

**UNIVERSITE CHARLES DE GAULLE – LILLE III
U.F.R. de Philosophie**

en cotutelle avec

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Scuola di Dottorato in Filologia e Storia dei Testi, XX ciclo**

THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur

Discipline : Philosophie

Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele

‘Parte I: Edizione – Parte II: Interpretazione – Parte III: Tradizione

présentée et soutenue publiquement par

Silvia FAZZO

le 15 décembre 2009

Thèse dirigée par M. Crubellier, et F. Trabattoni

Membres du jury :

André Laks, Professeur, Université Paris IV Sorbonne, Rapporteur

Enrico Berti, Professeur, Università di Padova, Rapporteur

SOMMARIO

PROLOGO	8
<i>Un progetto editoriale come ponte fra passato e futuro</i>	8
<i>Indipendenza dell'edizione dal commento: una considerazione fattuale e stemmatica come base di questa revisione testuale</i>	10
<i>Interazione fra edizione, intesa in senso lato, discussione delle scelte dei precedenti editori, interpretazione nelle "Note sulla costituzione del testo"</i>	13
<i>Ringraziamenti</i>	15
PARTE I: EDIZIONE	17
I. INTRODUZIONE	18
1. LO STATUS QUAESTIONIS.....	18
1. 1. <i>Eredità e persistenze nella tradizione editoriale</i>	18
1. 2. <i>Breve storia editoriale della Metafisica in età moderna con particolare riferimento al ruolo del codice A^b</i>	21
1. 2. 1. Il ritorno ai codici nell'edizione di BRANDIS (1823).....	21
1. 2. 2. L'edizione di riferimento di Aristotele: l' <i>Opera Omnia</i> edita da BEKKER sotto il patrocinio dell'Accademia delle Scienze di Berlino (1831).....	23
1. 2. 3. Albert SCHWEGLER: commento tedesco e note sulla costituzione del testo (1847-1848).....	24
1. 2. 4. Hermann BONITZ: un commento latino ancora importante (1848).....	27
1. 2. 5. L'edizione di CHRIST (Teubner 1885, 1896): note su A ^b	27
1. 2. 6. L' <i>editio maior</i> della <i>Metafisica</i> : sir David ROSS (1924, 1953).....	32
1. 2. 7. L'edizione di Werner JAEGER (1957).....	39
1. 3. <i>Studi sulla tradizione diretta della Metafisica dopo JAEGER</i>	49
1. 3. 1. I primi repertori.....	49
1. 3. 2. BERNARDINELLO.....	51
1. 3. 3. HARLFINGER.....	53
1. 3. 4. Il caso di <i>Metafisica Zeta</i> : le osservazioni di Frede e Patzig (1988).....	57
1. 3. 5. Lo studio di Concetta LUNA sui libri <i>My</i> e <i>Ny</i> (2005).....	58
2. UN RITORNO ALLO STEMMA CODICUM.....	61
2. 1. <i>Necessità di una verifica dello stemma con particolare riferimento alla trasmissione del libro Lambda</i>	61
2. 2. <i>La posizione stemmatica del codice A^b</i>	63
2. 2. 1. Osservazioni preliminari.....	63
2. 2. 2. Sezione Λ 8-10: una conferma nelle collazioni.....	64
2. 2. 3. Sezione Λ 1-7: non famiglia β , ma famiglia α	67
2. 3. <i>In qual punto del libro Kappa? Alla ricerca del cambio di affiliazione in A^b</i>	71
2. 4. <i>La natura editoriale di A^b: interventi caratteristici (capitoli Lambda 1-4)</i>	75
I. Ripristino di vocali in iato:.....	75
II. Intervento sulla costruzione.....	76

III. Assimilazione nella flessione (caso, genere o numero) fra termini contigui:	76
IV. Supplementi:	76
2. 4. 1. Un intervento editoriale in A ^b : 1070a29-33.	77
2. 5. <i>Altre lezioni individuali di A^b nel libro Kappa.</i>	81
2. 6. <i>L'ipotesi di una contaminazione fra tradizione diretta e indiretta in A^b.</i>	84
2. 7. <i>Varianti individuali, cambi di mano, cambi di affiliazione, contaminazione con la tradizione indiretta: fenomeni dipendenti o indipendenti nel codice A^b?</i>	88
2. 8. <i>L'uso delle variae lectiones: varianti e glosse marginali al codice E.</i>	90
2. 8. 1. E, il testo principale confermato da J	91
2. 8. 2. E ¹	92
2. 8. 3. E ²	92
2. 8. 4. E ^Σ	93
2. 9. <i>L'uso delle versioni arabe: un esempio di tradizione indiretta</i>	94
3. LA PRESENTE EDIZIONE	96
3. 1. <i>Il contributo innovativo</i>	96
3. 2. <i>I criteri positivi.</i>	97
3. 3. <i>Selezione dei codici citati nell'apparato.</i>	98
3. 4. <i>Disposizione delle sigle dei codici.</i>	100
3. 5. <i>Menzione delle edizioni precedenti in apparato e sottolineatura delle differenze maggiori nel corpo del testo.</i>	100
3. 6. <i>Conspectus Siglorum.</i>	101
3. 7. <i>Studi di riferimento per la storia editoriale della Metafisica.</i>	103
II. EDIZIONE DI ARISTOTELE, METAFISICA LAMBDA	106
NOTE SULLA COSTITUZIONE DEL TESTO	128
CAPITOLO 1	128
<i>Nota sulla tradizione esegetica</i>	129
CAPITOLO 2	135
CAPITOLO 3	137
CAPITOLO 4	138
CAPITOLO 5	142
CAPITOLO 6	145
CAPITOLO 7	148
CAPITOLO 8	155
CAPITOLO 9	156
CAPITOLO 10	157
III. TRADUZIONE	162
CAPITOLO 1	162
CAPITOLO 2	163
CAPITOLO 3	164

CAPITOLO 4.....	165
CAPITOLO 5.....	166
CAPITOLO 6.....	168
CAPITOLO 7.....	170
CAPITOLO 8.....	172
CAPITOLO 9.....	175
CAPITOLO 10.....	176
PARTE II : INTERPRETAZIONE	180
" STUDIO SUL LIBRO <i>LAMBDA</i> "	180
1. INTRODUZIONE	184
<i>I. 1. PREMESSA</i>	184
<i>I. 2. ALCUNI PUNTI DI RIFERIMENTO</i>	186
<i>I. 3. UNA SCELTA DI METODO CIRCOSTANZIATA</i>	195
<i>I. 4. UNA VALENZA ATTUALE PER LO STUDIO DI METAFISICA LAMBDA</i>	198
2. IL CONTESTO TEORICO E LA SUA DIMENSIONE EPISTEMICA	199
2. 1. ONTOLOGIA O RIFLESSIONE EPISTEMICA: UNA QUESTIONE DI FONDO	199
2. 2. RICERCA DI UNA SCIENZA PRIMA E DEFINIZIONE DEL SUO OGGETTO: UNA RELAZIONE DI DIPENDENZA FUNZIONALE.....	199
2. 2. 1. <i>Maturità di concezione del libro Lambda</i>	201
2. 2. 2. <i>Due interpretazioni attestate nella tradizione interpretativa del libro</i>	203
2. 3. SULLA CONNESSIONE INTERNA FRA I LIBRI DELLA <i>METAFISICA</i>	204
2. 3. 1. <i>Alcune note preliminari sulla Metafisica fra Aristotele e Alessandro</i>	205
2. 3. 2. <i>Fra i libri della Metafisica: interesse e limiti dello studio della tecnica di redazione ai fini di una cronologia relativa</i>	208
2. 3. 3. <i>Coerenza di concezione e di progetto culturale</i>	210
2. 4. UNA PREOCCUPAZIONE EPISTEMICA NEGLI ESORDI DELLA <i>METAFISICA</i>	212
2. 4. 1. <i>Alpha</i>	212
2. 4. 2. <i>alpha elatton</i>	213
2. 4. 3. <i>Beta</i>	214
2. 4. 4. <i>Epsilon, Gamma, Zeta</i>	215
2. 4. 5. <i>Da Zeta a Lambda: un pensiero autoriflessivo</i>	218
2. 5. RIFLESSIONI.....	221
2. 5. 1. <i>Ontologia come proiezione epistemica?</i>	221
2. 5. 2. <i>Un concetto epistemico di sostanza</i>	223
2. 5. 2. 1. <i>Aubenque vs. Quine</i>	224
2. 5. 2. 2. <i>Un corollario: la sostanza come soggetto logico</i>	227
2. 5. 3. <i>Riflessioni collaterali</i>	228
3. IL PROBLEMA ESEGETICO DI <i>METAFISICA LAMBDA</i>	231

3. 1. LA LETTURA TEOLOGICA FRA PRESUPPOSTI E COSTI ESEGETICI	231
3. 2. UNA CONDIZIONE PRELIMINARE: FARE TABULA RASA	232
3. 3. RESIDUI DELLA LETTURA TEOLOGICA: PERPLESSITÀ E DISCREPANZE	233
3. 4. UN ESAME PRELIMINARE DELLA SEZIONE IN SENSO PIÙ STRETTO 'TEOLOGICA' DEL LIBRO: CAPITOLO 7, 1072B19SS.	234
3. 4. 1. <i>Quali concezioni del divino attive nel testo?</i>	240
3. 5. TEOLOGIA PER ACCIDENTE NEL LIBRO <i>LAMBDA</i> ?	241
3. 6. NATURA ZETETICA E DIALETTICA DEL LIBRO	243
3. 7. AL DI LÀ DELLA PHILOSOPHIA SPECIALIS: UNA PRESA SINOTTICA SULLA GLOBALITÀ DELLO SCIBILE	246
<u>4. LEGGERE <i>LAMBDA</i> PER INTERO E COME UN INTERO.</u>	<u>248</u>
4. 1. UNITÀ ED AUTONOMIA DEL LIBRO	248
4. 1. 1. <i>Compiutezza della struttura formale: una teoria globale dell'ente nell'introduzione (cap. 1)</i>	248
4. 2. UNA VISIONE COESA DELLO SCIBILE	250
4. 3. CORRESPONSIONE FRA L'INTRODUZIONE E LA STRUTTURA DEL LIBRO	252
4. 4. COSTRUZIONE RETORICA DELLA CONCLUSIONE	253
4. 5. AUTONOMIA DEL PERCORSO ARGOMENTATIVO: RI-COSTRUZIONE COMPENDIATA DELLE PRINCIPALI ACQUISIZIONI DELLE RICERCHE DI FILOSOFIA PRIMA	253
4. 6. SUL PERCORSO: UN INCONVENIENTE DELLA DATAZIONE PRECOCE	255
<u>5. COSTANTI METODOLOGICHE E MOTIVI CONDUTTORI NEL LIBRO <i>LAMBDA</i>.</u>	<u>258</u>
5. 1. CARATTERISTICHE METODOLOGICHE	258
5. 1. 1. <i>Riferimento a un'ontologia di tipo epistemico</i>	259
5. 1. 2. <i>Sistema di redazione meta-linguistico, meta-filosofico e ipertestuale</i>	259
5. 1. 3. <i>Natura relativa e funzionale dei concetti che interagiscono nella costruzione teorica del libro</i>	260
5. 2. MOTIVI CONDUTTORI	261
5. 2. 1. <i>Il primato teorico della sostanza (ὄνσ(α)</i>	261
5. 2. 2. <i>Cercare i principi delle singole cose, non della definizione</i>	261
5. 2. 3. <i>Ruolo di intermediario del secondo ordine di sostanza</i>	263
5. 2. 4. <i>L'intelletto come ottimo fra gli enti e la sua attività come atto eccellente</i>	264
5. 3. UNITÀ DEL TUTTO COME COORDINAMENTO FRA LE PARTI E COME UNITÀ DEI PRINCIPI: UN'ESIGENZA EPISTEMICA E ONTOLOGICA DOMINANTE.	264
<u>6. L'ARGOMENTO DEL LIBRO <i>LAMBDA</i></u>	<u>268</u>
6. 1. IL CAPITOLO 1	269
6. 2. IL CAPITOLO 2	273
6. 2. 1. <i>Lo stato primordiale degli arcaici come rappresentazione figurata della materia</i>	276
6. 3. IL CAPITOLO 3	279

6. 4. I CAPITOLI 4-5	281
6. 5. ATTO E POTENZA, UNIVERSALI E PARTICOLARI NEL CAPITOLO 5.....	282
6. 6. IL CAPITOLO 6.....	284
6. 7. FRA IL CAPITOLO 7 E IL CAPITOLO 8: LA DIMOSTRAZIONE RELATIVA AL PRIMO MOTORE IMMOBILE E IL CONSEGUENTE COMPUTO DELLE SOSTANZE NON SENSIBILI.	289
6. 8. IL CAPITOLO 8.....	292
6. 8. 1. <i>Un'esposizione exempli gratia.</i>	292
6. 8. 2. <i>Il ruolo di Lambda 8 nell'economia del libro Lambda e del progetto aristotelico ivi in atto.</i>	293
6. 8. 3. <i>L'obiezione di Lloyd.</i>	295
6. 8. 4. <i>Il rilievo di Ross.</i>	296
6. 8. 5. <i>Il problema dell'uso della testimonianza di Lambda 8 per una ricostruzione delle origini dell'astronomia matematica greca.</i>	297
6. 8. 5. 1. <i>Il lascito di Schiaparelli.</i>	297
6. 8. 5. 2. <i>La corporeità delle sfere.</i>	298
6. 8. 5. 3. <i>Il problema dei moti retrogradi.</i>	298
6. 9. IL CAPITOLO 9.....	299
6. 9. 1. <i>Il problema dell'intelletto fra Lambda 7 e Lambda 9: note per una presa di posizione sul problema del motore immobile.</i>	299
6. 9. 2. <i>Argomenti e struttura</i>	303
6. 9. 2. 1 <i>Fra potenza e atto: lo stesso schema di Lambda 6 1071b12-19 attivo in Lambda 9?</i>	305
6. 9. 2. 2. <i>Quale convertibilità per l'identità del pensante con il pensato?</i>	306
6. 9. 2. 3. <i>L'intersezione con la dottrina del <i>De anima</i>.</i>	307
6. 10. IL CAPITOLO 10.....	311
6. 10. 1. <i>Le metafore e la citazione da Omero: una scelta stilistica singolare.</i>	312
6. 10. 2. <i>Teologia vs filosofia? Monoteismo vs politeismo?</i>	313
6. 10. 3. <i>Un problema di coerenza: Aristotele sposa la dottrina platonica dell'esistenza separata dei principi intelligibili, e del Bene?</i>	315
6. 10. 4. <i>Un paragone con alcuni aspetti della dottrina platonica del Bene.</i>	316
6. 10. 5. <i>La difficoltà dell'esegesi corrente.</i>	320
6. 10. 6. <i>Incognite e difficoltà.</i>	321
6. 10. 7. <i>Una lettura diversa.</i>	322
6. 10. 8. <i>Il problema della struttura del capitolo: Ringcomposition in Lambda 10?</i>	325
6. 10. 9. <i>"Coloro che parlano diversamente" come controparte critica: 'diversamente' da come?</i> 327	
6. 10. 10. <i>Un epilogo dell'epilogo.</i>	329
<u>7. COMMENTO.....</u>	<u>332</u>
CAPITOLO 1	333
CAPITOLO 2.....	341
CAPITOLO 3	347
CAPITOLO 4.....	355

CAPITOLO 5.....	359
CAPITOLO 6.....	364
CAPITOLO 7.....	380
CAPITOLO 8.....	393
CAPITOLO 9.....	409
CAPITOLO 10.....	415
8. ARCHEOLOGIA E DERESTAURATO: APPENDICE DEL COMMENTO AL CAPITOLO 7 (“SULLA CAUSA FINALE IN <i>LAMBDA</i> 7: ARISTOTELE ESEGETA DEL <i>FILEBO</i> ?”).....	434
8. 1. LA TRADIZIONE EDITORIALE DI 1072B2-3.	436
8. 1. <i>La tradizione editoriale fra XIX e XX secolo</i>	436
8. 1. 2. <i>Le conseguenze esegetiche</i>	438
8. 1. 3. <i>La mia proposta di derestaurato</i>	438
8. 2. INTERPRETARE IL DERESTAURO: UN PARALLELO NEL <i>FILEBO</i>	439
8. 2. 1. <i>La nozione di diairesi attiva in Lambda 7</i>	440
8. 2. 2. <i>Una proposta di soluzione</i>	441
8. 3. DUE CONTESTI: CONVERGENZE TEMATICHE.....	442
8. 3. 1. “ <i>Il pensiero è piacere?</i> ” <i>Due risposte non irrelate</i>	443
8. 3. 2. <i>Allargando il parallelo: il bene e l’esistenza migliore fra moira platonica e aristotelica systoichia</i>	443
8. 4. IMPLICAZIONI POSSIBILI QUANTO AL RUOLO DELLA CAUSA FINALE NELLA TEORIA DI <i>LAMBDA</i>	446
<u>PARTE III: TRADIZIONE</u>	448
<u>" ALCUNI CONTRIBUTI SULLA STORIA ESEGETICA DEL LIBRO <i>LAMBDA</i>"</u>	448
<u>INTRODUZIONE</u>	450
<u>I. ARCHEOLOGIA DI UNA TRADIZIONE</u>	452
<u>II. L’EXEGESE DE <i>METAPHYSIQUE LAMBDA</i> DANS LE <i>DE PRINCIPIIS</i> ET DANS LA <i>QUAESTIO</i> I.1 D’ALEXANDRE D’APHRODISE</u>	463
1. INTRODUCTION.....	464
2. LE <i>DE PRINCIPIIS</i>	470
3. LA <i>QUAESTIO</i> I.1.....	477
3. CONCLUSION.....	485
<u>III. DUE TRADUZIONI</u>	489
ALESSANDRO D’AFRODISIA, <i>QUAESTIO</i> I.1.....	489
ALESSANDRO D’AFRODISIA, <i>QUAESTIO</i> I.25.....	493
<u>IV. IL COMMENTO GRECO INEDITO DELLO ‘PSEUDO-FILOPONO’ AL LIBRO <i>LAMBDA</i></u>	496
<u>BIBLIOGRAFIA GENERALE</u>	511

Prologo

“... ogni filosofia viene trovata molte volte, fino al punto in cui è possibile, e poi di nuovo va perduta...”

