomo infatti costituisce spesso per Aristotele il *princeps analogatum*, cioè la specie in cui si osservano più direttamente quei rapporti tra l'organo e la funzione che vengono poi ritrovati anche nelle altre specie⁴⁶.

Ma la funzione a cui Aristotele dedica la maggior attenzione è la riproduzione: essa infatti occupa l'intero trattato *De generatione animalium*. Il motivo di ciò è che questa funzione più di qualunque altra serve ad individuare le caratteristiche essenziali di una specie, cioè la sua forma. In ciò Aristotele aveva già compreso, come farà anche la biologia moderna, che la parte più importante di questa scienza è la genetica. La riproduzione, secondo Aristotele, consiste precisamente nella trasmissione della medesima forma, la forma appunto della specie, da individuo ad individuo, e dimostra in modo inconfutabile non solo la regolarità delle leggi naturali — egli suole spesso osservare, infatti, che « l'uomo genera l'uomo », e non qualche altra cosa —, ma anche la permanenza della specie, la sua eternità, che è appunto la caratteristica propria della forma⁴⁷.

Secondo Aristotele, infatti, le specie non si evolvono, ma sono immutate *ab aeterno* e rimarranno eternamente immutate. Questa è la principale differenza tra la bio-

logia aristotelica, che è « fissistica », e quella odierna, sviluppatasi da Darwin in poi, che è invece « evolutivistica ». Aristotele ammette, sì, una specie di evoluzione, ma non della specie, bensì all'interno della specie, cioè nell'individuo: analizzando lo sviluppo dell'embrione, egli ha infatti osservato che tale sviluppo non consiste nella progressiva esplicitazione di parti già formate all'interno dell'embrione, ma nella progressiva acquisizione da parte di esso di nuovi organi, secondo una specie di disegno che ha come fine la realizzazione completa e perfetta della forma della propria specie⁴⁸. Questa dottrina, chiamata in seguito teoria dell'« epigenesi », è stata definitivamente preferita all'altra, chiamata teoria della « preformazione », ad opera della biologia moderna. L'alto grado di scientificità raggiunto in tal modo dalla biologia di Aristotele ha fatto sì che essa venisse mantenuta pressoché inalterata alla base della biologia moderna sino quasi al tempo di Darwin.

Naturalmente Aristotele non ha saputo dare la spiegazione esatta di certe funzioni, per esempio ha creduto che la respirazione servisse solo a raffreddare l'organismo, o ha attribuito a certi organi funzioni diverse da quelle effettivamente svolte, per esempio ha attribuito al cuore, anziché al cervello, la funzione di presiedere alle funzioni percettive. In altri casi invece si è notevolmente avvicinato a quella che sarebbe stata la spiegazione moderna, per esempio affermando che la funzione del sangue è quella di portare il nutrimento alle varie parti del corpo sotto forma di « calore ». Non è un caso, del resto, che il funzionamento esatto della circolazione del sangue sia stato scoperto da uno studioso, William Harvey, che si era formato attraverso lo studio della biolo-

gia aristotelica nell'Università di Padova, e sia stato invece del tutto frainteso da un anti-aristotelico dichiarato come Descartes. Così pure, a proposito della riproduzione, Aristotele non ha compreso la vera natura del concepimento, credendo che la funzione svolta in esso dalla madre fosse soltanto quella di fornire la materia, mediante il sangue mestruale, e quella del padre fosse invece quella di fornire la forma, mediante il movimento impresso dal seme alla materia sino a configurarla in un determinato modo, quello appunto corrispondente alla forma. Del resto egli non disponeva del microscopio che gli consentisse di scoprire i cromosomi. Ciononostante espresse mediante il concetto di forma quello che poi sarebbe stato chiamato il « codice genetico » o il « programma genetico » inscritto nei cromosomi.

Sarebbe tuttavia ingenuo e antistorico giudicare il valore della sua biologia unicamente in base alla quantità di verità da lui scoperte o di errori da lui commessi. Il grande merito della biologia aristotelica è di avere praticamente fondato questa scienza secondo un metodo corretto, che poi è rimasto alla base di essa in tutti i suoi sviluppi ulteriori. Se, infatti, è vero che anche prima di Aristotele si erano compiute delle osservazioni e delle classificazioni nel campo della biologia (per esempio nell'Accademia) o si erano formulate teorie esplicative di fenomeni biologici (per esempio nella scuola ippocratica o in alcuni filosofi presocratici), nessuno prima di lui aveva collegato l'osservazione empirica con la classificazione sistematica e soprattutto con la spiegazione causale, in modo da dar vita ad una vera e propria scienza dei fenomeni osservati.

V.

LE CAUSE PRIME DELL'ESSERE

1. *La filosofia prima: metodo ed oggetto*

Nel suo impegno a costruire il sapere, cioè la conoscenza delle cause delle cose, Aristotele aveva individuato la forma suprema di tale sapere, cioè la « sapienza », nella scienza delle cause prime e si era accinto a determinare queste ultime, all'interno di ciascuno dei quattro generi fondamentali di cause, anzitutto per mezzo della fisica, cioè della scienza che ha per oggetto la sostanza mobile, la natura, il movimento, in omaggio al criterio metodologico secondo cui bisogna partire da ciò che è più noto, ossia più vicino, a noi, come è appunto il mondo del divenire.

All'interno della fisica tuttavia, come abbiamo visto, egli era giunto a scoprire l'esistenza di sostanze immobili, quali le prime cause motrici, cioè i motori immobili dei cieli, e gli intelletti attivi o, se si preferisce, l'intelletto attivo. Questa scoperta significa che la natura, intesa come l'insieme delle sostanze mobili, cioè come mondo del divenire, non è l'unica realtà esistente, e dunque la fisica, come scienza della natura, non è scien-

za di tutta la realtà, ossia della totalità del reale. Ma allora la fisica, come scienza delle sostanze mobili, non è più la scienza che « sa tutto », la sapienza, ma questo titolo spetterà ad un'altra scienza, quella che si occupa anche delle sostanze immobili: questa scienza dovrà dunque cercare le cause prima dell'intera realtà e ad essa spetterà il titolo di sapienza nel senso più proprio, o, che è lo stesso, il titolo di « filosofia prima » (πρώτη φιλοσοφία), che significa anche scienza prima.

Tutto questo si desume da una serie di passi, in cui Aristotele dichiara che bisogna prima studiare la natura, il che è compito della fisica, e da ciò risulterà chiaro se spetti alla sola fisica, o anche ad altre scienze, la ricerca delle cause prime; o che anche la fisica è in un certo senso sapienza, perché ricerca anch'essa le cause prime, ma, poiché la natura non è tutta la realtà, c'è una scienza superiore alla fisica, la quale studia la totalità del reale, e quindi la realtà prima (πρώτη οὐσία), e questa sarà la sapienza, o filosofia, prima; o infine che, se non esistessero altre sostanze oltre a quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima, ma se esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore alle altre, e, per il fatto di essere prima, cioè di studiare le cause prime di tutto, sarà anche la scienza universale (καθόλου), cioè la scienza della totalità del reale¹.

Nasce così il concetto di « filosofia prima », cioè di quella scienza che, in base al titolo dell'opera aristotelica in cui è esposta, la *Metafisica*, sarà chiamata poi appunto « metafisica ». Questo nome, non aristotelico, ha as-

sunto da circa un secolo un significato deterioro, come se indicasse un presunto sapere aprioristico, astratto, privo di fondamento nell'esperienza, fondato su di un'illusione, se non addirittura su di una mistificazione. Esso pertanto può essere legittimamente usato per indicare la « filosofia prima » di Aristotele, solo se viene inteso nel senso che dovettero dargli originariamente gli editori dell'opera aristotelica, nella supposizione che essi l'abbiano coniato non solo per indicare un'opera che viene materialmente « dopo » (μετά) le opere di fisica nel *corpus* complessivo delle opere di Aristotele (esso avrebbe questo significato se risalisse ad Andronico di Rodi, il primo editore dell'intero *corpus*), ma anche per indicare una scienza che viene « dopo » la scienza fisica, per il fatto che si occupa di oggetti meno noti, cioè meno vicini, a noi, di quelli di cui si occupa la fisica (questo è il significato che esso avrebbe se risalisse invece a Eudemo di Rodi, il primo editore della *Metafisica*). In ogni caso è fuori dubbio che per Aristotele la « metafisica », o filosofia prima, non è un sapere aprioristico né astratto, ma al contrario è un sapere che muove dall'esperienza e giunge a porre delle sostanze immobili, cioè che trascendono l'esperienza, solo e in quanto la loro esistenza è necessaria per spiegare l'esperienza stessa, come risulterà ancor più chiaro alla fine del presente capitolo.

Vediamo intanto quali sono i problemi di cui si occupa la filosofia prima e qual è precisamente il suo oggetto. I problemi sono illustrati da Aristotele nel libro B della *Metafisica*, che è il vero inizio della trattazione, in quanto i due precedenti, cioè i libri A e α, sono soltanto preliminari. In *Metaph. B* Aristotele è già alla ri-

cerca, a differenza che in A ed in α , della filosofia prima come scienza distinta dalla fisica, infatti menziona più volte l'esistenza di sostanze immobili, e si preoccupa di determinare quale sia il metodo da seguire nella ricerca, quale sia l'oggetto preciso di cui si devono ricercare le cause prime e di quale tipo infine siano queste cause. Anzitutto egli afferma che il metodo da seguire non può consistere se non nella discussione dei problemi posti dai filosofi precedenti e di altri problemi da essi trascurati ma collegati con i primi. Il raggiungimento di una buona soluzione dipende infatti dal saper discutere bene i problemi precedentemente posti, e il discuterli bene consiste nell'esaminare, come in un processo, le ragioni a favore delle opposte soluzioni². Si tratta, come si vede, del metodo dialettico teorizzato nei *Topici*; infatti, per esaminare le ragioni a sostegno di soluzioni opposte, occorre saper argomentare bene in favore dell'una e dell'altra, e saper vedere quale delle due è in grado di prevalere sull'altra, e in quale modo. Negli stessi *Topici* del resto, come abbiamo visto, si affermava che la dialettica è utile a stabilire i principi della scienza, in quanto chi discute a favore dell'una o dell'altra tra due opinioni opposte, vede meglio che cosa c'è di vero o di falso in ciascuna. Ma si tratta, prima ancora, del metodo seguito da Platone nei suoi dialoghi e da lui teorizzato esplicitamente nel *Parmenide*, dove la verità intorno all'Uno viene stabilita attraverso l'esame delle opposte ipotesi che possono essere formulate su di esso e la determinazione di quali tra esse conducono a conseguenze contraddittorie, cioè si lasciano confutare, e quali invece conducono a conseguenze accettabili, cioè resistono alla confutazione.

Il metodo usato è dunque dialettico, anche se l'uso che ne viene fatto è scientifico: il fine con cui esso viene usato, infatti, non è semplicemente di prevalere nella discussione, ma di conoscere la verità, il che si raggiunge, come vedremo, confutando le soluzioni errate, cioè mostrando la loro contraddittorietà, non semplicemente in rapporto ad opinioni ammesse da tutti o dai più sapienti, bensì in rapporto ad altre verità precedentemente accertate o tali che si impongono necessariamente a tutti coloro che vogliono discutere in modo sensato.

Quanto ai problemi, essi sono appunto i temi sui quali i filosofi precedenti hanno fornito soluzioni opposte e gli altri eventuali temi ad essi connessi. Trattandosi di problemi riguardanti un oggetto che comprende anche le sostanze immobili, è chiaro che i filosofi precedenti che più se ne sono occupati saranno gli Accademici, cioè Platone e i suoi scolari: questi infatti ammettevano, come abbiamo visto, precisamente l'esistenza di sostanze immobili, quali le idee, le idee-numeri, gli enti matematici e i loro principi. Essi inoltre ritenevano che tali sostanze fossero le cause di tutta la realtà, perciò concepivano la scienza che di esse si occupa — da loro chiamata senz'altro « dialettica » — come una scienza universale, cioè riguardante la totalità del reale: in tal modo essi si ponevano esattamente nella stessa prospettiva che è propria della « filosofia prima » aristotelica. Perciò, nell'ambito di tale scienza, Aristotele discuterà essenzialmente problemi sollevati da Platone e dagli altri Accademici.

Tuttavia, prima di affrontare questi ultimi, che riguardano precisamente il contenuto della « filosofia pri-

ma », egli si pone un gruppo di problemi preliminari, che nascono non dalle discussioni accademiche, ma dalla sua stessa logica, e riguardano quello che oggi chiameremmo lo « statuto epistemologico » della filosofia prima, cioè il suo assetto, la sua struttura, di scienza, che poi implica il problema della sua stessa possibilità di essere scienza. Tali sono il problema se spetti alla filosofia prima lo studio di tutti i generi di cause, dato che non tutti gli enti hanno tutti i generi di cause, ad esempio le sostanze immobili non hanno cause motrici o cause finali; il problema se spetti alla filosofia prima anche lo studio dei principi primi delle dimostrazioni, cioè del principio di non contraddizione e di quello del « terzo escluso », dato che questi sono usati da tutte le scienze; il problema se spetti alla filosofia prima anche lo studio di tutti i generi di sostanze, sia di quelle mobili che di quelle immobili; infine il problema se spetti alla filosofia prima anche lo studio delle altre categorie di enti, diverse dalle sostanze, cioè degli attributi, e quindi delle proprietà che sono comuni tanto alle sostanze quanto alle altre categorie, quali l'uno, l'identico, il diverso, i contrari, l'anteriore e il posteriore, ossia le nozioni di cui si occupano i « dialettici »³. Si tratta, come si vede, di problemi suscitati dall'epistemologia esposta negli *Analitici secondi*, la quale prescrive che l'oggetto di una scienza sia omogeneo, vale a dire compreso in un unico genere, il che sembra contrastare col carattere eterogeneo delle categorie e delle stesse sostanze.

Passando poi ai temi già trattati da Platone e dagli Accademici, Aristotele pone i seguenti altri problemi: se esistano altre sostanze oltre a quelle sensibili e quali

esse siano (idee, idee-numeri, enti matematici); se i principi, cioè le cause prime, di tutte le cose siano dei generi sommi, come sostengono gli Accademici, o degli elementi materiali, come sostengono alcuni filosofi presocratici; se, nel caso che i principi siano generi, essi siano i generi primi, cioè più universali, come sostiene Platone, o generi più particolari e prossimi agli individui, come sostiene Senocrate; se ci siano solo realtà individuali, come sostiene Speusippo, o anche realtà universali, come sostiene Platone; se i principi abbiano solo un'unità specifica, o anche un'unità numerica, come ancora sostengono rispettivamente Platone e Speusippo; se i principi delle realtà corruttibili e di quelle incorruttibili siano gli stessi, come sostengono Platone e Senocrate, o diversi, come sostiene Speusippo; se l'Ente e l'Uno siano sostanze, come sostengono Platone, gli altri Accademici e i pitagorici, o soltanto dei predicati, come sostenevano i « fisici »; se gli enti matematici siano sostanze, come sostenevano Platone e gli Accademici, oppure no, come sostengono tutti gli altri; per quali motivi si debba ammettere l'esistenza delle idee, come vuole Platone; se gli elementi siano in potenza, come sostiene Speusippo, o in atto, come sostengono gli altri Accademici⁴.

Si tratta, come si vede, per lo più di problemi suscitati da divergenze interne dell'Accademia o tra gli Accademici e gli altri filosofi. Per ciascun problema Aristotele nel libro B sviluppa gli argomenti a favore dell'una o dell'altra soluzione, senza prendere una posizione definitiva. Questa tuttavia sarà da lui presa nei libri successivi della *Metafisica*, cioè il libro Γ per i quattro

problemi preliminari, ed i libri EZHOIAMN per tutti gli altri problemi (il libro Δ resta un po' fuori dalla discussione, perché è una specie di dizionario dei più importanti termini filosofici; ed il libro K è un riassunto, probabilmente non autentico, di parti della stessa *Metafisica* e della *Fisica*). In alcuni casi, come vedremo, la posizione presa da Aristotele coinciderà con una delle soluzioni esaminate nella discussione, cioè con quella che si è rivelata capace di confutare la sua opposta, mentre in altri casi si tratterà di una posizione nuova, ugualmente capace di confutare tutte le altre.

Nel libro Γ, che è quasi unanimemente considerato uno dei più maturi scritti da Aristotele e dunque costituisce certamente un'espressione definitiva del suo pensiero, viene fornita anzitutto la soluzione al problema se spetti alla filosofia prima ricercare tutti e quattro i generi di cause, dato che alcuni enti, per esempio le sostanze immobili, non hanno cause motrici o cause finali (e nemmeno, come si vedrà, gli altri generi di cause). Tale soluzione consiste nell'assegnare come oggetto alla filosofia prima ciò che, con espressione destinata a divenire tecnica ed a designare l'oggetto proprio della cosiddetta « ontologia », Aristotele chiama l'« ente in quanto ente » (τὸ ὄν ᾗ ὄν).

All'apertura del libro egli dichiara infatti che « esiste una scienza la quale studia l'ente *in quanto ente* e le cose che gli appartengono *per sé* (καθ'αὐτό) », e successivamente conclude che la ricerca delle cause prime, cioè la filosofia prima, deve identificarsi appunto con questa scienza, cioè deve ricercare le cause prime dell'ente in quanto ente⁵. La giustificazione di questa

tesi è la seguente: le scienze particolari, per esempio le matematiche, in quanto considerano solo una parte degli enti, cioè appunto gli enti matematici (numeri e grandezze), hanno a che fare con attributi i quali, pur appartenendo a tale parte per sé, appartengono all'ente nel suo complesso solo per accidente, e dunque non possono essere considerate scienze di quest'ultimo nel senso prescritto dagli *Analitici secondi*, secondo cui la scienza deve sempre occuparsi di attributi per sé. Invece la scienza universale, cioè di tutto l'ente, per essere veramente scienza, deve occuparsi dell'ente in quanto ente, cioè dell'ente considerato per sé, e degli attributi che gli appartengono in quanto tale. Se dunque il compito di tale scienza è di ricercare le cause prime, come abbiamo visto in precedenza, essa dovrà ricercare cause prime che siano dell'ente per sé, cioè dell'ente in quanto ente. Solo in tal modo, infatti, la scienza in questione possiederà i requisiti stabiliti dagli *Analitici secondi*, cioè sarà autentica scienza. La nozione di ente in quanto ente, cioè della totalità degli enti considerata unicamente in ciò che le appartiene per sé, vale a dire appunto come totalità, viene così a costituire l'oggetto unitario di indagine della filosofia prima, la quale si costituisce in tal modo anzitutto come « ontologia ».

Ora, poiché gli attributi per sé, stando sempre agli *Analitici secondi*, sono quelli compresi nella definizione del soggetto, cioè coestensivi ad esso, ovvero quelli che comprendono il soggetto nella loro definizione, cioè quelli in cui necessariamente il soggetto si divide, gli attributi per sé dell'ente saranno le proprietà coestensive all'intero ente, le quali per il fatto di trascendere le ca-

tegorie, furono chiamate nel medioevo i « trascendentali », nonché le stesse categorie, in cui l'intero ente necessariamente si divide.

A questo punto Aristotele si prospetta un'obiezione, cioè il fatto già accertato nella dialettica (cfr. i *Topici*), che l'ente ha tanti significati quante sono le categorie, cioè non è un genere, e pertanto non può essere oggetto di una scienza unica. La risposta che egli dà a questa obiezione è che questi molti significati non danno luogo ad una omonimia completa, cioè non sono del tutto privi di unità, ma sono collegati fra loro dal fatto di contenere tutti una relazione ad uno di essi (*πρὸς ἓν*), il quale pertanto viene ad essere il primo fra tutti. La struttura dell'« omonimia relativa » si riscontra anche in altri concetti, quali ad esempio quello di « sano », i cui diversi significati, cioè la sanità di un clima, o di un colorito, o di un medicamento, esprimono realtà appartenenti a generi diversi, ma tuttavia contenenti tutte una relazione alla salute, o perché la conservano, o perché la rivelano, o perché la producono. Ebbene, tutte queste realtà, pur di generi diversi, sono oggetto di un'unica scienza, la scienza appunto della salute. Ciò significa che l'« omonimia relativa » è sufficiente ad assicurare ad un complesso di generi pur diversi ed irriducibili tra loro l'unità necessaria per farli essere oggetto di un'unica scienza. Nel caso dell'ente essa comporta una pluralità di significati, che sono appunto le categorie, ma insieme anche una comune relazione di queste alla sostanza, perché ciascuna categoria esprime o una qualità della sostanza, o una relazione tra sostanze, o un'azione compiuta da una sostanza, o una situazione in

cui si trova una sostanza, ecc. Tale struttura dunque, pur senza distruggere la diversità tra le categorie, cioè la fondamentale eterogeneità del reale, assicura tuttavia a questo l'unità necessaria affinché tutte le categorie siano oggetto di una stessa scienza, la scienza appunto dell'ente in quanto ente, la quale sarà fondamentalmente scienza della sostanza e pertanto dovrà culminare nella ricerca delle cause prime della sostanza⁶.

Il fatto poi che le sostanze sono esse stesse di genere diverso, per esempio quelle mobili corruttibili sono di genere diverso da quelle mobili incorruttibili, e quelle mobili nel loro complesso sono diverse da quelle immobili, dà luogo, come abbiamo visto, ad una nuova aporia, la terza del libro B. Ma Aristotele risolve anche questa, affermando che la scienza della sostanza, cioè la filosofia, si divide in tante parti quanti sono i generi di sostanze, esattamente come la matematica, che si divide in tante parti quanti sono i generi del suo oggetto, cioè degli enti matematici (numeri, grandezze, ecc.) E poiché tra i generi di sostanze c'è un ordine di priorità, nel senso che la sostanza immobile è più intelligibile di quella mobile, in quanto ne è causa, lo stesso ordine di priorità ci sarà tra le scienze ad essi corrispondenti, per cui la scienza delle sostanze immobili sarà la filosofia prima e quella delle sostanze mobili sarà la filosofia seconda, esattamente come si era visto parlando della fisica⁷.

Di questo tuttavia Aristotele si occuperà in seguito: nel libro Γ anzitutto egli stabilisce quali sono gli attributi che appartengono a tutto l'essere, cioè tanto alla sostanza quanto alle altre categorie. Il primo di tali attributi è l'uno, il quale, pur avendo un significato diverso

dall'essere, gli è tuttavia coestensivo, per il fatto di essere convertibile con esso: tutto ciò che è ente, infatti, è anche uno, e tutto ciò che è uno, è anche ente. Oltre ad esso ci sono poi l'anteriore e il posteriore, il tutto e la parte, il genere e la differenza specifica, che sono ugualmente coestensivi a tutto l'essere e quindi sono attributi per sé dell'ente e dell'uno. Ma sono attributi per sé dell'ente e dell'uno anche i diversi significati che l'uno assume nelle diverse categorie, cioè l'identico (uno nella sostanza), il simile (uno nella qualità), l'uguale (uno nella quantità), ecc. Tutti questi concetti, afferma Aristotele, sono oggetto della scienza dell'ente in quanto ente, cioè della filosofia prima, perché sono tutti attributi per sé dell'ente e dell'uno. Poi ci sono i loro contrari, cioè il contrario dell'uno, che è il molteplice, dell'identico, che è il diverso, del simile, che è il dissimile, dell'uguale, che è il disuguale, ecc. Anche questi concetti sono oggetto della scienza dell'ente in quanto ente, perché i contrari sono sempre oggetto della stessa scienza. Anzi la nozione stessa di contrario, come quella di identico e di diverso, è comune a tutti gli enti, perciò è oggetto, in quanto tale, della scienza dell'ente in quanto ente. Si risolve così la quarta aporia di *Metaph. B*, quella che chiedeva se spettasse alla filosofia prima studiare, oltre alla sostanza, anche gli attributi di essa, nonché le nozioni di cui si occupano i dialettici, cioè appunto l'uno, l'identico, il diverso, i contrari. Non è difficile scorgere nella filosofia prima, così concepita, la vera erede della dialettica platonica, di cui essa riprende, oltre al metodo, anche l'oggetto. A differenza da quella, però, la filosofia prima riconosce, come vedremo, che

tutte queste nozioni dipendono dalla sostanza, la quale è loro principio, perciò riesce ad essere vera e propria scienza⁸.

Ma coestensivi a tutto l'essere sono anche i cosiddetti «assiomi», cioè i principi comuni a tutte le dimostrazioni, in quanto essi, proprio perché comuni a tutte le dimostrazioni, ciascuna delle quali verte su di un diverso genere, sono comuni a tutti i generi. Dunque spetterà alla filosofia prima, cioè alla scienza dell'ente in quanto ente, occuparsi anche di essi. Anche le altre scienze, è vero, se ne servono, ma un conto è servirsene ed un altro conto è farli oggetto di indagine, per stabilire «se sono veri o no»: questo appunto è compito della filosofia prima⁹. Si risolve così anche la seconda aporia presentata in *Metaph. B*. Tra i principi comuni, poi, il più saldo, cioè il più stabile, il più sicuro, di tutti, in quanto più noto di tutti e quindi tale che intorno ad esso non si può cadere in errore, ed in quanto non ipotetico, cioè tale che deve essere necessariamente già posseduto da chi voglia conoscere una qualsiasi cosa, è il principio di non contraddizione, che Aristotele formula nel modo seguente: «E' impossibile che la stessa cosa contemporaneamente appartenga e non appartenga alla stessa cosa sotto lo stesso aspetto»¹⁰. Si noti come in questa formulazione il principio non si limiti ad affermare la semplice identità di una cosa con se stessa (A è A), né si riferisca solo alle predicazioni di tipo essenziale (definizione, genere e proprietà necessarie), ma valga per qualsiasi predicazione, sia di identità che di attribuzione, sia essenziale che accidentale, stabilendo l'impossibilità che siano vere contemporaneamente l'affermazione

e la negazione. In questo senso esso è diverso dal « principio di identità » che sarà formulato dalla logica moderna, per esempio da Leibniz e dallo stesso Kant, e criticato da Hegel. Ma l'accertamento del valore di esso spetta, come vedremo, alla filosofia prima, che ora è giusto vedere all'opera nella determinazione delle cause prime dell'ente in quanto ente e dei suoi attributi per sé.

2. Le cause prime dell'ente in quanto ente

L'attuazione del primo compito affidato da Aristotele alla filosofia prima, cioè la determinazione delle cause prime dell'ente in quanto ente, che con termine moderno sarà chiamata « ontologia », è contenuta in parte nel seguito del libro Γ , dedicato all'accertamento del valore del principio di non contraddizione, ed in parte nei libri E, Θ e I. Oltre a questi bisogna tuttavia considerare anche il libro Δ , il quale, pur non appartenendo al piano originario della *Metafisica* e costituendo un semplice dizionario dei principali termini filosofici, cioè una trattazione di tipo dialettico, di composizione indubbiamente anteriore agli altri libri e risalente sicuramente al periodo accademico, ci fornisce una prima indicazione concernente alcuni temi che poi saranno ripresi nell'ontologia vera e propria. Tra i termini di cui esso presenta i vari significati si trovano infatti anche quelli di ente, uno, identico, diverso, contrario, anteriore e posteriore, parte e tutto, che, come abbiamo visto, Aristotele nel libro Γ indica quali oggetti specifici della scienza dell'ente in quanto ente. Nello stesso libro Γ Aristotele ha anche indicato che cosa significhi fare scienza, cioè

cercare le cause prime di questi oggetti: significa distinguere in quanti sensi ciascuno di essi si dice, individuare qual è il primo di tali sensi ed infine mostrare in quale relazione ciascuno degli altri stia col primo, ad esempio se lo contiene in sé, oppure se lo produce, oppure se sta con esso in qualche altra relazione¹¹.

La prima operazione appartiene, come abbiamo visto nei *Topici*, alla dialettica ed è compiuta nel libro Δ . Qui infatti Aristotele distingue i significati del termine ente, che sono, come ormai è noto, l'ente per accidente, l'ente per sé, diviso a sua volta nelle categorie, l'ente come vero, l'ente in potenza e l'ente in atto¹². Dell'ente per accidente egli si occupa poi, in sede di vera e propria ontologia, nel libro E della *Metafisica*, dove fondamentalmente dimostra che di esso non c'è scienza e quindi non è possibile indicarne le cause prime. A questo proposito bisogna fare attenzione a non confondere l'ente per accidente, ossia la connessione accidentale tra un soggetto ed un predicato, ovvero il predicato accidentale in genere, con i tipi di enti che possono fungere da predicato accidentale di un soggetto, cioè con le categorie diverse dalla sostanza, comunemente chiamati anch'essi « accidenti », ma in realtà appartenenti, in quanto veri e propri tipi di essere, all'essere per sé. Ciò di cui non c'è scienza, in quanto la scienza, come sappiamo, è conoscenza della causa necessaria di connessioni essenziali, ossia ciò di cui non è possibile determinare la causa necessaria, perché ha solo cause fortuite, o casuali, cioè appunto accidentali¹³, è l'ente per accidente, cioè la connessione accidentale di un predicato con un soggetto, non sono le categorie diverse dalla sostanza.

Di queste, cioè dell'essere per sé, c'è scienza, nel senso che è possibile determinarne i vari significati, stabilire quale di essi è il primo ed in quale rapporto gli altri stanno con esso: per la sostanza Aristotele fa questo, come vedremo, nei libri Z e H, mentre per le altre categorie egli lo ha già fatto nel trattato omonimo e lo ripete nel libro Δ (cfr. i capitoli sulla quantità, la qualità, la relazione e l'avere). Tutte le categorie sono tenute inoltre presenti nella trattazione delle nozioni ad esse « comuni », al fine di determinare e collegare tra loro i diversi significati che queste hanno.