(*Lambda* 8, 1074b10-12)

Un progetto editoriale come ponte fra passato e futuro.

Il fascino del testo di Aristotele è che, pur appartenendo al passato, è più volte ricomparso, ma poi di nuovo scomparso e ricomparso per alterne vicende; cosicché la sua conquista, cui aspiriamo, è al tempo stesso riconquista, è un viaggio all'indietro nel tempo e un percorso in avanti.

Dopo l'acquisizione occidentale del patrimonio librario bizantino (effetto secondario dell'esodo intellettuale da Costantinopoli dopo la conquista turca), prese inizio la diaspora dei manoscritti nelle diverse sedi europee. Le vicende dei singoli codici sono sovente avventurose. Il loro *status* ha potuto essere fotografato entro la metà del XX secolo in collezioni generali di cataloghi e inoltre in repertori generali di cataloghi dei diversi fondi manoscritti. Ciò ha consentito specifici inventari dei codici aristotelici, a partire dei quali studi sempre più precisi descrivono la natura dei singoli codici, delle loro storie (note di possesso, segnature di precedenti fondi bibliotecari...), delle singole mani che vi compaiono attive (identificazione degli scribi o almeno del loro ambito di attività), sia nel testo principale, sia nei margini e nei fogli addizionali.

Le ricerche filologiche, pur cercando qualcosa di antico, lo stadio più antico possibile cui si possa avere accesso nella tradizione del testo aristotelico, hanno, in tal senso, natura progressiva: nessuno vi lavorerebbe, se non pensasse di poter dare un'edizione più esatta delle precedenti, su una base testuale allargata e meglio conosciuta. Senza dire che nessun aristotelizzante dei nostri tempi si accontenterebbe di studiare Aristotele sui rotoli che ammuffivano (se mai veramente sono esistiti) nella cantina dei pronipoti di Neleo a Scepsi. Non possiamo fare a meno dell'edizione BEKKER, della numerazione continua e universale delle pagine e delle righe di tutto il *corpus* aristotelico, e nemmeno probabilmente di un testo digitalizzabile, che consenta ricerche di parole e di radici lessicali in pochi secondi. Una tale strumentazione, che è stata inaccessibile ai peripatetici di ogni epoca, si ha e si desidera oggi come irrinunciabile. Il progresso, cui non si può che aspirare, è solo in parte una ricerca all'indietro e obbliga anche a un'apertura in avanti. In qualche modo, se produciamo uno strumento di lettura, deve essere per qualche aspetto migliore dei precedenti.

Per questo tengo a mostrare che questa edizione, pur producendo un effetto apparentemente più aspro in alcuni passaggi, rende possibile una comprensione più aderente al testo; in che modo edizione e comprensione possano aspirare a miglioramento e a progresso rispetto alle precedenti, è tuttavia questione non semplice, e forse non tutte le edizioni a questo riguardo hanno le stesse finalità.

I due problemi che animano questo lavoro, nelle sue parti principali, sono direttamente collegati: capire che cosa dice il testo, e come lo dice; e capire perché il testo dice ciò che dice, nel modo in cui lo dice; in sintesi: che cosa ha voluto fare di distintivo Aristotele nel comporre con *Lambda* un trattato diverso da tutti gli altri trattati.

Tutto questo può sembrare ovvio. Eppure, di fatto, l'ordine di problemi che ho indicato è solo uno degli ordini di problemi e di interrogativi possibili fra quelli che gli esegeti pongono al testo: così dicendo dunque avrò almeno sinteticamente motivato molte esclusioni; in molte fasi della letteratura esegetica, infatti, le valenze posteriori si depositano sul testo e sono assunte senza essere tematizzate; né questo necessariamente nuoce: è segno, si potrebbe dire, della fruibilità del testo – quasi una sua seconda natura – nell'inevitabile mutamento dei contesti ed evoluzione dei sistemi. Così, si potrebbe obiettare che una comprensione più originaria è, in ultima analisi, inattuabile a chi la cerchi; e che in un certo senso, stando così le cose, letture diverse si equivalgono per legittimità, misurandosi fra loro e con le precedenti (specie quelle che hanno fatto scuola, che si sono costituite in tradizione) su criteri generici di persuasività, di significatività, di coerenza con le visioni d'insieme in cui si inseriscono. È un punto sul quale si potrebbe riflettere, non fosse che perché rischia di essere una fonte di *impasse* per una ricerca di basi più condivisibili e meno contingenti.

Questo tuttavia spero sia chiaro: che il presente lavoro, finalizzato inizialmente all'edizione di un singolo libro, intende fornire ai futuri indagatori del libro stesso basi più solide di quelle sinora disponibili, e rendere servizio agli studi, anche più esatti, che lo succederanno; non si pone però in antitesi a nessuno di quelli che l'hanno preceduto, e cui deve riconoscenza, bensì per così dire *a latere*, per una sua specifica natura di intersezione fra questionarsi filosofico, indagine storica e pratica filologica.

E appunto ci si può chiedere, a riguardo di queste componenti: qual è la relazione fra di esse? Contesti diversi richiederanno risposte diverse, ma, in questo caso specifico, la relazione fra una strumentazione storica e filologica e un rinnovamento, o verifica, della comprensione filosofica è precisata dalla metodologia teorizzata in questa tesi, nella Parte III. Ivi, come in una sorta di appendice, raccolgo materiali diversi sulla tradizione del libro *Lambda*, sotto quel denominatore comune che ho etichettato come ‘archeologia di una

tradizione’, e che consiste in effetti in un modo specifico di *sinergia* fra indagine storico-filosofica e studio della tradizione, che si troverà ivi presentato e motivato per esteso.

In modo diverso e quasi complementare, qui vorrei innanzitutto precisare e chiarire in che cosa questa *sinergia non* consista.

Indipendenza dell’edizione dal commento: una considerazione fattuale e stemmatica come base di questa revisione testuale.

Ho curato, innanzitutto, che le scelte testuali adottate in questa prima parte non fossero mai motivate dall’interpretazione, ma l’interpretazione scaturisse da quelle, e quelle a loro volta scaturissero da un riesame della tradizione manoscritta critico e ragionato, cioè stemmaticamente fondato, visto che la situazione dei codici lo consente.

A quanto è noto, quella della *Metafisica* è una recensione aperta, divisa in due famiglie, come sovente avviene per i testi antichi, famiglie che chiamiamo α (*alpha*) e β (*beta*) in riferimento alle sigle adottate per i rispettivi codici capostipiti in *scriptio continua*, scomparsi ma largamente ricostruibili.

Qui tuttavia, rispetto allo stato dell’arte, e almeno per quanto riguarda il libro *Lambda* (di ogni libro potrebbe essere necessaria un’indagine separata), ho dovuto rivedere due ordini di valutazioni, non irrelati fra loro: sia (i) il giudizio sull’affiliazione di A^b , il manoscritto Laurenziano Mediceo 87.12; sia (ii) la valutazione dell’apertura o distanza fra le due famiglie.

Così sono giunta a conclusioni diverse da quelle degli studiosi che si erano già occupati della tradizione e dell’edizione del libro. In primo luogo, (i) ho stabilito che le due famiglie della tradizione devono essere sì esaminate, e i capistipite ricostruiti, sulla base di quattro dei testimoni principali e più noti – E e J della famiglia α , M e C della famiglia β^1 , leggermente inferiore per autorità – ma che per nessuno dei due capistipite è fondamentale la testimonianza del codice A^b . Non per la famiglia β , perché questo codice non appartiene veramente ad essa per nessuna parte del libro; e nemmeno per la famiglia α , perché pur appartenendo a questa famiglia il codice ha natura editoriale, è cioè l’esito di una revisione del testo, ed è largamente superato, nel suo valore documentario a questo riguardo (ad altri riguardi non è privo infatti di una sua unicità), dagli autorevoli e *vetustissimi* codici J e E.

¹ Qui e in seguito, parlo della famiglia α e della famiglia β tenendo riferimento la distinzione dei due capostipite α e β in HARLFINGER 1979.

In secondo luogo (ii), a conseguenza di questo mutamento nella valutazione di A^b , ho trovato che *Lambda* è un testo per il quale i due rami della tradizione si trovano riavvicinati, ben più di quanto non paresse quando A^b sembrava rappresentare una famiglia diversa da α . I casi di dissenso fra i due rami si riducono a pochi episodi, e spesso poco rilevanti. In quei casi, criteri classici come quello della *lectio difficilior* confermano in linea di massima la già nota superiorità della famiglia α . Altrimenti, e per lo più, l'accordo delle due famiglie è netto ed è sufficiente a confermare il testo dei codici principali. Questo testo, documentato da E e J, e per lo più anche dai codici M e C della famiglia β , ho pertanto restituito ogni qualvolta possibile, anche là dove la *vulgata* editoriale se ne era da tempo distaccata, preferendo spesso il dettato di A^b .

Tutto questo è di capitale importanza. Significa che per *Lambda* è possibile ciò che è desiderabile, ma non sempre possibile, per i testi antichi: costituire il testo su base stemmatica, cioè prescegliendo le lezioni dei codici poziori (ovvero i più vicini agli archetipi), prevalentemente concordi, delle due famiglie α e β . Le note del commento confermeranno che il testo così costituito è comprensibile e significativo, e che le eccezioni, cioè i passi nei quali si debba dubitare del testo tradito da entrambe le famiglie, sono rarissime e marginali, di scarsa importanza.

Non c'è dunque bisogno, per un'edizione che miri alla costituzione del testo e non sulla ricostruzione della sua storia, di allargare il novero dei manoscritti al di fuori di quelli che siano necessari a porre a confronto i due archetipi α e β , né *a fortiori* di prendere in considerazione parafrasi e traduzioni. Non sarebbe corretto, infatti, preferire il testo ricostruibile congetturalmente in base a fonti di tradizione indiretta a quello delle tradizioni principali, salvo se si fosse dimostrato che quest'ultimo è irrimediabilmente corrotto. Ora, non lo è: il testo di *Lambda* infatti è stato copiato con uno zelo ammirevole e quasi religioso, ome mostra proprio la suddetta convergenza e concordanza fra le famiglie α e β anche su passi difficili e ostici ad ogni riguardo. Questo zelo è significativo e non casuale: anche al tempo dei codici più antichi, *Lambda* era considerato depositario dell'esposizione più alta dei principi primi: lo si vede dai margini del codice E, dell'inizio del X secolo, anteriore dunque per data a tutti i commenti continui medievali. Su quei margini di E, proprio dove comincia l'argomento sul motore immobile, scoli coevi al testo principale notano ed evidenziano con segni di richiamo che proprio qui Aristotele tratta della causa prima, 'nel che trova compimento tutta quanta la trattazione' come dirà più tardi Michele di Efeso (XII s., *in Met.*, CAG I, 668.4).

Vuoi per la metodologia ad essi propria, vuoi in considerazione dell'alto valore del libro, i copisti più antichi applicarono dunque cura estrema alla copia di *Lambda*, anche sui dettagli semanticamente insignificanti; cura il cui esito però in parte si offusca nelle successive vicende della tradizione, prima manoscritta, poi – e soprattutto – editoriale. La vulgata editoriale infatti, secondo quanto vedremo e indagheremo approfonditamente, non rispecchia le testimonianze più antiche, ma risente di interventi posteriori e soprattutto dell'influenza di A^b. Per questo è così importante aver trovato che il testo di *Lambda* in A^b, dove si discosta dal *vetustissimus* J e dal *codex optimus* E (IX e X secolo rispettivamente, rappresentanti della famiglia α), non concorda nemmeno con la famiglia β e non ha alcuna autorità stemmatica. Diversa infatti fu l'opinione al riguardo degli editori del XIX e XX secolo.

In breve, è dunque un tale ridimensionamento del valore documentario di A^b ciò che rende possibile ciò che altrimenti non lo era: la costituzione del testo di *Lambda* su base rigorosamente stemmatica, quasi si trattasse di una recensione chiusa.

Per spiegare meglio questo punto di forza della nuova configurazione stemmatica va ricordato che dagli anni settanta del XX secolo gli editori della *Metafisica* hanno a disposizione una famiglia alternativa sul metro della quale valutare e verificare le lezioni dei *vetustissimi* E e J, quella famiglia che chiamiamo β , rappresentata principalmente dai codici Ab, quando ne fa parte, M e C (il codice V^k, pure annesso a quella famiglia, si ferma ai primi libri). Per *Lambda*, una volta escluso dal novero Ab, risulta importante soprattutto M. Infatti C, oltre a essere materialmente danneggiato da un incendio, soffre talora di contaminazione con rami bassi della famiglia α , come mostra lo stemma di Harlfinger. Ora, se paragoniamo M con E e J, troviamo un accordo inatteso fra questi i codici, e cioè si vede quanto poco il testo di *Lambda* in questa famiglia si discosti da quello di E e di J.

Di conseguenza, è possibile curare uno strumento testuale progredito su *Lambda* tramite una rivisitazione delle fonti manoscritte; stampare un testo quanto possibile vicino al *consensus* dei due archetipi α e β , quasi sempre ricostruibili e per larga maggioranza dei casi concordi; e quanto ai residui, se pur rari, casi, deciderne sulla base di una considerazione progredita dell' *usus scribendi* del libro; e lasciare comunque al lettore gli elementi per giudicarne e dirimerne indipendentemente. Egli potrà in ogni caso constatare quanto poco numerosi e rilevanti siano.

A supporto del testo tradito ho addotto in molti casi, quando ciò pareva più necessario, giustificazioni specifiche e circostanziate della mia scelta editoriale. Queste giustificazioni sono principalmente di ordine stilistico e grammaticale: sono di ordine dottrinali solo più

raramente, quando era necessario discutere le ragioni addotte dagli editori nel modificare il testo tradito .

Peculiare di questa edizione è che, per agevolarne l'uso al lettore animato da interessi filosofici e abituato a usare altre edizioni, ho voluto segnalare in apparato le non poche differenze rispetto alle edizioni di ROSS e di JAEGER. Alcune di esse sono semanticamente rilevanti, altre lo sono stilisticamente e dunque metodologicamente. Si tratta sovente, rispetto a quegli editori, di scelte negative: si tratta cioè di rinunciare a quell'intervento di normalizzazione, per il quale gli editori avevano optato, di fatto, quando avevano seguito le varianti isolate del codice A^b. Evitando così le integrazioni, che caratterizzano quel codice e si riscontrano in quelle edizioni, ho inteso specialmente la scelta aristotelica di essenzialità nello stile del libro, che si manifesta in una tendenza stabile all'ellissi (una tale scelta deve essere stata deliberata ed originaria, visto che attraversa la maggior parte del libro).

Altre differenze rispetto alla *vulgata* editoriale si riscontreranno in sede di traduzione. Anche a questo riguardo, infatti, si pongono problemi rilevanti, sia, talora, in concomitanza con la revisione del testo greco, quando questo diviene sostanzialmente diverso da quello sinora tradotto, sia, talaltra, anche a prescindere da tale revisione del greco. Questo avviene almeno in due passi cruciali, la cui difficoltà non era stata approfondita nemmeno dagli esegeti più recenti².

In tutti questi diversi modi, la lettera del testo è risultata rivedibile e permeata dall'effetto normalizzante della tradizione esegetica. E non era pertanto possibile ripensare l'interpretazione in modo radicale senza considerare l'effetto della tradizione in modo quanto possibile comprensivo.

Interazione fra edizione, intesa in senso lato, discussione delle scelte dei precedenti editori, interpretazione nelle "Note sulla costituzione del testo".

In senso stretto, questa è una nuova edizione critica, perché costituisce il testo sulla base di *recensio*, *examinatio* ed *eliminatio* dei manoscritti greci e delle altre fonti di documentazione disponibili per la ricostruzione degli archetipi testuali del libro. A fronte poi della diversità notevole dei risultati conseguiti rispetto alle edizioni di riferimento, in molti casi, è apparso necessario giustificare le scelte testuali non solo per mezzo di un apparato critico, ma di una discussione del valore dei diversi testimoni. Ma è una nuova edizione anche

² 1071b15s. (dove però il problema è indirettamente sollevato da Berti 2000), 1075a14.

in senso più largo, perché la traduzione e l'interpretazione del testo espressa nel commento sono inediti, e non somigliano, credo, ad alcuno strumento già esistente per questo libro.

Questo era in certo modo indispensabile, in effetti. Non aveva senso infatti, dopo aver riveduto il dettato di ogni passaggio in modo metodico, affidare poi la comprensione di *Lambda* a strumenti già esistenti: né a una qualche *vulgata* interpretativa prevalentemente condivisa, né all'una o all'altra delle interpretazioni già attestate. Questo infatti avrebbe vanificato la portata di tutto il lavoro intrapreso. In sede interpretativa, ho fatto pertanto astrazione dal già detto o già letto, almeno per quanto psicologicamente possibile, salvo all'occorrenza tornare sulla tradizione di singoli passi per scavarne in seconda battuta le origini e le ragioni. Per singoli passi, è stato particolarmente interessante rivedere, talora radicalmente, anche la traduzione, che pure sembra aver sovente seguito una sua tradizione alquanto conservativa e nondimeno controvertibile, anche in luoghi critici e cruciali del libro³.

Questi diversi scopi sono correlati.

La nuova edizione richiede un nuovo commento, se non anzi, al plurale, più nuovi commenti, che possano confrontare gli esiti rispettivi, almeno sui passi diversamente restituiti, che non hanno sufficiente tradizione esegetica, e su quelli ad essi direttamente collegati. Il commento che ora presento può valere come esemplificativo, per mostrare che, seguendo un diverso dettato e una diversa impostazione, più aderenti alle fonti documentarie, il testo può risultare non meno chiaro e comprensibile, seppur talvolta *diversamente* comprensibile.

D'altra parte, e a monte, è il commento stesso ad aver richiesto l'edizione. È, infatti, per superare l'inerzia che ho voluto fondare questo commento su di una base testuale rinnovata: non solo cioè per disporre di dati più esatti, ma per informare l'insieme del lavoro a un'esigenza di verifica radicale per quanto riguarda tutti gli aspetti del testo.

Unitario per concezione, questo lavoro si presenta dunque bipartito. Lo è di fatto, a causa della diversa natura, testuale e concettuale, dei due tipi di dati esaminati nella prima e nella seconda parte, cioè nell'edizione critica del libro *Lambda* e nello studio ad esso relativo. Una parte è necessaria all'altra, al modo in cui necessario – recita *Lambda* – non è solo ciò che è in assoluto ed è del tutto scevro di contingenza (di provvida contingenza questa impresa non è priva, più ancora che nella concezione, in questo suo venire a concludersi), ma è anche,

³ Servissero esempi, citerei innanzitutto alcune frasi strategiche: l'inizio del primo capitolo, 1069a18, il passo cruciale del cap. 6, 1071b15s., la soluzione dell'aporia all'inizio dell'ultimo capitolo, 1075a14.

in un altro senso, ciò senza di cui non è possibile far bene l'altro (ἀναγκαῖον ... τὸ οὐ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, *Lambda*, 1072a11ss.). Rivedere il testo di *Lambda*, per poter ricominciare a studiarlo come da zero, era dunque condizione necessaria; se sia stata anche sufficiente, devo lasciarlo giudicare al discernimento aperto e disincantato del lettore.

In questa prima parte, dunque, dopo avere motivato la necessità di una revisione radicale del testo greco del libro *Lambda* della *Metafisica* per uno studio approfondito del trattato, introduco e presento l'edizione critica, intesa sia in senso stretto, sia in senso lato. A questa fa seguito l'edizione del testo greco, strettamente intesa.

La traduzione integrale che segue è complemento necessario dell'edizione e delle note. Essa è di riferimento anche per il commento che si troverà nella parte II, ove sarà all'occorrenza ripresa in forma di lemmi.

Questa prima parte si chiude con le note sulla costituzione del testo. Questa è stata discussa in diversi casi: sia qualora la differenza dalle edizioni di riferimento appaia semanticamente rilevante; sia qualora la discussione giovi ad illuminare quelle caratteristiche dei vari testimoni che l'introduzione ha descritto; sia quando sia opportuno giustificare o sottolineare la differenza fra criteri editoriali ora seguiti e quelli dei precedenti editori.

Ringraziamenti

Alla sua prima presentazione al collegio del Dottorato in Filologia e Storia dei testi di Trento, questo progetto era stato giudicato troppo impegnativo. Ora che mi avvicino al suo compimento formale, con la discussione della Tesi, sarei quasi tentata di riconoscerlo anch'io (“*post mortem, quid valere?*”), tanto più che questo stesso, provvisorio compimento mi si presenta parziale, contingente, esso stesso incompiuto. Indubbiamente, il progetto ha assorbito in questi anni molte delle energie non solo mie, ma di coloro che generosamente l'hanno confortata con osservazioni, suggerimenti, incoraggiamenti di diversa natura: Enrico Berti, che mi ha avviato agli studi sulla lettera di Aristotele e che ha sempre accolto con interesse generoso le mie proposte e le mie interpretazioni; André Laks che occupandosi di questa tesi ha proseguito l'insegnamento che mi impartì già molti anni orsono in materia di filologia sui testi filosofici; sempre nel coniugare la parte filosofica e la parte filologica devo evidentemente molto all'esempio del mio relatore Michel Crubellier, la cui attività di ricerca in preparazione di una nuova edizione dell'intera *Metafisica* è stata il pilastro cui ho potuto affiancare le mie particolarissime ricerche su *Lambda* presso l'UMR 8163 di Lille; Franco Trabattoni che ha consentito a questo progetto una collocazione istituzionale italiana e specificamente settoriale nell'orizzonte degli studi di storia della filosofia antica.

Per questa parte filologica, non è facile dire quanto io debba a Carlo M. Mazzucchi *in primis* visti gli incoraggiamenti che mi prodigò prima ancora che questo diventasse un progetto di dottorato, e la sua consulenza preziosissima della quale ho potuto beneficiare quasi quotidianamente nelle opulente sale bibliografiche dell'Università Cattolica di Milano; desidero ringraziarlo in modo pubblico e specialissimo, non solo per questa circostanza ma anche, in questa occasione, per tanti dei miei precedenti lavori, che altrimenti, nella forma che hanno assunto, non sarebbero stati né possibili né concepibili.

Rigrazio ora anche Stefano Martinelli, che ha riletto attentamente questa introduzione, ed anticipatamente Glenn Most, se davvero, così generosamente, vorrà vedere quest'edizione.

Ed è una lista che dovrò prolungare, includendo soprattutto il mio primo maestro, Mario Vegetti, che non ha mai smesso di considerare importante quest'impresa; tutti i partecipanti al mio seminario su *Lambda* all'Université de Lille³, reso possibile dalla cooperazione di Laks e Crubellier; e gli amici lontani solo nello spazio, come Stephen Menn, e i più stretti e vicini, quali Liana Castelfranchi e i coniugi Orlandi-Petiva e Chillemi-Kisdi; Enzo, Adriana, Dario e Pamela che mi hanno sopportato e supportato; mia madre Vera, che ha riletto con inatteso slancio una parte importante del manoscritto. E non certo da ultimi, i più pazienti di tutti: mio marito Alessandro, che aiutato con ogni ordine di suggerimenti avveduti; e i miei figli, in età scolare, Giacomo, Francesco, Giovanni, Chiara, Pietro. Che ne trovino incoraggiamento a fare del proprio meglio; e siano sia per primi, sia insieme a tutti gli altri, sentitamente ringraziati.

Spero che l'esito, per quanto perfettibile, non deluda nessuno.

PARTE I: EDIZIONE

I. Introduzione

1. Lo *status quaestionis*

1. 1. Eredità e persistenze nella tradizione editoriale.

L'edizione di un libro della *Metafisica* può senz'altro paragonarsi a un percorso in salita, su un sentiero poco spianato. Gli strumenti disponibili, infatti, non incoraggiano l'impresa. Semmai la scoraggiano. Lo *stemma codicum* di HARLFINGER presenta una situazione quasi disperante, nella quale, se pure si volesse tenere conto, oltre a E, J, M, C, di tutti i testimoni indipendenti, e non sono pochi, tuttavia non si avrebbe alcuna garanzia né di aver aggiunto qualcosa di significativo per la costituzione degli archetipi α e β delle due famiglie, né d'altronde di non aver perso il contributo di qualche codice *deperditus*, suggerito dalle linee tratteggiate trasversali che attraversano il codice (segno di contaminazione da codici perduti a codici conservati); il quale potrebbe essere ancora più significativo, per la storia del testo, di quel contributo che si può trarre dai codici estanti.

Ho intrapreso nondimeno questa strada. Costretta da alcune ricerche in corso sulla tradizione di questo libro (cfr. Parte III) ad interessarmi alla costituzione del testo di alcuni singoli passi, ero stata indotta a rivedere il relativo stato dell'arte e i relativi documenti disponibili. Avevo dovuto, limitatamente a quelli, ma poi anche in generale, prendere atto di quanto perfettibile fosse lo stato del testo a tutt'oggi disponibile e quanto rivedibile, anche con strumenti relativamente limitati, l'uso della tradizione manoscritta che soggiace alle edizioni di riferimento.

Questa forse era stata la sorpresa maggiore. Accade in effetti che per molti passaggi, inclusi certi *loci horridi*, le cui vicissitudini hanno segnato in modo decisivo la storia interpretativa del libro, i testi a stampa portino lezioni non solo e teoricamente insostenibili di fronte ad un aggiornato *stemma codicum*, ma in assoluto prive di sufficiente supporto anche nella tradizione manoscritta che era nota all'epoca della costituzione di quei testi (Ross 1924, 1953, Jaeger 1957) prima degli studi degli ultimi decenni sulla tradizione manoscritta della *Metafisica* stessa.

In parte, ciò si deve, parrebbe, a una sorta di continuità nella tradizione editoriale, cui è sotteso un rapporto talora indiretto degli editori con la tradizione. In altre parole, una parte del

problema consiste nel carattere parzialmente derivativo delle edizioni anche in età moderna, e dei relativi apparati critici.

Per quanto concerne l'uso delle fonti, in effetti, l'edizione di JAEGER (1957)⁴, come l'autore adombratamente riconosce a p. vi, dipende largamente dall'edizione di ROSS (1924)⁵; quella di TREDENNICK (Loeb, 1933)⁶ da quella BEKKER, modificata sulla base di ROSS. Ma nemmeno in ROSS mancano le tracce di derivazione dall'apparato critico di BEKKER (1831)⁷. L'apparato di BEKKER d'altronde fu anche la fonte principale se non unica delle lezioni di manoscritti citate nelle edizioni di Bonitz e di SCHWEGLER (1847-8)⁸. In questo senso spicca invece per autonomia l'edizione di CHRIST (1886, 1895) che comportava un rifacimento delle collazioni; però fu in seguito segnatamente svalutata per le sue imprecisioni dai giudizi di ROSS e di JAEGER 1957 (p. ix: giudizi forse da rivisitare), così da non avere che scarsa influenza sulle loro edizioni. Per molti lemmi si assiste, da un'edizione all'altra, a una semplificazione, un impoverimento, occasionalmente anche un deterioramento progressivo delle indicazioni contenute negli apparati⁹. Una tale semplificazione acuisce la divergenza delle edizioni a stampa di attuale riferimento dai criteri e dalle esigenze attualmente imposti dalle acquisizioni, non trascurabili, conseguite negli ultimi decenni dagli studi sulla tradizione del testo in generale e su quella della *Metafisica* in particolare.

Tale è d'altra parte l'autorità delle edizioni del XX secolo, che non sarebbe possibile tralasciare le varianti in esse attestate, senza tentare prima di rintracciarne la genesi e discuterne le motivazioni. In vista di un'attenzione specifica per la costituzione del testo,

⁴ W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, OCT, Oxford 1957.

⁵ W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, (...) 1953³.

⁶ H. TREDENNICK, *Aristotle, The Metaphysics, with an English Translation*, London-New York 1933-1935.

⁷ Cfr. per es. 1069a20. Sarebbe forse utile una rassegna sistematica di questi casi di persistenza, anche per agevolare quel lettore che voglia farsi una ragione delle eventuali discrepanze fra il nostro e i precedenti apparati critici. Ma la vastità della materia non mi ha assolutamente permesso di indugiare sulla collezione e collazione delle imprecisioni in quegli apparati. Sulla natura conservativa della tradizione editoriale anche negli apparati critici, cfr. FAZZO 2002.1 (in particolare il riferimento a 1072b1-3).

⁸ Sulla storia editoriale della *Metafisica*, cfr. la parte introduttiva del saggio cospicuo di M. HECQUET-DEVIENNE 2000, cui devo molto. Di lì traggio anche informazioni sulle precedenti edizioni, in specie quelle che non mi sono state accessibili.

⁹ Cfr. n. *supra*.

diventa necessario riconsiderare sia le caratteristiche peculiari della tradizione manoscritta, sia i fondamenti della tradizione a stampa nelle sue diverse fasi.

Come ho menzionato, una motivazione maggiore per rivedere le precedenti edizioni scaturisce dalla revisione del peso documentario delle lezioni isolate del codice A^b. Oggi invece è possibile precisare la posizione di A^b nello *stemma codicum*, e regolare in ragione di questo le scelte editoriali. La seconda motivazione, a volte concomitante con la prima, è un ripensamento sull'uso della tradizione indiretta in sede editoriale. Le due motivazioni possono essere concomitanti, perché in casi frequenti le lezioni di A^b sono state considerate corroborate dalla tradizione indiretta. Questo però avveniva senza che i modi di trasmissione del testo nella tradizione indiretta fossero fatti oggetto di studi specifici; oggi, invece, il commentarismo costituisce un settore di studio a se stante, e tutto ciò che era stato fatto al riguardo fino al tempo di JAEGER incluso deve essere rivisitato.

Si tratta dunque di esaminare almeno per sommi capi quali condizioni di lavoro e quale stato delle conoscenze sulla tradizione aristotelica costituissero l'orizzonte di riferimento per i diversi editori della *Metafisica*. A questo scopo potrà essere utile la seguente rassegna, che si intende globalmente introduttiva sia all'esame della tradizione manoscritta diretta ed indiretta nei suoi diversi testimoni, sia alle “Note sulla costituzione del testo”, per illuminare le caratteristiche dei vari testimoni e giustificare la differenza dei criteri ora seguiti rispetto a quelli dei precedenti editori.

Nel ricapitolare qui sommariamente la storia editoriale della *Metafisica* in età moderna, con particolare riferimento alla posizione di A^b, non intendiamo peraltro escludere la possibilità e l'opportunità di ritornare in futuro sulle prime fasi, dagli incunaboli della *editio princeps* fino almeno alla seconda edizione di Basilea (1550¹⁰), ove si immortalano a stampa, a quanto pare la prima volta, le suddivisioni in paragrafi, già episodicamente presenti anche

¹⁰ Che la numerazione dei paragrafi si debba (in parte o no) all'opera editoriale di Erasmo da Rotterdam sulla seconda edizione di Basilea, mi è stato detto da Carlo Natali. Personalmente ho potuto verificare che l'edizione di Basilea del 1539 pure curata da Erasmo nel 1539, non comporta divisione di paragrafi. Ho voluto verificare dunque, lavorando alla Biblioteca Ambrosiana di Milano, l'edizione di Basilea del 1550, attendendo forse di vedervi questa suddivisione in paragrafi, che non mi è nota in alcuna fonte anteriore. La triste scoperta è stata che non solo il relativo volume, con segnatura S. Q. B. III 13, ma la maggior parte dei volumi con segnatura consimile è scomparso con il trasloco dei materiali in occasione del restauro della Biblioteca Ambrosiana nel 1990.

nella traduzione latina del Cardinale Bessarione (XV sec.: ma bisognerà indagare in qual misura ci sia concordanza in questo fra il greco stampato a Basilea e il latino di Bessarione, che non fu stampato forse prima del 1831, quando fu incluso da C. A. Brandis nel III volume dell'edizione berlinese di Aristotele).

Nel contesto di questo studio, però, le tappe della modernità, dal XIX in avanti, sono le più importanti da seguire. Sono infatti le più pertinenti, se si vuole dare uno spessore storico alle consonanze e alle divergenze dalle edizioni di Ross e di Jaeger che questa nostra edizione implicherà. A partire dall'edizione di Brandis del 1823, infatti, gli editori hanno dovuto tenere in conto la differenza fra due famiglie di codici della *Metafisica*, una delle quali sconosciuta prima di Brandis, e conseguentemente hanno cominciato di fatto ad affrontare problemi che sono ancora attuali e non sono ancora stati risolti, concernenti fra l'altro la selezione dei codici da usare, le affiliazioni da stabilire e quelle da rifiutare, i criteri nella scelta delle varianti. Inoltre sono stati discussi nel XX secolo anche altri problemi di costituzione del testo, poco influenti dal punto di vista dello *stemma* (cfr. *infra*), ma semanticamente rilevanti, come la presenza o meno dello iota sottoscritto, o l'uso della punteggiatura. Di tutto questo sarà ora necessario tenere conto direttamente e con cognizione di causa.

1. 2. Breve storia editoriale della *Metafisica* in età moderna con particolare riferimento al ruolo del codice A^b.

1. 2. 1. Il ritorno ai codici nell'edizione di BRANDIS (1823)¹¹.

La prima edizione della *Metafisica* in età moderna fu quella di Christian August BRANDIS, che per primo condusse una collazione dei manoscritti, mentre gli editori cinquecenteschi e successivi si erano limitati per lo più a emendare il testo dell'edizione aldina (1498) interamente basato su codici della famiglia α (e particolarmente vicino, come nota SCHWEGLER, al codice E, il Par. gr. 1853, sec. X, uno dei due principali di questa famiglia). BRANDIS non indica né il numero, né l'identità delle proprie fonti manoscritte; tuttavia, pur senza indicazione dei manoscritti di provenienza, il suo apparato porta diverse varianti. Così recita la sua *Praefatio* (p. vi, cit. *ap.* SCHWEGLER 1847-48, p. xix):

¹¹ C. A. BRANDIS, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica (non vidi)*, Reimer, Berlin 1823. Per gli estremi di pubblicazione delle edizioni, cfr. anche *infra*, *Conspectus Siglorum*.