Dell'essere come vero, Aristotele poi tratta ugualmente nel libro E, nonché nel libro Θ. Nel primo testo egli osserva che il vero è l'affermazione di ciò che è congiunto e la negazione di ciò che è diviso, mentre il falso è la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione. Qui egli ha presente un certo tipo di vero e di falso, cioè quello che ha luogo, come egli stesso dice, non nelle cose, ma nel pensiero, e precisamente nel giudizio con cui si uniscono, affermando, o si dividono, negando, un soggetto ed un predicato. Questo tipo di vero, afferma Aristotele, non interessa la scienza dell'ente in quanto ente, cioè la filosofia prima¹⁴: esso interessa invece, possiamo supporre, la teoria della scienza, cioè l'apodittica, nel senso che esso dipende dall'osservanza delle regole della dimostrazione: ad esempio un giudizio sarà vero quando sarà dedotto correttamente da premesse vere, ecc. In *Metaph.* Θ tuttavia Aristotele ha presente, oltre a questo, anche un altro tipo di vero, quello che ha luogo non nel giudizio, cioè nell'unione e nella divisione di due termini, bensì nel concetto, cioè

nell'apprensione dell'essenza di un singolo termine. In questo caso il vero consiste nel contatto (θίγεῖν) con l'essenza, cioè nella sua effettiva apprensione, e nella sua definizione, mentre il falso non c'è nemmeno, perché il mancato contatto non è una definizione errata, ma semplicemente un'assenza di conoscenza, e quindi di definizione. Questo secondo tipo di vero, dunque, a differenza dal precedente, non è una corrispondenza, o un parallelismo, tra il pensiero e l'essere, bensì è un'unità di pensiero e di essere, per cui il pensiero c'è solo se c'è l'essere — ovviamente un certo tipo di essere, cioè un'essenza —, mentre non c'è affatto se tale essere non c'è¹⁵. Questo è il vero che interessa alla filosofia prima. Esso non ha nulla di intuitivo, cioè di immediato, come molti, sulla scia di Heidegger, hanno creduto, ma è sempre, come dice espressamente Aristotele, il frutto di una ricerca, la ricerca appunto dell'essenza, ovvero della causa, del principio, la quale culmina, quando ha successo, appunto nel contatto con esso. Infatti, come egli dice altrove, conoscere il vero è la stessa cosa che conoscere la causa¹⁶.

Infine l'essere in potenza e l'essere in atto sono studiati da Aristotele nello stesso libro Θ. Per quanto riguarda la potenza, Aristotele ricorda anzitutto il suo significato più comune, che però non è quello che interessa la filosofia prima, ossia la potenza come capacità di produrre un mutamento in un'altra cosa (potenza attiva) o di subire un mutamento ad opera di un'altra cosa (potenza passiva)¹⁷. Ma il significato filosofico della potenza, cioè il vero e proprio essere in potenza, è quello correlativo all'essere in atto, che non può essere definito,

perché abbraccia l'intero essere, ma solo illustrato per mezzo di esempi particolari ed esteso per analogia a tutto l'essere: per esempio il poter costruire in rapporto al costruire, il dormire in rapporto all'esser desto, l'aver la vista tenendo gli occhi chiusi in rapporto al vedere, un certo materiale in rapporto all'oggetto tratto da esso, qualcosa di non ancora compiuto in rapporto a qualcosa di compiuto¹⁸. Ciò che la filosofia prima può dire a proposito di questi due significati di essere, cioè l'essere in potenza e l'essere in atto, è che l'atto è anteriore alla potenza sia secondo la nozione, in quanto non è possibile avere la nozione della potenza senza avere prima quella dell'atto; sia secondo l'essere, in quanto non possono esistere enti in potenza, cioè mutevoli, se non esistono prima enti in atto, cioè le rispettive cause motrici. Invece secondo il tempo la potenza è anteriore all'atto nell'individuo (per esempio il bambino rispetto all'adulto), mentre l'atto è anteriore alla potenza nella specie (per esempio l'adulto genitore del bambino)¹⁹. Su questa dottrina ontologica si fonderà, come vedremo, l'intera teologia di Aristotele.

Passando poi alle proprietà per sé dell'ente in quanto ente, cioè ai trascendentali, Aristotele distingue anzitutto, sia nel libro Δ che nel libro I, i vari significati dell'uno. Chiarito, nel primo di questi testi, che anche l'uno, come l'ente, ha un significato accidentale, cioè indica un'unità puramente accidentale, che non è oggetto di alcuna scienza, ed inoltre ha un significato non filosofico, cioè l'uno come unità di misura, che interessa soprattutto la matematica, egli passa a considerare l'uno nei significati che esso ha di per sé, osservando che questi

sono tanti quanti quelli dell'ente, cioè indicano unità di individui, di specie, di genere e di analogia, e si lasciano ricondurre anch'essi, come quelli dell'ente, alle categorie, di cui la prima è la sostanza²⁰.

Nel libro I la trattazione dell'uno da dialettica si fa filosofica, in quanto Aristotele osserva che l'uno, proprio per il fatto di avere una molteplicità di significati corrispondenti alle categorie, esattamente come l'ente, non è una sostanza, ma un predicato, anzi un predicato universalissimo, cioè che si predica di tutto; inoltre, per la stessa ragione, esso non è un'essenza unica, ma una molteplicità di essenze. Di conseguenza l'uno non potrà essere un principio, come sostenevano Platone e gli Accademici, e nemmeno potrà esserlo l'ente²¹. Con ciò Aristotele non solo ha risolto un'altra delle aporie enunciate in *Metaph. B*, ma ha anche confutato in anticipo, cioè identificandole nella dottrina platonica, le dottrine neoplatonizzanti, pagane e cristiane, che identificheranno Dio con l'Uno o con l'Ente, intesi come sostanze aventi per essenza rispettivamente l'unità o l'essere.

Oltre che dell'uno Aristotele si occupa, sempre nel libro I, del molteplice, da lui definito come il contrario dell'uno e come anteriore ad esso secondo la conoscenza, in quanto più vicino alla percezione sensibile²². Il molteplice, prosegue poi Aristotele, è contrario all'uno come il divisibile è contrario all'indivisibile ed il misurabile alla misura²³: esso dunque è correlativo all'uno e ha tanti sensi quanti ne ha l'uno, perciò non può essere nemmeno lui, come non può esserlo l'uno, principio unitario delle cose, come sosteneva invece Speusippo. Oltre all'uno e al molteplice sono trascendentali, cioè

coestensivi all'essere, anche l'identico e il diverso, che si dicono in tanti sensi in quanti si dicono rispettivamente l'uno e il molteplice: ogni cosa, infatti, a confronto con ogni altra cosa è o identica o diversa. Perciò il diverso è un attributo dell'essere e non del non-essere, come sosteneva invece Platone nel *Sofista*. Il diverso poi si distingue dal differente, in quanto la diversità è indeterminata, mentre la differenza è determinata²⁴.

Aristotele quindi distingue i diversi significati che l'uno e il molteplice, come pure l'identico e il diverso, i quali si possono considerare quasi sinonimi dei primi due, assumono nelle diverse categorie, osservando che nella sostanza essi significano identico e diverso in senso proprio, nella quantità uguale e disuguale, nella qualità simile e dissimile²⁵. I concetti di uguale e disuguale, o di grande e piccolo, che Platone ed altri usavano per indicare i principi di tutte le cose, risultano così relegati semplicemente nella categoria della quantità²⁶.

Trascendentale è poi la stessa nozione di contrario, anzi di opposto, perché la contrarietà, secondo Aristotele, non è che un tipo particolare di opposizione. Sia nel libro Δ che nel libro I, pertanto, egli analizza i vari tipi di opposizione, che sono quattro e comprendono: *a*) la contraddizione, che è il tipo di opposizione più universale, in quanto ha luogo tra una cosa e tutte le altre che sono diverse da essa, e più radicale, in quanto non ammette intermedi; *b*) l'opposizione tra privazione e possesso, che è circoscritta ad un singolo genere, ma stabilisce all'interno di esso un'opposizione universale e senza intermedi; *c*) la contrarietà, che ha luogo anche essa all'interno di un singolo genere, ma solo fra i ter-

mini più lontani compresi in esso, perciò ammette intermedi; *d*) infine l'opposizione fra termini correlativi, cioè quel caso particolare di contrarietà in cui i termini si implicano reciprocamente, sia quanto alla nozione che quanto all'esistenza²⁷.

Infine sono trascendentali, nel senso che ricorrono in tutte le categorie, concetti quali anteriore e posteriore, tutto e parte, genere e differenza specifica, a ciascuno dei quali Aristotele dedica una trattazione particolare nel libro Δ , nel libro I o in entrambi.

L'ultima grande teoria dell'ontologia aristotelica è, come abbiamo già preannunciato, la discussione sul principio di non contraddizione, contenuta nel libro Γ . Normalmente il modo per accertare il valore di una proposizione è cercare di dimostrarla: ma, osserva Aristotele, il principio di non contraddizione non può essere dimostrato, perché esso è la condizione di tutte le dimostrazioni e, se anch'esso potesse essere dimostrato, si andrebbe all'infinito nella ricerca delle dimostrazioni e pertanto non si dimostrerebbe più nulla. Tuttavia, se non è possibile dimostrare il principio di non contraddizione, è almeno possibile dimostrare che è impossibile negarlo, il che porta ugualmente a riconoscere la sua necessità e quindi costituisce un accertamento sufficiente del suo valore. Tale dimostrazione avviene « per via di confutazione » (*ἐλεγκτικῶς*), cioè confutando colui che nega il principio di non contraddizione. Essa è possibile purché costui dica qualcosa; d'altra parte, se egli non dice nulla, non c'è bisogno di cercare di confutarlo, perché è come se fosse un vegetale. Se invece egli è disposto a dire qualcosa, non c'è bisogno di chiedergli di dire che

qualcosa è oppure non è, il che equivarrebbe ad escludere che essa sia ed insieme non sia, perché in tal modo egli ammetterebbe senz'altro il principio di non contraddizione, cosa che probabilmente si rifiuterà di fare. Basta chiedergli di dire qualcosa di *significante*, ed egli non potrà rifiutarsi di farlo, perché, se dicesse solo cose insignificanti, non potrebbe in alcun modo discutere, né con sé né con gli altri, e sarebbe di nuovo simile ad un vegetale. Se egli dice qualcosa di *significante*, il termine da lui usato, per esempio « uomo », dovrà significare un'essenza, anzi, un'essenza sola, per esempio « animale bipede », o un numero definito di essenze, perché, se ne significasse infinite, non ne significherebbe nessuna, e di nuovo non ci sarebbe più alcuna possibilità di discussione. Ma, se egli significa un'essenza unica, o un numero definito di essenze, egli ammette che il termine da lui usato non significhi tutto ciò che non ha quell'essenza o quel numero determinato di essenze, perciò ammette che l'uomo non possa essere contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto anche non-uomo, cioè ammette il principio di non contraddizione. Dunque chi vuole negare il principio di non contraddizione, se dice qualcosa, ammette il principio di non contraddizione, il che significa che è impossibile negare il principio di non contraddizione. Inoltre il principio di non contraddizione risulta in tal modo essere il criterio supremo di *significanza*, ossia la condizione affinché qualunque discorso abbia un significato, la condizione stessa della comunicazione con se stessi e con gli altri.

Oltre a questo argomento, Aristotele ne adduce anche altri con cui confutare chi nega il principio di non

contraddizione. Anzitutto egli mostra che chi nega il principio di non contraddizione nega le differenze tra le cose e dunque riduce tutte le cose ad una sola, identificando in tal modo cose come l'uomo e la trireme, il che è manifestamente in contrasto con l'esperienza. Indi egli osserva che chi nega il principio di non contraddizione, nella vita pratica si comporta come se non lo negasse; per esempio, se deve andare a Megara, ci va veramente, e non se ne sta a casa, oppure, se non vuole cadere in un pozzo, se ne guarda bene e non va a buttarvisi; dunque costui mostra di non considerare identiche cose tra loro opposte, smentendo con ciò stesso la sua posizione²⁸.

Eppure, di fatto, ci sono stati alcuni i quali hanno sostenuto dottrine che implicano la negazione del principio di non contraddizione, per esempio alcuni sofisti, come Protagora, ed alcuni filosofi presocratici, come Anassagora, Democrito, Eraclito. Al primo, il quale sosteneva la tesi secondo cui tutte le opinioni, anche quelle tra loro contraddittorie, sono vere, e in tal modo negava il principio di non contraddizione, Aristotele risponde con una serie di confutazioni che mostrano l'assurdità di questa tesi e perciò, come conseguenza, la validità del principio di non contraddizione²⁹. Ad Anassagora e Democrito, i quali, vedendo che i contrari derivano dalla stessa cosa, ritenevano che essi coesistessero, Aristotele risponde affermando che essi coesistono in potenza, ma non in atto, il che non viola il principio di non contraddizione. E ad Eraclito, il quale, credendo che tutto muti, affermava che non si può dire nulla di vero, Aristotele risponde che è possibile dimostrare l'esistenza di qual-

cosa che non muta, perciò la differenza tra falso e vero rimane³⁰.

Infine, dopo aver confutato anche le negazioni dell'altro principio comune a tutte le dimostrazioni, vale a dire il principio del « terzo escluso », secondo cui tra l'affermazione e la negazione non è possibile una terza eventualità³¹, Aristotele conclude la sua difesa di tali principi osservando che le affermazioni totalizzanti del tipo « tutto è vero » o « tutto è falso », « tutto è in moto » o « tutto è in quiete », non reggono. Chi dice, infatti, che tutto è vero, ammette che sia vera anche l'affermazione contraddittoria alla sua, e dunque si auto-smentisce, così come chi dice che tutto è falso, ammette che sia falsa anche la sua affermazione, e dunque si auto-smentisce anche lui. E chi dice che tutto è in moto, ammette che tutto è falso, dunque ricade nella confutazione appena riferita; mentre chi dice che tutto è in quiete, non si accorge che lui stesso, nel dire questo, muta³². Queste confutazioni sono divenute argomenti ormai classici nella storia della filosofia e sono ricche di implicazioni teoretiche tuttora valide.

Concludendo, pertanto, l'esposizione dell'ontologia, osserviamo come essa si presenti quale autentica erede della dialettica platonica, non solo perché si occupa degli stessi oggetti di cui si occupava quella, ma anche perché procede con metodi che non si possono non considerare dialettici, ossia la distinzione tra i molti sensi delle parole e la confutazione. A differenza, però, dalla dialettica platonica, l'ontologia aristotelica, cioè la scienza dell'essere in quanto essere, non solo pretende di essere scienza, ma riesce effettivamente ad esserlo. Nel

distinguere i molti sensi delle parole, infatti, essa riesce ad individuare, grazie alla dottrina delle categorie, il primo tra essi, che è la sostanza, e a determinare in tal modo in quale rapporto gli altri stanno con questa: cioè riesce a dare l'esatta definizione di ciascuno. Ma dare l'esatta definizione significa cogliere l'essenza, cioè la causa formale, e dunque far scienza. Inoltre, nel confutare i negatori del principio di non contraddizione, essa si rifà non semplicemente ad opinioni largamente ammesse, ma a condizioni indispensabili del pensare e del comunicare, quali la necessità del significare, l'attestazione indiscutibile dell'esperienza, il comportamento pratico degli uomini, nonché la contraddittorietà intrinseca delle tesi degli avversari. Tutto ciò fa sì che le sue confutazioni, benché dialettiche nel metodo, siano scientifiche nei risultati.

3. *Le cause prime della sostanza*

Poiché, come si è visto nel libro Γ, l'ente in quanto ente ha molti significati, i quali però sono tutti relativi al primo di essi, che è la sostanza, la scienza dell'ente in quanto ente, oltre a cercare le cause prime di questo e dei suoi attributi per sé, deve soprattutto cercare le cause prime della sostanza, cioè deve essere, oltre che ontologia, anche e soprattutto « ousiologia ». A questa ricerca Aristotele dedica i libri Ζ Η e Α Μ Ν della *Metafisica*, occupandosi nei primi due della sostanza mobile, la prima che deve essere considerata in base al noto criterio di partire da ciò che è più vicino a noi, e negli ultimi tre della sostanza immobile. Il punto di vista, tuttavia, da cui viene considerata la sostanza mobile in

Metaph. Z H, libri che sono quasi unanimemente considerati tra i più maturi dell'opera, è l'indagine sulla sostanza in generale, cioè il problema che cos'è la sostanza e quali sono le sue cause prime.

Prima di affrontare questo problema Aristotele ricorda i motivi per cui la sostanza è la prima tra le categorie dell'essere, cioè quella a cui tutte le altre si riferiscono e da cui quindi tutte le altre dipendono. Il primo motivo è una priorità dal punto di vista logico, cioè della nozione, o della definizione, in quanto non è possibile definire le altre categorie senza includere nella loro definizione un riferimento alla sostanza. Il secondo motivo è una priorità dal punto di vista ontologico, in quanto le altre categorie non possono esistere se prima non esiste la sostanza: mentre questa, infatti, è « separata », cioè sussistente in sé, non in altro, le cose appartenenti alle altre categorie esistono solo come attributi della sostanza, cioè ineriscono alla sostanza, sono non in sé, ma in altro, cioè appunto nella sostanza³³.

Stabilito questo, Aristotele passa a definire esattamente che cos'è la sostanza e ricorda che essa ha due caratteristiche fondamentali, quella di essere un ente « separato » (*χωριστόν*) e quella di essere un ente determinato, cioè « un questo » (*τόδε τι*). La realtà che possiede più manifestamente questi due requisiti è l'intero composto (*σύνολον*) di materia e forma, cioè l'individuo: questo perciò si può senz'altro considerare una sostanza. Non si può dire altrettanto, invece, della sua materia: questa infatti, in quanto funge da sostrato, è un soggetto, non un predicato, perciò è in sé, non in altro, cioè è un « separato » e quindi possiede il primo

dei due caratteri della sostanzialità. Essa tuttavia, in quanto materia, è indeterminata, cioè non è « un questo », quindi non possiede anche il secondo requisito della sostanzialità, perciò non è propriamente sostanza, o comunque lo è a titolo inferiore rispetto all'individuo composto. Quanto invece alla forma di questo, essa non solo possiede il carattere della separatezza, perché è strettamente unita alla materia e come tale sussiste in sé, cioè è un soggetto, non un predicato di un altro ente, ma possiede anche il carattere della determinatezza, perché, come forma, è appunto determinata, dunque è certamente sostanza; anzi, osserva Aristotele, in quanto la forma è causa della determinatezza, e quindi della sostanzialità, del composto, essa è causa a titolo superiore rispetto allo stesso composto³⁴.

Dovendo pertanto dire che cos'è la sostanza, si può dire non solo che essa è il composto, ma anche che essa è l'essenza (*τὸ τί ἦν εἶναι*), qualora però per essenza si intenda non solo in generale ciò che appartiene per sé a un determinato soggetto, per esempio il suo genere, ma ciò che gli appartiene come sua differenza ultima, ossia quel carattere che distingue la sua specie da tutte le altre dello stesso genere, e questo è la sua forma. La sostanza è, dunque, l'essenza intesa come coincidente con la forma, negli enti appartenenti alla categoria della sostanza: anche gli altri infatti hanno un'essenza ed una forma, ma non si tratta di una forma sostanziale³⁵. L'esempio più chiaro che Aristotele usa per illustrare questo tipo di sostanza è quello dell'anima, anzi di un particolare tipo di anima, l'anima dell'uomo, cioè l'anima intellettiva. Questa è sostanza, nel senso che è la

causa della sostanzialità dell'uomo: essa non va confusa con la specie « uomo » e meno ancora col genere « animale », che in quanto universali, cioè predicati, non sono sostanze — o lo sono, stando alle *Categorie*, in senso secondario. L'anima infatti non è predicato, ma soggetto, anche se è universale nel senso che è comune a molti individui e ne costituisce la differenza specifica³⁶.

In quanto tale, la forma, a differenza dall'individuo composto, non si genera e non si corrompe, ma è presente o assente in una certa materia, mentre ciò che si genera e si corrompe è l'individuo³⁷. Essa inoltre, in quanto universale, è l'oggetto proprio della definizione, mentre l'individuo propriamente non si definisce, ma si conosce solo mediante la percezione sensibile. La definizione della forma, tuttavia, in quanto definisce questa come forma di una materia, comprende in sé anche il riferimento alla materia, dunque si applica all'individuo composto nella sua interezza³⁸.

La sostanza come forma, ovviamente, non va confusa con le idee ammesse da Platone: essa infatti non è separata dalla materia, come si pretendeva che fossero quelle, e perciò può sussistere in sé, cioè essere « separata » dalle altre sostanze, essere soggetto e non predicato. Invece le idee, come ogni altro universale, non sono sostanze, in quanto non sono in sé, cioè non sono soggetti, e non sono nemmeno del tutto determinate: più che un « questo », infatti, esse indicano un « tale », cioè non una singola cosa, ma una qualità delle cose³⁹.

Questa dottrina, come abbiamo visto, svolge un ruolo fondamentale nella biologia, in quanto fa sì che l'oggetto principale dell'indagine scientifica sulla sostan-

za anche sensibile sia non la sua materia, ma la sua forma, e quindi fonda una biologia di tipo non meccanicistico, ma strutturalistico e funzionalistico. Con essa Aristotele non rinnega la dottrina della sostanza individuale formulata nelle *Categorie* e non ricade nel platonismo, ma sviluppa e completa la stessa dottrina delle *Categorie*. Quando, infatti, afferma che la forma è sostanza a maggior ragione dell'individuo composto di forma e materia, egli non intende contrapporre la sostanza come forma alla sostanza come individuo, cioè non intende parlare di forme immateriali, di forme separate, ovvero di sostanze immobili e sovrasensibili: nel libro Z della *Metafisica* si parla sempre e soltanto di forme delle sostanze materiali, cioè di sostanze mobili e sensibili. Il motivo per cui tali forme sono dette sostanze a titolo maggiore dello stesso individuo composto è, come già abbiamo detto, semplicemente il fatto, ribadito dallo stesso Aristotele alla fine del libro Z, che esse sono la « causa dell'essere », e quindi della sostanzialità, dello stesso individuo⁴⁰.

Stabilito in questo modo che cos'è propriamente la sostanza, Aristotele affronta, nel libro H, il problema di determinare le cause prime di essa, le quali naturalmente vanno ricercate nell'ambito dei quattro generi di cause distinti già nella fisica. A differenza dalla fisica, tuttavia, l'indagine presente, pur avendo a che fare ugualmente con sostanze sensibili, cioè mobili, non si propone di determinare le cause di queste in quanto esse sono mobili, cioè le cause del loro movimento, bensì di individuare le cause di esse in quanto esse sono sostanze, cioè le cause del loro essere. Perciò l'indagine in que-

stione appartiene alla scienza dell'ente in quanto ente, cioè alla filosofia prima.

Considerando anzitutto la causa materiale, Aristotele ricorda che la causa delle sostanze sono in ultima analisi gli elementi, ma aggiunge che ciò che più interessa è determinare la materia propria di ciascuna cosa, cioè la sua materia prossima, la quale è diversa da cosa a cosa ed è precisamente ciò che è in potenza quella determinata cosa⁴¹. Considerando poi la causa formale della sostanza, egli ribadisce che essa è, come abbiamo già visto, la sua forma, cioè non il suo genere, ma la sua differenza specifica, ossia ciò che una determinata cosa è in atto: per esempio, nel caso dell'uomo, l'anima intellettuale⁴². Questa, come pure sappiamo, è anche la causa finale della sostanza, mentre la sua causa motrice è costituita da un'altra sostanza, la quale può essere della stessa specie o di specie diversa da quella che da essa è causata, ma in ogni caso deve essere già in atto, in quanto essa è ciò che fa passare la sostanza dalla potenza all'atto, e l'atto, come già abbiamo visto, secondo la sostanza è anteriore alla potenza⁴³.

L'accenno alla causa motrice delle sostanze e all'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza ci introduce immediatamente alla parte conclusiva e culminante della scienza dell'ente in quanto ente, cioè quella concernente la sostanza immobile, contenuta nei libri A M N.

4. La sostanza immobile come causa prima

Il libro A è il più famoso della *Metafisica* ed al tempo stesso il più controverso quanto a collocazione. Personalmente ritengo, con lo Jaeger, che esso sia antico,

probabilmente anteriore alla maggior parte degli altri, e quindi non appartenente al disegno originario dell'opera. La teologia che esso contiene, infatti, risale indubbiamente al periodo accademico, come risulta dalla sua presenza nel dialogo *Sulla filosofia*, e la fisica su cui tale teologia si fonda è quella contenuta nella *Fisica* propriamente detta e nel *De caelo*, come appare dalla presenza in essa della dottrina dei tre principi-elementi. Questo tuttavia non significa che essa non esprima l'opinione definitiva di Aristotele sull'argomento: anzi, a mio avviso, esistono chiari indizi della volontà di Aristotele di inserire il libro nella stesura definitiva della *Metafisica*, facendone, insieme con i libri M e N, il culmine. Se, infatti, è vero che i cc. 2-5 espongono una trattazione della sostanza mobile la quale riassume, più che i libri Z H della *Metafisica*, i primi due libri della *Fisica*, è altrettanto vero che il c. 1 riprende il tema della ricerca delle cause prime della sostanza, che rappresenta lo sviluppo della scienza dell'ente in quanto ente, e che il c. 6, con cui ha inizio la trattazione della sostanza immobile, si riallaccia esplicitamente a questa prospettiva, che è poi quella di *Metaph. Z H*, ossia al problema se, oltre alla sostanza mobile, esiste anche una sostanza immobile.

La dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile, fornita in *Metaph. A*, è celeberrima, ma tuttavia è stata spesso fraintesa. Essa si articola esattamente nel modo seguente. Anzitutto Aristotele osserva che la sostanza è la condizione dell'esistenza di ogni altra cosa, compreso il mutamento: senza una sostanza che muti, infatti, non ci può essere mutamento. Poi rileva che esi-

ste un mutamento eterno, come è provato dal fatto che il mutamento non può né generarsi né corrompersi, in quanto la generazione e la corruzione sono a loro volta una forma di mutamento, e dal fatto che il mutamento è misurato dal tempo, del quale non può esserci un « prima » ed un « poi », in quanto essi sarebbero pur sempre nel tempo. La connessione tra il mutamento ed il tempo lo induce poi ad affermare che, essendo continuo il tempo, deve essere continuo anche il mutamento, perciò il mutamento eterno misurato dal tempo dovrà essere anche un mutamento continuo. Ma l'unico mutamento continuo, cioè senza interruzione, è quello locale, anzi quello locale circolare, quindi il mutamento eterno sarà un movimento eterno circolare. Ecco quindi che Aristotele identifica il mutamento eterno col moto circolare dei cieli, per mezzo del quale del resto i Greci, come noi, misuravano il tempo. La conseguenza di questa identificazione è che, se esiste un mutamento eterno, esiste una sostanza che eternamente muta e, se il mutamento eterno è il moto circolare dei cieli, la sostanza che eternamente muta sono gli stessi cieli. Questa tesi è il risultato, come si vede, di una combinazione tra la dottrina filosofica della priorità della sostanza su ogni altra cosa e la dottrina scientifica, cioè appartenente all'antica scienza greca, secondo cui il mutamento eterno è il moto circolare dei cieli.

A questo punto Aristotele richiama un'altra sua dottrina filosofica, quella secondo cui ogni mutamento esige una causa motrice, ed afferma che anche il movimento dei cieli la esige. Questa causa motrice però non può essere motrice soltanto in potenza, perché una causa mo-

trice soltanto in potenza può anche non passare all'atto, mentre l'esistenza del movimento dimostra che la causa motrice è in atto. Ciò esclude che la causa motrice sia costituita da sostanze come le idee di Platone, le quali non sono cause motrici in atto, cioè non sono principi attivi, non agiscono. Ma non basta neppure che la causa motrice sia in atto, cioè sia un principio attivo, che si muove esso stesso, come potrebbe essere lo stesso cielo o la platonica anima del mondo: ciò, infatti, che si muove esso stesso, ha come sua essenza la potenza, dunque può anche non muovere, mentre il movimento del cielo è continuo ed eterno, perciò non è possibile che esso possa non esserci; di conseguenza la causa motrice, oltre ad essere in atto, dovrà avere come sua essenza l'atto stesso, cioè dovrà essere puro atto. Ma se essa è puro atto, essa non può mutare, dunque è immobile⁴⁴. Anzi, prosegue Aristotele, tale sostanza, o meglio tali sostanze, che sono molte, perché molti sono i cieli di cui esse sono cause motrici, essendo puro atto, saranno scevre di materia, dato che la materia implica potenzialità, perciò saranno immateriali. La loro esistenza conferma l'antioriorità dell'atto rispetto alla potenza, e smentisce chiaramente le dottrine di Leucippo e di Platone, i quali, sostenendo rispettivamente che il movimento non ha una causa o ha come causa l'anima semovente, ammetterebbero invece l'antioriorità della potenza rispetto all'atto.⁴⁵

Aristotele giunge così ad affermare la necessità di una sostanza immobile come causa motrice dei cieli, confutando la tesi, sostenuta da Platone, che i cieli abbiano come causa motrice prima la loro anima semovente. E'

lo stesso risultato raggiunto al termine della *Fisica*, ma in esso si nota una maggiore accentuazione del carattere di puro atto che è proprio della sostanza immobile, accentuazione dovuta allo sfruttamento più intenso della dottrina ontologica della potenza e dell'atto, per mezzo della quale si definisce non solo il movimento, ma anche la natura stessa della sostanza immobile. Ciò conferma che la presente dimostrazione si muove non più nell'ambito della fisica, cioè della scienza del movimento, ma in quello della filosofia prima, cioè della scienza dell'essere.

Un ulteriore progresso rispetto al risultato raggiunto al termine della *Fisica* è la spiegazione che Aristotele fornisce del modo in cui ciascuna sostanza immobile muove il suo cielo. Poiché, infatti, l'azione motrice non può avvenire per mezzo di un contatto tra il motore e il mosso, in quanto tale contatto comporterebbe una modifica, cioè un subire un'azione anche da parte del motore, il che è assolutamente incompatibile con la sua natura di puro atto, Aristotele ricorre all'unico tipo di movimento che avvenga senza contatto tra il motore e il mosso, cioè quello con cui l'intelletto e il desiderio vengono mossi dai rispettivi oggetti, ed afferma che ciascun motore immobile muove il proprio cielo in quanto è oggetto di intelletto e di desiderio da parte di questo. A questo proposito egli precisa che l'oggetto del desiderio e quello dell'intelletto coincidono, perché l'oggetto del desiderio, quando si tratta di un desiderio razionale, è sempre anche oggetto di intelletto; e che ciò che è primo nell'ordine dell'ente, per esempio la sostanza tra le varie categorie e la sostanza prima, cioè immobile, tra

le varie sostanze, è primo anche nell'ordine dell'intelligibilità e quindi della desiderabilità.

Ciò significa che le sostanze immobili sono il primo tra i generi di sostanze, in quanto causa motrice delle altre, e sono la realtà più intelligibile — ovviamente per sé, non per noi — e più desiderabile che esista. Ciò inoltre significa che le sostanze immobili sono anche causa finale dei rispettivi cieli, non nel senso che esse siano ciò a vantaggio di cui i cieli si muovono, ma nel senso che esse sono ciò in vista di cui i cieli si muovono. Questo implica la nota convinzione, propria della mentalità greca, secondo cui i cieli hanno intelletto e desiderio, cioè hanno un'anima, e precisamente implica che la causa motrice prossima di ciascun cielo sia la sua anima, la quale è però un motore mobile, in quanto è coinvolta nel moto circolare del cielo, mentre la sua causa motrice prima, che è anche la sua causa finale, è una sostanza immobile: l'anima dunque muove il cielo in quanto intende ed ama il suo motore immobile, cioè in quanto ne ammira la perfezione e tende ad imitarla compiendo il tipo di movimento che più assomiglia all'immobilità, quello appunto circolare⁴⁶.

In tal modo la sostanza immobile risulta essere causa prima, cioè principio, della sostanza mobile: « Da un tale principio — afferma infatti Aristotele — dipendono il cielo e la natura »⁴⁷. Pertanto la scienza che verte su di essa, la quale, come vedremo subito, a buon diritto viene chiamata « teologia », non è una scienza particolare, avente per oggetto una parte dell'essere e mirante a ricercare le cause di questa parte, bensì è la stessa scienza dell'ente in quanto ente e della sostanza in generale,

che culmina nell'indicazione della sostanza immobile come causa prima della sostanza in generale, e quindi dell'ente in quanto ente, senza tuttavia che l'intera scienza dell'ente in quanto ente e della sostanza si riduca ad essa: infatti, oltre alla sostanza immobile, che è causa motrice, l'ente in quanto ente e la sostanza in generale hanno altre cause prime, rispettivamente materiali, formali e finali.

La ragione per cui la scienza della sostanza immobile è chiamata teologia, è il fatto che tale sostanza, come Aristotele osserva subito dopo, è divina. Domandandosi, infatti, di che cosa essa sia atto — poiché essere atto di per sé non significa nulla, se non si precisa di quale atto si tratta —, egli risponde che essa deve essere necessariamente atto di pensiero, perché il pensiero è l'unica attività che non implica mutamento ed è pertanto compatibile con l'assoluta immobilità. Questo anzi vale solo per un pensiero il quale da sempre pensi il suo oggetto con un unico atto, senza cioè passare dalla potenza all'atto, ossia per un pensiero che sia eterna intuizione dello stesso oggetto. Ora, osserva Aristotele, se noi proviamo piacere nell'atto in cui cogliamo col pensiero un oggetto, dobbiamo ammettere che la sostanza immobile, in quanto compie tale atto continuamente, provi piacere sempre, cioè sia eternamente beata. Ma l'essere immobili e l'essere beati sono precisamente i caratteri che si attribuiscono agli dei, perciò si dovrà concludere che ciascuna di queste sostanze immobili è un dio⁴⁸.

Aristotele dunque ammette l'esistenza degli dei, anzi la dimostra mediante la sua filosofia prima, che pertanto viene ad essere quella che anche con termine moderno

si chiama una teologia, ovviamente non una teologia dogmatica, cioè fondata su una rivelazione (egli avrebbe definito una teologia di questo tipo una teologia « mitica »), ma una teologia naturale, cioè fondata sulla ragione, sulla filosofia. E il concetto di dio elaborato dalla sua teologia è quello di un dio personale, esattamente come sono dei personali quelli della religione antica. Se « persona » infatti significa, come effettivamente significa, ente capace di intendere e di volere, ovvero sostanza individuale fornita di ragione, il dio di Aristotele è persona, in quanto intende — infatti pensa — e vuole — infatti è beato.

Ciò che distingue il concetto aristotelico di dio da quello delle grandi religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo) non è l'assenza di personalità, ma la sua molteplicità. Aristotele infatti ammette non una, ma molte sostanze immobili e quindi molti dei. Per questo il nome di « dio » è per lui, come per tutti i Greci, un nome comune, e pertanto va scritto con l'iniziale minuscola. I cieli infatti, secondo Aristotele, sono molti, tanti quanti, in base alle teorie astronomiche di Eudosso, perfezionate dal suo scolaro Callippo ed ulteriormente sviluppate da Aristotele, ne sono necessari per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti: precisamente cinquantacinque o, comprendendo anche il cielo delle stelle fisse, cinquantasei. Poiché ognuno di questi cieli si muove di moto circolare eterno, ognuno esige un motore immobile, dunque ci saranno cinquantasei motori immobili, ognuno eternamente pensante ed eternamente beato, ossia cinquantasei dei. Aristotele anzi è convinto che questa dottrina rappresenti quanto di ra-

zionale vi è nella religione tradizionale, che per il resto egli considera un mito.

Tuttavia, pur ammettendo questa molteplicità di dei, egli ritiene che fra essi vi sia un ordine, e quindi una gerarchia: precisamente lo stesso ordine e la stessa gerarchia che esistono tra i cieli, tra i quali v'è un primo, il cielo delle stelle fisse, che contiene in sé e muove con sé tutti gli altri. Il motore immobile del primo cielo sarà dunque il primo tra i motori immobili e sarà veramente motore di tutti i cieli, perché, muovendo direttamente il primo cielo, esso muove per mezzo di questo tutti gli altri; anzi sarà motore di tutte le cose, perché attraverso il moto dei cieli esso produrrà tutti i moti esistenti nell'universo. Mentre, dunque, i motori immobili sono molti, il primo tra i motori immobili è uno, anzi non può essere che uno, come è uno il motore di ciascun cielo, non potendo, a causa della sua immaterialità, dividersi in una molteplicità di individui. L'unicità del primo motore, anzi, è la garanzia, secondo Aristotele, dell'unità dello stesso universo che da lui è mosso⁴⁹.

Se, dunque, si vuole cercare nella teologia aristotelica un concetto di Dio che si avvicini a quello delle religioni monoteistiche, cioè sia unico e quindi sia un nome proprio, da scriversi con l'iniziale maiuscola, questo può essere individuato nel primo motore immobile, il quale, oltre ad essere personale, come tutti gli altri motori immobili, è anche il primo, cioè l'ente supremo, il « primo tra tutti gli enti », come dice appunto lo stesso Aristotele.

A questo Dio Aristotele si riferisce quando afferma che esso, essendo la sostanza più eccellente fra tutte,

dovrà pensare l'oggetto più eccellente fra tutti, dunque dovrà pensare se stesso: esso sarà pertanto « pensiero del pensiero », cioè assoluta e perfetta autocoscienza⁵⁰. Questa dottrina viene comunemente interpretata nel senso che il Dio di Aristotele conosce solo se stesso e quindi non conosce il mondo. Intesa in questo modo, essa diventa la ragione per cui un tale Dio, a differenza dal Dio delle grandi religioni monoteistiche, non crea il mondo e non provvede ad esso: per creare e provvedere è necessario, infatti, conoscere ciò che si vuole creare ed a cui si vuole provvedere. E' tuttavia improbabile che Aristotele volesse veramente escludere dal pensiero di Dio la conoscenza delle altre cose: ciò che egli voleva escludere era una conoscenza che implicasse passaggio dalla potenza all'atto, processualità, ricerca, non una conoscenza che, cogliendo intuitivamente la causa prima di tutte le cose, fosse in questo modo anche scienza di tutte le cose. In altri passi della stessa *Metafisica*, infatti, egli sembra attribuire a Dio una tale scienza. Ad esempio in *Metaph. A* egli dichiara che la scienza delle cause prime degli enti è posseduta da Dio esclusivamente o in sommo grado, ed in *Metaph. B* egli critica la dottrina di Empedocle perché implica che Dio non conosca tutte le cose e sia quindi meno sapiente degli altri esseri⁵¹.

Quel che è certo, è che il Dio di Aristotele non crea il mondo come il Dio della Bibbia, ma non perché non lo conosca, o per il fatto che il mondo è eterno — S. Tommaso infatti mostrerà che, se anche il mondo fosse eterno, ciò non gli impedirebbe di essere creato, ossia eternamente creato —, bensì perché il Dio aristotelico non è l'unica causa del mondo, cioè non è una causa suf-

ficiente. Accanto a Dio, prima causa motrice, sono infatti necessarie, per spiegare il mondo, molte altre cause, materiali, formali e finali. Perciò la filosofia prima non si risolve interamente nella teologia. Tuttavia si deve dire che la filosofia prima culmina nella teologia, in quanto Dio è causa di tutti gli enti, cioè dell'ente in quanto ente: se anche, infatti, esso non è causa sufficiente, è tuttavia causa universale, perché l'azione delle altre cause, benché non riducibile alla sua azione, dipende ugualmente da essa e quindi nulla si sottrae a questa. Muovendo infatti i cieli, Dio produce la generazione e la corruzione di tutte le cose sulla terra, cioè l'unione e la separazione della loro materia e della loro forma in vista del raggiungimento del loro fine.

Al termine del libro Λ , infine, Aristotele mostra quale sia la differenza tra la sua dottrina della sostanza immobile e quelle analoghe sostenute dagli altri filosofi, in particolare dagli Accademici. Prendendo lo spunto dal problema di come esista il bene, egli osserva che questo può esistere in due modi, o come ordine immanente, o come causa trascendente dell'ordine stesso. Nel caso dell'universo il bene esiste in entrambi i modi, esattamente come in un esercito. Si dice infatti che il bene di un esercito, ossia ciò che lo fa essere un buon esercito, sta tanto nel suo ordine di marcia, o di battaglia, quanto nel suo generale, il quale è causa di tale ordine: anzi il bene sommo è costituito più dal generale che dall'ordine, proprio perché quello è causa di questo. Nell'universo c'è un ordine, costituito dai movimenti regolari dei cieli e dalle azioni periodiche che questi producono sulla terra, e questo è indubbiamente un bene; ma c'è anche una causa suprema di tale ordine, che è il motore del primo

cielo, cioè il primo motore immobile, il quale è dunque anch'esso un bene, anzi è il bene supremo⁵².

Ora, il difetto delle dottrine accademiche sulla sostanza immobile, cioè le dottrine delle idee, delle idee-numeri e dei loro principi (Uno e Diade indefinita), non è di aver posto un bene supremo come principio di tutto, cosa che fa Platone e in cui ha ragione nei confronti di Speusippo, né di averlo concepito come una realtà trascendente, cioè immobile, immateriale, bensì di avere concepito questa non come causa motrice, cioè efficiente, produttrice dell'ordine cosmico, ma invece come causa formale, o esemplare, di questo, ossia di averla concepita praticamente come l'ordine stesso: la causa formale, o esemplare, infatti, è la stessa struttura, la stessa disposizione delle cose, non ciò che la produce⁵³.

Su questa stessa linea si sviluppa la discussione sulle sostanze immobili e sui principi posti da Platone e dagli altri Accademici nei libri M e N della *Metafisica*, di cui ci siamo già occupati in precedenza. I due libri in questione costituiscono infatti una specie di complemento in negativo rispetto al libro Λ , nel senso che Aristotele, dopo aver stabilito in questo la sua dottrina positiva della sostanza immobile, respinge in quelli le dottrine altrui, da lui giudicate negativamente, sul medesimo argomento. Nel complesso dei libri Λ M N Aristotele viene così a risolvere quasi tutti i problemi posti nel libro B e che erano rimasti in sospeso, cioè stabilisce che esistono sostanze immobili, ma che esse non sono quelle poste dagli Accademici; che i principi supremi non sono né i sommi generi, né i costitutivi materiali delle cose, ma quelli che sono stati indicati come cause prime; che essi sono

universali solo per analogia, tranne nel caso del primo motore immobile; ed infine che essi sono ora in potenza ed ora in atto, eccettuato il motore immobile, che è sempre e solo in atto.

Questo complesso di dottrine dovrebbe sgombrare completamente il terreno da ogni possibile equivoco circa la differenza tra la metafisica di Aristotele e quella di Platone. Spesso infatti si sente rimproverare Aristotele per aver criticato le idee di Platone in quanto trascendenti ed avere in seguito ammesso egli stesso una realtà trascendente, cioè appunto il motore immobile. In realtà tra le due forme di trascendenza, e quindi tra le due metafisiche, c'è una differenza enorme. Le idee di Platone, come pure i loro principi, sono, secondo Aristotele, cause formali, e rispettivamente materiali, delle cose, quindi non possono essere separate da queste, non possono essere trascendenti, in quanto sono la stessa struttura interna, lo stesso ordine, delle cose. Porle come trascendenti significa riprodurre a livello ultracosmico lo stesso ordine cosmico, non spiegarlo effettivamente. Per spiegare questo è necessario, invece, un principio che sia causa motrice, cioè che non riproduca l'ordine, ma lo produca. Esso deve essere qualcosa di formalmente diverso dall'ordine, cioè deve avere una diversa essenza; deve essere totalmente trascendente, cioè deve essere esso stesso una sostanza, fornita di un'essenza completamente diversa da quella delle altre sostanze; infine deve essere attivo, cioè dinamico, efficiente, causa appunto di mutamento.

Come è stato acutamente osservato, il principio metafisico posto da Aristotele, pur rendendo ragione della

esperienza, in quanto ne è causa, rispetta in un duplice senso le esigenze proprie del mondo dell'esperienza: anzitutto per il fatto di essere trascendente e quindi di non estinguere, con una qualsiasi forma di immanenza, la problematicità, la contingenza, che è propria del mondo dell'esperienza; in secondo luogo per il fatto di essere esso stesso, a differenza dai principi trascendenti posti da Platone, una sostanza individuale e quindi di possedere in sé quel requisito della concretezza che lo stesso mondo dell'esperienza attesta essere indispensabile all'autentica realtà⁵⁴. Per questo la metafisica aristotelica si presenta con caratteri del tutto diversi ed originali rispetto a quella platonica ed a tutte quelle che a questa si ispireranno, tanto nel medioevo quanto nell'età moderna: essa è una metafisica, come abbiamo visto, che nasce unicamente in funzione del mondo dell'esperienza, e si caratterizza essenzialmente per l'intento di fornire una spiegazione di questa, la quale sia ad un tempo effettiva e non lesiva della sua integrità.

Indubbiamente essa è fortemente condizionata dalle dottrine cosmologiche ed astronomiche diffuse nell'ambiente culturale e scientifico in cui Aristotele visse: tuttavia è possibile individuare in essa alcuni nuclei autenticamente filosofici che si sottraggono a tale condizionamento e meritano di essere riproposti all'attenzione del pensiero filosofico attuale per lo straordinario rispetto che essi manifestano verso le esigenze di quella esperienza che, come ben vide Kant, costituisce il fondamento stesso di ogni possibile atteggiamento di criticità in filosofia. Tali mi sembrano essere fondamentalmente le dottrine derivanti dall'ontologia e dall'ousio-

logia, ossia l'eterogeneità dell'essere, il primato della sostanza sulle altre categorie, la sua composizione di materia e forma, la sua spiegazione in termini di potenza ed atto, l'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza, la necessità di una causa motrice in atto, e la determinazione di quest'ultima come pensiero e volontà.

In virtù di queste dottrine la teologia aristotelica, pur non giungendo ancora alla ricchezza ed alla profondità della teologia delle grandi religioni, si configura come il loro necessario fondamento razionale, cioè come la condizione che le rende accettabili dal punto di vista filosofico. Il Dio della Bibbia, infatti, per essere creatore e provvidente, deve essere anzitutto trascendente e personale, cioè diverso dal mondo ed insieme dotato di intelletto e volontà. Non a caso, del resto, i primi pensatori cristiani, quando decisero di utilizzare, per la difesa e la propagazione della fede, la cultura greca, preferirono al concetto di Dio antropomorfo ed ingenuo offerto dalla religione olimpica o misterica, il concetto di Dio rigoroso e critico elaborato dalla filosofia, il cosiddetto « Dio dei filosofi », in particolare il Dio trascendente e intelligente della teologia aristotelica⁵³.

VI. LE CONDIZIONI DELLA FELICITA' INDIVIDUALE

1. *Carattere dialettico e non scientifico della filosofia pratica*

Finora abbiamo seguito lo sviluppo del pensiero aristotelico dalla dialettica alla scienza vera e propria, cioè alla ricerca delle cause prime del divenire (fisica) e dell'essere in quanto essere (filosofia prima). Questa scienza, tuttavia, non è che un aspetto dell'imponente lavoro di ricerca compiuto da Aristotele, l'aspetto cioè propriamente « teoretico », vale a dire avente per fine la conoscenza stessa (*θεωρησις*) della realtà. Accanto a questo esiste, nella ricerca aristotelica, un secondo aspetto, non meno importante, più propriamente « pratico », cioè avente per fine l'azione (*πραξις*), il comportamento dell'uomo nella realtà. Entrambi gli aspetti del resto erano presenti e strettamente congiunti, anzi addirittura identificati, nel pensiero di Platone, per non dire già in quello di Socrate. All'interno dell'Accademia platonica dovette anzi essersi manifestata per la prima volta la distinzione tra i due tipi di ricerca, se è vero che Senocrate distingueva la saggezza (*φρόνησις*) in teoretica

e pratica¹, e che la stessa distinzione ricorre nelle opere di Aristotele giovane, cioè nel *Protreptico*, dove anzi la prima è presentata come concernente « la natura e la rimanente verità », vale a dire come comprendente la fisica e la filosofia prima, e la seconda come concernente « le cose giuste e convenienti », cioè evidentemente le azioni degli uomini². Sempre l'Aristotele giovane, nei *Topici*, presenta una distinzione lievemente più complessa, dove la scienza (ἐπιστήμη) è articolata in teoretica, pratica e « poietica », cioè produttiva, concernente la produzione (ποίησις)³. Entrambe queste distinzioni, quella bipartita (teoretica-pratica) e quella tripartita (teoretica-pratica-poietica), ricorrono nella *Metafisica*: la prima nel libro α, dove la stessa « filosofia », che è sinonimo di « scienza », è divisa in teoretica, quando ha per fine la verità, e pratica, quando ha per fine l'« opera » (ἔργον)⁴, e la seconda nel libro E, dove addirittura si dice che ogni riflessione (πᾶσα διάνοια) è teoretica, pratica o poietica, e si precisa che essa è teoretica quando studia un settore dell'essere che non dipende dall'uomo (per esempio la natura nel caso della fisica e della matematica, o le sostanze immobili nel caso della filosofia prima), mentre è pratica quando riguarda le cose « praticabili », cioè dipendenti dal proponimento (προαίρεσις) dell'uomo, ed è infine poietica quando riguarda le cose « producibili », cioè dipendenti dall'intelligenza, o dall'arte o da una qualsiasi altra capacità dell'uomo⁵.

La discrepanza tra le due distinzioni, quella bipartita e quella tripartita, non è dovuta, come alcuni credono, ad un'evoluzione del pensiero aristotelico, poiché en-

trambe compaiono, come abbiamo visto, nelle opere giovanili, ed è solo apparente, in quanto, come vedremo, la filosofia, o scienza, pratica concerne tanto l'azione quanto la produzione, cioè comprende in sé la scienza pratica in senso stretto e la scienza poietica, la quale ultima del resto non ha un vero e proprio rilievo filosofico.

La fondazione di entrambe le distinzioni, e quindi la spiegazione della loro complementarità, si ha nell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele anzitutto divide la « parte dell'anima fornita di ragione » (λόγον ἔχον) a sua volta in due parti: quella con cui esaminiamo le cose che non possono stare diversamente da come sono e quella con cui invece esaminiamo le cose che possono stare diversamente. La prima è da lui chiamata « scientifica » (ἐπιστημονικόν), in quanto delle cose che non possono stare diversamente da come sono si dà vera e propria scienza, e la seconda « calcolativa » (λογιστικόν), in quanto le cose che possono stare diversamente sono quelle intorno a cui si delibera e deliberare è sinonimo di calcolare (λογίζεσθαι)⁶.

Successivamente Aristotele parla di una parte razionale o riflessiva (διανοητικόν), che ha tutt'intera come sua opera la verità e si divide in una ragione o riflessione ~~pratica~~ (θεωρητικὴ διάνοια), che ha come sua opera la verità pura e semplice, in una ragione o riflessione pratica (πρακτικὴ διάνοια), che ha come sua opera la verità concordante col retto appetito, ed in una ragione o riflessione poietica (ποιητικὴ διάνοια). Egli quindi precisa che la ragione è pratica o poietica in quanto ha uno scopo diverso dal puro e

semplice esercizio di se stessa, cioè dalla conoscenza, e che tale scopo nel caso della ragione pratica è l'azione stessa, ossia la perfezione dell'azione, la buona condotta (*εὐπραξία*), mentre nel caso della ragione poietica esso non è la produzione, bensì l'oggetto prodotto da essa⁷. Non è difficile riconoscere nella ragione teoretica quella che prima era stata chiamata la parte scientifica della ragione e nella ragione pratico-poietica quella che era stata chiamata la parte calcolativa. Sulla ragione teoretica non è il caso di soffermarci, in quanto essa è la facoltà che presiede all'acquisizione delle scienze intese in senso stretto, o scienze teoretiche (matematica, fisica e filosofia prima), di cui ci siamo occupati in precedenza. Il suo oggetto, come ripete ora Aristotele, sono gli aspetti necessari della realtà, cioè quelli espressi dalle predicazioni per sé, oggetto appunto di dimostrazione scientifica. Anche se, nel caso della fisica, Aristotele ammette delle eccezioni a tale necessità, in quanto afferma che essa studia le cose che avvengono sempre o per lo più, tali eccezioni non fanno che confermare una linea di tendenza determinata, perfettamente conoscibile, la cui conoscenza è appunto scientifica. Le scienze teoretiche dunque hanno per oggetto quello che potremmo chiamare il regno della necessità, ovvero la « natura », intesa nel senso moderno del termine, cioè l'insieme delle cose che sottostanno a leggi immutabili, indipendenti dalla volontà umana.

La ragione pratico-poietica, ovvero la ragione che opera in vista di uno scopo diverso dal puro e semplice esercizio di se stessa, è invece la facoltà che presiede all'acquisizione delle scienze pratiche e delle scien-

ze poietiche, di cui dovremo occuparci ora. Il suo oggetto, come abbiamo visto, è tutto ciò che dipende dall'uomo, dal suo proponimento o comunque dal suo intervento, ossia le azioni e le produzioni umane, la « storia », intesa anch'essa nel senso moderno del termine. La caratteristica di tale oggetto è di essere costituito dalle cose che possono stare diversamente da come sono, cioè di non sottostare ad una legge immutabile. Esso pertanto risulta essere, sia pure attraverso una caratterizzazione prevalentemente negativa, quello che potremmo chiamare il regno della libertà. Questa libertà, per il margine di indeterminatezza che contiene, non consente una conoscenza propriamente scientifica, cioè dimostrativa, degli oggetti da essa caratterizzati. Ciò significa che per Aristotele non c'è una conoscenza scientifica delle azioni e delle produzioni umane, ovvero della « storia »: non c'è, insomma, un'etica o una politica dotata della stessa necessità che è propria delle scienze matematiche o fisiche, come pretenderanno filosofi quali Spinoza e Hobbes, né una storia determinabile scientificamente, come pretenderanno i filosofi dialettici moderni (Hegel e Marx) o i positivisti.

Ciò tuttavia non significa che le azioni e le produzioni umane costituiscano una sfera del tutto inaccessibile alla ragione, caratterizzata da un'assoluta irrazionalità. Al contrario, è possibile una trattazione razionale, anche se non strettamente scientifica, di tale ambito, anzi è possibile addirittura parlare di una scienza, o filosofia, pratica e poietica, diversa ovviamente da quella teoretica, ma ugualmente fornita di una sua razionalità, cioè di un suo metodo, di una sua struttura logica. Tale

metodo, o struttura logica, è stato recentemente individuato da vari studiosi nella dialettica, intesa ovviamente nel senso aristotelico del termine⁸. Aristotele stesso, parlando della saggezza, che è, come vedremo, il possesso delle scienze pratiche, dichiara che essa è la virtù propria di quella, tra le due parti dell'anima fornita di ragione, che può essere chiamata « opinativa » (δοξα-στικόν), poiché ha per oggetto, appunto come l'opinione (δόξα), le cose che possono stare diversamente⁹. Ma sappiamo che delle opinioni si occupa la dialettica, nel senso che le mette a confronto e cerca di stabilire, mediante la confutazione, quale tra esse sia preferibile. Il mettere a confronto, il discutere, il ragionare senza operare una vera e propria dimostrazione, è un procedimento anch'esso razionale ed è appunto quello che si attua quando si deve deliberare, cioè quello messo in opera dalla ragione pratico-poietica. Aristotele anzi può essere considerato il fondatore del concetto della filosofia pratica, intesa come scienza diversa da quelle teoretiche, ma tuttavia fornita di una propria razionalità.

Le opere in cui egli espone questa filosofia pratica sono le tre *Etiche*, cioè l'*Etica Nicomachea*, l'*Etica Eudemea* e la cosiddetta *Grande Etica*, e poi la *Politica*. Il trattato intitolato *Economica*, ugualmente tramandato come parte del *corpus aristotelicum* e che tratta di temi ugualmente appartenenti alla filosofia pratica, è concordemente ritenuto non essere opera di Aristotele. Nessun serio dubbio è mai stato sollevato sull'autenticità dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica*; fino a tutto l'Ottocento si considerò invece inautentica l'*Etica Eudemea*,

che oggi invece è da tutti ritenuta autentica, mentre è ancora controversa, nel senso che è ammessa da alcuni e negata da altri, l'autenticità della *Grande Etica*. Qualora tutte e tre le *Etiche* siano autentiche, esse evidentemente riflettono altrettanti corsi tenuti da Aristotele nell'ambito della stessa disciplina, per cui si pone il problema di stabilire la loro successione cronologica. L'opinione oggi prevalente, tra coloro che ammettono l'autenticità di tutte, è che la più antica, risalente addirittura al periodo accademico, sia la *Grande Etica*, la seconda sia l'*Etica Eudemea* e la terza invece la *Nicomachea*. Queste ultime due si trovano poi ad avere, nella tradizione dei manoscritti, tre libri in comune, cioè i libri IV-V-VI dell'*Eudemea* coincidono completamente con i libri V-VI-VII della *Nicomachea*: secondo l'opinione prevalente quelli rimasti sarebbero appartenuti originariamente alla *Nicomachea*, mentre quelli corrispondenti dell'*Eudemea* sarebbero andati perduti e sarebbero stati sostituiti, nei manoscritti, con i primi. Quanto, infine, al significato dei titoli, pare che la *Grande Etica* sia stata chiamata così, benché più breve delle altre, perché originariamente trascritta su rotoli (« volumi ») di formato più grande del normale; che l'*Eudemea* debba questo nome a Eudemo di Rodi, scolaro di Aristotele, in quanto suo destinatario o suo primo editore; e che la *Nicomachea* debba il suo a Nicomaco, figlio di Aristotele, in quanto suo destinatario.

Nella presente esposizione terrò come testo base di riferimento l'*Etica Nicomachea*, perché essa è indubbiamente la più completa e perfetta delle tre, anzi una delle migliori opere, sia dal punto di vista concettuale che stilistico, scritte da Aristotele e perciò rimasta giustamente

famosa. Mi rifarò invece all'*Eudemea* nei punti, peraltro rari, in cui questa sviluppa qualche tema in modo più ampio e più ricco che la *Nicomachea*, e non farò quasi alcun uso, per la sua dubbia autenticità, della *Grande Etica*. Quanto alla cronologia, non ritengo che la questione abbia molta importanza, poiché sono convinto che Aristotele si sia occupato di etica sia all'inizio della sua attività, cioè nel periodo accademico, sia alla fine di essa, cioè durante l'insegnamento nel Liceo, senza tuttavia mutare sostanzialmente i suoi principali punti di vista.

All'inizio dell'*Etica Nicomachea* egli definisce l'oggetto e il metodo della trattazione, affermando che ogni trattazione e ricerca (*πᾶσα τέχνη καὶ μέθοδος*, con evidente allusione all'opera cui si accinge), allo stesso modo delle azioni e dei propositi, ha di mira un bene, cioè uno scopo, un fine. Questo può essere o la stessa attività (*ἐνέργεια*) in cui la ricerca consiste, cioè la conoscenza, e con ciò Aristotele allude alle scienze teoretiche, oppure può essere un'opera (*ἔργον*) distinta dalla ricerca stessa. Quest'opera, a sua volta, può essere un'azione (*πραξις*), oppure un oggetto diverso dalla azione e più importante di essa, vale a dire l'oggetto prodotto: con ciò evidentemente Aristotele allude alle scienze rispettivamente pratiche e poietiche. Tra le scienze pratiche e poietiche, prosegue poi Aristotele, ve ne sono molte, secondo i diversi fini che esse perseguono. Ma, se tra questi fini alcuni sono subordinati ad altri, le scienze ad essi corrispondenti saranno ugualmente subordinate le une alle altre: per esempio la scienza concernente la fabbricazione delle briglie e quella concer-

nente l'equipaggiamento del cavaliere saranno subordinate all'ippica. Dovunque, pertanto, vi sia una molteplicità di fini gerarchicamente ordinati ad uno di essi, vi sarà una scienza chiamata « architettonica », che avrà per oggetto il fine più alto ed a cui tutte le altre saranno subordinate¹⁰. Ciò vale sia per le scienze pratiche che per quelle poietiche.