“Inter codices manuscriptos quos aut integros conferre aut inspicere mihi contigit, duos nactus sum antiquos, qui a nullo Aristotelis editore adhuc in usum conversi permultos locos corruptos sanant, lacunas explent, easque lectiones plerumque referunt, quas veteres interpretes graecei ante oculos habuisse videntur”.

Ma non dice, appunto, di quali codici si tratti.

Ci viene in aiuto Albert SCHWEGLER: il codice che BRANDIS usò di più, dice SCHWEGLER (*ibid.*), fu A^b, il codice Laur. 87.12. A^b dunque può considerarsi, nota SCHWEGLER, “*die eigentliche Grundlage der Brandis’schen Recension*”, dalla quale BRANDIS si separa solo in rari casi, riaccostandosi allora al testo della *vulgata*, più vicina al codice E, e alla famiglia α , che E eminentemente rappresenta.

Quanto ad A^b, noi ora sappiamo da Harlfinger che questo codice, risalendo per la sua prima e maggiore parte al XII secolo, è il più antico testimone della famiglia β e questo è un dato importante perché ma fino a dove ciò sia così, non è ancora chiaro. Nell’XI libro, e poi di nuovo nel XII, ci sono dei cambi di mano, cfr. *infra*).

Vediamo così come già nell’edizione di BRANDIS, rispetto alle precedenti edizioni parzialmente derivate dall’*editio princeps* aldina¹², il codice A^b abbia avuto un ruolo fondamentale, per altri libri e anche per *Lambda*. Ne consegue che, se il ruolo di A^b per *Lambda* (e per altri libri) va riveduto, la conseguente strategia editoriale viene a comportare una differenza rispetto alle precedenti edizioni, almeno da BRANDIS in poi.

Non va dimenticato che anche al di là del suo contributo alla storia editoriale della *Metafisica*, BRANDIS segnò l’esordio di un filone maggiore di studi di carattere analitico proprio sulla *Metafisica*, un punto di svolta rispetto alla tradizione esegetica di derivazione scolastica. Fra gli altri, prima SCHWEGLER e Bonitz, e poi JAEGER, i maggiori studiosi ed editori della *Metafisica* nel XIX e nel XX secolo, riconobbero un debito importante allo studio di BRANDIS pubblicato negli “Atti dell’Accademia delle Scienze di Berlino”.

¹² Sulla *Druckvorlage* dell’Aldina bisogna vedere SICHERT 1997, pp. 48-53 (in part. sul ruolo del codice Par. gr. 1848). HECQUET-DEVIENNE 2000 enfatizza d’altra parte la vicinanza del testo dell’Aldina della *Metafisica* al codice T, che secondo Harlfinger 1979 deriva sia dal E che dal codice J, come appare dallo *stemma codicum* riportato *infra*.

1. 2. 2. L’edizione di riferimento di Aristotele: l’Opera Omnia edita da BEKKER sotto il patrocinio dell’Accademia delle Scienze di Berlino (1831).

Quella di Immanuel BEKKER è la prima edizione della *Metafisica* che comporti indicazione delle fonti manoscritte utilizzate. Uscì nel 1831, nel secondo dei due volumi dell’*Opera omnia* di Aristotele che fu curata da BEKKER stesso, corredata di tre volumi complementari a cura di BRANDIS e di BONITZ entro il 1870¹³, patrocinata e pubblicata dalla Regia Accademia Prussiana delle Scienze di Berlino. A partire dalla fine dello stesso XIX secolo avrebbe visto poi la luce, sotto il medesimo patrocinio, la monumentale edizione dei *Commentaria in Aristotelem Graeca*, voluta da Eduard ZELLER e diretta da Hermann Diels (1882-1909).

BEKKER non fornisce né una descrizione dei codici, né una prefazione che giustifichi nel dettaglio le sue scelte editoriali. Dei manoscritti della *Metafisica* che annovera, una quindicina in tutto (A^b, B^b, D^d, E, E^b, F^b, G^b, H^a, H^b, I^b, Q, S, T, f⁴), BEKKER cita effettivamente in apparato un numero più ridotto (E, Q, T, A^b, D^d, H^a, E^b, I^b); regolarmente, riporta i soli E e T; sovente, tuttavia, anche A^b e F^b. In generale la sua edizione è ancora un punto di riferimento importante, sia perché usa due (E, A^b) dei tre manoscritti che furono principali per gli altri editori (J, E, A^b, e invero J è molto vicino a E), sia perché in generale resta vicino alla tradizione e interviene poco, dunque il suo testo è alquanto libero da congetture e interpolazioni.

¹³ I volumi I e II contengono le opere di Aristotele o attribuite ad Aristotele (ed. Bekker, 1831); il volume III contiene una selezione di traduzioni latine (ed. BRANDIS, 1831); il volume IV una selezione di commentatori greci (ed. BRANDIS, 1836; la maggior parte dei materiali ivi contenuti fu edita poi nuovamente nei *CAG*); il vol. V (1870) contiene la prima collezione generale di frammenti aristotelici, editi da ROSE; inoltre il commento di Siriano in *Met. B, Γ, M, N* (preparato da BRANDIS, ma pubblicato da Usener dopo la morte di Brandis) e l’insuperato *Index Aristotelicus* di BONITZ.

¹⁴ Descrizione e bibliografia sui singoli manoscritti in M. HECQUET-DEVIIENNE 2000, in part. n. 39 p. 109; cfr. più in generale pp. 107-113. Cfr. inoltre naturalmente la monografia di BERNARDINELLO 1970, interamente dedicata ai codici della *Metafisica*.

1. 2. 3. Albert SCHWEGLER: commento tedesco e note sulla costituzione del testo (1847-1848)¹⁵.

La tradizione editoriale della *Metafisica* deve molto, più di quanto si potrebbe supporre dalla scarsa circolazione del suo nome, ad Albert SCHWEGLER, un grande esperto di quest’opera, prematuramente scomparso all’età di trentasei anni. Ciò accade per più ragioni, alcune delle quali intendo ora indicare. Egli dedicò tre volumi alla *Metafisica*, testo con note critiche e traduzione tedesca (la cui *Vorrede* è datata ottobre 1846), e commento tedesco in due parti (libri I-V, aprile 1847, libri VI-XIV, giugno 1848), senza tuttavia produrre una nuova edizione.

SCHWEGLER non tralasciò di commentare, come abbiamo visto, l’operato dei precedenti editori, BEKKER e BRANDIS, dandone infatti recensione dettagliata (cfr. in part. vol. I, p. vi ss.). È utile in questo, perché ci restituisce una percezione di quelle edizioni competentissima e quasi contemporanea. Abbiamo già visto come SCHWEGLER fosse in grado di identificare le fonti dell’edizione di BRANDIS, non espressamente indicate dall’editore. Quanto all’edizione di BEKKER, il rilievo fondamentale di SCHWEGLER è di aver incluso nell’apparato, senza adibire un criterio di selezione preciso, solo una parte dei codici noti della *Metafisica*, e fra questi non pochi codici di scarso valore documentario (una *vulgata* formatasi fra XIV e XV secolo vicina all’Aldina e al codice T). Per contro, SCHWEGLER considera decisivi i codici E e A^b, e la testimonianza dei commentatori e dei traduttori.

Queste osservazioni furono tenute in conto dai successivi editori, i quali limitarono drasticamente il novero dei manoscritti presi in esame e seguirono SCHWEGLER nel citare fonti antiche indirette. In un certo senso, il limite posto da SCHWEGLER nel novero dei codici in uso ci potrebbe oggi apparire impreciso, perché, nello studio di BERNARDINELLO sull’*eliminatio codicum della Metafisica* (1970)¹⁶, sono risultati indipendenti, oltre a E e ad A^b, almeno altri tre fra i codici effettivamente usati e citati in apparato da BEKKER: H^a, E^b, I^b. Inoltre Bernardinello pone come indipendente T, sul quale però c’è dissenso, tant’è vero che proprio su questo è stato contraddetto da HARLFINGER 1979.

¹⁵ A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 voll., Tübingen, Fues, 1847-1848 (rist. Frankfurt a. M., 1960). Metterebbe conto studiare più approfonditamente la figura di questo eminente aristotelico, accademicamente isolato. Alcune osservazioni in proposito si troveranno nel contributo di Stephen MENN per gli atti del convegno di Berlino del 2007 dedicato a Eduard Zeller.

¹⁶ S. Bernardinello, “*Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele*”, Padova 1970.

È vero tuttavia che i codici accantonati da SCHWEGLER, H^a, E^b, I^b, T, appartenendo tutti alla famiglia α , sono ben più recenti e più discosti di E dall’archetipo comune, tanto da inquinare la testimonianza posteriore di quello, ben più spesso di quanto la illumina. A verificare e confermare il testo di E serve invece, egregiamente, J. Almeno per *Lambda*, E e J sono in linea di massima sufficienti a ricostruire α . Di fatto, nel nostro apparato non riterremo stabilmente alcuno di quegli altri codici, salva restando la possibilità di citazioni occasionali, in particolare da E^s e da I^b, per le ragioni delle quali diremo (finalizzate piuttosto al chiarimento delle relazioni stemmatiche che alla *constitutio textus*).

È con buona ragione dunque che SCHWEGLER sottolinea il valore del *vetustissimus* E. Inoltre valorizza A^b, anche questo con buona ragione, visto che è l’unico testimone della famiglia β che gli sia accessibile. Di più, introduce nella discussione la testimonianza del commento di Alessandro di Afrodisia. Sull’uno, il codice A^b, e sull’altro, il commento di Alessandro, si devono a SCHWEGLER le prime osservazioni puntuali.

Tali osservazioni conservano infatti una loro pertinenza ancora oggi, almeno per quanto riguarda il commento di Alessandro, che pure non era ancora integralmente edito (se ne conoscevano a stampa solo alcuni stralci editi nel 1836 da BRANDIS nel volume IV dell’*Opera Omnia* berlinese e SCHWEGLER si riferisce a questi). Pur riferendosi a una base ridotta di documentazione al riguardo, le osservazioni Schwegler spiccano per la loro perspicacia nell’intravedere vantaggi e problemi dell’uso editoriale del commento¹⁷. Il fatto stesso che egli ivi citi il commento trasmesso a nome di Alessandro indicando pagina e riga, dunque i luoghi puntuali cui si riferisce, e non solo la sigla dell’autore, come per lo più faranno gli editori del XX secolo, denota la precisione del suo operato e un ammirevole senso di responsabilità scientifica¹⁸.

¹⁷ SCHWEGLER 1847-48, I, pp. ix-xi. Il commento integrale di Alessandro era inedito quando Schwegler firmò il commento, nell’ottobre 1846; fu stampato di lì a poco, nel 1847, ad opera di BONITZ); il testo greco non era stato stampato nemmeno nel XVI secolo, diversamente dagli altri commenti di Alessandro e dagli altri principali commenti greci ad Aristotele, cfr. FAZZO 1999: probabilmente questo fu un effetto dell’importanza speciale che il commento alla *Metafisica* di Averroè conservò nel XVI secolo, mentre ad altri suoi commenti aristotelici furono preferiti i testi riscoperti dei commentatori greci di Aristotele.

¹⁸ ROSS e JAEGER citano quel commento a *Lambda* senza di solito indicare le righe, come “Al.”, distinguendo al più fra lemma, citazione e parafrasi. Ma la *ratio* di questa distinzione è talora opaca, e quasi circolare, come si potrà argomentare in altra sede. Cfr. Fazzo 2002.1 ad 1072b2-3.

In questo senso SCHWEGLER fu un vero precursore. Solo trentacinque anni dopo, Hermann DIELS avrebbe insistito sull'importanza dei commentatori greci nella costituzione del testo, in un articolo che restò come punto di riferimento per i successivi editori di Aristotele¹⁹.

SCHWEGLER tuttavia, poiché non aveva avuto modo di riesaminare l'intera tradizione manoscritta, non si sentì in condizione di proporre in proprio una nuova edizione della *Metafisica* (vol. I, pp. iv-v). Conservò il testo principale edito da BEKKER, e preparò un dettagliato commento in tedesco e un nuovo apparato critico. L'apparato di Schwegler include:

- 1) l'apparato di BEKKER;
- 2) lezioni varianti, osservazioni, proposte di emendamento reperite nei commentatori greci (i futuri *Commentaria in Aristotelem Graeca*, secondo il titolo dell'edizione berlinese);
- 3) varianti ricavate (se intendo bene) per retroversione dalla traduzione latina di Bessarione edita da Brandis;
- 4) varianti dell'*editio princeps* aldina (Venetiis 1497);
- 5) lezioni varianti, osservazioni, proposte di emendamento emerse dall'esame delle edizioni precedenti.

Questa base di dati, già ricca e già selezionata in modo critico, fu tenuta in conto sia da BONITZ che da CHRIST (particolarmente sensibile, quest'ultimo, all'importanza della tradizione indiretta, cfr. *infra*) in modi e misure che potrebbero essere ulteriormente indagati. Certo il contributo di Schwegler fu di grande importanza nell'incentivare, da parte degli editori ottocenteschi successivi a BONITZ, un uso ragionato e comprensivo delle fonti, incluse quelle di tradizione indiretta.

Una tale attenzione alla costituzione del testo della *Metafisica* non deve d'altronde far dimenticare l'importanza della parte meno obliterata dell'opera di SCHWEGLER, e cioè l'annesso commento in tedesco alla *Metafisica*. Questo infatti ha conservato un suo valore e un suo interesse, come prova la sua ristampa nel XX secolo (Frankfurt a. M. 1960).

¹⁹ Cfr. Diels 1882 e *infra*, Parte III.

1. 2. 4. Hermann BONITZ: un commento latino ancora importante (1848)²⁰.

I dati che SCHWEGLER aveva raccolto, senza però giudicarli sufficienti per un'edizione, furono in parte utilizzati da BONITZ nella sua nuova edizione critica, accompagnata da commento in latino. Il secondo volume, contenente il commento, è ristampato e facilmente accessibile: opera ancora utilissima e molto influente per perspicacia, competenza e veduta di sintesi. E' un commento degno dell'autore dell' *Index Aristotelicus*, strumento utilissimo, pubblicato a corredo dell' *Opera omnia* edita da BEKKER²¹, che resta a molti riguardo senz'altro insuperato. Dalla rassegna di HECQUET-DEVIEUVE 2000 si evince che BONITZ non preparò nuove collazioni, ma usò l'apparato di BEKKER²², aggiungendo ad esso, con i dati di SCHWEGLER, anche la testimonianza dei commentatori greci. Inoltre BONITZ mise attentamente in evidenza il problema che in effetti restò principale nella storia editoriale di questo testo, quello della discrepanza cioè del codice A^b, che come abbiamo visto era usato largamente dai predecessori, da tutti gli altri manoscritti allora conosciuti.

Per quanto riguarda il ruolo del libro *Lambda* nell'insieme della *Metafisica*, il commento di BONITZ ebbe un peso non irrilevante. BONITZ volle infatti mettere in luce la compresenza, nell'attuale *Metafisica*, di più di una serie di libri collegati, di modo che, fra l'altro, *Lambda* sarebbe il seguito di *Kappa*, ma non di *Gamma*, *Epsilon*, *Zeta*, *Eta* e *Theta*. Le osservazioni di BONITZ a questo riguardo, insieme a quelle di BRANDIS, saranno riprese e liberamente sviluppate da Werner JAEGER.

1. 2. 5. L'edizione di CHRIST (Teubner 1885, 1896): note su A^b

1. 2. 5. 1. L'ipotesi di un modello papiraceo per il codice A^b.

²⁰ H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848 (testo) - 1849 (commento, rist. Hildesheim 1960).

²¹ . Il primo volume, quello dell'edizione di Bonitz (1847) è raro a trovarsi come libro cartaceo (*non vidi*) ma può essere consultato *on line* sul sito: (ringrazio S Menn per la segnalazione).

²² I quindici manoscritti attribuiti a BONITZ da O. Gigon (nella sua ristampa dell' *Opera Omnia* diretta da BEKKER, vol. I, p. xvii: “Libros Metaphysicos edidit H. BONITZ (1848) codicibus nisis his...” sono infatti precisamente gli stessi usati da BEKKER.

In conformità alle indicazioni e alle analisi di SCHWEGLER, CHRIST²³ incluse nel suo apparato solo le lezioni di E e di A^b, trascurando tutte le testimonianze più recenti, che sono specialmente numerose per quanto riguarda la famiglia stessa di E (quella che ora chiamiamo famiglia α). Egli, a quanto sembra, collazionò in proprio almeno i passi controversi. Già, Questo portò a chiarire fortemente la natura delle testimonianze disponibili e comportò un ulteriore progresso nella storia editoriale della *Metafisica*.

Soprattutto, CHRIST per primo tematizzò anche a livello codicologico la sua attenzione per il manoscritto A^b, che si discosta sovente da E, ed era già allora riconosciuto come fondamentale. Anche il codice A^b era già in uso da tempo, fin dai tempi di BRANDIS, come sembra e come si è visto, e già BEKKER l’aveva collazionato; ma né SCHWEGLER, né BONITZ avevano più fatto nuove collazioni, dunque dopo BEKKER, e a parte Brandis e Bekker, CHRIST fu il primo a consultarlo personalmente sui luoghi di dubbia costituzione.

A proposito di A^b, CHRIST introdusse allora un’idea che doveva avere largo seguito, cioè quella della derivazione di A^b da un’origine antichissima, anzi, addirittura da un esemplare papiraceo della *Metafisica* (*Praefatio*, pp. VI-VIII). L’osservazione principale che adduce a comprovare questa tesi riguarda la presenza di iniziali rubricate a distanza regolare:

“Il codice ha tratto origini da rotoli di papiro: ogni suo decimo rigo, per la prima parte dell’opera e fino al fol. 485, è indicato con iniziali di più grande formato”²⁴.

CHRIST osserva inoltre la presenza episodica di rimandi fra l’*explicit* di un libro e l’*incipit* del seguente:

“Le prime parole dei libri *Delta*, *Theta* e *Kappa* si ripetono due volte, sia all’inizio del libro seguente, sia alla fine di quello precedente”,

il che mostrerebbe, nota CHRIST, che nell’archetipo non c’erano intervalli maggiori fra un libro e l’altro²⁵. Inoltre CHRIST evidenzia in A^b, adducendone vari esempi, errori da traslitterazione in minuscola da *scriptio continua* in lettere maiuscole.

²³ *Aristotelis Metaphysica, recognovit W. CHRIST*, Leipzig 1886, *nova impressio correctior* 1895.

²⁴ “*Originem duxit liber ex voluminibus papyraceis, quorum versus decimus quisque priore parte operis usque ad fol 485 maioribus litteris initialibus indicatus est*”, p. vi ss. Io però non trovo che questo sia vero, non almeno per tutto il codice fino al f. 485, come qui Christ sembra asserire.

Ad una considerazione generale, questi argomenti di CHRIST non appaiono oggi incontrovertibili, né strettamente cogenti. Né la presenza di lettere in ἔκθεσις ogni dieci linee, né quella di richiami fra l'*explicit* di un libro e l'*incipit* dell'altro bastano infatti a provare una derivazione papiracea²⁶. Che io veda poi se davvero Ab deriva da uno stato della Metafisica nel quale i libri non erano nettamente distinti ma come uniti fra loro, questo dev'essere uno stato non antichissimo, ma relativamente recente: non c'è alcun dubbio infatti che il libro *Delta* circolò prima che separato (così ancora nelle liste antiche, in particolare quella di Diogene Laerzio) che unito agli altri libri; si riconosce oggi comunemente e che l'accorpamento attuale, non solo non è originario, ma fu raggiunto solo progressivamente: come in altra sede intendo argomentare, la sua prima attestazione sicura è in Alessandro di Afrodisia (200 d.C. ca.)²⁷.

La presenza di un certo tipo di errori di trascrizione, quali CHRIST cita, distintivi di A^b e della famiglia cui A^b appartiene, sembra in effetti indicare che l'antigrafo, diretto o meno, di questo codice, quello che lo differenzia da E e da J (dove Ab risulta differenziato da essi in effetti), fu anteriore alla trascrizione in minuscola di età bizantina, anche se non dice nulla sul supporto materiale, membranaceo o papiraceo, dell'antigrafo stesso.

Le motivazioni di CHRIST andranno dunque attentamente riconsiderate. Delle fattezze del codice A^b discuterò più oltre; ciò che in questa sede importa indicare, invece, è che i successivi editori della *Metafisica*, pur criticando sui singoli passaggi le collazioni di CHRIST da A^b, accettarono volentieri i motivi da lui addotti per considerare veramente antica la tradizione cui questo codice risale. Un argomento JAEGER troverà specialmente funzionale a una delle proprie tesi di fondo: quello della presenza di due redazioni diverse all'origine della tradizione a noi nota della *Metafisica*.

In ragione di siffatte considerazioni, pertanto, da CHRIST in poi è apparso logico ritenere che quelle varianti di A^b, che sono assenti in E e nei manoscritti della famiglia di E, risalgano

²⁵ “In eodem archetypo ne singulos quidam libros maiore intervallo diremptos fuisse inde concludo, quod librorum ΔΘΚ prima verba bis, et in initio subsequentis et in fine antecedentis libri, scripta sunt”, p. vii. Tuttavia questo non è esclusivo di A, bensì e.g. qualcosa di simile si trova anche in E alla fine del libro *Epsilon*, come si vede, in parte, anche nelle edizioni moderne e nei relativi apparati.

²⁶ Ringrazio C. M. Mazzucchi per la discussione su questi punti.

²⁷ Cfr. Fazzo, “The Metaphysics from Aristotle to Alexander: first hints and descriptions”, in P. Adamson (a c. di), *The Peripatetic School through Alexander of Aphrodisias. A One-Day Conference held in honour of Robert W. Sharples*, March 19, 2010, Senate House (Russell Square in London).

a un esemplare molto antico, precedente non solo il passaggio alla scrittura minuscola con divisione delle parole, ma anche il passaggio dal papiro al codice²⁸. Tutto questo acquista particolare interesse per CHRIST nelle diverse occasioni, che egli esemplifica, ove le lezioni di A^b vengono a confermare precedenti, autorevoli congetture²⁹.

Così, la valutazione speciale ed elevata di A^b da parte di CHRIST risultò molto influente per la tradizione editoriale della *Metafisica* ancora per gli editori del XX secolo, ROSS e JAEGER, ancorché entrambi abbiano inteso almeno in parte mitigarla e circostanziarla. Lo vedremo nell'apparato critico, quando noteremo quanto spesso l'uno, o l'altro, o entrambi abbiano privilegiato le lezioni isolate di A^b.

1. 2. 5. 2. Distinzione al fol. 485r di A^b fra due mani diverse all'opera nella copiatura della *Metafisica*: Christ, Ross, Harlfinger su un problema importante.

C'è poi un'altra osservazione di CHRIST che si rivela di estrema importanza per gli editori di *Lambda* e più in generale degli ultimi libri della *Metafisica*, ma che deve ancora essere bene precisata fino in fondo nelle sue implicazioni: un cambio di mano nel codice, al f. 485v, in corrispondenza della riga 1073a1 dell'edizione BEKKER (13 righe prima dell'inizio del capitolo *Lambda* 8). CHRIST, come ROSS dopo di lui, non propone una datazione, né per questa seconda mano, né per il suo antigrafo; la qualifica solo come diversa, meno diligente e più frettolosa (p. VI), senza che perà sia è chiaro se egli intenda che ciò influisca sul dettato del testo: potrebbe riferirsi solo alla diversità della grafia. Ad ogni modo, Christ non pone l'interrogativo di quale rapporto intercorra fra gli antigrافي disponibili ai due copisti, se siano lo stesso o diversi e, se diversi, in che modo. Invero, il rapporto fra le due mani non era

²⁸ Christ e gli editori successivi prenderanno tuttavia progressivamente atto, almeno in linea di principio, che non per questo necessariamente saranno antiche tutte le varianti che questo manoscritto presenta. Anche infatti se, come si riteneva, l'archetipo di A^b fosse diverso, anche per *Lambda*, da quello della famiglia di E, non per questo le varianti di A^b deriveranno tutte da quell'archetipo, ma potranno avere un'origine diversa. Peraltro quell'archetipo si considerava diverso da quello di tutti i codici noti, di modo che mancava un termine di paragone dirimente in proposito. Ora, quanto ai libri per i quali A^b appartiene a β , le sue varianti vanno valutate nel contesto e nel raffronto con quelle degli altri codici della famiglia β . Per *Lambda* tuttavia è un altro discorso, e non valgono né la derivazione esclusiva e papiracea, né l'affiliazione a β . Il problema è indubbiamente più complesso.

²⁹ Invero, nessuna di quelle varianti che Christ cita in proposito riguarda il libro *Lambda*: le revisioni rispetto a Bekker che egli evidenzia come necessarie riguardo al ruolo di A^b per questo libro si riferiscono solo all'apparato critico (1072a16, 1072a32, 1074a10).

semplice da analizzare. Tanto è che, pochi decenni dopo, ROSS sarebbe tornato su questo punto con una valutazione di segno apparentemente quasi opposto, giudicando cioè più accurata la sezione che a Christ era parsa più frettolosa. Ross infatti, registrando, dopo quel cambio di mano in 1073a1, un maggior accordo di A^b con E e con J, giudicò che questo fosse dovuto “*not to A^b's ceasing to represent an independent tradition (it seems still to represent this), but to the exercise of greater care by the copyist or by his original*” (ROSS 1953², “Introduction”, p. CLVIII).

Possiamo chiederci come si spieghino queste valutazioni contrastanti sulla sezione finale di A^b. Forse quella nota di Christ ha specialmente senso se si riferisce alla grafia (e specialmente alla grafia del testo del commento che circonda il testo aristotelico) piuttosto che al valore documentario del codice; mentre a quest'ultimo riguardo ROSS in un certo senso ha avuto ragione: infatti, dopo 1073a1 il testo della *Metafisica* in A^b è più fedele al proprio archetipo che nei primi libri, di modo che in questa parte del codice le lezioni sono fondamentalmente quelle della famiglia α , la più valida ed autorevole, e più precisamente quelle del subarchetipo γ , derivato a sua volta da α , fonte comune di A^b (tramite l'ulteriore intermediario δ) e del *vetustissimus* J. Ma allora non è chiaro perché Ross ritenga che anche in questa parte rappresenti una tradizione indipendente da quella di E e di J. Forse perché comunque presenta un tasso di varianti individuali, che lo distinguono da E e da J, nettamente superiore a quelle che distinguono E e J fra loro.

Evidente è, ad ogni modo, la difficoltà degli editori, anche i più attenti, a inquadrare le caratteristiche peculiari di questo testimone.

A questo riguardo ora possediamo delle sicurezze importanti in più, da quando HARLFINGER 1979 ha indicato con certezza che dopo 1073a1 A^b segue la famiglia α e non più la famiglia β come per i primi libri della *Metafisica*.

Ciò che però non è mai stato indagato, né da CHRIST, né da altri, è se davvero il cambio di affiliazione occorra in 1073a1, o se avvenga già prima. Inoltre bisognerà attendere Bernardinello perché sia affrontata un'altra questione, e cioè se il cambio di mano in 1073a1, f. 485, sia il primo che occorre nel codice A^b, o se ve ne siano di precedenti. Tutto questo è importantissimo per la costituzione del testo del libro *Lambda*, specie quello dei primi sette capitoli, fino a 1073a1; ed è rimasto fino ad oggi, si può dire, in una coltre nebulosa.

1. 2. 5. 3. Incertezza paleografica nell'uso dello iota sottoscritto.

Un'altra osservazione di CHRIST su A^b è stata piuttosto trascurata ed è invece importante per alcuni passi del nostro libro. Riguarda lo iota sottoscritto: Christ nota che in A^b esso è o

omesso, o ascritto lateralmente, ma così fievolemente da potersi confondere con un punto. Dunque non è su questo codice – mette in guardia CHRIST – che si può fare affidamento, qualora ci si chieda se, per esempio, si debba leggere οὐσία o οὐσία; nemmeno dunque, aggiungiamo noi (in riferimento a luoghi nei quali vedremo che ciò sarebbe importante), qualora si debba esitare fra ἐνεργεία e ἐνέργεια: per esempio, il principio primo è ‘atto’, come spesso si traduce, o ‘in atto’? Non è la stessa cosa, come abbiamo avuto modo di sottolineare³⁰. Inoltre, traendo spunto da CHRIST, possiamo notare che quello dello iota sottoscritto è un problema generalizzato: nella tradizione è attestato senza regolarità, specie nella scrittura maiuscola e nella prima minuscola, dove è o ascritto (non sottoscritto) o omesso, di modo che la sua omissione non significa inesistenza; quanto ai codici più recenti, nemmeno la sua presenza è significativa, perché potrebbe essere dovuta ad interpretazione. Ma se ci atteniamo a quelli più antichi, in linea di massima diremo che la sua presenza è più significativa della sua omissione (che può significare sia assenza, che presenza).

In sede editoriale bisognerà dunque ritornare con attenzione paleografica e sensibilità semantica su tutti quei passi dove la tradizione può comportare oscillazione fra la presenza e l'assenza di iota sottoscritto.

1. 2. 6. L'editio maior della *Metafisica*: sir David ROSS (1924, 1953)

Un evento maggiore per la storia editoriale della *Metafisica* si verificò alla fine del secolo XIX. Il manoscritto più antico della *Metafisica*, il *Vindobonensis* 100 (detto dai paleografi: “l’Aristotele di Vienna”, fine del IX s.), fu segnalato e descritto in un breve articolo da GERCKE 1892.

Il primo editore a poterne tenere conto fu sir David ROSS (1924, ed. riv. 1953) il cui metodo di lavoro in materia di collazioni, essendo in buona parte a fondamento delle edizioni successive (JAEGER, TREDENNICK), merita di essere esaminato con attenzione. Ross stesso ci ha agevolato questo compito redigendo un'ampia e motivata introduzione³¹.

³⁰ Un tale dilemma è spesso cruciale nella sezione centrale del libro *Lambda* (capitoli 6 e 7, cfr. in part. 1071b22, 1072a5-6, 1072a25, 1072b8, inoltre cfr. l'edizione di JAEGER in 1072b5). Interessante è la sospensione di giudizio in J, che si esprime nell'assenza di qualunque accento nei tre casi 1071b22, 1072a25, 1072b8.

³¹ *Aristotle's Metaphysics*, ed. W. D. ROSS, Oxford 1953² (1^a ed. 1924), in part. pp. clv-clxvi: "The text of the *Metaphysics*".

ROSS dovette trovare innanzitutto una sigla per il riscoperto manoscritto: lo indicò con la sigla J, e questa, come si usa, rimase stabilmente attribuita al codice da tutti i successivi editori della *Metafisica*³².

La scelta di codici adottata da ROSS fu a questo punto molto severa: usò J, E e A^b, seguendo le indicazioni di SCHWEGLER e di CHRIST, e fu a sua volta seguito in questo dai successivi editori³³.

La lezione di J risultò molto vicina a quella di E; ROSS confrontò inizialmente J con le lezioni di E riportate da BEKKER e CHRIST; e trovando un certo numero, relativamente ristretto, di differenze fra J e quelle indicazioni, o fra le indicazioni su E di BEKKER e quelle di CHRIST, controllò poi quei passaggi anche sul manoscritto E. Scrive (p. clv):

“I have examined all the passages in E in which its reported reading differed from those of J (as well as all those in which Christ's report differs from that of Bekker)”.

A quanto dunque ROSS dice in proposito, egli potrebbe collazionare di E solo quei passi; ad ogni modo non produsse di questo codice una distinzione precisa e dettagliata, in particolare non curò sistematicamente, ma solo in alcuni casi, di distinguere fra le diverse mani – una distinzione la cui importanza si confermerà nelle osservazioni che seguono.

Nondimeno, a consuntivo di un tale esame ROSS può dire di aver comunque trovato una serie di casi nei quali la lezione di E era stata registrata male, o in modo confuso, senza distinguere fra prima e seconda mano e senza segnalare le *rasurae* in E³⁴: per casi siffatti, dunque, egli produsse liste dettagliate (p. clvi).

³² Lo indicava con la sigla V JAEGER in *Hermes* 52, p. 490. Ma per la sua edizione in *OCT* volle seguire Ross e adottò la sigla J. Invece per gli altri codici, già noti a Bekker, restano tendenzialmente in uso le sigle usate da BEKKER 1831, elencate all'inizio del vol. I, in una lunga lista, comprensiva dei codici di tutte le opere aristoteliche. Per questo non bastarono le lettere dell'alfabeto e molti codici sono indicati con due lettere, il nostro codice A^b è appunto fra questi.

³³ Mi riferisco anche alle ultime edizioni di libri isolati della *Metafisica* (FREDE - PATZIG, Cassin - Nancy, Hecquet-Devienne), nonostante i progressi della stemmatica occorsi nel frattempo, di cui dirò *infra*.

³⁴ Che io veda, le *rasurae* sono opera del primo revisore posteriore al copista originale, ciò che noi indichiamo con E², cfr. qui *infra*, “*Conspectus siglorum*”. Invece la grafia tarda di cui egli parla (quattrocentesca secondo Ross, n. 1, p. clvi) sarà verosimilmente quella dello scoliasta, attivo in effetti fra XIII-XIV secolo secondo HECQUET-DEVIEPNE 2000, che indicherò come E². E' importante notare

E' legittimo chiedersi, nel nostro contesto editoriale, quale sia la parte che tocca o pertiene a *Lambda* in queste liste. L'esito è nullo, nel? Per il nostro libro, nella sua lista ROSS non segnala alcuna differenza fra prima e seconda mano, e non menziona nessuna *rasura*. Eppure, come si vedrà, gli interventi di più correttori in *Lambda* su E sono particolarmente numerosi (cfr. *infra*), e le *rasurae* lo sono ancora di più (anche se non troppo visibili: ci vuole talvolta una lente di ingrandimento)³⁵. Questo pare ulteriormente confermare l'ipotesi di una collazione solo parziale di E da parte di ROSS.