Ora, tra le azioni, dunque nel campo delle scienze pratiche, ve ne sono alcune che sono desiderate in vista di altro ed altre che sono desiderate in vista di se stesse: non è possibile, infatti, che tutto sia desiderato in vista di altro, perché in tal modo si andrebbe all'infinito nella serie dei fini e il nostro desiderio sarebbe vuoto e vano. Ciò in vista di cui tutte le altre azioni sono desiderate è il fine supremo, cui sono subordinati tutti gli altri fini: esso può essere senz'altro identificato col « bene umano » (*τἀνθρώπινον ἀγαθόν*), cioè il bene supremo dell'uomo (non il bene supremo in assoluto, perché stiamo trattando di azioni compiute dall'uomo e il bene in questione è pur sempre un'azione umana). La scienza che si occupa di esso sarà la più importante tra le scienze pratiche, cioè la scienza architettonica nel campo della filosofia pratica. Ebbene, questa scienza, afferma Aristotele, è la politica, cioè la scienza che tratta della *polis*, della città (vedremo in seguito il significato di questa espressione). Il bene supremo dell'uomo, infatti, secondo Aristotele, è identico per il singolo individuo e per la città, perciò è meglio trattarlo in relazione alla città, la quale, come vedremo, è come un tutto di cui l'individuo è una parte¹¹. La filosofia pratica dunque, o almeno la parte più importante di essa, quella più propriamente filosofica, coincide con la politica; l'intera trattazione di

essa, anche quella esposta nelle *Etiche*, non solo quella esposta nella *Politica* vera e propria, fa dunque parte della politica. Nelle *Etiche*, tuttavia, Aristotele determina anzitutto quale sia il supremo bene dell'uomo e poi nella *Politica* egli mostra come questo sia realizzabile nella città. Perciò le *Etiche* possono essere considerate una trattazione del bene supremo valida per l'individuo, anche se tale trattazione fa già parte della politica in quanto è orientata alla sua applicazione nella città. Questa dimensione propriamente politica, cioè comunitaria, collettiva, dell'etica è anzi un tratto tipico della dottrina aristotelica, che la distingue dalle analoghe trattazioni moderne.

E' infatti ancora nell'*Etica Nicomachea*, come già nelle altre due *Etiche*, che Aristotele illustra il metodo della « politica », cioè della filosofia pratica in generale. Questo metodo, o modo di procedere, afferma Aristotele, non può avere la stessa esattezza di quello proprio delle scienze teoretiche, perché la politica ha per oggetto le azioni belle e giuste, sulla determinazione delle quali vi sono molte divergenze e possibilità di errore, come risulta dal fatto che alcune cose ritenute essere dei beni finiscono col portare danno a molti: alcuni, ad esempio, furono rovinati dalla ricchezza, altri dal coraggio. Ci si deve accontentare, pertanto, che coloro che trattano di queste cose mostrino il vero grosso modo e approssimativamente (*παχυλῶς καὶ τύπῳ*), e che, dovendo partire da premesse valide solo per lo più, giungano anche a conclusioni dello stesso tipo¹². Ciò significa, come già abbiamo visto, che la filosofia pratica, a causa della particolare natura del suo oggetto, che dipende in gran

parte dalla libertà umana, non ha lo stesso metodo della filosofia teoretica, cioè non compie vere e proprie dimostrazioni, ma usa altre forme di argomentazione, quelle appunto dialettiche.

Inoltre, prosegue Aristotele, non è un ascoltatore adatto ad un corso di politica chi è giovane, ossia inesperto dei fatti della vita, perché questa scienza riguarda precisamente le azioni ed è buon giudice di ciascuna cosa solo colui che la conosce bene. Giovane, qui, significa non solo giovane di età, ma anche giovane di carattere, cioè facile preda delle passioni¹³. Ciò significa, come è chiarito nell'*Eudemea*, che in politica bisogna tener conto non di qualsiasi opinione, ma soprattutto delle opinioni delle persone assennate ed esperte¹⁴, cioè di quelle che nei *Topici* erano chiamate opinioni più autorevoli (*ἔνδοξα*). Il metodo della trattazione è dunque dialettico, come conferma la precisazione fatta a questo riguardo nella stessa *Etica Eudemea*, dove si dice che « le confutazioni degli avversari sono dimostrazioni dei discorsi ad essi contrapposti »¹⁵. Un'ulteriore conferma di ciò è nella *Nicomachea*, dove Aristotele afferma che si deve partire dall'esame delle opinioni più diffuse o che hanno l'aria di avere una qualche ragione, e che questo procedimento coincide non con quello che parte dai principi, cioè dalle cose più note in sé, ma con quello che va verso i principi e parte invece dalle cose più note a noi. Perciò bisogna che chi si occupa di politica sia già di buoni costumi, cioè conosca già il « che » (*τὸ ὅτι*), ed in tal modo non gli sarà difficile apprendere il « perché » (*τὸ διότι*), vale a dire i principi¹⁶.

Il procedimento che va dalle opinioni alle confutazioni, dalle cose note a noi ai principi, dal che al perché, è appunto la dialettica, e questo è il metodo della filosofia pratica. Dunque la filosofia pratica, vale a dire l'etica, anzi la politica, di Aristotele non è una scienza deduttiva, che parta dai principi, cioè dalla conoscenza del fine supremo, e ne deduca rigorosamente tutti gli altri fini, e quindi tutte le norme del comportamento umano. Essa non si fonda sulla fisica o sulla filosofia prima, le sole scienze che conoscono i principi, le cause prime. Il suo punto di partenza è il che, il fatto, l'esperienza, la vita vissuta, i buoni costumi, e da questi essa parte per ricercare i principi, cioè il fine supremo. Non è dunque un'etica normativa, o prescrittiva, ma un'etica empirica, o descrittiva, cioè essenzialmente una ricerca del bene supremo, vale a dire, come vedremo, della felicità.

Questo è il motivo per cui specialmente oggi, in un'epoca di crisi dei valori assoluti, indiscutibili, imposti dall'alto, la filosofia pratica di Aristotele si rivela di straordinaria attualità. Dopo il fallimento dei tentativi compiuti nell'età moderna di costruire una politica secondo un metodo rigorosamente matematico (Hobbes) o un'etica *more geometrico demonstrata* (Spinoza), o di fondare la morale sulla norma assoluta della ragione pura (Kant), o di dedurla da una concezione « scientifica » della storia (Hegel e Marx), oggi si assiste ad una specie di *Aristoteles-Renaissance* proprio nel campo della filosofia pratica, di cui sono fautori, specialmente in Germania, studiosi di scienze politiche come Leo Strauss e Wilhelm Hennis, storici come Otto Brunner e Werner

Conze e filosofi come Joachim Ritter, Hans-Georg Gadamer, Helmut Kuhn e Karl Heinz Ilting¹⁷. La filosofia pratica di Aristotele fornisce infatti un esempio di discorso concernente i più importanti problemi umani, quelli riguardanti il cosiddetto « mondo della vita », che si differenzia nel metodo dai discorsi delle scienze propriamente dette e tuttavia non è privo di una sua razionalità, cioè di una sua controllabilità: esso pertanto mostra la possibilità di un'autonomia anche logico-metodologica della filosofia nei confronti delle scienze.

2. Le virtù etiche

L'esposizione vera e propria dell'etica ha inizio con la ricerca di quale sia il fine supremo a cui l'uomo tende, cioè il « bene dell'uomo », poiché questo, come abbiamo visto, è lo scopo a cui mira l'intera filosofia pratica. Quanto al nome di tale fine, osserva Aristotele, non ci sono problemi: quasi tutti, infatti, sia la moltitudine degli uomini che le persone colte, lo chiamano « felicità » (*eùδαιμονία*). Egli stesso condivide tale opinione e pertanto la sua etica si configura non come un'etica del dovere, o del valore, cioè una scienza la quale prescrive ciò che l'uomo dovrebbe fare o ciò a cui l'uomo dovrebbe aspirare, bensì come un'etica del fine, o della felicità, vale a dire come una scienza la quale descrive ciò che l'uomo fa o a cui effettivamente l'uomo aspira. Il problema è di stabilire in che cosa consista la felicità, ossia il fine a cui l'uomo tende. Su questo, infatti, le opinioni degli uomini sono discordi, nel senso che alcuni identificano la felicità col piacere, altri con la ricchezza, altri con l'onore, altri con altre cose ancora¹⁸. Quando si

vuole pertanto determinare il fine supremo dell'uomo, ossia ciò a cui l'uomo effettivamente aspira, non si intende fare riferimento agli oggetti ai quali gli uomini tendono nella convinzione che essi costituiscano la felicità, ma si vuole stabilire quale di tali oggetti procuri effettivamente la felicità, cioè quale di essi realizzi effettivamente l'aspirazione dell'uomo, quale di essi dia veramente la felicità a cui l'uomo aspira. Il problema, come si vede, è di ordine più teoretico, conoscitivo, che pratico, ed in questo senso l'etica è una parte della filosofia, cioè della conoscenza, e non semplicemente una regola dell'azione, del comportamento.

Per determinare che cos'è la felicità, Aristotele parte, come di consueto, dall'esame delle opinioni più diffuse o più autorevoli. Le opinioni più diffuse sono quelle espresse nella nota classificazione dei tre generi di vita ($\beta\lambda\omicron\tau$): quello che ha come fine il piacere corporeo, o vita edonistica, quello che ha come fine l'onore, cioè il prestigio connesso con le cariche pubbliche, o vita politica, e quello che ha come fine la conoscenza della verità, o vita teoretica. Tale classificazione doveva essere consueta nell'Accademia platonica: essa infatti è presente anche in altri scolari di Platone (Eraclide Pontico) ed è riferita da Aristotele sin dalle sue opere giovanili (il *Protreptico*). Al primo genere di vita, quello edonistico, Aristotele muove immediatamente una facile critica: se il piacere corporeo fosse la felicità, l'uomo sarebbe simile alle bestie, per le quali non si dà altra felicità che questa. Anche al secondo genere, la vita politica, egli muove una critica, tuttavia più complessa: l'onore dipende dagli altri, mentre la felicità deve com-

portare una certa autosufficienza; esso inoltre è il riconoscimento della virtù, nel senso del valore, dell'eccellenza (tale è, in greco, il significato di ἀρετή), perciò è subordinato a questa; ma la stessa virtù non coincide necessariamente con la felicità, poiché vediamo che molti uomini virtuosi, cioè valorosi, eccellenti, possono essere vittime di grandi dolori e sventure, e quindi essere infelici. Nessuna critica Aristotele rivolge invece alla vita teoretica, detta anche vita filosofica, perché praticata dai filosofi (tra i quali viene citato Anassagora), ma si limita a preannunciare un'approfondita trattazione di essa in seguito¹⁹.

Tra le opinioni più autorevoli, cioè quelle degli esperti, Aristotele prende poi in considerazione la dottrina di Platone, secondo cui il bene dell'uomo è una idea, nel senso appunto platonico del termine, cioè un principio universale e trascendente, la stessa Idea del Bene. A questo riguardo egli si esprime nel modo poi compendiato dalla famosa formula *amicus Plato, sed magis amica veritas*, cioè, pur proclamando la sua amicizia per il maestro, ne respinge nettamente la tesi, anzitutto perché l'idea del bene, come tutte le altre idee, non esiste; poi perché essa sarebbe un bene universale, cioè uguale per tutti, mentre i beni sono molti e diversi tra loro; infine perché essa sarebbe un bene assoluto, cioè esistente in sé, e non umano, cioè non praticabile dall'uomo²⁰.

Passando quindi alla determinazione positiva del bene supremo, Aristotele osserva che, esistendo molti beni diversi tra loro, alcuni dei quali sono desiderati per se stessi ed altri in vista dei primi, il bene supremo, cioè

la felicità, dovrà consistere in qualcosa che sia desiderato per se stesso, non in vista di altro, e che pertanto presenti il carattere dell'autosufficienza. Egli individua quindi tale bene nell'« opera » (ἔργον) propria dell'uomo, cioè nell'attività in cui l'uomo si realizza maggiormente come uomo, nella quale raggiunge la sua perfezione. Ora, poiché la caratteristica specifica dell'uomo, la sua forma, ciò che lo distingue dagli altri animali, è l'anima razionale, l'opera propria dell'uomo consisterà in un'attività dell'anima razionale, anzi nell'attività più eccellente di questa, vale a dire nella sua virtù (ἀρετή), se questa è una sola, o nella migliore tra le sue virtù, se queste sono molte²¹.

Prima di determinare quali siano tali virtù e quale dunque sia la suprema tra esse, Aristotele fa osservare che un tale concetto di felicità deve tener conto anche delle esigenze espresse dalle opinioni degli altri, cioè deve comprendere anche ciò che in base a queste altre opinioni è considerato il sommo bene. Ciò è già scontato per quanto riguarda la virtù, che secondo alcuni è il bene sommo, ma vale anche per quanto riguarda il piacere: l'esercizio, infatti, di ciò che costituisce la propria caratteristica più specifica non può non produrre piacere, pertanto la felicità di cui si è alla ricerca deve comprendere anche il piacere. Essa infine deve presupporre anche i beni esteriori, quali la ricchezza, il potere politico, gli amici, e persino l'appartenenza ad un buon casato, il possesso di una buona prole e il disporre di una certa bellezza fisica: tutte cose senza di cui non si può essere veramente felici²².

Come si vede, la concezione della felicità profes-

sata da Aristotele è tutt'altro che puramente spirituale, intellettualistica o addirittura ascetica: egli ricerca al contrario una felicità completa, sia spirituale che materiale, sia interiore che esteriore. La sua concezione della felicità è dunque integrale o «umanistica», in quanto investe l'uomo nella sua interezza.

Per determinare quali siano le virtù, cioè le attività più eccellenti, dell'anima razionale, cioè dell'anima umana *tout court* (abbiamo visto, infatti, nel *De anima*, che l'uomo possiede una sola anima, quella razionale o intellettiva, la quale svolge anche le funzioni della sensitiva e della vegetativa), Aristotele richiama la distinzione tra le parti, o le funzioni, di questa, ricordando che una è costituita dalla ragione vera e propria (anima intellettiva), un'altra è invece soltanto partecipe della ragione, nel senso che le obbedisce e si lascia guidare da questa, ed è costituita dall'appetito (anima sensitiva), mentre la terza è del tutto priva di rapporti con la ragione (anima vegetativa). Le virtù vere e proprie si riferiscono solo alle prime due parti, cioè a quelle che, riguardando la ragione, sono più specificamente umane. Ora, le virtù della prima, cioè della ragione vera e propria, sono dette da Aristotele virtù dianoetiche (διάνοια = ragione), mentre quelle della seconda, cioè della parte che obbedisce alla ragione, sono dette virtù etiche (ἦθος, latino *mos* = costume, modo di comportarsi, carattere morale)²³.

L'analisi aristotelica delle virtù ha inizio da queste ultime, cioè dalle virtù etiche. Aristotele anzitutto osserva che esse nascono dall'abitudine (ἔθος), cioè dal compiere ripetutamente lo stesso tipo di azioni, come ap-

pare dall'affinità tra il nome del carattere morale (ἦθος) e quello dell'abitudine (ἔθος). Perciò ogni virtù è anzitutto un « abito » (ἔξις), vale a dire una disposizione stabile, permanente, a compiere certe azioni²⁴. Ma quali sono queste azioni, cioè le azioni buone?

Un'azione, osserva Aristotele, può essere cattiva o per difetto o per eccesso, come si può vedere a proposito della forza o della salute, dove il difetto e l'eccesso di ginnastica o il difetto e l'eccesso di cibo sono ugualmente nocivi; in tutti i casi invece il bene, cioè la giusta misura, consiste nella via di mezzo (μεσότης). Anche nel comportamento morale, pertanto, si può dire che il bene, cioè la virtù, consiste nella via di mezzo: ad esempio la virtù del coraggio è una via di mezzo tra due vizi opposti che sono la viltà (difetto) e la temerarietà (eccesso), e la virtù della temperanza è una via di mezzo tra l'insensibilità (difetto) e l'intemperanza (eccesso)²⁵. La virtù etica, o del carattere, può pertanto essere definita come la disposizione stabile a praticare la via di mezzo tra due vizi opposti.

Tuttavia, precisa in seguito Aristotele, questa via di mezzo non deve essere intesa in senso rigorosamente matematico, cioè come posizione perfettamente equidistante dagli estremi, perché tale medietà assoluta potrebbe non essere valida per noi. Ad esempio la medietà assoluta tra il mangiare dieci mine (eccesso) e il mangiarne due (difetto) è il mangiarne sei, ma può darsi che questa dose per un atleta come Milone sia scarsa e per un principiante sia invece eccessiva. Il bene, cioè la virtù, consiste dunque non nella medietà assoluta, ma nella medietà valida per noi, la quale non può essere ottenuta per mezzo di un calcolo rigorosamente matemati-

co, ma deve essere determinata dalla retta ragione (ὀρθὸς λόγος), cioè dalla ragione dell'uomo saggio (φρόνιμος)²⁶. In questo senso si può dire che la virtù etica è la disposizione stabile ad agire secondo i dettami della retta ragione.

Questa famosa dottrina della virtù come via di mezzo, o medietà, è stata più volte sottoposta a critiche di segno anche opposto. Alcuni infatti l'hanno giudicata eccessivamente empirica, approssimativa, e quindi incapace di fornire indicazioni rigorose, assolute, circa il modo in cui ci si deve comportare. Altri, al contrario, l'hanno giudicata eccessivamente meccanica, fondata su un criterio puramente quantitativo, matematico, ed hanno anzi sostenuto la sua derivazione dalla concezione pitagorica e poi platonica (soprattutto del Platone delle dottrine orali) del bene come « giusto mezzo » tra due estremi. A ciò si può rispondere anzitutto che la dottrina in questione non deriva affatto dalla matematica e dalla dottrina pitagorico-platonica, bensì, come è stato recentemente dimostrato²⁷ e come gli stessi esempi addotti da Aristotele comprovano dalla tradizione medica, poiché la medicina, come l'etica, è una scienza pratica, ed in questo quadro essa mostra di possedere un valore innegabile. Quanto al suo carattere empirico, non rigoroso, non assoluto, esso certamente sussiste, ma è dovuto precisamente al carattere non matematico, cioè non rigorosamente scientifico, non deduttivo, che già abbiamo visto essere proprio dell'etica aristotelica. Aristotele insomma è convinto che in fatto di etica non si possono dare indicazioni assolute, valide per tutti, ma si deve esaminare caso per caso che cosa è bene e che cosa è male, facendo assegna-

mento sull'esperienza, sulla buona abitudine, sulla retta ragione, sul giudizio dell'uomo saggio. Questa è infatti la situazione umana, dovuta alla finitezza dell'uomo, della quale è inutile scandalizzarsi ed è meglio prendere definitivamente atto.

La rimanente trattazione delle virtù etiche è più che altro una descrizione di ciascuna di esse (coraggio, temperanza, generosità, magnificenza, magnanimità, mansuetudine, ecc.), tra le quali presenta un particolare interesse la giustizia. Prima, però, di affrontare questa trattazione, Aristotele distingue le azioni volontarie, il cui principio è in colui che agisce quando questi è consapevole di ciò che fa, da quelle involontarie, il cui principio è un fattore esterno a colui che agisce o è in colui stesso che agisce quando questi è ignorante di ciò che fa: ovviamente sono suscettibili di valutazione morale, e quindi classificabili come virtuose o viziose, solo le azioni volontarie. Queste ultime derivano dal proponimento (*προαίρεσις*), il quale è una scelta, o deliberazione (*βουλή*) preventiva riguardante i mezzi necessari per conseguire un determinato fine, cioè un bene, che invece è oggetto della volontà (*βούλησις*)²⁸. Questa trattazione mostra come già in Aristotele la valutazione morale tenga conto non tanto del contenuto materiale dell'azione, quanto piuttosto della sua intenzione, di quella che modernamente sarà chiamata la sua forma, e quindi della volontà e della stessa libertà. Da questo punto di vista pertanto l'etica aristotelica presenta dei singolari tratti di modernità.

Alla trattazione della giustizia è dedicato un intero libro, il V dell'*Etica Nicomachea*, che funge anche da IV

dell'*Etica Eudemea*. Quivi Aristotele anzitutto distingue la giustizia in senso generale, che è la sintesi di tutte le virtù, dalla giustizia in senso particolare, che è una singola virtù etica distinta dalle altre. Quest'ultima riguarda i rapporti con gli altri in materia di onore, di ricchezza e di conservazione della vita, e può essere di due tipi, quella cosiddetta distributiva e quella cosiddetta commutativa, consistenti entrambe, come tutte le virtù etiche, in una medietà. La giustizia distributiva consiste nel dare a ciascuno onori, ricchezze e le altre cose su cui verte tale virtù, in proporzione ai suoi meriti. Ora, poiché la proporzione, in quanto uguaglianza di rapporti, è detta dai matematici media geometrica, si può dire che la giustizia distributiva consiste nella media geometrica²⁹. Invece la giustizia commutativa consiste nel dare a ciascuno in parti assolutamente uguali, come avviene negli scambi tra privati o nell'impartire premi o punizioni. Poiché le parti assolutamente uguali sono determinate da quelle che i matematici chiamano la media aritmetica, si può dire che la giustizia commutativa consiste nella media aritmetica³⁰.

A proposito di quest'ultimo tipo di giustizia, che regola appunto gli scambi, Aristotele indica la funzione svolta in questi dalla moneta, che è quella di rendere commensurabili cose disuguali, cioè di stabilire una misura comune tra esse: come tale, essa è sorta per convenzione come mezzo di scambio tra gli uomini determinato dal bisogno³¹. E' questa una definizione della moneta rimasta alla base dell'intera storia dell'economia.

Infine Aristotele osserva che un aspetto importante della giustizia è la giustizia nel governare, o giustizia po-

litica (diritto), una parte della quale si fonda sulla natura, mentre un'altra si fonda sulla legge: siamo qui in presenza della distinzione, destinata anch'essa a divenire classica, tra diritto naturale e diritto positivo³². Un correttivo del diritto positivo, cioè della legge, è l'«equità» (ἐπιείκεια), la quale consiste nell'adattare la legge, che è sempre universale, ai casi particolari³³.

Nel complesso quindi, anche a proposito della giustizia, Aristotele non indica alcuna norma universale ed assoluta, ma descrive i diversi significati che essa assume nelle particolari situazioni storiche e sociali, attenendosi al carattere descrittivo più che prescrittivo proprio della sua etica.

3. Le virtù dianoetiche

Alla trattazione delle virtù etiche segue quella delle virtù dianoetiche, cioè relative alla parte dell'anima costituita dalla stessa ragione (διάνοια). Ad essa è dedicato l'intero libro VI dell'*Etica Nicomachea*, che funge da V dell'*Etica Eudemea*. Aristotele la intraprende stabilendo una distinzione interna alla ragione stessa, cioè quella che abbiamo già visto all'inizio tra ragione « scientifica » (ἐπιστημονικόν), avente per oggetto le cose che non possono stare diversamente da come sono, e ragione « calcolativa » (λογιστικόν), avente per oggetto le cose che possono stare diversamente da come sono³⁴. La prima è detta anche ragione teoretica, in quanto ha per fine la conoscenza della verità in quanto tale, mentre la seconda è detta ragione pratica, in quanto ha per fine la conoscenza della verità concernente l'azione (πρᾶξις) e la produzione (ποίησις), nel sen-

so che è appunto quella « retta ragione » che governa le azioni e le produzioni ed è perciò indispensabile al formarsi delle virtù etiche. Anche questa, tuttavia, considerata nel suo stesso esercizio, ha delle virtù sue proprie che non sono etiche, ma dianoetiche³⁵. Per stabilire quali siano queste virtù, trattandosi di virtù della ragione, il cui compito è anzitutto di conoscere la verità, bisogna preliminarmente stabilire mediante quali «abiti», o disposizioni stabili, la ragione conosca la verità.

Abito proprio della parte scientifica, o puramente teoretica, è anzitutto la scienza propriamente detta (ἐπιστήμη), la quale ha per oggetto, appunto, ciò che non può essere diversamente da come è, ossia ciò che è necessario e quindi eterno, cioè ingenerabile e incorruttibile. Questo non significa che la scienza abbia per oggetto solo le sostanze immobili e quelle incorruttibili, ossia gli astri e i loro motori, ma che essa ha per oggetto, come risulta dagli *Analitici secondi*, predicazioni per sé, cioè essenziali, universali e necessarie, concernenti tutto ciò che non dipende dall'uomo, ossia le sostanze terrestri e celesti e le loro cause, nonché gli altri enti, come quelli matematici, che non sono sostanze. Agli *Analitici secondi* infatti Aristotele rinvia anche a questo proposito, ricordando che ogni scienza è insegnabile e che tutto ciò che è oggetto di insegnamento deriva da conoscenze precedenti per induzione o per sillogismo. Poiché le conclusioni scientifiche derivano da conoscenze precedenti, cioè dai principi, mediante sillogismi, e i sillogismi scientifici sono propriamente dimostrazioni, la scienza è appunto «abito dimostrativo»³⁶. Il fatto, tuttavia, di dipendere dai principi rivela come la scienza

non sia il migliore tra gli abiti di questa parte della ragione, cioè non sia ancora la sua virtù, vale a dire la sua attività più eccellente.

Per quanto concerne la parte « calcolativa » o « pratica », concernente ciò che può essere diversamente da come è, vale a dire, come abbiamo già visto, ciò che dipende dall'uomo, dalla sua deliberazione, o dal suo proponimento, ossia le azioni umane, Aristotele ricorda come queste si dividano in azioni propriamente dette e produzioni, a seconda che siano fine a se stesse o abbiano per fine un oggetto diverso da esse, cioè il cosiddetto « prodotto ». Per ciascuno di questi due tipi di azioni esiste nella ragione pratica un abito diverso. L'abito, cioè la disposizione stabile, che rende capaci di produrre secondo retta ragione, e che quindi costituisce l'abito razionale della produzione, è chiamato da Aristotele « arte » (τέχνη), che significa abilità tecnica, capacità di produrre bene, sia nel campo delle arti utili sia in quello delle cosiddette arti belle³⁷. Invece l'abito che rende capaci di agire bene, cioè di compiere azioni conformi a retta ragione, e che quindi costituisce l'abito razionale dell'azione propriamente detta, è chiamato da Aristotele « saggezza » (φρόνησις, talora tradotto anche con « prudenza »), che significa appunto capacità di riconoscere quali azioni umane sono buone e quali sono cattive, ossia che cosa è bene o male per l'uomo. Per illustrare ulteriormente la natura della saggezza, Aristotele rinvia all'osservazione di quegli uomini che sono considerati « saggi »: questi sono coloro che sanno deliberare bene intorno alle varie azioni, cioè sanno riconoscere quali siano buone dal punto di vista non utilitari-

stico, bensì morale, attinente al « vivere bene ». Come esempio di tali uomini Aristotele cita Pericle e quanti altri sanno governare bene la famiglia o la città.

Questo abito, a differenza dalla scienza, non comprende solo conoscenze che derivano da conoscenze precedenti, cioè dai principi, ma comprende anche la stessa conoscenza dei principi, perché i principi delle azioni, afferma Aristotele, sono i loro fini, e per saper deliberare bene intorno ai mezzi è necessario conoscere anche i fini. Esso inoltre è superiore all'arte, perché, mentre c'è una virtù dell'arte, cioè un'eccellenza, una perfezione relativa ad una singola abilità tecnica, non ha senso dire che c'è una virtù, cioè un'eccellenza, della saggezza. Ciò significa che la saggezza, essendo superiore all'arte e non avendo nulla di superiore a sé nell'ambito della ragione pratica, è essa la virtù della ragione pratica, cioè è una vera e propria virtù dianoetica: questo non si poteva dire né della scienza, che dipende dai principi, né dell'arte, che è una semplice abilità, sprovvista di valore morale, tant'è vero che in essa chi sbaglia volontariamente può essere migliore di chi sbaglia senza volerlo, il che nelle virtù non avviene³⁸.

La conoscenza dei principi della scienza propriamente detta è chiamata da Aristotele « intelletto » (νοῦς), ed è anch'essa un abito della ragione teoretica, precisamente il possesso stabile della conoscenza dei principi³⁹. Nemmeno questo, tuttavia, è l'abito supremo della ragione teoretica, cioè la sua virtù, perché anch'esso, come la scienza, è una conoscenza soltanto parziale, limitata appunto ai soli principi.

La vera virtù della ragione teoretica, ossia il suo abito migliore, la sua eccellenza, è per Aristotele la « sapienza » (σοφία). Con questo nome, infatti, si è sempre designata la perfezione, l'eccellenza suprema in ogni tipo di conoscenza. Perciò, come vi è una sapienza relativa ai singoli tipi di conoscenza, così vi deve essere, secondo Aristotele, una sapienza in senso assoluto, la quale è precisamente quell'abito della ragione teoretica che comprende non soltanto la conoscenza delle cose che derivano dai principi, cioè la scienza propriamente detta, ma anche la conoscenza degli stessi principi, cioè l'intelletto. La sapienza, dunque, è intelletto e scienza insieme, e perciò è la virtù, cioè l'abito migliore, l'eccellenza, della ragione teoretica. Anzi, in quanto virtù della ragione teoretica, essa è superiore alla stessa saggezza, che è virtù della ragione pratica, ed è quindi la suprema tra le virtù dianoetiche. Questa sua superiorità deriva dal fatto che la ragione teoretica ha per oggetto le cose che non dipendono dall'uomo, le quali, secondo Aristotele, sono superiori a quelle che dipendono dall'uomo, in quanto l'uomo non è la migliore tra le cose che esistono, ma ve ne sono altre molto migliori di lui, quali ad esempio « le cose più manifeste di cui è costituito il cosmo ». Non è chiaro se con questa espressione Aristotele designi gli astri, che risplendono più di ogni altra cosa, o le cause prime di tutte le cose, le quali di per sé sono la realtà più manifesta di tutte, in quanto causa di intelligibilità per tutte le altre. In ogni caso è chiaro che, mentre la saggezza ha per oggetto il bene dell'uomo, preso anche nella sua dimensione più alta, che è il bene della società politica, la sapienza ha per oggetto il

bene dell'intero universo, e quindi è superiore alla prima. Come esempi di uomini saggi Aristotele aveva citato in precedenza Pericle e gli altri governanti; come esempi di uomini sapienti egli cita ora Talete ed Anassagora, i quali, a differenza dai primi, si occuparono non di cose buone per gli uomini, ma di cose inutili agli uomini, e tuttavia meravigliose, difficili e sovrumane⁴⁰.

Questa superiorità della sapienza sulla saggezza, cioè della virtù dianoetica teoretica sulla virtù dianoetica pratica, esplicitamente dichiarata da Aristotele, così come l'implicita superiorità delle virtù dianoetiche su quelle etiche, dovuta al fatto che queste ultime dipendono, nella determinazione del « giusto mezzo », dalla retta ragione (pratica), fa già prevedere l'esito dell'intera etica aristotelica, cioè l'identificazione della felicità con la sapienza. Prima tuttavia di formulare esplicitamente questo esito, Aristotele insiste ancora nella descrizione delle virtù dianoetiche e nella illustrazione del loro valore.

Tornando a parlare della saggezza, egli spiega che questa ha un significato più generale, in virtù del quale è la più architettonica, cioè atta a comandare, rispetto a tutte le scienze pratiche, sia di quella concernente il bene dell'individuo, comunemente chiamata anch'essa saggezza, ma in senso più particolare, sia di quella concernente il bene della famiglia, chiamata economica, sia di quella concernente il bene della città, chiamata politica. Poiché però il bene del singolo individuo, secondo Aristotele, non è possibile senza il bene della famiglia e della città, la vera saggezza, più che quella particolare, è quella generale. Essa inoltre, avendo a che fare con situazioni particolari, perché in queste si svolgono sempre

le azioni, presuppone una certa esperienza, ossia un « essere esperti » dei casi della vita, e perciò è posseduta in misura molto esigua dai giovani⁴¹. Essa non va confusa con la sola conoscenza dei principi delle azioni, cioè con l'equivalente pratico dell'intelletto, né con la sola conoscenza dei mezzi, cioè con la capacità di deliberare bene (εὐβουλία); così come non va confusa con la semplice perspicacia (σύνεισις), che è soltanto critica e non anche imperativa come la saggezza, né con il semplice discernimento (γνώμη), che è il retto giudizio soltanto di ciò che è conveniente⁴².

Infine Aristotele spiega quale sia l'utilità rispettivamente della sapienza e della saggezza. Può sembrare, infatti, che esse siano del tutto inutili all'uomo, la sapienza perché non si occupa affatto delle cose che l'uomo può ottenere, cioè di quelle che dipendono da lui, e la saggezza perché, pur occupandosi di queste cose, si limita a farle conoscere e non ne produce di per se stessa il possesso, cioè non comporta di per se stessa il possesso di tutte le virtù. A ciò Aristotele risponde anzitutto che la sapienza e la saggezza, essendo ciascuna la virtù di una data parte dell'anima, sono desiderabili di per se stesse, indipendentemente dal fatto che producano alcunché di diverso. Inoltre egli osserva che esse sono anche produttive, e precisamente la sapienza produce la felicità, in quanto rende felici per il solo fatto di essere posseduta e di operare, e la saggezza è la condizione per il possesso e l'esercizio di tutte le virtù etiche⁴³. Quindi Socrate, quando diceva che tutte le virtù si identificano con la saggezza, da un lato sbagliava, perché identificava le virtù etiche, che non sono conoscenze, con la

saggezza, che invece è una conoscenza, ma dall'altro aveva ragione, perché senza tale conoscenza non sarebbe possibile nessun'altra virtù. In questo senso, anzi, si può dire che la saggezza è la virtù suprema, superiore alla stessa sapienza: se, infatti, la saggezza, che è imperativa, non comanda di esercitare la sapienza, questa non è possibile. D'altra parte però si deve dire che la sapienza è superiore alla saggezza, in quanto essa è ciò in vista di cui la saggezza comanda, non ciò su cui la saggezza comanda. « Altrimenti — soggiunge Aristotele alla fine del libro — sarebbe come se uno dicesse che la politica comanda agli dei, poiché comanda intorno a tutto ciò che vi è nella città »⁴⁴.

Questo rapporto complesso tra la saggezza e la sapienza, paragonato da Aristotele a quello tra la medicina e la salute, dove la prima non si serve della seconda, ma serve ad essa precisamente badando a come procurarla, è uno dei nodi più importanti per capire il carattere generale dell'etica aristotelica. Su di esso Aristotele si intrattiene anche al termine dell'*Etica Eudemea*, dunque in un libro diverso da quelli comuni, nel quale affronta ugualmente il rapporto tra le due virtù della ragione, cioè saggezza e sapienza, lo illustra ugualmente mediante l'esempio del rapporto tra medicina e salute, dove la prima comanda in vista della seconda, ma precisa che la ragione di tale rapporto è il fatto che la sapienza è come un dio o addirittura ha per oggetto Dio stesso.

A questo proposito è difficile stabilire quale delle due cose Aristotele intenda, ed infatti i pareri degli studiosi sono diversi. Secondo alcuni (Jaeger, Verdenius) egli intende veramente dire che la sapienza ha

per oggetto Dio, vale a dire il primo motore immobile, in quanto questo è una delle cause prime di cui la sapienza è appunto scienza. Secondo altri invece (von Arnim, Dirlmeier, Düring) egli considera la sapienza come essa stessa divina, in quanto attività della parte suprema dell'anima, cioè dell'intelletto, più volte chiamata da Aristotele « il divino che è in noi ». Probabilmente entrambe le interpretazioni sono vere, per il fatto che la sapienza è per Aristotele qualcosa di divino di per se stessa ed insieme ha il divino, cioè Dio, come suo oggetto, in quanto Dio è una delle cause prime di cui essa è scienza⁴⁵.

Comunque stiano le cose, Aristotele spiega che questo Dio, sia esso la sapienza stessa o il suo oggetto, non è un governante imperativo, cioè non comanda, non dà degli ordini (*οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός*), perché non ha bisogno di nulla, cioè è autosufficiente, assoluto, e quindi non desidera nemmeno che qualcuno faccia qualcosa per lui. Esso invece è ciò in vista di cui la saggezza comanda, nel senso che questa prescrive di fare tutto ciò che contribuisce alla « conoscenza di Dio » (*θεωρεῖν τοῦ θεοῦ*), sia questa la conoscenza che ha Dio per oggetto o quella che ha l'intelletto (dio in noi) come soggetto, e di evitare tutto ciò che impedisce di « servire e conoscere Dio » (*τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν*), ovvero di « servire il dio [che è in noi, cioè l'intelletto] e di esercitare l'attività teoretica »⁴⁶.

Da ciò risulta che la sapienza, ovvero il suo oggetto, Dio, è il fine ultimo dell'uomo, ma non è un fine dal quale si possano attendere degli ordini, cioè ricavare delle norme precise di azione: essa è il fine nel senso

che è l'oggetto supremo dell'aspirazione umana, ciò che può dare all'uomo la felicità, sia essa intesa come conoscenza della verità in generale o come conoscenza di quella particolare verità che è la prima causa motrice. Chi dà degli ordini, ossia prescrive delle norme di comportamento, è invece la saggezza dell'uomo, vale a dire il possesso stabile e l'esercizio della retta ragione che valuta caso per caso le situazioni particolari in base all'esperienza. Non si dà quindi, in Aristotele, un fondamento assoluto, rigoroso, scientifico, delle norme dell'agire, ma solo un fondamento relativo, costituito dalla saggezza pratica, cioè da un sapere particolare, del contingente, della situazione.

L'etica di Aristotele si rivela in tal modo, ancora una volta, un'etica fondamentalmente descrittiva, induttiva, prudenziale, più che prescrittiva, deduttiva e scientifica. Per giungere ad un'etica di quest'ultimo tipo sarà necessaria la Scolastica medievale, che porrà a fondamento dell'etica la teologia, con le sue norme precise ed assolute, o la filosofia moderna, che porrà a fondamento dell'etica la fisica-matematica o la concezione deterministica della storia.

4. *L'amicizia, il piacere e la felicità*

La trattazione delle virtù dianoetiche ha già lasciato chiaramente intravedere l'esito dell'intera etica aristotelica, cioè l'identificazione finale della felicità con l'esercizio della sapienza, vale a dire con l'attività teoretica. Prima, tuttavia, di trarre in modo definitivo tale conclusione e di illustrarne con adeguati argomenti le ragioni, Aristotele affronta ancora due temi che costituiscono al-

trettante condizioni indispensabili della felicità, vale a dire l'amicizia e il piacere.

All'amicizia ($\phi\iota\lambda\iota\alpha$) sono dedicati due interi libri dell'*Etica Nicomachea*, cioè uno spazio superiore a quello dedicato a qualsiasi altro argomento nell'ambito di tale opera, il che sta a significare quanta importanza Aristotele annetta a questo argomento. Essa infatti è dichiarata immediatamente all'inizio della trattazione « cosa necessarissima alla vita », qualunque sia la condizione in cui questa viene vissuta, cioè quali che siano gli altri beni di cui questa può essere fornita, poiché « nessuno — osserva Aristotele — sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni »⁴⁷. Tale importanza le deriva chiaramente, come vedremo meglio in seguito, dalla natura fondamentalmente socievole dell'uomo, a causa della quale l'uomo ha bisogno dei suoi simili non solo per vivere, cioè per provvedere alle necessità della vita ma anche per vivere bene, cioè per essere felice, un volta provveduto a quelle.

Naturalmente l'amicizia in questione è intesa da Aristotele nel senso più ampio possibile, tale cioè da includere, oltre all'affetto vero e proprio verso gli amici qualunque forma di affetto tra esseri umani, da quello dei genitori verso i figli e viceversa, a quello di origin sessuale di un singolo individuo verso un altro, a quello infine di ciascun cittadino verso tutti gli altri cittadini appartenenti alla medesima città. Perciò Aristotele pone il problema di stabilire se vi sia una sola specie di amicizia o se ve ne siano molte, ed a quali condizioni sia possibile l'amicizia.

Il primo problema viene affrontato attraverso la distinzione dei motivi per cui tra le persone può esservi amicizia, ossia delle qualità che rendono una persona oggetto di amicizia; queste sono tre, cioè il buono, il piacevole e l'utile. Una persona infatti può essere oggetto di amicizia perché è buona, cioè è apprezzabile, stimabile, amabile di per se stessa, oppure perché è piacevole, cioè suscita piacere in chi le è amico, o infine perché è utile, cioè procura vantaggi a chi le è amico⁴⁸.

Corrispondentemente a questi tre motivi, o qualità, esistono tre diverse specie di amicizia, in ciascuna delle quali l'amicizia viene ricambiata per lo stesso motivo per cui è prestata: vi sono pertanto persone che sono amiche tra di loro in quanto si considerano reciprocamente buone, vale a dire virtuose, ed apprezzano reciprocamente questa qualità; persone che sono amiche tra di loro in quanto suscitano reciprocamente piacere, qualunque sia la forma che tale piacere assume; ed infine persone che sono amiche tra di loro in quanto si procurano reciprocamente qualche vantaggio di natura diversa dal piacere.

La migliore, cioè la più perfetta, tra queste specie di amicizia è la prima, cioè quella che si intrattiene tra persone buone e simili tra loro nella virtù, le quali si vogliono bene per se stesse. Tale amicizia infatti, oltre ad essere un bene in sé, è anche piacevole ed utile, poiché i buoni sono reciprocamente piacevoli ed anche utili. Questa inoltre è la specie di amicizia più stabile, anche se più rara⁴⁹. Le altre due specie somigliano a questa, in quanto conservano ciascuna un singolo aspetto di essa, il piacere, appunto, o l'utilità, ma le sono inferiori, perché non sussistono in ragione della stessa

amicizia, bensì di cose diverse da essa, quali sono appunto il piacere o l'utilità, e pertanto sono molto meno stabili, in quanto cessano quando vengono a cessare il piacere o l'utilità procurati dalla persona amica. Perciò si può dire che la prima specie è amicizia in senso assoluto (*ἀπλῶς*), mentre le altre due lo sono solo accidentalmente (*κατὰ συμβεβηκός*)⁵⁰. Nell'*Etica Eudemea* Aristotele stabilisce fra queste tre specie di amicizia addirittura un rapporto di omonimia relativa, nel senso che la prima è amicizia vera e propria, mentre le altre due sono anch'esse amicizia, ma in sensi diversi, e sono tali per il fatto che stanno ciascuna in una relazione, sia pure diversa, con la prima: mentre infatti il buono è anche piacevole in senso assoluto e utile in senso assoluto, il piacevole è tale solo per qualcuno e l'utile è tale solo per qualcuno⁵¹.

Successivamente Aristotele esamina casi più particolari di amicizia, cioè l'amicizia tra uguali, da lui considerata migliore di quella tra disuguali, e quella tra simili, da lui considerata migliore di quella tra contrari, esponendo tutta una fenomenologia degli affetti umani basata sulla descrizione di una quantità di situazioni particolari⁵².

Particolarmente interessante è la trattazione dell'amicizia in rapporto alla società politica. Ogni comunità — afferma Aristotele — si regge su una forma di giustizia e di amicizia, perciò anche la comunità suprema, che comprende tutte le altre, si regge su una forma di amicizia, che ha per fine, sì, l'utilità, ma non un'utilità momentanea, bensì un'utilità che dura per tutta la vita⁵³. Pertanto, quante sono le possibili forme di costituzione

su cui si regge la società politica, tante saranno le corrispondenti forme di amicizia. Per la classificazione delle forme di costituzione, Aristotele si rifà ad una tradizione presente anche nel *Politico* di Platone, secondo cui esse sono sei, tre buone, cioè il regno, l'aristocrazia e la timocrazia (detta anche *politeia*), e tre degeneri, cioè rispettivamente la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. A proposito di esse Aristotele riprende anche la valutazione datane da Platone, che si pone da un punto di vista assoluto, senza tener conto delle situazioni particolari, e considera migliore di tutte il regno⁵⁴. Vedremo che invece nella *Politica*, dove Aristotele applicherà il proprio metodo di tener conto delle situazioni particolari, la preferenza da lui espressa, almeno per le città greche, andrà alla *politeia*. Alle tre forme di costituzione corrispondono altrettante forme di amicizia, di cui quella propria del regno assomiglia all'amicizia tra padri e figli, quella propria dell'aristocrazia somiglia a quella tra marito e moglie, e quella propria della *politeia* somiglia a quella tra fratelli (nelle costituzioni degeneri, come non v'è giustizia, così non v'è neppure vera amicizia)⁵⁵. Mentre le prime due forme di amicizia sono tra disuguali — tali infatti sono per Aristotele anche il marito e la moglie —, la terza soltanto è tra uguali, il che, per la già affermata superiorità dell'amicizia tra uguali rispetto a quella tra disuguali, implica una certa superiorità della *politeia* rispetto agli altri due tipi di costituzione.

Tra le varie altre questioni concernenti l'amicizia che Aristotele tratta nell'*Etica Nicomachea* è ancora interessante quella concernente l'amicizia verso se stessi, che Aristotele apprezza in quanto essa comporta una giusta

valutazione di ciò che l'uomo ha di più specifico, vale a dire la facoltà di pensare, in virtù della quale uno ama se stesso nel senso che desidera vivere con se stesso, provando piacere per i ricordi delle azioni compiute e per le speranze di quelle future, ed arricchendo la sua mente di molti oggetti di riflessione teoretica⁵⁶. Questo tema dell'amicizia verso se stessi, cioè del raccoglimento, del dialogo di sé con sé, rinvia direttamente all'ideale di vita del sapiente, col quale, come sappiamo, Aristotele identifica la felicità. A proposito di esso si pone pertanto il problema, ampiamente discusso sia nell'*Etica Nicomachea* che nell'*Etica Eudemea*, se l'uomo felice abbia bisogno di amici oppure no. La risposta di Aristotele è netta: è assurdo fare dell'uomo felice un solitario, perché l'uomo è un essere politico, cioè portato per natura a vivere nella *polis* insieme con gli altri uomini; dunque l'uomo felice ha anch'egli bisogno di amici⁵⁷. Solo Dio, aveva detto Aristotele nell'*Etica Eudemea*, è felice senza aver bisogno di amici, perché egli non è un essere politico, ma è autosufficiente, cioè non ha bisogno di nulla⁵⁸.

L'unione indissolubile tra felicità e amicizia, che in tal modo si configura, è spiegata da Aristotele nel modo seguente: se la felicità consiste nel vivere, e nel vivere il più intensamente possibile, cioè nell'esercitare le attività in cui più si caratterizza la nostra vita di uomini, e se pertanto si è felici di percepire il proprio vivere e le proprie attività, tanto più felici si sarà di percepire il vivere e le attività delle persone che ci sono amiche, il che si attua appunto nella convivenza e nella comunanza di discorsi e di pensieri⁵⁹. Con questa dottrina Aristotele

tele riprende chiaramente l'ideale platonico di una vita in comune tra amici che svolgono le stesse attività teoretiche (cfr. la *Lettera VII* attribuita a Platone), ideale che aveva trovato in qualche misura la sua attuazione nell'Accademia.

All'ambiente dell'Accademia platonica si rifà anche la trattazione che Aristotele ci offre dell'altro grande tema essenziale alla felicità, quello del piacere (*ἡδονή*). Anche questo è affrontato nell'*Etica Nicomachea* con notevole ampiezza: di esso infatti Aristotele compie due trattazioni successive e parallele, rispettivamente nel libro VII e nel libro X. In esse, secondo il suo solito metodo, egli parte dall'esame delle opinioni tra loro opposte, quella secondo cui nessun piacere è un bene, quella secondo cui alcuni piaceri sono un bene ma la maggior parte sono un male, e quella secondo cui tutti i piaceri sono un bene⁶⁰. La prima opinione era probabilmente quella sostenuta da Speusippo, noto per il suo rigorismo morale; la terza, che si colloca agli antipodi della prima, era quella sostenuta, come si apprende dallo stesso Aristotele, da Eudosso, che probabilmente all'interno dell'Accademia aveva polemizzato su questo argomento con Speusippo, e la seconda, di tipo intermedio, era quella, come si apprende sempre da Aristotele, sostenuta dallo stesso Platone, probabilmente nel *Filebo*, con l'intento appunto di mediare tra le prime due⁶¹.

In questo dibattito Aristotele prende decisamente le difese di Eudosso tanto contro la posizione estrema di Speusippo quanto contro quella intermedia di Platone: queste ultime due infatti hanno in comune la negazione che il piacere sia di per sé un bene. Aristotele sostiene

con Eudosso che, poiché tutti gli esseri tendono al piacere, il piacere non può essere che un bene. Il piacere anzi si definisce proprio, secondo Aristotele, come l'attività di una disposizione conforme a natura, perciò esso è sempre presente ogniqualvolta si esercita un'attività di tal genere, anche quando si esercita l'attività teoretica, perciò è certamente un bene⁶². Questo però non significa, osserva Aristotele, che esso sia il sommo bene: il sommo bene, come è già apparso e apparirà ancor più chiaro in seguito, è l'attività teoretica, ma questa è sempre accompagnata dal piacere, sia nel senso che il suo stesso esercizio produce piacere, sia nel senso che tale esercizio è possibile solo se non sussistono ostacoli ad esso, cioè solo se colui che la compie possiede quei beni anche esteriori, quali i beni del corpo e la fortuna, che di per se stessi sono piacevoli. Si può dire pertanto che il piacere è una perfezione ulteriore che si aggiunge ad ogni attività conforme a natura e soprattutto alla più perfetta tra le attività conformi a natura, cioè all'attività teoretica⁶³.

Con questa dottrina, pur senza giungere ad una posizione di tipo edonistico, cioè ad un'identificazione del piacere col sommo bene, Aristotele opera indubbiamente una rivalutazione del piacere in tutte le sue forme nei confronti del rigorismo e dell'ascetismo della scuola platonica. Anche in questo dunque la sua etica si rivela di tipo, per così dire, più umano, o « umanistico », nel senso che valorizza l'uomo nella sua interezza. La rivalutazione del piacere comprende infatti, secondo l'esplicita dichiarazione di Aristotele, anche i piaceri del corpo, i quali sono di per se stessi un bene, come è provato dal

fatto che il contrario di essi, cioè il dolore, è un male. Non i piaceri del corpo, dunque, ma l'eccesso di essi, per esempio l'eccesso nei piaceri della tavola o nei piaceri erotici, è per Aristotele un male. Essi tuttavia non sono il sommo bene, come è provato dal fatto che non appartengono alla divinità, la quale pure gode del sommo bene; e non le appartengono, osserva Aristotele, per il fatto che sono in qualche modo dei movimenti, e il movimento non può essere presente nella divinità. Questo tuttavia non significa che il piacere connesso al sommo bene, cioè all'attività teoretica, sia una forma di inerzia: per Aristotele, infatti, la felicità, come vedremo, non è inerzia, ma attività. Il piacere connesso al sommo bene è anch'esso attività, benché non sia movimento, perché non c'è solo l'attività del movimento, ma anche — afferma Aristotele con una celebre osservazione — l'attività dell'immobilità (*ἐνέργεια* [...] ἀκίνησις), cioè l'attività teoretica, che non implica movimento, e tuttavia è la più piacevole di tutte⁶⁴.

Finalmente, al termine dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele determina in modo conclusivo che cosa sia la felicità per l'uomo, considerato come singolo individuo. A questo proposito egli riprende la definizione data in precedenza, secondo cui essa è l'attività conforme alla virtù, cioè l'attività più eccellente che l'uomo è in grado di svolgere⁶⁵. Poiché tra le varie virtù, cioè quelle etiche e quelle dianoetiche, sono migliori quelle corrispondenti alla parte superiore dell'anima, cioè quelle consistenti nell'esercizio stesso della ragione o, come dice Aristotele ora, dell'intelletto (*νοῦς*), la felicità consisterà nel-

l'esercizio delle virtù dianoetiche ed in particolare della sapienza, cioè nell'attività teoretica (*θεωρία*).

A conferma di questo risultato, già raggiunto in precedenza, Aristotele adduce ora tutta una serie di argomentazioni. Anzitutto l'attività dell'intelletto è l'attività suprema, perché l'intelletto è la suprema tra le parti di cui noi siamo costituiti e i suoi oggetti, cioè i principi, sono le supreme realtà conoscibili. In secondo luogo l'attività teoretica è la più continua fra tutte le attività, poiché siamo in grado di raggiungere una maggior continuità nella ricerca che in qualsiasi tipo di azione pratica. In terzo luogo l'attività teoretica, cioè la sapienza, anzi la stessa filosofia, come Aristotele la definisce ora, è la più piacevole fra tutte, perché possiede piaceri meravigliosi per purezza e stabilità. In quarto luogo essa è l'attività più dotata di autosufficienza, perché a differenza dalle altre può essere compiuta anche in solitudine, anche se, come si è visto in precedenza, è meglio esercitarla insieme con altri. In quinto luogo essa è la sola attività amata di per se stessa, perché da essa non si ricava nulla, mentre dalle altre attività pratiche si ricava sempre qualcosa di diverso da esse. Infine essa è l'attività più libera da occupazioni, a differenza dalle azioni belliche e politiche, che non sono mai immuni da occupazioni. Per tutte queste ragioni si deve concludere che la felicità consiste nell'esercitare il più a lungo possibile, possibilmente per l'intera durata della vita, l'attività teoretica⁶⁶.

La sua superiorità rispetto all'attività pratica, ossia la superiorità delle virtù dianoetiche sulle virtù etiche, e della sapienza sulla saggezza, che è pur sempre collegata alle virtù etiche, è illustrata da Aristotele mediante l'os-

servazione che queste ultime sono in qualche modo legate al corpo ed alle passioni, mentre l'attività teoretica è indipendente dal corpo. Inoltre le virtù etiche hanno bisogno, per esercitarsi, di tante altre cose, quali la forza, le ricchezze, i rapporti con gli altri, mentre l'attività teoretica non ha bisogno di nulla o, se ha bisogno di condizioni esteriori, ne ha bisogno solo perché esse rimuovano gli eventuali ostacoli al suo esercizio, non perché entrino a costituirne una parte integrante.

Per tutti questi motivi l'attività teoretica sembra essere quasi divina, mentre tutte le altre sono semplicemente umane. In virtù di essa, infatti, l'uomo diviene il più possibile simile agli dei: quale altra attività, infatti, si può attribuire agli dei, se non un'attività di tipo teoretico? L'uomo tuttavia riesce a praticarla solo per breve tempo, vale a dire nell'arco della sua vita, e nemmeno in tutta, mentre gli dei la praticano eternamente. Inoltre l'uomo ha bisogno, per poterla praticare, di varie altre cose, quali la salute, il nutrimento, ecc.; ma non poi di tante, perché per esercitare la sapienza è sufficiente il minimo necessario. Quest'uomo infine, cioè il sapiente, osserva Aristotele, sarà il più caro agli dei, perché più simile ad essi, ed anche per questo sarà sommatamente felice⁶⁷.

Determinata in tal modo la suprema felicità, Aristotele dedica l'ultimo capitolo della sua opera a mostrare come la possibilità di realizzare questa felicità debba essere garantita agli uomini per mezzo dell'educazione, la quale a sua volta ha bisogno di essere regolata da una buona legislazione. Pertanto il naturale coronamento dell'etica viene ad essere la politica, cioè la scienza pratica

che riguarda l'uomo considerato non più nella sua individualità, ma nei suoi rapporti con gli altri uomini all'interno della società politica, cioè della « città »⁶⁸.

A conclusione di questa esposizione si deve osservare che l'etica aristotelica si conferma fondata essenzialmente sul concetto di fine ultimo dell'uomo. Tale fine viene concepito in maniera esclusivamente umana, senza implicazioni di ordine metafisico o teologico. La felicità infatti, con cui esso viene identificato, non è, come spesso si è creduto, « contemplazione di Dio », né esclusivamente ricerca di Dio, bensì ricerca di una spiegazione, di una ragione, di un principio di intelligibilità della realtà in tutti i suoi aspetti, da quello fisico, cioè biologico, psicologico, astronomico, a quello metafisico, anzi soprattutto e conclusivamente a quello metafisico. L'ideale dell'attività teoretica è dunque ideale della ricerca, dello studio, dell'indagine scientifica, attuata dallo scienziato, in tutte le sue forme, ed anche, anzi fondamentalmente, dal filosofo primo. Il momento teologico pertanto interviene ad un certo punto, anzi nel punto finale, della ricerca, ma sempre con funzione di fine, non mai di norma, di principio, di presupposto. Si tratta, quindi, di un'etica esclusivamente umana ed insieme integralmente umana, che tiene conto di tutte le dimensioni dell'uomo ed insieme stabilisce tra esse una precisa gerarchia; di un'etica che pone nel giusto rilievo la felicità individuale, ma non trascura le implicazioni sociali, anzi politiche, di tale felicità, e pertanto sfocia necessariamente nella politica, come vedremo subito nella parte conclusiva della nostra esposizione.

VII.

LE CONDIZIONI
DELLA FELICITA' COLLETTIVA1. *La società politica*

Abbiamo già visto come, al termine dell'*Etica Nicomachea*, dopo avere stabilito in che consiste la felicità individuale e quali sono le sue condizioni, Aristotele indicasse tra queste ultime in primo luogo l'educazione e additasse nella città l'istituzione che deve provvedere a ciò. Le condizioni della felicità individuale venivano in tal modo ad allargarsi a una dimensione collettiva, quella appunto della città, il cui studio è compito, come appare dalla stessa parola, della politica (da *polis* = città). Già nell'*Etica Nicomachea*, del resto, la filosofia pratica, in quanto scienza avente per oggetto il supremo bene umano, che è il bene stesso della città, era chiamata esplicitamente « politica » e la parte di essa esposta in quell'opera, cioè quella comunemente chiamata « etica », era da considerarsi appunto una parte della politica. Il compimento di questa scienza, mediante la trattazione diretta della città, del suo fine — che, come vedremo, è la felicità di tutti i cittadini —, e quindi delle condizioni della felicità collettiva, è contenuto nella *Politica*

propriamente detta, alla quale pertanto dobbiamo fare ora riferimento.

All'inizio di questa Aristotele definisce anzitutto la *polis* come una « comunità » (*κοινωνία*), anzi come la comunità più importante di tutte e comprendente tutte le altre, proponendo di chiamarla anche « comunità politica » (*κοινωνία πολιτική*)¹. Sul significato di questa espressione sono necessarie alcune precisazioni. Anzitutto « comunità » significa l'insieme degli individui umani che hanno qualcosa in comune (*κοινόν*), e, più precisamente, secondo Aristotele, un fine comune, perché ogni comunità, così come ogni altra opera umana, si costituisce in vista di un fine, cioè di un bene. Si può dire pertanto che ogni comunità, intesa in senso lato, ha per fine un bene comune e che la comunità politica, essendo la comunità più importante e comprendente tutte le altre, ha per fine il bene più importante e comprendente tutti gli altri, cioè il supremo bene umano, il bene comune per eccellenza².