Quanto al ms. A^b, ROSS ritenne opportuno collazionarlo non solo selettivamente come CHRIST, ma per intero³⁶. Non è chiaro in verità se abbia poi completato il suo proposito: per es. in 1069a20 sembra che egli registri di seconda mano la lezione di A^b ereditando lo stesso errore di BEKKER³⁷. Ma questi tamponamenti a catena sono errori correnti fra gli editori, specie se, come è ragionevole, si preoccupano di confrontare le proprie edizioni con le precedenti; dunque questa marginale concordanza in errore non basta a desumere quanta parte di A^b ROSS abbia, o non abbia, collazionato.

Certo, ROSS fu critico verso CHRIST, che aveva detto d'aver visto il ms. A^b meglio di BEKKER. Ross infatti produsse sia una lista di lezioni ritrovate esatte in BEKKER contro CHRIST, sia una lista ancora più lunga di varianti da lui stesso trovate in A^b e sfuggite sia a BEKKER che a CHRIST. Questo gli consentì di esprimere, come abbiamo sopra anticipato, un parere motivato quanto alla differenza fra le due parti del codice A^b nella trasmissione del libro *Lambda*. Su questo punto torneremo anche più oltre, discutendo separatamente di questo manoscritto.

Alla testimonianza dei manoscritti greci ROSS affiancò, seguendo le indicazioni di metodo che erano già state date da SCHWEGLER, poi approfondite da Diels, la testimonianza

che tutte le indicazioni di *variae lectiones* riportate da E per *Lambda*, introdotte dall'abbreviazione ' γρ', sono opera di E^Σ (dove la sigla ricorrente in questo apparato, E^{Σ γρ})

³⁵ A partire dall'inizio di *Lambda* (1069a18), per esempio, E presenta *rasurae* in 1069a27, 1069b3, 1069b10, 1069b20, 1069b23 (di qui in poi non ho proseguito nel registrarli), senza contare lo scrupolo con il quale l'autore delle *rasurae* cancella da E il ν efelcistico, quando non necessario. Sulle varianti di seconda mano in E, cfr. ora Hecquet 2000.

³⁶ Cfr. Ross 1924, p. clvi: “In A^b, Christ had examined only selected passages; I thought well therefore, to collate this manuscript throughout”.

³⁷ Sia Christ che Ross asseriscono che A^b sia in errore in 1069a20, portando la lezione τὸ invece della corretta lezione τὸ̂ degli altri codici. In realtà ivi A^b porta τὸ̂ come gli altri codici principali.

dei commentatori greci recentemente editi. Per *Lambda*, l'unico commento continuo conosciuto all'epoca in greco era quello di Michele di Efeso, che ROSS chiama comunemente 'Alessandro' nell'apparato; cita inoltre all'occorrenza la parafrasi di Temistio; o i frammenti del commento di Alessandro di Afrodisia conservati in arabo da Averroé³⁸.

Il presupposto di ROSS (p. clxiii), come già di SCHWEGLER, è che almeno fino a 1073a1 le fonti principali siano divise in tre gruppi, da porre a confronto l'uno contro gli altri come indipendenti fra loro: (1) l'accordo di E e J, (2) A^b, (3) la tradizione indiretta³⁹. Queste tre fonti, egli ritiene, erano separate già nei primi secoli dell'era cristiana, al tempo di Alessandro di Afrodisia (200 AD ca.): per questo l'accordo di due su tre vale a giudicare della validità della lezione.⁴⁰ Giustamente Ross esplicita questo presupposto: se infatti le tre fonti non fossero separate e indipendenti *ab origine*, ma due di esse avessero derivazione comune, il loro accordo non basterebbe a giudicare del valore della terza. Metodologicamente il criterio di Ross è dunque valido e da mantenere. Se le conclusioni cui giungerò sono diverse, è perché un esame specifico della tradizione di *Lambda* non ha confermato proprio quell'indipendenza dei tre gruppi di fonti che il ragionamento di Ross presupponeva [qui o dopo? per *Lambda* le nostre collazioni hanno trovato che Ab ha lo stesso capistipite α di E e J (e anche lo stesso subarchetipo γ di J); e al tempo stesso la sua indipendenza totale dalla tradizione esegetica

³⁸ Un altro commento greco, più breve, conservato, ma inedito, è quello detto dello 'pseudo-Filopono'. Proprio perché è inedito, ne sto intraprendendo una trascrizione (a seguire). cfr. la Parte III di questo lavoro, § IV.

³⁹ Quanto alla tradizione indiretta usata da Ross, essa è costituita dalla testimonianza dei commentatori greci e della traduzione medievale di Guglielmo di Moerbeke, cfr. n. seg.

⁴⁰ Fonti latine considerate da Ross sono: la *Metaphysica vetus*, che copre solo la parte iniziale, fino all'inizio del libro Γ , eseguita a Costantinopoli e nota a Parigi poco prima del 1210; la *Metaphysica nova*, che comprende nell'ordine i libri *alpha elatton*, A da 987a6 alla fine, B, I, A dall'inizio a 1075b11, condotta dall'arabo e di scarso valore documentario, *terminus ante quem* ne è un manoscritto del 1243; la traduzione integrale dal greco di Guglielmo di Moerbeke (vescovo di Corinto fra il 1277 e il 1286), prodotta per i primi dodici libri fra il 1260 e il 1270, per gli altri due non prima del 1270. Quest'ultima per la parte iniziale segue, migliorandola in letteralità, la *Metaphysica vetus*; fu stampata nel XV secolo ed è attestata in manoscritti del XIII e del XIV secolo consultati da Ross. Questi sono i dati forniti da Ross; per un attento aggiornamento si veda VUILLEMIN-DIEM 1995.1, p. 18 ss. Sembra che per la *Metafisica* Guglielmo, pur pioniere assoluto in gran parte della sua opera di traduzione, non abbia prodotto una traduzione completamente nuova, ma abbia ampiamente utilizzato e riveduto il testo della *translatio media*.

greca non può essere assunta *simpliciter*, ma è da verificare; a seguito di quelle collazioni, si può comunque dire che la testimonianza di E e J è preferibile a quella della tradizione indiretta, ma non è preferibile a causa della conferma di Ab: sarebbe preferibile comunque, anche se non conoscessimo Ab, perché la tradizione diretta è più affidabile di quella indiretta. Quanto alla verifica sulla relazione fra Ab e la tradizione indiretta, io non me ne occuperò qui, perché la posizione subordinata che risulta ora nello *stemma* per il manoscritto Ab rende secondaria una tale indagine dal punto di vista della *constitutio textus*; e d'altronde l'interesse dell'indagine andrebbe approfondito con più giovamento in relazione a quei libri ove Ab è il più antico rappresentante della famiglia β.]

Inoltre Ross usa lo stesso tipo di criterio per decidere riguardo a (1), cioè per decidere quale fra i due testimoni tenere in conto nei casi di disaccordo fra E e J. E' necessario porsi questo problema, perché E e J non portano sempre la stessa variante. In casi siffatti, Ross considera dirimente la testimonianza di A^b (cfr. Ross 1924, I, p. clviii). Anche qui, il tipo di criterio è logicamente corretto, salvo che a quanto si deve inferire, Ross ritiene indipendente e separata la testimonianza di Ab da quella di E e di J, almeno appunto fino a 1073a1. Infatti quel criterio vale solo se non esiste alcuna fonte intermedia che accomuni A^b ad uno dei due. Se invece per tutto il libro *Lambda*, come argosteremo, ha una fonte comune con J (il codice perduto γ) allora resta vero che l'accordo di A^b e E vale contro J, ma l'accordo di Ab e J non vale contro E. E' una precisazione che ha un suo peso, perché quest'ultima configurazione si riscontra in un numero di casi piuttosto considerevole.

Fatti salvi dunque questi aggiornamenti e queste precisazioni, validi soprattutto per *Lambda*, è comunque notevole il fatto che ROSS, attraverso l'esame comparato dei tre manoscritti e delle fonti di tradizione indiretta (commenti e traduzioni), fosse riuscito a farsi un'idea dei rapporti fra di essi. Le sue conclusioni si possono riassumere come segue: né J, né E, né l'accordo di J ed E, né A^b vanno seguiti in modo esclusivo, tanto più che, se J ed E sono più antichi, tuttavia A^b sembra derivare da un esemplare ancora più antico, perché porta tracce di corruzione da fraintendimento di lettere onciali, e – come CHRIST aveva ritenuto – persino di una fase di trasmissione papiracea del testo della *Metafisica*⁴¹; la tradizione indiretta indica

⁴¹ Invero, nota ancora Mazzucchi, il fraintendimento da lettere onciali può derivare dalla copia di un qualsiasi antigrafo anteriore al IX secolo d.C.; inoltre, soggiunge Martinelli, trattandosi di fraintendimento di alcune lettere isolate, può persistere anche in seguito, per la presenza di maiuscole nella scrittura minuscola; sul fenomeno della traslitterazione, cfr. RONCONI 2003.

in linea di massima il valore maggiore di J ed E, che sono dunque da seguire in preferenza. Si seguirà tuttavia A^b quando lo richiedano la grammatica, o il senso, o l'*usus scribendi*⁴².

Il criterio dell'*usus scribendi* così praticato – si può osservare – risulta alquanto vago, e noi troviamo sovente ROSS accogliere, in caso di dubbio, le lezioni di A^b⁴³. D'altra parte, egli non ritenne opportuno insistere sul problema aperto già da CHRIST, del cambio di mano in A^b all'altezza della fine del capitolo 7, 1073a1. Rilevò, sì, che da 1073a1 il testo di A^b è alquanto vicino a quello di E e J, ma minimizzò la portata di questa differenza: ritenne che lo scriba successivo fosse comunque coevo al precedente, però più zelante nel seguire l'esemplare (diversamente da come aveva ritenuto CHRIST⁴⁴), e che a questo si debba l'avvicinarsi del testo di A^b a E e J negli ultimi libri, diversamente da quelle parti dove J e E da una parte e A^b dall'altra si oppongono con differenze più numerose ed importanti (p. clviii).

In tutto questo, sfugge, come accennato, a ROSS l'esistenza di una parentela privilegiata fra J e A^b contro E, che più di quei codici risulta prossimo ad α , il comune archetipo. Questa è la situazione che poi HARLFINGER ha insegnato sussistere almeno da 1073a1; e che noi abbiamo trovato esservi, anzi, per tutto quanto il libro *Lambda*.

Se pure infatti ROSS segnala tre casi, nel libro *Ny*, dove E porta la lezione corretta contro J ed A^b (1087a33, 1090b3, 1092a27), poco sopra egli stesso dà una lista ben più lunga, di quarantaquattro concordanze in errore (*sic*) di E e A^b contro J⁴⁵.

Chi oggi guardi lo *stemma codicum* di HARLFINGER non può che chiedersi come questo sia possibile. Il codice E deriva dall'archetipo α , J e A^b derivano, indipendentemente l'uno dall'altro, dal codice perduto, subarchetipo γ , che a sua volta deriva come E dall'archetipo α .

⁴² A consuntivo di un'analisi di tipo statistico, ROSS dichiara in effetti che i commentatori e la traduzione latina confermano complessivamente il testo di E e J contro A^b, e che *ceteris paribus* va seguita la testimonianza di E e J: “*The weight of the Greek commentators and of the medieval translation is decidedly on the side of EJ, and I have accordingly followed this group of manuscripts, except where the evidence of the Greek commentators, or the sense, or grammar, or Aristotelian usage - what Mr. Bywater was so fond of referring to as Sprachgebrauch - turns the scale in favour of A^b”* (p. CLXVI). Sul peso dell'*usus scribendi* si sofferma più specificamente Jaeger (p. xv ss.).

⁴³ Lo vedremo lavorando su *Lambda*, ma anche in *Kappa*, come pure avremo modo di osservare: le varianti individuali di A^b sono state per la grande maggioranza adottate da questo come dal successivo editore JAEGER, cfr. *infra*.

⁴⁴ Il suo parere in proposito è dunque diverso da quello di Christ, cfr. § 1. 2. 6.

⁴⁵ Ross ammette trattarsi talora solo di accento o spirito, ma solo più oltre, a p. clviii, in diverso contesto, fa notare che le differenze di accento e di spirito non sono significative.

Se un errore significativo si trova sia in E che in A^b, la sola fonte dal quale entrambi l'hanno potuto derivare è l'archetipo stesso, α ; ma in che modo allora l'errore si troverà corretto in J, che pure deriva da α tramite γ ? I casi sono tre: o non si tratta di *Trennenfehlern*, ma di errori poligenetici, insignificanti per la costituzione dello *stemma codicum*, e allora la casistica non andava tenuta in conto da ROSS in questo modo, perché veicola un'immagine fuorviante del rapporto fra i codici; o si tratta di errori che J ha potuto correggere *ope ingenii*, anche se li trovava nel proprio modello, e questo andrebbe indagato e documentato, visto che J è un codice molto fedele all'originale; oppure gli errori presunti di E e A^b non sono veramente errori, e le varianti di J sono piuttosto innovazioni individuali, e anche questo andrà documentato per la suddetta ragione. Naturalmente la testimonianza della famiglia β (M e C) dovrà avere un ruolo importante. Inoltre resta ragione di credere che la testimonianza di J, *codex vetustissimus*, nel riprodurre l'archetipo α , sia leggermente meno esatta di quella di E, pur posteriore di qualche decennio (inizio del X secolo), non fosse che per motivi stemmatici, a causa cioè della presenza di un tramite intermedio γ . D'altronde, la trasmissione si presenta in J, già nella fase originaria, leggermente più complessa e composita che nel testo principale di E⁴⁶. Anche questo rende improbabile la concordanza in errore di E e A^b contro J.

Tutto ciò comunque non è troppo rilevante per *Lambda*, dove il problema non si pone in modo significativo; andrebbe indagato in altra sede, nell'ambito di un ripensamento della situazione generale delle scelte testuali di ROSS per tutta la *Metafisica*⁴⁷. Ho voluto solo qui

⁴⁶ Cfr. le particolarità di J, non sempre facili da spiegare, *e.g.* in 1069a35, 36.

⁴⁷ Altrimenti detto: considerato lo stemma di HARLFINGER, cfr. *infra*, non è probabile che J porti la lezione corretta contro l'accordo di E e di A^b. Schematizzando, nel corso della *Metafisica* si danno infatti almeno due situazioni: o E e A^b, come avviene per la maggior parte dei libri, appartengono a due famiglie diverse, e allora il loro accordo è altamente significativo e non si vede come possano errare entrambi se J porta la lezione corretta (tranne, s'intende, in caso di errori poligenetici e non significativi, inclusi ovviamente spiriti e accenti); oppure A^b appartiene, come avviene per gli ultimi libri, alla stessa famiglia α del codice E; ma allora A^b dipende, oltre che da α , dallo stesso subarchetipo γ di J, dunque non si capisce come un errore avrebbe potuto passare sia in E sia in A^b senza che ne sia affetto J. Dunque alla luce dello stemma di HARLFINGER davvero non si capisce come E e A^b possano accordarsi in errore contro J. In altra sede, si dovrà approfondire la questione, riesaminando ognuna delle quarantaquattro varianti della lista di Ross 1924 (p. clv), considerando, e ovviamente, in modo separato le varianti ove A^b rappresenta la famiglia α da quelle ove rappresenta la famiglia β . Inoltre, non è questo l'unico caso in cui è lecito chiedersi se i criteri di correttezza o di errore delle singole varianti siano sufficientemente solidi, e non ci sia un rischio di circolarità fra scelte testuali, in parte

far notare l'incertezza della valutazione di ROSS, anche perché questo rende meno strano che l'idea di una tale parentela, quale ora abbiamo descritto esservi fra J e A^b da 1073a1 in poi almeno sia interamente sfuggita tanto a ROSS, quanto a JAEGER, che sull'edizione di ROSS largamente si basa, come ora vedremo.

1. 2. 7. L'edizione di Werner JAEGER (1957).

L'opera di ROSS apparve a JAEGER come un'*editio maior*. Per questo, a quanto scrive, egli la prese a costante riferimento, e rinunciò al suo antico progetto di pubblicarne una nuova lui stesso per Teubner. Si risolse invece a pubblicare nella serie *Oxford Classical Texts* una *editio minor*, cioè con apparato ridotto, e in parte derivativo, nella quale egli infatti riconobbe di dovere molto all'edizione di ROSS (senza ulteriore specificazione)⁴⁸. Questo ci fa capire qualcosa di come JAEGER abbia lavorato: in effetti la sua edizione ci interesserà, in questo studio, più come strumento per consultare il parere di quell'esimio greco e conoscitore di Aristotele sui diversi luoghi difficili, che non come fonte di documentazione originale sulla trasmissione del testo⁴⁹.

affidate allo *iudicium* editoriale, e valutazione delle relazioni fra codici (cfr. in part. *infra*, la discussione dello studio di C. LUNA su *My* e *Ny*). Noi, quando possibile, aspiriamo in effetti a poter derivare le scelte testuali dallo stemma dei codici, piuttosto che reciprocamente; di modo che per esempio, appunto, i casi di accordo di E e A^b contro J vanno giudicati a partire dallo stemma di HARLFINGER: J dovrebbe essere in errore, non E e A^b. Su queste liste di varianti conto pertanto di tornare in futuro; per ora converrà rifletterne caso per caso, in riferimento al nostro unico libro; e diciamo fin d'ora che *Lambda* in E e in J (non in A^b) è così accuratamente conservato, che il disaccordo di J contro E e A^b è veramente raro.

⁴⁸ Cfr. JAEGER 1957, p. vi: “*tamen facere non possum, quin hoc loco, quantum Rossii admirabili operi debeam, grato animo confitear*”. In effetti per quanto riguarda la collazione dei manoscritti ci sono motivi di supporre che JAEGER si affidò almeno in alcuni casi all'apparato di Ross, come ho rilevato in *Elenchos* 2.2002, pp. 357-375.

⁴⁹ Ché anzi, come rimarcheremo più oltre, l'apparato critico di JAEGER è talora confuso e, almeno apparentemente, contraddittorio. Mi riferisco, *e.g.*, anche al passo di *Eta* 3 che ho recentemente sentito commentare da Annick Jaulin (1043b14, cfr. l'app. critico di Jaeger 1957, p. 170: “14 λέγοιεν A^b Π ΑΙ^p: οὐ λέγοιεν Π, sed οὐ eras. et in marg. col.1 Ε γρ ”). Peraltro la sigla collettiva Π è oggi discutibile, nell'uso che JAEGER ne fa, perché potrebbe indurre *e silentio* false conclusioni sulla presenza dell'una o dell'altra variante in questione in entrambi i rami della tradizione, mentre non sempre questo si verifica (cfr. qui *infra*).

La descrizione dei codici nella *Praefatio* di JAEGER è significativa per comprendere la genesi della sua edizione.

La tradizione meglio attestata, quella che noi da HARLFINGER in poi chiamiamo recensione α , è riassunta da JAEGER sotto la sigla *II*. *II* per JAEGER è l'*archetipo* perduto dei due codici E e J, e inoltre l'antigrafo diretto di entrambi⁵⁰. Invero, quest'ultima assunzione è corretta solo per E, mentre per J ci fu un intermediario perduto: lo prova infatti l'occasionale comunanza in errore di J con A^b negli ultimi libri⁵¹.

Questo non toglie che sia quasi sempre vero ciò che in effetti JAEGER nota: il consenso fra E e J consente una ricostruzione fedele del comune archetipo:

*“quare etsi non ita multa in E ex J corrigere licet, multo tamen accuratius iam communem horum fontem animo fingere et tamquam manibus tangere possumus. erat codex venerabilis labentis antiquitatis temporibus scriptura unciali continua exaratus, qui neque spiritus neque accentus habebat: hos E norma grammatica aetatis Byzantinae usus per totum codicem addidit.”*⁵².

Più speculativa è la collocazione storica attribuita da JAEGER a *II*: considerato che E contiene non solo la *Metafisica*, ma un'intera collezione di opere aristoteliche, JAEGER pur

⁵⁰ Di E, JAEGER dice di aver usato riproduzioni fotografiche; e che la collazione fu curata da un suo allievo (I. Rexine). Di J, dice di aver preso visione molti anni prima di pubblicare la sua edizione della *Metafisica*; ma assicura di aver poi ricontrollato molti passaggi.

⁵¹ Si tratta della parte finale della *Metafisica*, là dove anche A^b appartiene alla famiglia α , pur restando indipendente da J. Sulle ragioni di questa mancata percezione della parentela fra J e A^b nella parte finale di A^b, cfr. il paragrafo precedente: è possibile che a JAEGER sia stato difficile metterne a fuoco gli indizi anche a causa delle osservazioni di Ross sull'accordo di E e A^b contro J, cfr. *supra*, § 1. 2. 6. Oggi sarebbe facile dire che, anche se JAEGER usava i dati di ROSS, si dovevano scindere quelli relativi alla prima parte da quelli relativi alla seconda parte della *Metafisica*: ma questo appunto è ciò non è avvenuto sistematicamente in alcuno studio precedente HARLFINGER 1979.

⁵² JAEGER 1957, p. viii. Può essere interessante riportare anche la continuazione: “*hos E norma grammatica aetatis Byzantinae usus per totum codicem addidit. at J saepe vacillat et e. gr. ubi dubitat, ubi αὐτόν vel αὐτόν scribendum sit, interdum spiritum plane omittit. idem accentum hic illic alium quam E addit vel omittit vel itacismum aliter transcribit quam eius fratellus. est etiam ubi alter erret in unciali scriptura legenda, cum alter eam recte transcripserit. hoc genus errorum recentis originis est, cum transcriptione ex unciali in minusculam litterarum ortum sit*”.

riconoscendo che la raccolta è di età bizantina, ne attribuì la fonte a una collezione molto antica, la cui origine prima risalirebbe alla scuola peripatetica antica:

"questa collezione fu sì compilata dai grammatici bizantini, ma essi sembrano derivarla da una edizione antichissima, che si fondava sull'edizione celeberrima della scuola peripatetica" (cfr. p. vi: *haec collectio agrammaticis Byzantinis quidem instaurata est, sed ab iis ex editione perantiqua repetita videtur, quae scholae Peripateticae editione celeberrima nitebatur*)

Jaeger si riferisce presumibilmente all'edizione di Andronico. Ne sarebbe prova il fatto che il primo copista e scoliaste di E cita il giudizio di Nicola di Damasco sulla *Metafisica* di Teofrasto: sarà stato dunque un Peripatetico, ritiene JAEGER, vissuto in epoca romana imperiale⁵³.

⁵³ *ibid.* Come si vede, sia detto per inciso, anche su questa datazione dell'origine del *corpus* ebbe un peso l'idea, comunemente accettata, che Nicola Peripatetico fosse vissuto alla fine del I sec. a.C. Ora però questo termine di datazione resta superato, secondo quanto ho argomentato altrove e in *REG* 2008, portando numerosi elementi a favore di una datazione di Nicola non al I secolo a.C./d.C., ma al IV secolo d.C. In proposito si vedrà a riprova il frammento rinvenuto da Mauro ZONTA, in FAZZO-ZONTA 2009.

È comunque interessante riconsiderare anche un altro dettaglio di ciò che JAEGER dice in proposito: all'epoca di Nicola, e cioè al I a.C., sostiene, risalirebbe almeno l'edizione della *Metafisica* in dieci libri; tuttavia, egli aggiunge, non è chiaro quale sia stata l'epoca d'inclusione del libro II, ovvero *alpha elatton*. Questo libro infatti, secondo lo scolio *ad loc.* nel codice E, sarebbe stato inteso come parte della *Metafisica* da Alessandro di Afrodisia. Dunque Alessandro (200 d.C. ca.) sarebbe in tal senso *terminus ante quem*. In effetti, qui JAEGER non poteva tener conto del fatto, che poi BERTI avrebbe sottolineato evincendolo dall'edizione di DROSSAART-LULOFS dei frammenti di Nicola (Leiden, Brill, 1965, 1969²), che *alpha elatton* è incluso nella *Metafisica* anche da Nicola di Damasco (cfr. Berti 1982, pp. 5-38.). Ora però, se Nicola visse dopo Alessandro, resta che Alessandro attesta prima di Nicola sia un'edizione della *Metafisica*, sia la presenza in essa di *alpha elatton*. La domanda che si apre, e cui non ho risposto, è invece quali siano le attestazioni precedenti Alessandro. Non ho ancora trovato precedenti più significativi, che non una menzione nella *Vita di Alessandro* di Plutarco, cap. 7, segnalatami da Stephen Menn. Di questo intendo parlare nel mio prossimo contributo "The Metaphysics from Aristotle to Alexander: first hints and descriptionsn.

Una parte importante delle divergenze si deve dunque, secondo JAEGER, a errore di copiatura di uno o dell'altro copista a partire da uno stesso esemplare:

“[J] *descendit ab eadem stirpe qua E, sed exhibet aliquot locis lectiones ab eo diversas*”.

Fra i due, J gli parve generalmente più accurato nel riprodurre l'archetipo (p. viii):

“*sed ubi non raro errat J sed etiam E cum dissentiunt, saepius corruptus est vel scriba negligentius rem egit, cum J communem fontem accuratius reddat*”.

In questo contesto, è interessante che la tesi più caratteristica di JAEGER riposi su un ulteriore tipo di differenze. Secondo lui, l'archetipo di J ed E doveva essere stato ricco di annotazioni marginali, come mostrano anche le aggiunte marginali su E, alcune delle quali sono coeve al manoscritto – JAEGER dice: della stessa mano dello scriba. Alcune differenze fra J ed E si spiegherebbero allora come reazioni diverse dell'uno o dell'altro copista alla presenza di una *varia lectio*, presumibilmente nei margini dell'archetipo comune:

“*sed est et alia dissensionis causa, nam saepius E et J varia lectione, quae in archetypo eorum in margine notata erat, diverso modo usi sunt, cum unus eorum in textu retineret, quod ibi in exemplari invenerat, alter quod in margine extabat, in textum reciperet*”⁵⁴.

⁵⁴ *Ibid.* Fenomeno analogo, che JAEGER tiene a modello, consta essere avvenuto per gli esemplari di altri testi filosofici all'epoca di Fozio, quando partì il movimento di recupero e copiatura in minuscola dei testi classici, in particolare filosofici; JAEGER cita l'antigrafo del cod. Vat. O della tetralogia IX di Platone. Seguendo WESTERINK 1986 si può precisare che per i testi filosofici questo movimento, che dà origine ai codici della collezione filosofica cui J appartiene, sarà cominciato all'età di Fozio, ma non ad opera di Fozio, che complessivamente si disinteressava alquanto di filosofia, come mostra la quasi totale assenza di autori filosofici dalla sua *Bibliotheca*. Per qualche ragione, WESTERINK non nomina non solo E (che è dell'inizio del X secolo), ma nemmeno J nella sua rassegna dei codici noti appartenenti alla collezione filosofica. Sulla collezione filosofica cfr. anche Cavallo; MIONI.

Ora, premesso che per altri libri della *Metafisica* la situazione può essere diversa, tuttavia per quanto riguarda *Lambda* le annotazioni dello scriba originario di E (E¹) non sono solitamente *variae lectiones*, ma commenti e titolature marginali ("manchettes"), relativi alle varie sottosezioni di testo. Esse, a quanto posso giudicare dal microfilm di J. non compaiono in J, mentre se fossero state presenti in *II* sarebbe naturale trovarne almeno alcune tracce. La loro presenza non prova dunque di per sé che l'archetipo fosse annotato e non suffraga la tesi di JAEGER. Sarà piuttosto, come vedremo, l'intermissione di un subarchetipo γ fra il *II* di Jaeger (che ora chiamiamo α) e J a spiegare una parte significativa delle differenze che separano da E questo *codex vetustissimus* (il più antico in effetti: appartiene alla collezione filosofica ed è databile alla seconda parte del IX secolo).

Quanto alla recensione del codice A^b, JAEGER la riconosce più negligente⁵⁵. Ciò non gli impedisce di insistere sulla derivazione ultima da esemplare papiraceo (secondo l'analisi di CHRIST) e di servirsi di questo argomento per articolare ulteriormente la sua caratteristica tesi editoriale: in molti casi, egli ritiene, la divergenza di A^b da *II* si spiegherebbe con la presenza, che suppone antica e anzi originaria, di numerose varianti d'autore o vicine all'autore. Queste varianti portarono alcuni copisti a conservare, riproducendole, doppie formulazioni (talora una nel corpo del testo, talora una in margine), altri a mantenere nella propria copia il solo testo principale, altri ad adottare invece la variante marginale. Sembra a JAEGER in effetti che così si spieghino molte di tali divergenze; e analogamente poté avvenire con l'ordine delle parole, nel quale pure si riscontrano differenze relativamente frequenti: anche siffatte esitazioni sarebbero di origine antica⁵⁶.

Di qui il problema principale indicato da JAEGER (sulla scia delle osservazioni di CHRIST su A^b) nel paragrafo “De ratione edendi” della sua prefazione (p. xv ss.): si tratta di individuare un criterio per scegliere fra due lezioni. Questo non è facile, nota JAEGER, né quando il significato è chiaro, né, per motivi diversi, quando le implicazioni dal punto di vista del senso siano più gravi. E' un problema che conserva ancora tutta intera la sua attualità, specie per libri della *Metafisica* diversi da *Lambda* (visto che *Lambda* presenta una situazione di particolare accordo fra le due famiglie).

⁵⁵ Di A^b, peraltro, egli non svolse personalmente la collazione, ma consultò per alcuni passaggi delle riproduzioni fotografiche; e per il resto fece riferimento all'apparato di Ross, nel presupposto (non sicuro, ma cfr. *supra*, § 1.2.6) che questi avesse collazionato diligentemente tutto il codice.

⁵⁶ Ma cfr. le nostre osservazioni, § 2. 4: variazioni di costruito sembrano fare parte delle tendenze normalizzanti di A^b.

L'origine del problema, secondo JAEGER, sta nel fatto che la *Metafisica* non trovò subito una sua configurazione definitiva, ma subì un'evoluzione, vivente Aristotele e poco dopo la sua morte, non solo nella struttura, ma anche, continuamente, nel dettato del testo. Per questo, ritiene, non può bastare la ricostruzione stemmatica, sulla base della distribuzione delle varianti nello stemma. I primi editori avrebbero introdotto le doppie formulazioni (cioè paragrafi o sezioni di testo con lo stesso significato) per non voler rinunciare a nulla dei materiali ereditati; così in molti casi si è chiamati a scegliere. L'editore, dice (p. xix), deve esercitare allora uno *iudicium* filosofico e filologico severo ed accurato; e questo proviene solo dalla lunga consuetudine.

È, questo, un punto dell'introduzione e della pratica editoriale di JAEGER, sul quale ci può essere da riflettere. Ad un esame dettagliato, si può vedere che l'uso dello *iudicium* si rivela particolarmente soggettivo. Verosimilmente esso dovrà basarsi sull'*usus scribendi*, criterio invocato sia da ROSS che da JAEGER⁵⁷.

Ma donde si trarrà esperienza precisa dell'*usus scribendi* di Aristotele nella *Metafisica*, se non si terrà come testo di riferimento quello dei codici più antichi e più esenti da interventi parafrastici e normalizzanti, cioè J ed E?

Spesso invece, in caso di anomalia sintattica, gli editori hanno prediletto le lezioni di un codice, A^b, che offre un dettato più regolare o anzi, più precisamente, come ora vedremo, regolarizzato⁵⁸. Questo è il motivo principale per il quale abbiamo deciso di conservare in apparato tutte le lezioni di A^b, anche quando stemmaticamente irrilevanti per ricostruire l'archetipo: per spiegare la genesi della tradizione editoriale dalla quale sarà spesso necessario allontanarci.

⁵⁷ Ross 1924, e.g. p. clxvi; il criterio è tematizzato da JAEGER 1957, "Praef.", p. xv ss.

⁵⁸ Ciò che JAEGER scrive in proposito, d'altra parte (“*Ipsum recensendi criterium in sola codicum conspiratione numquam positum est nisi addito strenuo iudicio philosophico et philologico, quod non sine longo usu et consuetudine nascitur*”), comporta indirettamente una presa di posizione dal punto di vista teorico. Discepolo di J. Vahlen, in effetti, JAEGER ne ripete i criteri principali: *usus scribendi*, cui aggiunge *usus cogitandi*, oltre che naturalmente *lectio difficilior*. A sua volta, l'uso dello *iudicium* come criterio editoriale da parte degli editori della *Metafisica* è criticato come troppo esteso ed arbitrario da Bernardinello ("Intr.", p. 9). Con il quale non potremo qui che concordare, una volta si sia considerato quanto poco il testo trasmesso dalle famiglie principali dei codici necessiti realmente di congettura ed emendamento.

Eppure, in un certo senso, JAEGER ammette che irregolarità e incongruenze non vanno del tutto eliminate. L'interpretazione che egli ne dà è tuttavia peculiare. Egli si interessa infatti specialmente di quelle irregolarità che sono suscettibili di essere interpretate come indizi della storia del testo, e ancor più, di essere considerate come originariamente non pertinenti. Proprio con questo scopo, com'è noto, JAEGER introdusse nell'edizione della *Metafisica* l'uso delle doppie parentesi quadre, giustificandolo⁵⁹.

Tuttavia, l'uso di quelle famose *Doppelklammern* nella sua edizione della *Metafisica* è di fatto piuttosto vario; in *Lambda* non è sempre facile distinguerle intrinsecamente dalle semplici parentesi quadre che significano espunzione dal luogo dato⁶⁰.

⁵⁹ JAEGER 1957, p. xviii: “*Aristotelis additamenta, cum satis certa res videbatur, signo [[]] indicavi, ne uncinis [] usus talia ut spuria reicere viderer. Nec dubium est, quin etiam editores Peripatetici, cum contextui totos libros inculcarent, velut Δ, eos cum ceteris firmo vinculo coniunxerint, cum adderent ὄσπερ... ἐῴρηται vel alia id genus. Sed ne haec quidem seclusi, nam habuit hic 'liber' suam historiam, quae vestigia in testu reliquit, eaque non novis delenda sed conservanda esse arbitror*”. Nel contesto del presente lavoro, devo sottolineare, da una parte il consenso con l'attitudine conservativa qui professata; e d'altra parte il mio dissenso dall'idea – se la si dovesse desumere da ciò che qui Jaeger dice – che i rinvii interni fra le opere siano sistematicamente opera degli editori posteriori. Essi possono esserlo in alcuni casi, ma sovente corrispondono a un piano e un progetto preciso da parte di Aristotele, come argomento e discuto in Fazzo 2003.1 e 2009.5.