Parlando, tuttavia, della *polis*, nel linguaggio moderno è preferibile usare, al posto del termine « comunità », quello di « società », dato che nella cultura moderna si suole distinguere la comunità dalla società, considerando la prima come fondata su una realtà comune che non dipende dall'intelligenza e dalla volontà (per esempio il sangue, la lingua, la religione), e la seconda come fondata su un fine comune da perseguirsi con l'intelligenza e la volontà. Alla luce di questa distinzione, infatti, non v'è dubbio che la *polis*, a differenza da altre forme di associazione quali la famiglia o la stirpe, non è una comunità, ma una società, poiché ha per fine, come ve-

dremo in seguito, la felicità di tutti i suoi membri, intesa come qualcosa che essi realizzano mediante l'intelligenza e la volontà. D'ora in poi, pertanto, parleremo della *polis* come della « società politica ».

Anche il termine « politica » tuttavia ha bisogno di essere chiarito, perché il greco *πολιτική* è stato tradotto in latino con « civilis » (da *civis* = cittadino) e pertanto la società politica è stata chiamata, dal Rinascimento in poi, *societas civilis*. Ora, bisogna fare attenzione a non confondere la *polis* greca, di cui parla Aristotele, con la « società civile », di cui parla la moderna scienza politica, specialmente a partire da Hegel. Quest'ultima, infatti, non è altro che l'insieme dei « privati », cioè dei cittadini considerati come distinti dallo « Stato » o dal « potere pubblico », in quanto appunto privati di qualsiasi potere politico e quindi impegnati nel perseguimento di fini individuali o comunque particolari, di tipo generalmente economico. A questa moderna « società civile » (in tedesco *bürgerliche Gesellschaft*, da cui l'appellativo di *Bürger, bourgeois*, « borghese », con cui si indica chi ne fa parte) si contrappone, ugualmente in età moderna, lo « Stato », inteso come l'istituzione depositaria del potere politico supremo, anzi della « sovranità », che può compendiarsi nella persona del « sovrano », quando è uno Stato assoluto, o essere partecipato in diverse forme ai suoi membri, i quali pertanto vengono ad essere « cittadini » (*citoyens*), cioè persone fornite di diritti o di poteri politici³.

La società politica greca, di cui parla Aristotele, non coincide con la società civile moderna, perché non è composta di « privati » dediti a fini particolari, ma di « cit-

tadini » forniti tutti di potere e impegnati nel perseguimento di un fine comune a tutti. Tali cittadini sono, come vedremo, essenzialmente i capifamiglia, i quali esercitano il potere supremo ciascuno sulla propria « famiglia », o « casa », intesa nella sua totalità, ossia comprendente non solo la moglie e i figli, ma anche i servi, gli animali e l'intero patrimonio. La città, pertanto, non è un insieme di individui privati, bensì un insieme di famiglie, o di case, dotate ciascuna di un potere da esercitare al proprio interno su altre persone, e confluenti insieme nel perseguimento di un fine comune⁴.

Essa, d'altra parte, non coincide nemmeno con lo « Stato », inteso in senso moderno, perché questo è solo una parte della società politica, precisamente la parte a cui la società politica affida l'esercizio del potere supremo, quella che comunemente viene chiamata « amministrazione statale », cioè l'insieme dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) e degli uffici attraverso cui essi vengono esercitati (la burocrazia, i funzionari, gli impiegati statali). La società politica è invece, per Aristotele, un tutto, composto sia dalle famiglie, o case, sia dagli organi di potere: essa, non lo Stato, è depositaria del potere supremo, ma affida l'esercizio di tale potere a determinati organi, che in qualche modo corrispondono al moderno Stato, i quali devono esercitarlo non al fine di mantenerlo o accrescerlo per se stessi, bensì in vista del bene comune della società politica⁵. Per questo preferisco non tradurre nemmeno il termine *polis*, usato da Aristotele, con « Stato », come la maggior parte dei traduttori, ed usare invece il termine « città », inteso ovviamente non nel senso moderno di agglomerato urbano,

ma in quello derivante dal latino « *civitas* », che è l'esatto corrispondente del greco *polis*⁶.

Ogni forma di associazione diretta ad un fine comune, sia la comunità familiare, sia qualunque altra comunità, sia la stessa società politica, ha bisogno, per poter realizzare tale fine, di essere ordinata in un certo modo, quindi ha bisogno di un principio che coordini le sue parti e le ordini in vista del fine comune. Tale principio è l'autorità (*ἀρχή*, lett. « comando »), o potestà, o potere (inteso, però, in senso neutrale e non nel senso deterioro che tale termine ha assunto nel linguaggio moderno). Tuttavia, come le suddette forme di associazione differiscono tra loro per specie e non solo per grado o quantità di componenti, così le forme di autorità ad esse corrispondenti differiscono tra loro, afferma Aristotele probabilmente in polemica con Platone, per specie: la città insomma non è una grande famiglia, quindi chi governa la città non deve comportarsi come un capofamiglia; né la famiglia è una piccola città, quindi al suo interno l'autorità non può essere distribuita come nella città⁷.

Per comprendere questo, bisogna esaminare gli elementi di cui la città è formata, cioè appunto, in primo luogo, la famiglia. Questa è indicata da Aristotele col termine *οἶκος*, che significa tanto « famiglia » quanto « casa », perciò indica non solo quelli che in senso moderno sono considerati strettamente membri della famiglia, bensì tutti coloro che vivono nella stessa casa, quindi anche i servi. L'origine della famiglia in senso lato è spiegata da Aristotele nel modo seguente: essa nasce dall'unione di due forme di associazione, quella

dell'uomo con la donna e quella del padrone col servo. L'uomo e la donna si associano non per loro scelta, ma per impulso naturale, in vista della generazione; il padrone e il servo si associano ugualmente, afferma Aristotele, per legge naturale — in quanto l'uno è per natura atto a comandare e l'altro a servire —, in vista della conservazione, cioè della sopravvivenza. La famiglia pertanto è la comunità che si costituisce per natura al fine di soddisfare i bisogni della vita quotidiana (mangiare, vestirsi, abitare in una casa e riprodursi)⁸. Torneremo in seguito sul problema della schiavitù, che tale costituzione familiare pone, come su quello del rapporto tra uomo e donna, o marito e moglie. Per il momento osserviamo come Aristotele consideri la famiglia la prima forma di associazione umana, un'associazione fondata interamente sulla natura, anteriore quindi alla società politica e fornita di autonomia, cioè di diritti propri ed inviolabili, nei confronti di quest'ultima.

Dall'unione di più famiglie, realizzata per la soddisfazione dei bisogni non quotidiani, quali ad esempio la difesa dai nemici, nasce quello che Aristotele chiama il « villaggio » (κώμη), che però non è solo un insieme di case raggruppate nel medesimo luogo, ma un insieme di famiglie generate l'una dall'altra in seguito alla crescita ed al matrimonio dei figli, cioè una specie di tribù. Il villaggio è da lui presentato infatti come una « colonia » della famiglia (ἀποικία), cioè una sua diramazione, a capo della quale sta il più anziano dei capifamiglia, cioè il « re », che è una via di mezzo tra il padre e il governante della città⁹. Si deve supporre che anche il villaggio, in quanto anteriore alla città e co-

stituitosi per natura, goda di una propria autonomia nei confronti di questa.

Finalmente, dall'unione di più villaggi si forma la città (πόλις), cioè la forma di associazione perfetta, nel senso di compiuta, di autosufficiente, in quanto è l'unica capace di soddisfare tutti i bisogni dell'uomo: la famiglia ed il villaggio infatti non sono evidentemente sufficienti a soddisfare tali bisogni, quotidiani e non quotidiani, perciò si rende necessaria anche la città. Anzi, a differenza dalle comunità precedenti, la città non solo è in grado di soddisfare i bisogni materiali, quindi non solo ha come fine il « vivere », ma è in grado di creare all'uomo le condizioni della felicità nel senso più pieno del termine, cioè ha per fine quello che Aristotele chiama il « vivere bene ». Anche la città, dunque, esiste per natura, non solo in quanto è formata di comunità ugualmente fondate sulla natura, come la famiglia e il villaggio, ma in quanto costituisce il fine di esse, ossia ciò a cui esse naturalmente tendono per realizzare l'autosufficienza¹⁰.

Si può pertanto affermare che l'uomo è per natura un animale politico, cioè fatto per vivere in una polis, in una città, nel senso che può realizzare compiutamente il proprio fine, e quindi essere compiutamente uomo, solo nella città. Altrettanto non si può dire degli altri animali, alcune specie dei quali, come ad esempio le api, sono ugualmente portate a vivere in comunità. Ciò che distingue l'uomo dagli altri animali, osserva Aristotele, è infatti la parola (λόγος), che non è fatta soltanto per esprimere piacere e dolore, come la voce degli animali, ma anche per esprimere ciò che è giovevole e

ciò che è nocivo, e quindi ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, ciò che è bene e ciò che è male. La presenza di questi valori, fondati sulla parola, che suppone il pensiero, cioè la ragione, caratterizza la società politica, tipicamente umana, distinguendola dalle comunità formate dagli altri animali ¹¹.

La città dunque è un'istituzione fondata sulla natura, anche se il fine che di essa è proprio, ossia il Bene comune, la felicità dei suoi membri, è perseguito con l'intelligenza e la volontà. E' per natura, infatti, che l'uomo persegue un tale fine, nel senso che solo nel raggiungimento di esso egli realizza la sua umanità, cioè la sua natura umana, ed è ugualmente per natura che egli esercita la ragione, cioè l'intelligenza e la volontà, come strumento per la realizzazione di quel fine. Si noti qui che il concetto di « natura » umana, a cui fa riferimento Aristotele, è del tutto diverso da quello moderno, per esempio di Hobbes o di Rousseau, secondo cui la natura è la condizione in cui si trova l'uomo prima di entrare nella società politica, cioè la condizione del selvaggio, ed in tale senso natura si oppone a civiltà, cioè a cultura. Per Aristotele, al contrario, la natura non è la condizione originaria, ma quella finale, cioè la piena realizzazione dello sviluppo, quindi non si oppone alla civiltà, alla cultura, ma anzi coincide con questa.

Sulla base di tali considerazioni Aristotele giunge addirittura a dire che la città è anteriore alla famiglia e all'individuo, perché il tutto è anteriore alla parte: come, infatti, un organo, ad esempio una mano, non è veramente tale quando è staccata dall'organismo di cui è parte, per esempio quando è morta — una mano di pie-

tra, osserva Aristotele, non è propriamente una mano —, così un individuo che non faccia parte di una società politica non è veramente un uomo, ma è o una bestia, cioè un animale sprovvisto di parola e quindi incapace di far parte di una società politica, o un dio, cioè un essere autosufficiente, che non ha bisogno di far parte di una società politica ¹². L'antiorità della città nei confronti dell'individuo e della famiglia non significa pertanto misconoscimento, da parte della città, dei diritti e quindi dell'autonomia dell'individuo o della famiglia, ma completamento della natura propriamente umana di questi. Si tratta, insomma, non di un'antiorità cronologica, o genetica, ma di una necessità, di un completamento essenziale. La città infatti, conclude Aristotele, ha come suo costitutivo fondamentale la giustizia, poiché il diritto (*δίκη*) è l'ordine stesso della società politica, e la giustizia determina che cosa è conforme al diritto: ora, quando l'uomo si stacca dalla giustizia e dal diritto, è il peggiore degli animali, mentre quando si comporta in conformità con essi, è il migliore ¹³.

Questa dottrina da un lato attribuisce alla città una finalità di carattere etico, quella di assicurare la giustizia, che peraltro non viola la libertà di coscienza, in quanto regola essenzialmente le azioni, cioè i comportamenti sociali, senza interferire nelle opinioni ¹⁴; dall'altro non esclude che l'individuo possa svolgere attività e perseguire fini che vanno oltre la sfera comunitaria, anzi, come vedremo, fa sì che la città serva essenzialmente ad assicurare a tutti la possibilità di dedicarsi alle attività in cui consiste la felicità, che sono quelle di tipo individuale descritte nell'*Etica Nicomachea*.

Da ciò deriva il carattere di attualità che la dottrina politica di Aristotele presenta accanto al suo ovvio carattere di storicità, dato dalle differenze tra società antica e società moderna: la concezione della società politica come un tutto in cui l'uomo realizza pienamente se stesso consente infatti di superare l'antinomia tra Stato e società civile, ovvero tra pubblico e privato, divenuta sempre più acuta nella società moderna e contemporanea, senza tuttavia violare quei diritti dell'individuo che vanno oltre la sfera del « politico ».

2. La comunità domestica: schiavitù ed economia

Definita in generale la società politica, prima di affrontare gli altri problemi ad essa connessi, Aristotele passa a trattare della famiglia, in quanto la famiglia è parte costitutiva della società politica e quindi dal punto di vista genetico, che è quello da seguirsi nell'analisi, la precede. La famiglia, come abbiamo già visto, è la comunità che ha la stessa estensione della casa, perciò può essere chiamata « comunità domestica » (da *domus* = casa). La scienza che tratta di tale comunità è pertanto chiamata da Aristotele « economia » (*οἰκονομία* da *οἶκος*, *οἶκία* = casa), termine che possiede un significato completamente diverso da quello assunto nell'età moderna: esso comprende infatti anche lo studio dei modi in cui ci si procurano le ricchezze, detto da Aristotele « crematistica » (da *χρήματα* = ricchezze), ma non si riduce esclusivamente a questo, come l'economia moderna, ed inoltre, per la parte in cui coincide con lo studio dei modi di procurarsi le ricchezze, si interessa prevalentemente alle ricchezze necessarie alla famiglia,

cioè è un'« economia domestica », mentre l'economia moderna si interessa alle ricchezze necessarie alla società politica — o, meglio, alla società civile — nel suo complesso, perciò è chiamata più propriamente « economia politica ».

La comunità domestica è formata, come abbiamo visto, dall'associazione della moglie col marito e del padrone col servo, a cui ora Aristotele aggiunge quella, conseguente alla prima, dei genitori con i figli¹⁵. In primo luogo egli esamina il rapporto tra padrone e servo, fornendoci la prima trattazione filosofica della schiavitù che mai sia stata scritta. Questa trattazione è solitamente oggetto di accuse, per il fatto che contiene il tentativo di giustificare la schiavitù come fondata sulla natura: pertanto essa è considerata espressione di una concezione reazionaria e disumana. Specialmente certa storiografia paleo-marxistica (non però Marx, né i marxisti più avveduti) insiste nel condannare tale trattazione, al fine di coinvolgere nella condanna di essa l'intera filosofia politica, se non addirittura l'intera filosofia, di Aristotele.

Per comprendere il suo significato è invece necessario valutarla storicamente, cioè in relazione alla situazione storica in cui si è sviluppata, la quale dal punto di vista economico era caratterizzata, come proprio Marx ha mostrato, dal « modo schiavistico di produzione », nel senso che, non esistendo ancora le macchine, che in seguito renderanno possibile il « modo capitalistico di produzione », lo strumento indispensabile della produzione erano i servi, cioè gli schiavi. Aristotele è il primo filosofo antico che fa della schiavitù un oggetto di trat-

tazione filosofica, sia per la sua tendenza ad indagare scientificamente tutti gli aspetti dell'esperienza, sia perché la schiavitù, come vedremo, costituisce per lui un problema. Da un lato infatti egli ne comprende perfettamente la necessità storica, come farà in seguito Marx, ma dall'altro egli sembra rendersi conto che essa è in contrasto con la sua concezione generale dell'uomo, e perciò cerca di darle una giustificazione. Prima di lui la schiavitù era considerata talmente ovvia e naturale da non avere nemmeno bisogno di essere fatta oggetto di discussione, oppure era contestata in modo parziale (cioè solo relativamente ai Greci) ed astratto (cioè senza indicare una soluzione alternativa).

Ciò appare chiaro dal modo in cui Aristotele affronta il problema, che è quello a lui consueto di confrontare tra loro e criticare le opinioni altrui esistenti al riguardo. Anzitutto, infatti, egli rifiuta l'opinione tradizionale, propria dei circoli aristocratici e condivisa da Platone, secondo cui il rapporto padrone-servo, caratteristico della famiglia, è identico a quello esistente nella società politica tra governanti e governati, quindi in un certo senso tutti coloro che non governano sono come dei servi (si veda la condizione dei produttori nella *Repubblica* di Platone). A questa estensione illimitata della schiavitù Aristotele si oppone nettamente, sostenendo che la schiavitù è ammissibile solo all'interno della famiglia, ma non nei rapporti tra i cittadini, i quali devono essere invece liberi ed uguali. Egli tuttavia si oppone anche all'opinione opposta, sostenuta nei circoli più progressisti (i sofisti ed Euripide), secondo cui la schiavitù esiste solo per legge, cioè per convenzione, mentre non ha

alcun fondamento nella natura¹⁶. A questa opinione egli obietta che il capo-famiglia deve provvedere alle necessità materiali della casa e, per far questo, ha bisogno di strumenti: gli schiavi sono appunto tali strumenti. A differenza dagli strumenti inanimati, per esempio la spola, che serve per tessere, essi sono strumenti animati, e sono necessari perché i primi, essendo inanimati, non funzionano da soli. « Se le spole — egli afferma — tessessero da sé, [...] i padroni non avrebbero bisogno di schiavi »¹⁷. Ciò rivela la perfetta conoscenza, da parte di Aristotele, delle necessità connesse al modo di produzione caratteristico della società del suo tempo, cioè delle società precapitalistiche. Tale modo di produzione, se indubbiamente deve considerarsi arretrato rispetto a quello capitalistico, era a sua volta più avanzato di quello delle società orientali, chiamato da Marx « modo di produzione asiatico », in cui l'unico padrone di tutti i beni era il monarca e quindi tutti i sudditi erano come schiavi. Nel « modo di produzione schiavistico » alcuni sono schiavi, mentre altri, cioè i capi-famiglia, che sono i cittadini veri e propri, sono liberi.

Gli schiavi, prosegue Aristotele, devono essere proprietà del padrone perché sono strumenti, più che di produzione, come gli oggetti inanimati, di azione, cioè sono utili di per se stessi e non per qualcosa di diverso da essi prodotto; ora, mentre gli strumenti di produzione, per esempio la spola, possono essere usati senza essere posseduti, gli strumenti di azione, per esempio il vestito o il letto, debbono essere anche posseduti¹⁸. Si chiude qui l'analisi della schiavitù come realtà necessaria dato il modo di produzione dell'epoca, analisi che è for-

nita di valore scientifico, a differenza dall'opinione utopistica di chi negava la necessità della schiavitù, ma poi non indicava come risolvere i problemi per la cui soluzione la società ricorreva alla schiavitù.

Successivamente Aristotele intraprende un tentativo di giustificare la schiavitù come fondata sulla natura. Egli muove da due premesse perfettamente valide: la prima è che in tutte le realtà composte da una pluralità di parti, le quali collaborano ad un fine comune, deve esserci qualcuno che comanda e qualcuno che è comandato. Questa è la giustificazione dell'autorità o comando (*ἀρχή*) in generale come funzione coordinatrice necessaria al raggiungimento di un fine comune. La seconda premessa è che nelle realtà viventi la funzione di chi comanda è propria per natura dell'anima, mentre quella di chi è comandato è propria per natura del corpo, e che entrambe queste parti traggono giovamento dallo svolgere ciascuna la propria funzione¹⁹. Anche questa tesi è perfettamente valida, o almeno coerente con l'interpretazione generale della filosofia aristotelica.

Dalle due premesse così stabilite Aristotele trae tuttavia una conclusione perlomeno indebita e del tutto incoerente con la sua filosofia, cioè che alcuni uomini differiscono da altri come l'anima dal corpo e pertanto alcuni è naturale, cioè è conforme a natura, che comandino ed altri è naturale che servano: i primi sono i padroni, cioè i liberi, ed i secondi sono gli schiavi. Gli schiavi infatti, precisa Aristotele, partecipano della ragione, cioè sono uomini, in quanto la intendono, perciò possono obbedire, ma non in quanto la possiedono, perciò non possono comandare. La schiavitù, pertanto,

è conforme alla natura: ne è prova il fatto che gli schiavi hanno un corpo robusto e adatto alle fatiche, mentre i liberi hanno un corpo eretto e adatto alla vita politica²⁰.

Questa tesi è contraria alla concezione aristotelica dell'uomo, secondo cui tutti gli uomini possiedono la ragione e quindi non differiscono come l'anima dal corpo, ma appartengono tutti alla medesima specie. L'assumere la ragione, o l'anima, che è la differenza specifica, cioè l'elemento caratterizzante la specie, come differenza tra individui della stessa specie, è precisamente contrario all'unità della specie, quindi non solo all'antropologia, ma addirittura alla stessa logica di Aristotele²¹. Anzi, solo dal punto di vista di un'antropologia come quella aristotelica, che ammette una comune « natura » umana, la schiavitù è condannabile. A questo punto, pertanto, è legittimo dire che la giustificazione aristotelica della schiavitù è « ideologica » nel senso marxiano del termine, cioè mirante a giustificare mediante una falsa teoria una realtà di fatto esistente indipendentemente da essa, ossia per altri motivi.

Delle difficoltà cui tale giustificazione va incontro dal punto di vista della sua stessa filosofia, Aristotele è del resto consapevole: subito dopo, infatti, egli osserva che spesso certi liberi hanno un corpo da schiavi e certi schiavi un corpo da liberi, il che fa cadere la prova della loro differenza fondata sull'aspetto fisico²²; o addirittura che spesso sono schiavi per legge, magari perché fatti prigionieri in guerra, coloro che per natura dovrebbero essere liberi, o invece sono liberi per legge coloro che per natura dovrebbero essere schiavi, perché non

sanno controllare con la ragione le loro passioni. Ciò dimostra che le differenze di natura non sempre coincidono con quelle stabilite dalla legge, cioè che la realtà di fatto non è sempre giusta. Secondo Aristotele i veri liberi per natura sono i Greci, mentre i veri schiavi per natura sono i barbari²³. Questa opinione, che oggi definiremmo razzista, era pressoché unanimemente condivisa nella società del suo tempo, anche negli ambienti « progressisti », ed aveva il suo fondamento nella constatazione che i Greci sapevano dar vita a società politiche di uomini liberi, cioè le città, mentre i barbari vivevano generalmente in regimi dispotici ed assolutistici, degni appunto soltanto di schiavi. Aristotele infatti osserva che la differenza tra l'autorità del padrone e quella di chi governa la città consiste precisamente nel fatto che la prima si esercita su schiavi e disuguali (da colui che comanda), mentre la seconda si esercita su liberi ed uguali (*ἐλεύθεροι καὶ ἴσοι*)²⁴. Questa precisazione costituisce la grandezza della dottrina politica di Aristotele rispetto a quella di Platone.

Connessa con la trattazione della schiavitù è la trattazione generale dei modi in cui si acquistano i beni materiali, cioè la cosiddetta « crematistica », perché anche gli schiavi sono beni che si acquistano. A proposito di questa Aristotele si chiede anzitutto se essa faccia parte della scienza « economica », cioè concernente il modo in cui si governa la casa, e risponde che solo un tipo di crematistica fa parte per natura dell'economica, ossia quella che insegna a procurarsi le ricchezze necessarie alla vita della casa o, analogamente, della città. Queste ricchezze, afferma Aristotele, sono limitate, contraria-

mente a quanto dice Solone, perché esse sono solo un insieme di strumenti di cui si servono coloro che governano la casa (economi) o la città (politici), e nessuno strumento di nessun'arte è illimitato. In conclusione, dunque, esiste una crematistica conforme a natura, di cui si servono gli economi e i politici²⁵.

Tale dottrina mostra da un lato come per Aristotele lo studio del modo in cui gli uomini si procurano le ricchezze, cioè il corrispettivo della moderna economia, sia distinto dallo studio del modo in cui gli uomini governano rispettivamente la famiglia (casa) e la città, cioè dall'economia in senso classico e dalla politica; dall'altro come il primo sia subordinato al secondo, cioè sottostia a delle regole fondate sulla « natura », in base alle quali i beni materiali sono solo strumentali, quindi non devono essere perseguiti per se stessi in misura illimitata.

Tuttavia — prosegue Aristotele — c'è un'altra forma di crematistica, che anzi viene chiamata ed è giusto che venga chiamata crematistica più di ogni altra, secondo la quale sembra che non esista alcun limite all'acquisto di ricchezze. Essa si distingue dalla prima, cioè da quella che fa parte dell'autentica scienza economica, per il fatto che la prima è conforme a natura, mentre la seconda è contro natura, cioè contraria all'ordine etico e politico, e non è altro che una razionalizzazione del modo in cui gli uomini si comportano di fatto (questo intende dire Aristotele quando afferma che essa « deriva dall'esperienza e dall'arte »). Per illustrare la differenza tra le due forme di crematistica egli osserva che ogni oggetto posseduto ha due usi, l'uno proprio e l'altro

improprio: per esempio una scarpa può essere usata come calzatura e come mezzo di scambio. La prima forma di crematistica, cioè quella naturale, insegna a procurarsi gli oggetti sia per il loro uso proprio, sia per quello improprio: quest'ultimo, tuttavia, si divide a sua volta in due, cioè lo scambio che avviene tra famiglie per soddisfare i rispettivi bisogni, il quale rientra nella crematistica secondo natura, e lo scambio che avviene invece al fine di procurarsi una quantità illimitata di ricchezze, il quale è oggetto della crematistica contro natura. Il secondo tipo di scambio, osserva Aristotele, deriva dal primo in seguito all'invenzione del danaro, dovuta appunto alla necessità di rendere più facili gli scambi, ed ha luogo nel cosiddetto commercio al minuto (*καπηλική*), in cui il danaro non serve a scambiare una merce con un'altra, ma la merce viene scambiata al fine di aumentare in misura illimitata la quantità di danaro che si possiede. Chi ritiene — conclude Aristotele — che quest'ultima forma di crematistica sia quella che si deve praticare nel governo della casa, confonde il vivere con il vivere bene, cioè scambia per un fine, da perseguirsi in quantità illimitata, i beni necessari per vivere, che sono invece dei semplici mezzi, sufficienti quindi in quantità limitata, in vista del vivere bene, cioè della virtù e della felicità²⁶.

Tutta questa trattazione è oggi di estremo interesse, in quanto mostra che Aristotele, pur condannando per ragioni etiche e politiche la crematistica innaturale, tuttavia ne conosce l'esistenza e ne descrive il funzionamento, individuandone l'origine nello scambio, nell'uso del danaro come fine e nella sua tendenza all'accumula-

zione illimitata di ricchezza, e soprattutto individuandone il luogo di attuazione nel mercato. Si può dire pertanto che in tal modo egli scopre per la prima volta l'economia di mercato, destinata ad occupare, nell'età moderna, l'intero campo delle attività economiche, e ne dà, indipendentemente dalla sua valutazione morale, una descrizione scientifica che sotto molti aspetti precorre la moderna economia politica: si vedano in particolare la distinzione fra quelli che saranno chiamati « valore d'uso » e « valore di scambio », e la scoperta della formula che Marx esprimerà come « D-M-D » (danaro-merce-danaro) quale espressione dell'economia capitalistica. Tutto ciò probabilmente fu reso possibile dalla sua attenta osservazione del primo mercato sorto nella storia, il mercato ateniese della metà del IV secolo²⁷.

Nella condanna della crematistica innaturale si inquadra la famosa condanna dell'usura, motivata con l'osservazione che in essa il guadagno proviene dal danaro stesso e non da ciò in vista di cui il danaro fu inventato, cioè dallo scambio delle merci²⁸. Nella sua descrizione scientifica rientrano invece la distinzione tra le sue varie forme, il commercio, il prestito a interesse e il lavoro retribuito, come pure il concetto di monopolio, descritto mediante il famoso aneddoto di Talete che, avendo previsto in base ai suoi computi astronomici un abbondante raccolto di olive, acquistò ad un prezzo irrisorio tutti i frantoi di Mileto e, venuto il momento del raccolto, li noleggiò al prezzo che volle, accumulando una grande quantità di ricchezze e dimostrando in tal modo che i filosofi, se vogliono, sanno anche arricchirsi, ma invece non se ne preoccupano²⁹.

Completata in tal modo la trattazione dei beni materiali (schiavi e ricchezze), cioè del patrimonio della casa, Aristotele tratta degli altri rapporti presenti in essa, cioè quello tra marito e moglie e quello tra genitori e figli. Circa il primo egli osserva che il marito esercita la sua autorità sulla moglie come il governante di una città la esercita sui cittadini: si tratta dunque di un rapporto tra liberi ed uguali, dove l'uno è soltanto più adatto dell'altro a comandare. Circa il secondo invece egli afferma che il padre esercita la sua autorità sui figli come il re la esercita sui suoi sudditi: si tratta quindi di un rapporto tra liberi, ma non tra uguali, in quanto il padre non solo è più adatto a comandare, come il marito rispetto alla moglie, ma è anche superiore per natura rispetto ai figli, a causa della maggiore età³⁰. La differenza tra schiavi, ragazzi e donne è precisata da Aristotele nel modo seguente: tutti possiedono tutte le parti dell'anima, dunque tutti hanno natura umana, ma lo schiavo non possiede interamente (ὅλως) la parte deliberativa (τὸ βουλευτικόν), il ragazzo la possiede interamente, ma non ancora completamente sviluppata (ἄτελής), e la donna la possiede interamente e completamente sviluppata, ma senza autorità (ἄκυρον)³¹. Siamo, come si vede, ancora lontani dalla moderna coscienza della parità dei diritti tra uomo e donna, ma non al punto tale da ammettere tra i due una differenza di natura, come molti credono quando falsamente affermano che secondo Aristotele le donne non hanno un'anima.

Un ultimo elemento interessante di questa parte della *Politica* è l'accento di Aristotele agli « operai » (βάνουσοι). Questi, per esempio il calzolaio, subi-

scono una schiavitù limitata, ma non sono affatto diversi per natura dagli uomini liberi³². Essi partecipano in qualche modo della condizione degli schiavi perché, sebbene per la maggior parte siano ricchi, non sono liberi dai lavori necessari (τὰ ἔργα [...] τὰ ἀναγκαῖα): coloro, infatti, che compiono questi lavori per un solo individuo, sono schiavi, mentre coloro che li compiono per tutti, sono operai³³. La ricchezza, insomma, non è sufficiente a dare la libertà.

3. Costituzioni e rivoluzioni

Conclusa la trattazione dell'economia, cioè del governo della casa e della crematistica, Aristotele torna al tema specifico della *Politica*, che è la trattazione della città, cioè la politica vera e propria. Come è suo costume, egli inizia questa trattazione mediante l'esame e la critica delle dottrine precedentemente elaborate sul medesimo argomento, in primo luogo quelle di Platone. Del maestro egli esamina prima la dottrina esposta nella *Repubblica*, della quale critica soprattutto l'abolizione della famiglia e la conseguente comunanza delle donne, dei figli e delle proprietà. Queste misure sono state proposte da Platone per salvaguardare l'unità della città, ma Aristotele obietta che la città è un'unità composta da una pluralità di comunità fondate sulla natura, che devono essere conservate e rispettate nella loro autonomia. Inoltre l'abolizione della famiglia comporta il venir meno dell'affetto tra i suoi membri, così come la abolizione della proprietà privata comporta il venir meno della cura per i beni divenuti comuni. La proprietà, secondo Aristotele, deve rimanere privata, mentre deve

esserne comune l'uso. Un altro aspetto della *Repubblica* platonica che Aristotele critica è la permanenza al potere sempre delle stesse persone, perché essa produce una continua ostilità dei governati nei confronti dei governanti. Infine egli critica la *Repubblica* perché prevede una città nella quale solo una piccola parte della popolazione è felice³⁴.

Non molto diversa da quella della *Repubblica*, secondo Aristotele, è la dottrina esposta da Platone nelle *Leggi*, da lui ugualmente criticata per il suo carattere sostanzialmente oligarchico³⁵. Analogamente Aristotele critica le concezioni esposte dai legislatori, cioè Falea di Calcedonia e Ippodamo di Mileto, nonché quelle attuate nelle costituzioni delle principali città dell'epoca, Sparta, Creta, Cartagine, mentre le sue simpatie vanno soprattutto alla costituzione data da Solone ad Atene³⁶.

La vera e propria concezione aristotelica della città e della sua costituzione è esposta nel III libro della *Politica*. Quivi egli esordisce affermando che, per comprendere l'essenza della città e della sua costituzione, è necessario anzitutto definire che cos'è il cittadino: la costituzione (πολιτεία), infatti, non è altro che « un certo ordine di coloro che abitano la città », e la città non è altro che « una certa moltitudine di cittadini ». Ora « il cittadino in senso assoluto non è definito da nient'altro che dalla partecipazione alla funzione di giudice ed al governo »³⁷. In altre parole, sono cittadini in senso proprio tutti coloro che hanno diritto di partecipare, per sorteggio o per elezione, alle funzioni di giudice nei tribunali, cioè a quello che oggi chiamiamo il potere giudiziario, ed alle cariche pubbliche, specialmen-

te come membri dell'assemblea deliberativa (βουλή) della città. La città in senso proprio, cioè la società politica, è l'insieme di tutti coloro che hanno questo diritto, i quali pertanto vengono ad essere tutti liberi ed uguali, e la costituzione è l'ordinamento che assicura a tutti i cittadini questo diritto e stabilisce i modi in cui deve essere esercitato. Come si vede, la qualifica di cittadino è data essenzialmente, secondo Aristotele, dalla partecipazione al potere, cioè dal diritto all'autogoverno: per questo si può dire che la città è formata da liberi ed uguali. Questo è il principio politico nuovo affermato da Aristotele, un principio che non solo non era mai stato attuato nelle società politiche orientali, dove, come dice Hegel, uno solo era libero, cioè il sovrano, e tutti gli altri erano schiavi, ma nemmeno era stato concepito da Platone. La realtà storica che suggerisce ad Aristotele questo principio è la democrazia ateniese fondata da Solone, che egli in tal modo assume come modello della sua concezione politica. Di questo egli è perfettamente consapevole, quando afferma, subito dopo, che le costituzioni differiscono tra loro per specie e che di conseguenza differisce anche la definizione di cittadino corrispondente a ciascuna specie di costituzione: quella da lui data riguarda soprattutto il cittadino della democrazia³⁸.

Indubbiamente la libertà e l'uguaglianza assunte da Aristotele quali caratteristiche essenziali del cittadino sono limitate: vedremo infatti che non solo gli schiavi, in quanto non liberi, ma anche i ragazzi, in quanto non uguali, e le donne in quanto non adatte a comandare, restano praticamente esclusi dai diritti politici: i veri

« liberi ed uguali » sono pertanto, così nella concezione aristotelica come nella democrazia ateniese, i capi-famiglia. Perciò Hegel dirà che presso i Greci alcuni uomini soltanto erano liberi, mentre solo col cristianesimo si scoprirà che l'uomo è libero in quanto uomo, e cioè che tutti gli uomini sono liberi. Ma ciò non toglie che l'attribuzione della libertà e dell'uguaglianza anche soltanto ad alcuni uomini segni la nascita degli stessi concetti di libertà e di uguaglianza, i quali altrimenti, applicati ad un solo individuo, non hanno alcun senso. Aristotele precisa ulteriormente questo concetto quando definisce la « virtù » (*ἀρετή*) del cittadino, ossia ciò che fa di lui, appunto, un buon cittadino: essa è la capacità di ben comandare e di obbedire. Infatti la capacità di comandare nella città, cioè di esercitare l'autorità politica, si apprende solo stando sotto il comando altrui, cioè obbedendo, perché questi sono i due aspetti dell'autorità adatta agli uomini liberi ed uguali³⁹. Ciò significa non solo che tra liberi ed uguali tutti devono poter sia comandare che obbedire, ma che sanno comandare in modo tale da rispettare la libertà e l'uguaglianza degli altri solo coloro che sanno obbedire. Se il diritto di comandare è infatti di tutti, di tutti deve ugualmente essere la disponibilità ad obbedire. Tra l'anarchico, che non vuole mai obbedire, e il tiranno, che vuole sempre comandare, non c'è dunque nessuna differenza.

Naturalmente questa concezione della cittadinanza, ossia dei diritti politici, presuppone l'effettiva possibilità da parte dei cittadini di dedicarsi alla vita politica, ossia la libertà dai lavori necessari. Perciò Aristotele considera esclusi da essa non solo gli schiavi, ma anche gli

operai, in quanto impediti dal loro lavoro a dedicarsi alla vita politica⁴⁰. E' questo un ulteriore condizionamento esercitato dalla situazione storica in cui Aristotele viveva, la democrazia ateniese, che ignorava l'istituto della rappresentanza. Ancora una volta però si può dire che una democrazia incompleta non cessa per questo di essere democrazia. Definito il cittadino nel senso più proprio, Aristotele passa ad esaminare le diverse specie di costituzione. A questo proposito egli formula una nuova e più precisa definizione di costituzione, la quale ci consente di comprendere meglio la differenza tra la città, cioè la società politica nel suo complesso, e lo Stato nel senso moderno del termine. « La costituzione — afferma Aristotele — è l'ordine dei vari poteri della città e soprattutto di quello supremo fra tutti. Ma il potere supremo è dovunque l'amministrazione della città (*τὸ πολιτεῦμα τῆς πόλεως*), dunque la costituzione consiste nel determinare chi deve occuparsi di tale amministrazione. Per esempio nelle democrazie il potere supremo è esercitato dal popolo, mentre nelle oligarchie al contrario esso è esercitato dai pochi, e noi diciamo che anche la costituzione di queste città è diversa. Questo stesso discorso faremo anche a proposito delle altre »⁴¹. L'espressione che abbiamo tradotto con « amministrazione della città » sta ad indicare, a mio avviso, l'equivalente di ciò che nell'età moderna sarà lo Stato: entrambi, infatti, detengono il potere supremo. La differenza è che, mentre l'amministrazione della città antica è chiaramente una parte della società politica, anche se la parte più alta, e detiene solo il supremo dei poteri della città, cioè non tutti i suoi poteri, lo Stato moderno

di tradizione assolutistica (Hobbes, Rousseau, Hegel) tende ad identificarsi con l'intera società politica, assumendo in sé la totalità dei poteri politici, cioè la sovranità illimitata. In ogni caso è chiaro che, per Aristotele, l'amministrazione della città, vale a dire il complesso degli organi attraverso cui si esercita il potere supremo (assemblea deliberativa, tribunali, ecc.), non coincide con l'intera città, ma comprende soltanto coloro che in un determinato momento governano, anche se tutti i cittadini hanno il diritto di entrare, prima o dopo, a farne parte. Si può dire, pertanto, che la città è costituita da tutti coloro che possono partecipare all'amministrazione di essa, i quali sono evidentemente in numero molto maggiore di quelli che vi partecipano in un determinato momento. Con questi concetti Aristotele sembra avere definito una volta per tutte che cos'è l'autentica società politica.

Il rapporto corretto tra questa e la sua amministrazione si instaura quando i governanti governano nell'interesse non della sola amministrazione, ma dell'intera società politica. Mentre infatti l'autorità del padrone sullo schiavo si esercita essenzialmente nell'interesse del padrone e solo accidentalmente nell'interesse dello schiavo, e mentre l'autorità del capo-famiglia sulla moglie e sui figli si esercita essenzialmente nell'interesse di questi e solo accidentalmente nell'interesse di quello, l'autorità di chi governa la città deve esercitarsi essenzialmente nell'interesse di tutti, sia di coloro che governano che di coloro che sono governati. Ciò avviene, osserva Aristotele, solo quando l'autorità è esercitata a turno, perché in tal modo, quando si governa, si fa l'in-

teresse dei governanti e, quando si è governati, si fa l'interesse proprio. Se tutti vengono a trovarsi ora nell'una ed ora nell'altra delle due condizioni, tutti fanno prima o dopo il proprio interesse. Questa condizione, anzi, cioè che i governanti facciano l'interesse di tutti i cittadini, è ciò che distingue le costituzioni giuste da quelle ingiuste. Le prime, infatti, sono ispirate alla libertà che deve essere propria della società politica, mentre le altre, in cui i governanti fanno solo l'interesse proprio, sono ispirate al dispotismo e devono essere considerate una degenerazione delle prime².

Tutto ciò chiarisce definitivamente quale deve essere, secondo Aristotele, il rapporto tra amministrazione e società politica: la prima è una parte, anche se la parte suprema, della seconda, che invece è il tutto, e la parte viene investita dal tutto di un'autorità che deve essere esercitata sempre nell'interesse del tutto. Questo è il criterio distintivo delle costituzioni giuste, cioè buone, quale che sia la parte della città che di volta in volta costituisce l'amministrazione. L'indicazione del turno come garanzia della rettitudine dell'amministrazione indica tuttavia una spiccata propensione di Aristotele per le costituzioni di tipo democratico, sul modello di quella ateniese. Infine il motivo per cui Aristotele ricorre al turno, ossia il fatto che tutti devono a turno sacrificarsi per gli altri, rivela la presenza in lui del concetto di potere come servizio. Questo è anzi esplicitamente indicato dal termine « servire » (λειτουργείν), che Aristotele usa per indicare il potere. Chi esercita il potere, in base a tali concetti, « serve » gli altri, quindi fa l'interesse degli altri, perciò è giusto che, a turno, tutti ser-

vano, in modo che prima o dopo tutti possano anche essere serviti, e realizzare così la propria natura di liberi ed uguali.

La successiva classificazione delle costituzioni in uno schema di sei, benché molto famosa, non è né originale né molto importante ai fini della trattazione aristotelica. A seconda, infatti, che governino uno solo, i pochi o i molti, si hanno tre costituzioni buone, cioè il regno, l'aristocrazia e la « politeia », se essi governano nell'interesse di tutti, e tre costituzioni degeneri, cioè rispettivamente la tirannide, l'oligarchia e la democrazia, se essi governano nell'interesse di se stessi⁴³. E' lo schema desunto dal *Politico* di Platone e probabilmente risalente anche più indietro, che tuttavia non serve, secondo Aristotele, a indicare quale sia la costituzione migliore, perché tutte le prime tre possono essere buone, secondo le diverse situazioni storiche. L'unico elemento interessante ed originale introdotto da Aristotele è la designazione del buon governo dei molti col termine « politeia », cioè il medesimo usato per indicare la costituzione in generale. Ciò significa che questo tipo di costituzione è, secondo Aristotele, la costituzione per antonomasia, o per eccellenza, ossia la migliore in assoluto. Essa può venire tradotta con « governo costituzionale » o « repubblica » (*res publica = politeia*). Tra essa e la democrazia v'è una sola differenza, tutto sommato abbastanza lieve, cioè che in essa i molti governano nell'interesse di tutti, mentre nella democrazia essi governano nell'interesse dei soli molti. In effetti, come vedremo, Aristotele pensava che la democrazia, con alcune opportune correzioni, potesse coincidere con la *politeia*.

A ciascuno dei sei tipi di costituzione Aristotele dedica un'approfondita analisi, di cui gli elementi più interessanti sono i seguenti. Anzitutto egli individua nei « pochi » e nei « molti », che governano rispettivamente nelle oligarchie e nelle democrazie, i ricchi e i poveri, e conclude che il difetto di queste due costituzioni è di preoccuparsi unicamente di vivere, cioè dei beni materiali, anziché di vivere bene, cioè della felicità⁴⁴. Quanto al « regno », egli osserva che si tratta di una costituzione certamente buona, anzi ottima, ma non per una società di liberi ed uguali⁴⁵. Esso è dunque adatto a popolazioni di stirpe barbarica o anche di stirpe greca, ma non ancora giunte al grado di evoluzione costituito dalla *polis*. Queste considerazioni pongono il problema dei rapporti di Aristotele con la politica della Macedonia, che era appunto un regno. Non c'è dubbio che Aristotele fosse filo-macedone, come gran parte dei filosofi greci del tempo (Speusippo, Isocrate), in quanto vedeva nella Macedonia un'autorità capace di riportare la pace all'interno del mondo greco, stabilendo una specie di protettorato sulle varie *poleis*, cioè regolandone la politica estera, senza tuttavia interferire nella loro autonomia riguardo alla politica interna. Certamente egli approvava la guerra della Macedonia contro i barbari, i quali a suo giudizio, essendo schiavi per natura, dovevano servire i Greci. Ciò tuttavia non significa che egli considerasse la costituzione macedone migliore di quella ateniese, appoggiando in tal modo i tentativi macedoni di distruggere l'autonomia di Atene, come alcuni hanno sostenuto, né che egli, al contrario, fosse incapace di comprendere lo sviluppo del mondo greco verso le mo-

narchie ellenistiche, per il fatto di essere troppo attaccato alla costituzione tradizionale della *polis*. La *polis*, in particolare la *polis* retta da un governo costituzionale e repubblicano (*politeia*), era e restava per Aristotele la forma più progredita di costituzione politica, nonostante l'espansione del regno macedone, che rimaneva una forma di costituzione meno progredita e non adatta alle popolazioni greche più avanzate.

La preferenza di Aristotele per la « *politeia* » si evince chiaramente dalla definizione che egli dà di questa come sintesi, e quindi via di mezzo, tra oligarchia e democrazia⁴⁶. Tale dottrina infatti è perfettamente conforme al criterio della virtù come via di mezzo tra due vizi opposti enunciato nelle *Etiche*. Inoltre egli dichiara esplicitamente che la costituzione migliore in assoluto è quella nella quale la massa dei cittadini non è né troppo ricca né troppo povera, cioè è costituita dal *ceto medio*: questa è da lui chiamata « costituzione media » e coincide chiaramente con la *politeia*⁴⁷.

Dopo avere descritto, nei libri III e IV della *Politica*, i vari tipi di costituzione (sulla tirannide non è nemmeno necessario riportare il suo giudizio ovviamente negativo), Aristotele esamina, nei libri V e VI, i motivi per cui le costituzioni periscono o si trasformano, dandoci una vera e propria teoria della rivoluzione. Questa trattazione rivela la conoscenza di una quantità sterminata di situazioni storiche, che probabilmente Aristotele si era procurato mediante la sua famosa raccolta di ben 158 costituzioni diverse (delle quali ci è pervenuta, come è noto, solo la *Costituzione degli Ateniesi*), nonché una notevole dose di acume politico. Elementi in-

teressanti di essa sono, ad esempio, l'osservazione che la causa delle rivoluzioni è sempre l'ingiustizia della costituzione vigente, il che tuttavia non significa che la costituzione nuova, sorta dalla distruzione di quella ingiusta, sia sempre giusta⁴⁸; oppure l'osservazione, già esposta peraltro da Platone nella *Repubblica*, che spesso le democrazie si trasformano in tirannidi per l'azione dei demagoghi che cercano l'appoggio del popolo contro i ricchi⁴⁹.

Tra i mezzi efficaci per difendere una costituzione da possibili rivoluzioni Aristotele indica soprattutto la realizzazione della « medietà », cioè della distribuzione delle ricchezze in modo tale che la gran parte dei cittadini non siano né troppo ricchi né troppo poveri⁵⁰.

4. *La costituzione migliore, ovvero la città felice*

Gli ultimi due libri della *Politica*, cioè il VII e l'VIII, sono esplicitamente dedicati alla descrizione della « costituzione migliore ». Ciò non significa che Aristotele ritenga di non avere ancora stabilito quale tra i diversi tipi di costituzione sia il migliore, o che egli voglia rivedere la preferenza già assegnata alla *politeia*, ma semplicemente che egli intende descrivere come vive, o come deve vivere, una città retta dalla costituzione migliore, ossia come una città può essere felice.

La costituzione migliore, afferma infatti Aristotele, è quella che realizza il vivere bene, ossia la felicità, dei cittadini, cioè che realizza il fine stesso per cui si costituisce la società politica. A questo proposito egli richiama la concezione della felicità esposta nell'*Etica Nicomachea*, secondo cui i beni esterni e quelli corporei,

benché necessari, sono inferiori a quelli dell'anima, cioè alla virtù, e fra le virtù quelle etiche sono inferiori a quelle dianoetiche, perciò la felicità consiste essenzialmente nel vivere secondo le virtù dianoetiche, vale a dire nell'esercitare l'intelligenza attraverso la ricerca, lo studio e la cultura⁵¹.

Successivamente egli si pone il problema se la felicità del singolo individuo e quella della città, quindi anche del cittadino, sia la stessa, e risponde che effettivamente essa è la stessa. Questa tesi tuttavia fa nascere una difficoltà: in precedenza infatti la virtù del cittadino era stata identificata col saper ben governare ed obbedire, cioè col saper partecipare all'attività politica. Ora invece, richiamando le conclusioni dell'*Etica Nicomachea*, la felicità dell'uomo in generale è stata identificata con l'esercizio delle virtù dianoetiche, cioè con la vita teoretica, filosofica. Quale allora tra i due generi di vita è preferibile, quella politica, cioè pubblica, attiva, o quella teoretica, che è pur sempre privata, e in un certo senso, cioè nel senso della ricerca e dello studio, contemplativa?

Come al solito, Aristotele esamina le opinioni opposte esistenti al riguardo, cioè quella di coloro che preferiscono la vita politica (probabilmente Gorgia e in genere i sofisti), appunto perché attiva e perché la virtù è azione, e quella di coloro che preferiscono la vita teoretica (probabilmente Aristippo e gli edonisti), perché quella politica comporta ingiustizia (se si comanda sugli altri in maniera dispotica) o sacrifici (se si comanda sugli altri in maniera conveniente a cittadini). A quest'ultima opinione Aristotele riconosce una parte di ragione: è vero, infatti, che il dominio dispotico sugli altri non

rende affatto felici, perché la vera felicità è quella dell'uomo libero, non del padrone, e ciò vale tanto per gli individui quanto per le città; ed è vero che il governo degno dei cittadini, cioè, potremmo dire, « democratico », costa dei sacrifici, perché viene esercitato nell'interesse dei governati anziché dei governanti⁵². Il difetto di questa posizione tuttavia sta nel fatto di concepire la felicità come inerzia, riposo, e quindi estraneazione totale dalla vita pubblica (quello che diventerà l'ideale epicureo della vita privata, ritirata, nascosta). L'opinione opposta possiede anch'essa una parte di ragione, precisamente in quanto concepisce la filosofia come attività, ed una parte di torto, in quanto, impegnando sempre l'uomo nell'attività politica, lo costringe a continui sacrifici e in tal modo gli impedisce di essere felice.

La soluzione indicata da Aristotele è quella già esposta nell'*Etica Nicomachea*, ossia che la felicità consiste nell'attività teoretica, perché questa non è inerzia, o riposo, bensì precisamente attività, anzi, la forma più alta ed intensa di attività. Tuttavia, data la necessità per gli uomini di vivere nella città, senza la quale, come sappiamo, non potrebbero nemmeno essere se stessi, ossia nemmeno essere felici, una certa attività politica devono svolgerla tutti. Ecco allora che l'antinomia si risolve mediante il ricorso appunto al tipo di costituzione migliore, cioè la *politeia*, in base alla quale, secondo Aristotele, tutti governano e tutti sono governati, ma a turno. In tal modo, quando uno governa, cioè si dedica all'attività politica, si sacrifica, ossia rinuncia temporaneamente alla felicità, nell'interesse degli altri, cioè per consentire a coloro che sono governati di dedicarsi essi all'attività

teoretica e di essere in tal modo felici; quando invece uno ha svolto il suo turno di governante, può godersi in pace la condizione di governato, dedicandosi liberamente all'attività teoretica e realizzando in tal modo la propria felicità. Lo stesso discorso si può fare per la città, cioè si può dire che una città è felice quando vive raccolta in se stessa, cioè non si pone in competizione con le altre città, se ne sta in pace, e sviluppa le sue attività al proprio interno, mediante l'alternarsi a turno dei suoi cittadini al potere. Si può così concludere che la felicità dell'individuo e quella della città sono effettivamente la stessa cosa⁵³.

Stabilito questo, Aristotele esamina quali sono le condizioni della felicità collettiva, cioè dell'individuo e della città, cominciando a determinare la popolazione e il territorio ideali. La popolazione non deve essere eccessiva, ma tale da consentire che i cittadini si conoscano tutti a vicenda, in modo da potersi regolare meglio nella partecipazione al potere e all'attività giudiziaria. Il territorio deve essere non troppo esteso, facilmente difendibile da eventuali attacchi nemici e tale da rendere agevole il trasporto delle merci. Egli poi stabilisce quali categorie di cittadini sono indispensabili e quindi devono far parte della città: contadini, artigiani, militari, sacerdoti, ecc. Stabilisce la posizione ideale della città, elevata, in prossimità del mare, con clima salubre ed acqua abbondante, e dà anche indicazioni di carattere urbanistico, nel senso di un temperamento tra il sistema irregolare antico e quello geometrico moderno⁵⁴.

Queste però sono solo le condizioni negative della felicità, cioè quelle consistenti essenzialmente nella ri-

mozione di un male; oltre ad esse e più importanti di esse sono le condizioni positive, cioè quelle consistenti nella preparazione e produzione del bene, tra le quali è fondamentale, secondo Aristotele, l'educazione (*παιδεία*). Anche a questa deve provvedere il legislatore, cioè la città stessa: si può dire pertanto che l'educazione deve essere in vista della virtù, cioè della felicità, e deve essere attuata dall'amministrazione della città, cioè, in termini moderni, dallo Stato⁵⁵.

Passando quindi a determinare come deve essere tale educazione, Aristotele osserva che essa deve preparare sia a comandare che ad essere comandati, dato che, nella costituzione da lui considerata migliore e più conforme alla natura della città come società di liberi ed uguali, tutti i cittadini devono avvicinarsi, a turno, nel comando. L'educazione al comando è, ovviamente, l'educazione all'attività politica, mentre l'educazione ad essere comandati non deve essere intesa come semplice educazione a non far niente, bensì come educazione a svolgere le attività riservate al tempo libero, cioè fondamentalmente le attività teoretiche, nelle quali consiste la felicità. Anzi il secondo tipo di attività, e quindi l'educazione ad esso corrispondente, è il più importante, in quanto costituisce il fine in vista del quale è necessario il primo. Tutta la vita — osserva infatti Aristotele — si divide in disbrigo degli affari (*ἀσχολία* = lat. *negotium*) e impiego del tempo libero (*σχολή* = lat. *otium*), come pure in guerra e pace, e le azioni si dividono in azioni necessarie ed utili e azioni belle. Ora, come la guerra è in vista della pace, così il disbrigo degli affari è in vista dell'impiego del tempo libero e le

azioni necessarie ed utili sono in vista di quelle belle. Il legislatore deve dunque educare, sì, a combattere, a sbrigare gli affari e a compiere azioni necessarie ed utili, ma deve educare soprattutto a godere la pace, a impiegare bene il tempo libero e a compiere azioni belle⁵⁶.

Ciò significa che l'educazione deve essere integrale, cioè formare non solo alle attività strumentali, pratiche o tecniche, ma anche e soprattutto alle attività fini a se stesse, cui l'uomo si dedica nel tempo libero, perché in queste egli realizza pienamente la propria umanità, ed anche l'educazione, come tutte le altre attività, deve avere per fine questa piena realizzazione: in questo senso essa deve essere, per usare una terminologia moderna, oltre che « tecnica », anche e soprattutto « umanistica ».

Sul carattere finalistico dell'attività teoretica Aristotele insiste continuamente, ripetendo che l'educazione deve coltivare le virtù necessarie alla vita politica ed alla guerra, come la temperanza, il coraggio e la giustizia, in quanto queste sono finalizzate all'uso del tempo libero: non c'è, infatti, tempo libero per gli schiavi, nel senso che coloro che non riescono ad affrontare il pericolo con coraggio, diventano schiavi degli aggressori. Ma al tempo stesso l'educazione deve coltivare le virtù necessarie alla vita teoretica, cioè ancora la temperanza e la giustizia, ma soprattutto l'amore del sapere, o « filo-sofia »⁵⁷.

Passando quindi ad esaminare più dettagliatamente le condizioni di tale educazione, egli giunge persino a determinare l'età ideale per il matrimonio (trentasette anni per l'uomo, diciotto per la donna), la costituzione fisica dei coniugi, il comportamento delle donne incinte, il modo di allevare i bambini⁵⁸.

Infine, dopo avere ribadito che, essendo unico per tutti il fine della città, l'educazione deve essere comune e curata dallo Stato, egli giunge a determinare le materie che devono essere insegnate nella scuola. Queste sono la grammatica (cioè la capacità di leggere e scrivere), la ginnastica, la musica e il disegno. La prima e l'ultima sono utili alla vita, la seconda sviluppa il coraggio, mentre la musica ha un fine tutto particolare, quello di offrire uno svago nobile nel riposo⁵⁹. A proposito di quest'ultima anzi Aristotele precisa che essa serve sia come educazione del carattere, sia come divertimento, sia infine come svago intellettuale, e pertanto illustra gli esercizi che si devono compiere per apprenderla e i tipi di armonie e di ritmi che si devono coltivare⁶⁰. Con questa trattazione della musica si chiude, significativamente, la *Politica*. Essa dimostra che la vita teoretica, in cui consiste la felicità ed in vista di cui si giustificano tutte le altre attività, non deve essere intesa in senso stretto, come esercizio della sola ricerca scientifica, o, meno ancora, della sola ricerca propriamente filosofica, ma ha un respiro più ampio, che giunge a comprendere tutte le attività che oggi chiameremmo culturali o spirituali in senso lato. Insomma la felicità, secondo Aristotele, non è riservata solo ai filosofi o agli scienziati di professione, ma a tutte le persone colte, e lo Stato deve garantire a tutti i cittadini la possibilità di divenire persone colte.

Nel complesso si può osservare che la concezione della vita associata, che Aristotele propone, implica per un verso la chiara consapevolezza della natura politica dell'uomo e quindi della necessità che ciascuno dia il pro-

prio contributo, anche a costo di sacrifici, alla realizzazione del bene comune, partecipando alla vita politica e addirittura all'amministrazione della città; per un altro verso essa implica l'altrettanto chiara consapevolezza che la vita politica non è la forma più alta di attività che l'uomo può compiere, ma deve essere subordinata a qualcosa di più alto, cioè all'attività teoretica, che non è più politica, o pubblica, ma, diremmo oggi, personale, individuale, o privata.

Insomma, non è vero che Aristotele, a differenza da Platone, disdegni l'impegno politico del filosofo e si rifugi in un ideale di vita puramente contemplativa, indifferente ai problemi degli altri, egoisticamente chiusa nell'ambito del privato. E' vero che per Aristotele il fine della filosofia non è la politica, ma questa è il fine di quella. Tale fine non si colloca tuttavia al di qua della sfera politica, cioè nella sfera dell'economico, bensì al di là di essa, in una sfera ulteriore e superiore, che per essere attuata ha bisogno della politica. La dimensione privata della vita, in altre parole, non si pone in alternativa a quella pubblica, ma in continuità con essa.

Malgrado gli evidenti condizionamenti storici, ossia fondamentalmente il modo schiavistico di produzione, che ne costituiscono il limite, la filosofia politica di Aristotele, per il modo in cui prospetta i rapporti tra il cittadino e lo Stato, unificati nella società politica, e tra la dimensione del « privato » e quella del « pubblico », coordinate secondo un criterio di continuità, possiede quindi alcuni aspetti di validità che risultano particolarmente attuali, come indicazioni per superare la crisi di spirito comunitario e di motivazioni personali che caratterizza il vivere civile contemporaneo.

CAPITOLO PRIMO

¹ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (ristampato senza variazioni nel 1955), trad. it. di G. CALOGERO col titolo *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935 (ristampato in seguito varie volte).

² I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957. Düring è anche autore di una grossa monografia, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, tradotta in italiano da P. DONINI col titolo *Aristotele*, Milano 1976, e condotta anch'essa col metodo storico-genetico, ma approdante a risultati molto diversi da quelli di Jaeger.

³ G. CARDONA, *Ricerche sulla biografia aristotelica*, « Nuova Rivista Storica », 50, 1966, pp. 86-115.

⁴ La più recente raccolta dei frammenti delle opere giovanili di Aristotele è: *ARISTOTELIS Fragmenta selecta*, rec. W. D. ROSS, Oxford 1955.

⁵ *ARISTOTELIS Opera* ex recensione I. BEKKER, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, voll. 5. I primi due volumi, curati dallo stesso Bekker, comprendono il corpus degli scritti conservati di Aristotele. Essi sono stati ristampati nel 1960 dall'editore W. de Gruyter di Berlino. La più completa traduzione italiana delle *Opere* di Aristotele è quella pubblicata dal-

l'editore Laterza di Bari, anche in edizione economica, a cura di G. GIANNANTONI. Traduzioni con commento di singole opere, a volte migliori di quelle laterziane, sono uscite presso la UTET di Torino e l'Editrice Loffredo di Napoli.

CAPITOLO SECONDO

¹ PLAT., *Phaedr.* 265 d - 266 d.

² PLAT., *Phaedo* 100 a - 101 e.

³ PLAT., *Resp.* VII, 533 d - 534 e.

⁴ PLAT., *Soph.* 253 c-e.

⁵ PLAT., *Pol.* 261 e - 263 a.

⁶ PLAT., *Parm.* 132 a b.

⁷ PLAT., *Soph.* 248 a - 249 d.

⁸ Questa mi sembra la conclusione positiva del dialogo, affermata al termine delle «ipotesi» che risultano dimostrate attraverso la confutazione di quelle ad esse contraddittorie, in particolare al termine della seconda (cfr. PLAT., *Parm.* 155 d e).

⁹ PLAT., *Phil.* 15 d - 17 a.

¹⁰ Il più radicale negatore di questa dottrina è H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944 (ristampato a New York nel 1964). Dello stesso si veda anche *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles 1945 (New York 1962), tradotto in italiano col titolo *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze 1974. I fautori più convinti dell'esistenza delle dottrine orali sono invece H.-J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1959 (rist. Amsterdam 1967), e K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962 (II ed. 1967). Quest'ultimo libro include una raccolta dei frammenti di tali dottrine, col titolo *Testimonia Platonica* (T. P.).

¹¹ Questa dottrina si lascia ricostruire sulla base delle testimonianze fornite da Aristotele nelle opere conservate, specialmente nei libri A, M e N della *Metafisica*, nonché in opere perdute, dello stesso Aristotele e di altri Accademici, contenenti la relazione della famosa conferenza *Sul bene* tenuta da Platone nell'Accademia (per i testi, si veda GAISER, *Testimonia Platonica*, cit.).

¹² *Top.* I 5, 101 b 38; VI 1, 139 a 28-29; 6, 143 b 8-9. La migliore traduzione italiana con commento dei *Topici* è quella di A. ZADRO, Napoli 1974.

¹³ *Ibid.* VI 3, 140 a 27-29.

¹⁴ *Ibid.* I 5, 102 a 31-32.

¹⁵ *Ibid.* I 5, 102 a 18-19.

¹⁶ *Ibid.* I 5, 102 a 4-7.

¹⁷ *Ibid.* VI 6, 127 b 1-4; cfr. anche *Cat.* 2, 1 a 20 - b 9.

¹⁸ *Top.* VII 1, 152 a 38; I 9, 103 b 20-29.

¹⁹ *Top.* I 9, 103 b 21-23; *Cat.* 4, 1 b 25-27.

²⁰ PLAT., *Soph.* 255 c; *Parm.* 133 c; *Phil.* 53 d; nonché T.P. 31 e 32 Gaiser.

²¹ *Top.* IV 1, 121 b 7; 6, 129 a 27-28; V 2, 130 b 17.

²² *Ibid.* VI 3, 140 a 27-30.

²³ *Ibid.* VI 3, 144 a 31 - b 1.

²⁴ *Top.* I 13, 105 a 23-24.

²⁵ Sulla differenza tra omonimi e sinonimi cfr. *Top.* VI 10, 148 a 24-25; *Cat.* 1, 1 a 6-8.

²⁶ W. C. KNEALE-M. KNEALE, *Storia della logica*, trad. it., Torino 1972 (Oxford 1962), p. 40. A conferma di ciò gli autori osservano: «Un uomo singolo differisce da un momento (ad esempio, dalle cinque di stasera) o da una virtù altrimenti da come egli differisce da un altro uomo singolo o anche da un fatto singolo o da un cane singolo. Le distinzioni intercategoriale sono differenti dalle distinzioni intracategoriale [...]. Aristotele si avvide di ciò e lo ritenne degno di menzione».

²⁷ L'edizione più recente, con traduzione e commento, del trattato *Sulle idee* è nell'opera di W. LESZL, *Il «De ideis» di Aristotele*, Firenze 1975.

²⁸ *Metaph.* A 9, 990 a 34 - b 9.

²⁹ *Ibid.* A 9, 990 b 8-11. Cfr. *Sulle idee*, fr. 3 Ross.

³⁰ *Metaph.* A 9, 990 b 14-15; *Sulle idee*, fr. 3 Ross.

³¹ *Ibid.* A 9, 990 b 17; *Sulle idee*, fr. 3 Ross.

³² *Ibid.* A 9, 990 b 17-22.

³³ *Ibid.* A 9, 991 b 8-14.

³⁴ *Ibid.* A 9, 991 a 20-23.

³⁵ *Ibid.* A 9, 991 b 1-2.

³⁶ *Cat.* 5, 2 a 11-14.

- ³⁷ *Ibid.* 5, 2 a 14-19.
³⁸ *Ibid.* 5, 2 b 5-6; 2 b 38 - 3 a 1.
³⁹ *Ibid.* 5, 2 b 7-28.
⁴⁰ Cfr. *Metaph.* A 6, 987 b 31-33; M 4, 1078 b 23-32.
⁴¹ *Cat.* 5, 4 a 10-11.
⁴² *Ibid.* 10, 12 a 26-27.
⁴³ *Top.* IV 4, 124 a 31-34; 5, 125 b 15-16.
⁴⁴ *Sulle idee*, fr. 4 Ross.
⁴⁵ *Sulla filosofia*, fr. 11 Ross.
⁴⁶ *Metaph.* N 3, 1091 a 5-12.
⁴⁷ *Metaph.* N 6, 1093 a 13 - b 6.
⁴⁸ *Metaph.* N 3, 1090 b 13-20.
⁴⁹ *Metaph.* A 9, 992 a 29 - b 1.
⁵⁰ *Metaph.* N 2, 1088 b 35 - 1089 a 6.
⁵¹ *Metaph.* Δ 7.
⁵² *Phys.* I 2-3.
⁵³ *Phys.* I 5, 188 a 19 - b 8.
⁵⁴ *Phys.* I 7, 189 b 30 - 190 a 31.
⁵⁵ *Phys.* I 7, 190 b 29 - 191 a 7.
⁵⁶ *Phys.* I 8, 191 b 27-34.

CAPITOLO TERZO

- ¹ *Top.* I 1, 100 a 18-21.
² *Ibid.* 25-27.
³ *Ibid.* 100 a 27 - 101 a 4.
⁴ *Ibid.* 101 a 5-17.
⁵ *Top.* I 2.
⁶ *Top.* I 4.
⁷ *Top.* I 11.
⁸ *Top.* I 10.
⁹ *Top.* I 12.
¹⁰ *An. post.* I 18.
¹¹ *Top.* I 13.
¹² *Top.* I 14.
¹³ *Top.* I 18.
¹⁴ *Top.* VIII 4.

- ¹⁵ *Soph. el.* 1, 165 a 2-3.
¹⁶ *Ibid.* 1, 164 b 25-26.
¹⁷ *Ibid.* 165 a 21-23.
¹⁸ *Ibid.* 2, 165 b 1-3.
¹⁹ *Ibid.* b 3-4.
²⁰ *Ibid.* b 4-6.
²¹ *Soph. el.* 8, 169 b 23-27; 11, 171 b 4-6.
²² *Soph. el.* 11, 183 b 7-8.
²³ *Ibid.* 183 b 1-6.
²⁴ *Soph. el.* 2, 165 b 7-8.
²⁵ *Soph. el.* 11, 171 b 22-33.
²⁶ *Soph. el.* 11, 172 a 11 - b 1.
²⁷ *Metaph.* A 6, 987 b 31-33; M 4, 1078 b 25-27. Si noti che Aristotele tende a non citare mai Platone quando è d'accordo con lui, mentre lo cita quando deve criticarlo o quando si propone esplicitamente di illustrare il suo pensiero. Ciò significa che egli riteneva di essere considerato un platonico e come tale non aveva bisogno di dichiararsi d'accordo col maestro, mentre sentiva la necessità di avvertire gli ascoltatori tutte le volte che si discostava dal suo insegnamento.
²⁸ *Soph. el.* 34, 183 b 8 - 184 b 8.
²⁹ *An. post.* I 1.
³⁰ *An. post.* I 2.
³¹ *An. post.* I 33.
³² *An. post.* I 4-6. Alla necessità delle premesse Aristotele ammette che vi sia un'eccezione, quando le premesse, anziché essere necessarie, sono « per lo più », cioè esprimono un nesso che non ha luogo sempre, ma quasi sempre. Ciò accade nell'ambito di scienze come la fisica, che appunto per questo non sono esatte (cfr. *An. post.* I 30).
³³ *An. post.* I 7. Aristotele dice addirittura che tutti i termini delle dimostrazioni devono appartenere allo stesso genere (75 b 10-11), non pensando evidentemente alle proprietà che, pur non essendo essenziali al soggetto, gli appartengono necessariamente.
³⁴ *An. post.* I 9-10.
³⁵ *An. post.* I 11.
³⁶ *An. post.* I 9, 76 a 16-25.
³⁷ *An. post.* I 11, 77 a 26-35.

- ³⁸ *An. post.* I 13.
³⁹ *An. post.* I 24-26.
⁴⁰ *An. post.* I 18 e 31.
⁴¹ *An. post.* I 19-21.
⁴² *An. post.* I 28 e 32.
⁴³ *An. post.* II 1-2.
⁴⁴ *An. post.* II 3-10.
⁴⁵ *An. post.* II 11.
⁴⁶ *An. post.* II 13-18.
⁴⁷ *An. post.* II 19. Cfr. anche *Metaph.* A 1, 980 a 27 - 981 a 12; *Eth. Nic.* VI 6.
⁴⁸ *An. pr.* I 1. La migliore traduzione italiana disponibile è quella, corredata da un'ampia introduzione e commento, di M. MIGNUCCI, Napoli 1969.
⁴⁹ *De int.* 1. La migliore traduzione italiana disponibile, corredata da introduzione e commento, è quella di E. RIONDATO, Padova 1957.
⁵⁰ *De int.* 2-3.
⁵¹ *De int.* 3, 16 b 21-25.
⁵² *De int.* 4.
⁵³ *De int.* 5-6.
⁵⁴ *De int.* 7.
⁵⁵ W. C. KNEALE - M. KNEALE, *Storia della logica*, cit., p. 35.
⁵⁶ *De int.* 9.
⁵⁷ KNEALE-KNEALE, *op. cit.*, pp. 60-68.
⁵⁸ *De int.* 13-14.
⁵⁹ *An. pr.* I 4, 25 b 32 - 26 a 1.
⁶⁰ *An. pr.* I 4-6.
⁶¹ *An. pr.* I 7.
⁶² *An. pr.* I 31.
⁶³ *An. pr.* I 23 e 44.
⁶⁴ Cfr. KNEALE-KNEALE, *op. cit.*, pp. 116-120.
⁶⁵ *An. pr.* II 20.
⁶⁶ *An. pr.* II 23.
⁶⁷ *An. pr.* II 24 e 28.
⁶⁸ Cfr. D. J. ALLAN, *La filosofia di Aristotele*, trad. it., Milano 1973, p. 129.
⁶⁹ *Rhet.* I 2, 1355 b 25-26; cfr. anche 1, 1355 a 10-11.
⁷⁰ *Rhet.* I 2, 1356 a 1-33; cfr. anche 1, 1354 a 1.

- ⁷¹ *Rhet.* I 1, 1354 a 1 - 1355 a 3.
⁷² *Rhet.* I 2, 1356 a 27-30.
⁷³ *Rhet.* I 1, 1355 a 3-14.
⁷⁴ *Rhet.* I 1, 1355 a 29-36.
⁷⁵ *Ibid.* 1355 b 15-21.
⁷⁶ *Rhet.* I 2, 1356 b 32 - 1357 a 21.
⁷⁷ *Ibid.* 1357 a 27 - b 25.
⁷⁸ Tale esame è stato compiuto da A. PIERETTI, *I quadri socio-culturali della « Retorica » di Aristotele*, Roma 1972.
⁷⁹ *Poet.* 1.
⁸⁰ *Ibid.* 4.
⁸¹ *Poet.* 9, 1451 a 36 - b 11.
⁸² *Poet.* 6, 1449 b 24-28. Interpreto questa celebre espressione come ALLAN, *op. cit.*, pp. 181-186.
⁸³ *Poet.* 7, 1450 b 34-36; 8, 1451 a 30-35.
⁸⁴ *Poet.* 14, 1453 b 11-14.

CAPITOLO QUARTO

¹ *Metaph.* A 1, 980 a 20-27. I libri della *Metafisica* vengono normalmente citati secondo la numerazione greca, costituita da lettere dell'alfabeto, piuttosto che secondo la numerazione romana, perché, a causa di un libro introdotto nel complesso dell'opera dopo che la numerazione era già stata fissata, i numeri romani non corrispondono più a quelli indicati nell'edizione originale. Le due traduzioni migliori della *Metafisica* in lingua italiana sono quelle di G. REALE (2 voll., Napoli 1968, o 1 volume, Milano 1978), corredata da un'ampia introduzione (e, la prima edizione, anche da un ampio commento), e quella di C. A. VIANO (Torino 1974), ugualmente corredata da un'ampia introduzione.

² *Metaph.* A 1, sino alla fine.

³ *Metaph.* A 2, 982 a 4 - b 10.

⁴ *Ibid.* 982 b 11 - 983 a 23.

⁵ Cfr. *Phys.* I 1, 184 a 16-21; *Eth. Nic.* I 4, 1095 b 3-4; ecc.

⁶ *Metaph.* A 1, 1069 a 30 - b 3.

⁷ *Phys.* II 2.

⁸ *Metaph.* E 1.

- ⁹ *Ibid.* 1026 a 27-30.
¹⁰ *Phys.* II 1; cfr. anche *Metaph.* A 3.
¹¹ *Phys.* II 4-6 e *Metaph.* A 3.
¹² Per la definizione dei quattro tipi di causa, cfr. *Phys.* II 3, 194 b 23-25. Per la loro illustrazione cfr. anche *Metaph.* A 3 e *Phys.* II 7-8.
¹³ Cfr. E. GILSON, *D'Aristotele à Darwin et retour*, Paris 1972.
¹⁴ *Metaph.* A 5, 1071 a 20-22.
¹⁵ Cfr. *Metaph.* α 2.
¹⁶ *De caelo* II 6.
¹⁷ *De gen. et corr.* I 3, e II 1-3.
¹⁸ *De caelo* I 2-3.
¹⁹ *Metaph.* α 2, 994 a 10-11, b 16-20.
²⁰ *De an.* II 4, 415 b 14.
²¹ *De gen. et corr.* II 10, 336 b 25-34; *De an.* II 4, 415 a 26 - b 2.
²² *Phys.* III 1, 201 a 10-11.
²³ *Phys.* VIII 4.
²⁴ *Phys.* VIII 5.
²⁵ *Phys.* VIII 6.
²⁶ *De caelo* I 2-3.
²⁷ *De caelo* I 5-12.
²⁸ Cfr. *Phys.* IV 4-11.
²⁹ *De caelo* II 3-12.
³⁰ *De caelo* II 2, 285 a 29-30.
³¹ *De caelo* II 1, 284 a 27-35; II 9, 291 a 23-24.
³² *De caelo* I 9, 279 a 11 - b 3; II 6, 288 a 27-b 7.
³³ *De an.* II 1, 412 a 19-21, 27-28.
³⁴ *De an.* I 4, 408 b 11-15.
³⁵ *De an.* II 2.
³⁶ *De an.* III 3.
³⁷ *De an.* II 5-12.
³⁸ *De an.* III 3.
³⁹ *De an.* III 4.
⁴⁰ *De an.* III 5.
⁴¹ *De part. an.* I 5. La migliore traduzione italiana delle opere biologiche è quella, corredata da ampia introduzione, di D. LANZA e M. VEGETTI, Torino 1971.

- ⁴² *Hist. an.* I 4.
⁴³ *De part. an.* I 2.
⁴⁴ *De part. an.* I 1.
⁴⁵ *De part. an.* I 5, 645 b 6-10.
⁴⁶ *De part. an.* IV 5, 681 a 12-28, e *Hist. an.* VIII 1, 588 b 4-589 a 9.
⁴⁷ *De gen. an.* II 1, 731 b 24 - 732 a 9.
⁴⁸ *De gen. an.* II 1, 734 b 14-19.

CAPITOLO QUINTO

- ¹ *Metaph.* α 3, 995 a 17-20; A 3, 1005 a 29 - b 2; E 1; 1026 a 23-31.
² *Metaph.* B 1, 995 a 24 - b 4.
³ *Metaph.* B 2.
⁴ *Metaph.* B 2-6.
⁵ *Metaph.* Γ 1.
⁶ *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33 - b 19.
⁷ *Metaph.* Γ 2, 1004 a 2-9.
⁸ *Metaph.* Γ 2, 1003 b 19 - 1004 a 2, 1004 a 9 - 1005 a 19.
 Sul rapporto tra filosofia prima e dialettica platonica cfr. C. ROSSETTO, *La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella Metafisica di Aristotele*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 136, 1977-1978, pp. 363-389.
⁹ *Metaph.* Γ 3, 1005 a 19 - b 11.
¹⁰ *Metaph.* Γ 3, 1005 b 11-34.
¹¹ *Metaph.* Γ 2, 1004 a 28-31.
¹² *Metaph.* Δ 7.
¹³ *Metaph.* E 2-3.
¹⁴ *Metaph.* E 4.
¹⁵ *Metaph.* Θ 10.
¹⁶ *Metaph.* α 1, 993 b 23-24.
¹⁷ *Metaph.* Θ 1.
¹⁸ *Metaph.* Θ 6.
¹⁹ *Metaph.* Θ 8.
²⁰ *Metaph.* Δ 6.
²¹ *Metaph.* I 2.
²² *Metaph.* I 3, 1054 a 20-29.
²³ *Metaph.* I 6.

- ²⁴ *Metaph.* Δ 9, I 3.
²⁵ *Metaph.* Δ 9 e 15, I 3.
²⁶ *Metaph.* I 15.
²⁷ *Metaph.* Δ 10 e I 4.
²⁸ *Metaph.* Γ 4.
²⁹ *Metaph.* Γ 5-6.
³⁰ *Ibid.*
³¹ *Metaph.* Γ 7.
³² *Metaph.* Γ 8.
³³ *Metaph.* Z 1.
³⁴ *Metaph.* Z 3.
³⁵ *Metaph.* Z 4-6.
³⁶ *Metaph.* Z 5.
³⁷ *Metaph.* Z 8-9.
³⁸ *Metaph.* Z 10-12, 15.
³⁹ *Metaph.* Z 13-14.
⁴⁰ *Metaph.* Z 17.
⁴¹ *Metaph.* H 1 e 4.
⁴² *Metaph.* H 2-3.
⁴³ *Metaph.* H 6.
⁴⁴ *Metaph.* Λ 6, 1071 b 3-20.
⁴⁵ *Ibid.* 1071 b 20 - 1072 a 3.
⁴⁶ *Metaph.* Λ 7, 1072 a 19-b 4.
⁴⁷ *Ibid.* 1072 b 13-14.
⁴⁸ *Ibid.* 1072 b 14-26.
⁴⁹ *Metaph.* Λ 8.
⁵⁰ *Metaph.* Λ 9.
⁵¹ *Metaph.* A 2, 983 a 6; B 4, 1000 b 3-5.
⁵² *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11-25.
⁵³ *Metaph.* Λ 10, 1075 a 25 fine.
⁵⁴ M. GENTILE, *Il valore classico della metafisica antica*, in *Filosofia e umanesimo*, Brescia 1947.
⁵⁵ Cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it., Bologna 1973.

CAPITOLO SESTO

- ¹ XENOCR., fr. 6 Heinze.
² ARISTOT., *Protr.* fr. 6 Ross.

- ³ *Top.* VI 6, 145 a 15-16. Cfr. anche *Top.* VIII 1, 157 a 10-11.
⁴ *Metaph.* α 1, 993 b 20-21. Cfr. anche Λ 9, 1075 a 1-2, dove però al posto della scienza pratica c'è la scienza poetica.
⁵ *Metaph.* E 1, 1025 b 18-25.
⁶ *Eth. Nic.* VI 1, 1139 a 6-15.
⁷ *Ibid.* 1139 a 27 - b 4.
⁸ Cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963; A. MÜLLER, *Autonome Theorie und Interessendenken. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles und Cicero*, Wiesbaden 1971; G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München 1973.
⁹ *Eth. Nic.* VI 5, 1140 b 25-28.
¹⁰ *Eth. Nic.* I 1.
¹¹ *Ibid.* I 2.
¹² *Ibid.* I 3, 1094 b 12-22.
¹³ *Ibid.* I 3, 1094 b 27 - 1095 a 13.
¹⁴ *Eth. Eud.* I 3.
¹⁵ *Ibid.* 1215 a 6-7.
¹⁶ *Eth. Nic.* I 4.
¹⁷ Cfr., a proposito di questa *Aristoteles-Renaissance*, il libro di M. RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 88-89.
¹⁸ *Eth. Nic.* I 4, 1095 a 17-23.
¹⁹ *Ibid.* I 5. Cfr. *Eth. Eud.* I 4-5.
²⁰ *Eth. Nic.* I 6; *Eth. Eud.* I 8.
²¹ *Eth. Nic.* I 7.
²² *Eth. Nic.* I 8.
²³ *Eth. Nic.* I 13. Cfr. anche *Eth. Eud.* II 1.
²⁴ *Eth. Nic.* II 1 e 5; *Eth. Eud.* II 2.
²⁵ *Eth. Nic.* II 2; *Eth. Eud.* II 3.
²⁶ *Eth. Nic.* II 6.
²⁷ Cfr. W. FIEDLER, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam 1978.
²⁸ *Eth. Nic.* III 1-5; *Eth. Eud.* II 6.
²⁹ *Eth. Nic.* V 3.
³⁰ *Eth. Nic.* V 4.
³¹ *Eth. Nic.* V 5.

- ³² *Eth. Nic.* V 6-7.
³³ *Eth. Nic.* V 10.
³⁴ *Eth. Nic.* VI 1.
³⁵ *Eth. Nic.* VI 2.
³⁶ *Eth. Nic.* VI 3.
³⁷ *Eth. Nic.* VI 4.
³⁸ *Eth. Nic.* VI 5.
³⁹ *Eth. Nic.* VI 6.
⁴⁰ *Eth. Nic.* VI 7.
⁴¹ *Eth. Nic.* VI 8.
⁴² *Eth. Nic.* VI 9-11.
⁴³ *Eth. Nic.* VI 12.
⁴⁴ *Eth. Nic.* VI 13, trad. it. di A. PLEBE, in ARISTOTELE, *Opere*, Bari, Laterza, 1973, vol. VII, p. 161.
⁴⁵ Cfr. *Metaph.* A 2, 983 a 5-10.
⁴⁶ *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 13-21.
⁴⁷ *Eth. Nic.* VIII 1, 1255 a 4-6.
⁴⁸ *Eth. Nic.* VIII 2.
⁴⁹ *Eth. Nic.* VIII 3.
⁵⁰ *Eth. Nic.* VIII 4.
⁵¹ *Eth. Eud.* VII 2.
⁵² *Eth. Nic.* VIII 6-7.
⁵³ *Eth. Nic.* VIII 9.
⁵⁴ *Eth. Nic.* VIII 10.
⁵⁵ *Eth. Nic.* VIII 11.
⁵⁶ *Eth. Nic.* IX 4.
⁵⁷ *Eth. Nic.* IX 9.
⁵⁸ *Eth. Eud.* VII 12.
⁵⁹ *Eth. Nic.* IX 9, 1170 a 31 - b 12.
⁶⁰ *Eth. Nic.* VII 11.
⁶¹ *Eth. Nic.* X 1-2.
⁶² *Eth. Nic.* VII 12; X 3.
⁶³ *Eth. Nic.* VII 13; X 4.
⁶⁴ *Eth. Nic.* VII 14, 1154 b 26-28.
⁶⁵ *Eth. Nic.* X 6.
⁶⁶ *Eth. Nic.* X 7.
⁶⁷ *Eth. Nic.* X 8.
⁶⁸ *Eth. Nic.* X 9.

CAPITOLO SETTIMO

¹ *Pol.* I 1, 1252 a 1-7.

² *Ibid.*

³ Cfr. per la storia dell'espressione *societas civilis* e la differenza tra i suoi significati, M. RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik*, cit., pp. 29-37, 119-124, 254-255.

⁴ Questo carattere della società antica è stato illustrato soprattutto da O. BRUNNER, *La « casa come complesso » e l'antica « economica » europea*, in ID., *Per una nuova storia costituzionale*, a cura di P. SCHIERA, Milano 1970, pp. 133-164.

⁵ La differenza tra società politica e Stato è chiaramente illustrata, anche in riferimento ad Aristotele, da J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Milano 1963.

⁶ Questa è l'unica ragione per cui non condivido la traduzione della *Politica* compiuta da R. LAURENTI, Bari 1966, per tutti gli altri aspetti invece pienamente soddisfacente e tenuta presente in questo capitolo.

⁷ *Pol.* I 1, 1252 a 7-17.

⁸ *Pol.* I 2, 1252 a 26 - b 15.

⁹ *Ibid.* 1252 b 15-27.

¹⁰ *Ibid.* 1252 b 27 - 1253 a 2.

¹¹ *Ibid.* 1253 a 2-18.

¹² *Ibid.* 1253 a 18-29.

¹³ *Ibid.* 1253 a 29-39.

¹⁴ Ciò è stato sufficientemente dimostrato da D. J. ALLAN, *Individual and State in the « Ethics » and « Politics »*, in AA.VV., *La « Politique » d'Aristotele*, Vandoeuvres-Genève 1965, pp. 55-85.

¹⁵ *Pol.* I 3, 1253 b 1-14.

¹⁶ *Pol.* I 3, 1253 b 14-23.

¹⁷ *Pol.* I 4, 1253 b 23 - 1254 a 1.

¹⁸ *Ibid.* 1254 a 1-17. Si noti che, da questo punto di vista, la condizione dello schiavo nell'antichità era migliore, malgrado le apparenze, di quella dell'operaio nella società industriale capitalistica. Quest'ultimo, infatti, è strumento di produzione, non di azione, quindi è considerato utile non per se stesso, ma per ciò che produce, ed in tal modo, anziché essere curato dal padrone come una sua proprietà, viene sfruttato come un og-

getto che non è proprietà di nessuno.

¹⁹ *Pol.* I 5, 1254 a 17 - b 26.

²⁰ *Ibid.* 1254 b 16-32.

²¹ Ciò è stato acutamente rilevato da O. GIGON, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, in AA.VV., *La «Politique» d'Aristote*, cit., pp. 247-276.

²² *Ibid.* 1254 b 32 - 1255 a 3.

²³ *Pol.* I 6.

²⁴ *Pol.* I 7, 1255 b 16-20.

²⁵ *Pol.* I 8.

²⁶ *Pol.* I 9.

²⁷ Cfr. K. POLANYI, *Aristotele scopre l'economia*, in AA.VV., *Marxismo e società antica*, a cura di M. VEGETTI, Milano 1977, pp. 101-131.

²⁸ *Pol.* I 10.

²⁹ *Pol.* I 11.

³⁰ *Pol.* I 12.

³¹ *Pol.* I 13, 1260 a 12-14.

³² *Ibid.* 1260 a 42 - b 2.

³³ *Pol.* III 5, 1278 a 10-12, 24-25.

³⁴ *Pol.* II 1-5.

³⁵ *Pol.* II 6.

³⁶ *Pol.* II 7-12.

³⁷ *Pol.* III 1, 1274 b 32 - 1275 a 23.

³⁸ *Ibid.* 1275 a 33 - b 7.

³⁹ *Pol.* III 4, 1277 b 7-16.

⁴⁰ *Pol.* III 5.

⁴¹ *Pol.* III 6, 1278 b 8-15.

⁴² *Pol.* III 6, 1278 b 30 - 1279 a 21.

⁴³ *Pol.* III 7.

⁴⁴ *Pol.* III 8-9.

⁴⁵ *Pol.* III 17.

⁴⁶ *Pol.* IV 8.

⁴⁷ *Pol.* IV 11.

⁴⁸ *Pol.* V 1.

⁴⁹ *Pol.* V 5.

⁵⁰ *Pol.* V 8-9 e VI.

⁵¹ *Pol.* VII 1.

⁵² *Pol.* VII 2.

⁵³ *Pol.* VII 3.

⁵⁴ *Pol.* VII 4-12.

⁵⁵ *Pol.* VII 13.

⁵⁶ *Pol.* VII 14.

⁵⁷ *Pol.* VII 15.

⁵⁸ *Pol.* VII 16-17.

⁵⁹ *Pol.* VIII 1-3.

⁶⁰ *Pol.* VIII 5-7.