⁶⁰ In *Lambda* si trovano chiusi fra doppie parentesi nell'edizione di JAEGER i seguenti passi: cap. 2, 1069b26-28 (ἀπορήσειε δ' ἂν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἢ γένεσις, τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν), passo che Christ chiude fra asterischi annotando che pertiene a 18-20 (ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος κτλ); lo stesso giudizio è ripetuto da JAEGER che cita come fonte Al^p. Ma qui mi è difficile capire il criterio. Altro è dire che la frase pertiene a luogo precedente, altro è farla risalire a un'altra fase di elaborazione aristotelica. Inoltre, e soprattutto, la continuazione del testo è interamente incomprensibile se si toglie questa frase. Essa infatti contiene la risposta (sia pure in forma dubitativa, ma appunto, a maggior ragione, la forma dubitativa si capisce in funzione del suo esser risposta a un'aporia non facile) all'aporia enunciata nella frase così seclusa. Cap. 3, 1070a24-26 (εἰ δὲ καὶ ὑστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως, al cui proposito JAEGER annota: *verba 24 εἰ -26 ἴσως postea addita sunt ut videtur*. Non è esplicito e non mi è chiaro quali siano le ragioni di un tale giudizio. Forse essa va cercata in JAEGER 1923, che distingue fra la concezione dell'anima come unica e immortale come intero, nello giovanile *Eudemo* di Aristotele, e quella più circostanziata espressa in seguito. Nondimeno, proprio ivi (p. 63 della tr. it.) egli cita questo passo di *Lambda* senza accennare alla possibilità di un'interpolazione o di

In altri casi, e specie per la prima parte della *Metafisica*, JAEGER si appoggia su un tipo di ipotesi più sofisticato. In tal senso, egli dà molta importanza alle osservazioni di CHRIST che provano una datazione antica di alcune caratteristiche del ms. A^b. Da queste, JAEGER trae materia per ipotizzare che il testo alternativo di A^b tragga origine da Aristotele stesso. In questo modo le due famiglie della tradizione rappresenterebbero per lui fasi diverse dell'attività e degli usi redazionali di Aristotele. Di qui l'uso più tipico delle doppie parentesi quadre jaegeriane, come indicazione di varianti d'autore, cioè aristoteliche; o al più apportate dagli allievi sui testi aristotelici tenendo memoria delle lezioni e indicazioni orali di Aristotele stesso⁶¹.

In questo contesto teorico si inserisce la possibile spiegazione evocata da JAEGER per le differenze fra la prima parte di A^b e la seconda, più vicina al codice E e soprattutto a J. Essa si inserisce nelle speculazioni di questo studioso sulla genesi del *corpus aristotelicum*. JAEGER

una revisione; e in ogni suo scritto, JAEGER ha mostrato di considerare *Lambda* un trattato antico (valutazione che, come argomento nella Parte II, non condivido). Così non è del tutto chiaro quali vincoli cronologici egli ponga alla preoccupazione aristotelica per il problema dell'immortalità dell'anima, e/o di una sua parte. Cap. 4, 1070b7-8 (passo che JAEGER legge con A^b: οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχείων [στοιχείων EJ MC], οἷον τὸ ἔν ἢ τὸ ὄν· ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἐκάστῳ καὶ τῶν συνθέτων.) Invero, l'adozione del testo di A^b è in buona parte responsabile dell'espunzione o comunque incompienza del brano. Ma anche assumendo la prospettiva del testo stampato da JAEGER (che fa di questa frase un'affermazione di carattere generale, e poco legata al contesto, quale "nessuno degli intelligibili è elemento, per es. l'ente e l'uno"), non è chiaro perché a un certo punto Aristotele avrebbe dovuto introdurre questa aggiunta in un luogo poco opportuno. E, di nuovo, se invece l'avesse introdotta, perché cancellarla, o segnalarla come meno pertinente del resto rimanente?

⁶¹ Ci si può chiedere in che modo le due spiegazioni possano conciliarsi; e cioè: se JAEGER ritiene che una parte di testo sia incongruente e sia stata inserita per errore nel contesto attuale, come si può allora pensare che la variante si debba ad Aristotele stesso? Più in generale caso per caso, bisognerebbe spiegare perché in una fase della vita Aristotele avrebbe scritto il testo in un certo modo, e poi l'avrebbe modificato in un tal altro, o comunque approfondire la questione, che non mi sembra affatto irrilevante, di capire se di volta in volta si ritenga che le parole così secluse siano scritte da Aristotele o no. S. Martinelli nota che l'inserzione di quelli che JAEGER chiama *additamenta aristotelis* può dare effetto di incoerenza, se si trovano come esito a coesistere lezioni che dovevano essere alternative, e tuttavia d'autore. Questa è una spiegazione possibile, che però da JAEGER non è suggerita chiaramente. Più in generale, ricorrentemente, si pone il problema di come valutare l'uso che JAEGER fa dei *loci* problematici che già i suoi predecessori avevano messo in evidenza, a riprova della tesi di fondo sull'evoluzione della *Metafisica*, sostenuta a partire da JAEGER 1912.

si domandò infatti se la prima parte della *Metafisica* in A^b non risalesse all'epoca in cui quest'opera contava solo dieci libri; ciò spiegherebbe la divergenza da E e J; mentre la seconda parte di A^b sarebbe stata aggiunta in un secondo tempo, copiandola dal testo dell'edizione ampliata⁶². Del che si stupirà HARLFINGER, rilevando che lo stesso JAEGER in altre sedi aveva sostenuto che il libro *Lambda*, nel suo insieme, non facesse affatto parte della versione più antica della *Metafisica* in dieci libri.

Di tutto ciò do in effetti menzione per inquadrare la situazione di *Lambda* nel contesto dell'edizione della *Metafisica* di JAEGER, che è la più recente (se escludiamo il lavoro, dichiaratamente derivativo, di TREDENNICK per la Loeb) ed è un punto di riferimento obbligato. Quanto all'uso della tradizione indiretta, JAEGER professa ampia consultazione e uso selettivo dei commenti di Alessandro, Asclepio, Siriano, e del Commento Grande di Averroé, che era stato recentemente edito nell'originale arabo da Bouyges. Il metodo da lui seguito a questo proposito non è perspicuo e anzi può dare luogo a qualche interrogativo o perplessità, come avremo occasione di sottolineare⁶³.

L'apparato critico di JAEGER merita infine alcune osservazioni. Abbiamo già visto che, sul presupposto dell'identità dell'antigrafo diretto di E e J, manoscritto perduto, ma virtualmente ricostruito, JAEGER decise di riassumerne l'indicazione sotto la sigla comune *II*. Così, in linea di massima, egli deliberò di citarli separatamente quando portano lezioni diverse (pp. viii-ix). Da un'ulteriore sua nota, alla fine della prefazione (pp. xx-xxi), si evince tuttavia che egli non ritenne utile informare il lettore qualora uno dei due codici porti una lacuna che si possa correggere (secondo lui) sulla base dell'altro, o quando in uno dei due compaia una *vox nihili*. JAEGER usa dunque la sigla collettiva *II* anche in questi casi, benché la lezione così registrata si trovi in realtà in uno solo dei due codici:

"In apparatu huius editionis omisi (...)

- in codicibus E et J, qui e communi fonte provenerunt, mera verbi mutilatio in uno eorum, quae ex altero corrigitur

- (in tutti i codici) stultae verbi depravationes qui omni sensu carent".

⁶² Ad appoggio della sua tesi, JAEGER cita come analogo il caso delle due *Etiche*, l'*Eudemia*, più antica, e la *Nicomachea*, più recente; i tre libri che entrambe presentano in comune sarebbero stati copiati tardivamente dalla *Nicomachea* nell'*Eudemia*, unendosi in questa alla parte più antica.

⁶³ Sarebbe interessante e.g. vedere quali sono i passi per i quali JAEGER consultò davvero il testo arabo; in 1072b2-3 e. g. non sembra aver compiuto un esame diretto delle fonti.

Come strumento di lavoro, dunque, l'apparato di JAEGER presenta deliberati limiti, in parte senza dubbio comprensibili nel quadro della politica editoriale della collana *Oxford Classical Texts* nella quale il volume si inserisce, ma dei quali ad ogni modo è importante tenere conto. Esistono infatti diversi tipi di dati che egli non ritenne utile inserire nell'apparato e dei quali presenta una lista a chiusura della sua introduzione: egli ritenne superfluo registrare quelle varianti, rispetto al testo da lui adottato, che potevano rientrare nelle seguenti cause (l'ultima delle quali cito nella sua originale redazione latina):

- lacune meccaniche, in particolare in omoioleuto;
- mutamenti nell'ordine delle parole, frequenti in A^b, specie se non cambiano il senso filosofico, né migliorano l'*euphōnia*;
- alternative semanticamente poco rilevanti come ἀγένητος / ἀγέννητος, ο πάντα/ ἅπαντα ;
- varianti nelle vocali dovute a fenomeni di itacismo⁶⁴
- errori dovuti all'errata divisione delle parole nelle lettere onciali, per es ἅμα/ ἀλλά (in onciali maiuscole: AMA / ΑΛΛΑ).
- *voces nihili* ("stultae verbi depravationes quae omni sensu carent", cfr. *supra*).

Di queste scelte editoriali così selettive, e in parte inevitabilmente discrezionali, è sempre importante tenere conto quando si fa uso dell'edizione di JAEGER. Si aggiunga a questo il carattere fortemente derivativo dell'apparato critico e delle testimonianze testuali impiegate. Si nota inoltre la tendenza pronunciata di JAEGER a emendare il testo *ope ingenii*, o normalizzandolo, o adeguandolo dal punto di vista del contenuto a opzioni interpretative determinate.

Altre annotazioni quanto all'edizione di JAEGER e al suo apparato critico seguiranno *infra*, dove si tratterà di discutere il problema della tradizione indiretta e del suo ruolo nella tradizione editoriale⁶⁵.

⁶⁴ Qui forse servirebbe una discussione sulla base di altre esperienze parallele. A una considerazione generale, questo tipo di mancata segnalazione potrebbe parere scomodo, per diversi motivi: perché anche differenze sostanziali nelle lezioni possono ascriversi a questa causa; perché è importante anche poter verificare la tendenza di un certo scriba, o di uno dei suoi antigrafì, all'itacismo, per meglio valutare le singole lezioni; e perché se l'itacismo può andare nei due sensi, non è scontato, fra due parole foneticamente simili, quale delle due corrisponderà alla lezione originale.

1. 3. Studi sulla tradizione diretta della *Metafisica* dopo JAEGER

1. 3. 1. I primi repertori

Fin dai tempi di BEKKER e SCHWEGLER si era avvertita l'esigenza di determinare quali, fra i codici noti della *Metafisica*, fossero interamente indipendenti da qualunque altro codice noto, e potessero essere dunque ritenuti nell'apparato di una nuova edizione. Si doveva però attendere fino alla seconda metà del XX secolo per avere un esame comparato di tutti codici noti.

Nella seconda metà del XX secolo, nel ventennio successivo all'edizione di JAEGER, la tradizione diretta della *Metafisica* è stata oggetto in effetti di ricerche approfondite. Queste hanno potuto valersi dei progressi della codicologia e della paleografia e di una incrementata recensione delle fonti manoscritte.

Una svolta importante, per la storia editoriale dei testi greci in generale, è stata la pubblicazione del repertorio dei cataloghi di manoscritti di RICHARD 1948 (e ss.)⁶⁶. Prima infatti, quasi ogni fondo manoscritto aveva un catalogo, ma non fu di modesto aiuto disporre anche di un catalogo dei cataloghi. Questo agevolò la preparazione di cataloghi specializzati.

Un passo in avanti decisivo, nel nostro settore più specifico, è stato costituito dal catalogo generale dei manoscritti greci di Aristotele a cura di WARTELLE 1963⁶⁷, con i relativi

⁶⁵ Si noterà allora che JAEGER, pur annoverando i frammenti di Alessandro nell'edizione Bouyges di Averroé fra le proprie fonti, non sembra farne veramente uso nell'edizione. Mancano, perlomeno, riferimenti precisi al testo arabo. D'altra parte, non è aliena a JAEGER la ricerca di una legittimazione dei propri interventi editoriali nelle fonti antiche. Questo però rischia di rendere fuorviante la presentazione dei dati ad esse relativi, come nel caso di *Lambda 7*, 1072b2-3 (e *ad loc. Elenchos* 2002.2, p. 373).

⁶⁶ M. RICHARD, *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits*, Paris, CNRS, 1948¹, 1958², suppl. 1958-1963, 1995³.

⁶⁷ Cfr. WARTELLE 1963; per una lista dei riferimenti "Index", p. 178. Il relativo *Supplément* a cura di ARGYROPOULOS - GARAS 1980 non aggiunge, quanto alla *Metafisica*, che la menzione di un compendio (n. 453: Marc. gr. IV. 65, XVII ss.). L'impresa di WARTELLE, auspicata da A. Dain, J. Irigoin e P. MORAUX (cfr. "Introduction", p. I) era stata resa praticabile dalla pubblicazione del *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits Grecs* di RICHARD (1948¹, 1958²,

supplementi⁶⁸. WARTELLE infatti, in base allo spoglio di più di cinquecento cataloghi e repertori a stampa, ha costituito e reso disponibile una lista di cinquantatre codici contenenti i quattordici libri della *Metafisica*, per intero o parzialmente (almeno quattro di essi riportano in effetti solo frammenti o estratti). La conoscenza dei codici aristotelici è stata in seguito approfondita dall'opera poderosa di catalogazione intrapresa dai membri dell'“Aristoteles Archiv” di Berlino⁶⁹.

Su queste basi, gli studi paleografici e stemmatici di BERNARDINELLO 1970 e di HARLFINGER 1979 hanno finalmente delimitato il numero dei codici indipendenti della *Metafisica* e descritto le reciproche relazioni producendone uno *stemma codicum* con esiti in parte concordi (ancorché HARLFINGER insista prevalentemente sulle differenze)⁷⁰. Nelle collazioni, va notato, i due studiosi hanno preso infatti in esame un numero ristretto di libri della *Metafisica*: BERNARDINELLO, l'autore di una vera e propria monografia, collazionò *Alpha*, *alpha elatton*, *Gamma*, *My* e i luoghi lacunosi indicati nell'introduzione di ROSS 1924 (p. CLIX ss.). HARLFINGER, il cui articolo è oggi considerato il riferimento più autorevole e resta sostanzialmente indiscusso, ha esaminato per la costituzione del suo stemma le varianti delle sezioni *Alpha* 980a21-982a3, *alpha elatton* (integrale), *Theta* 1045a1 - *Eta* 1045b36, *Kappa* 1059a18-1060a20, *Ny* 1092a9-1093b28. Non prende dunque specificamente in esame il libro *Lambda*, salvo per un'osservazione puntuale sulla quale dovremo tornare⁷¹.

1995³) e agevolata dal catalogo specifico del ricco fondo della Biblioteca Marciana di Venezia ad opera di MIONI 1958.

⁶⁸ Cfr. HARLFINGER – RIESNER 1964.

⁶⁹ *Aristoteles Graecus: die griechischen Manuskripten des Aristoteles*. Untersucht und beschrieben von Paul MORAUX, Dieter HARLFINGER, Dieter REINSCH, Jürgen WIESNER, I Alexandrien – London, Berlin-New York, De Gruyter, 1976. Come si vede, l'opera, organizzata come è di prassi negli spogli di cataloghi, per sedi geografiche in ordine alfabetico, si è fermata per ora alla lettera "L".

⁷⁰ Cfr. HARLFINGER 1979; BERNARDINELLO 1970.

⁷¹ Per la precisione, va detto che a p. 140 ss. Bernardinello considera anche alcune varianti del libro *Lambda*, com'era indispensabile per studiare la collocazione nello *stemma* del codice di Bruxelles B, che contiene appunto soltanto il libro *Lambda*. Ma questo codice non risulta indipendente e le osservazioni raccolte in proposito non contribuiscono a formare uno stemma dei codici indipendenti specialmente configurato per questo libro.

1. 3. 2. BERNARDINELLO

Il primo dei due interventi è la monografia di BERNARDINELLO 1970, che affronta la spinosa questione della *eliminatio codicum descriptorum*.

BERNARDINELLO, come si è detto, ha basato il suo studio sui quattro libri *Alpha, alpha elatton, Gamma, My*. Quanto ai rimanenti libri, egli asserisce (p. 13):

"la necessità di un controllo (...) è rispettata nell'analisi dei risultati dei sondaggi dei passi lacunosi delle due principali tradizioni, comprendenti i codici E-J ed A^b, indicati e raccolti in un unico prospetto a suo tempo dal ROSS 1924 (pp. CLIX-CLX)".

Egli si riferisce in effetti a due liste di lacune in ROSS relative rispettivamente ai codici A^b e E⁷².

Va ricordato che per i libri non collazionati, Bernardinello si limita a valutare la presenza o assenza di lacune comuni per accertare se i codici in esame possano essere o meno l'uno la copia dell'altro (questo infatti è lo scopo primario del suo studio). Pertanto, lavorando solo sulle lacune di A^b che si desumono dall'apparato di ROSS, poiché nessuna di esse cade nel corso del libro *Lambda*, manca a Bernardinello la materia per l'indagine che qui ci occupa.

Nessuna di queste lacune in A^b ed E cade nel libro *Lambda*, eccettuata una frase, in 1075a4, che lo scriba di E già anticamente ripristina però in margine. Dunque, visto che, a quanto risulta, Bernardinello ha esaminato nei vari testimoni della tradizione solo i suddetti libri (*Alpha, alpha elatton, Gamma, My*) e i luoghi corrispondenti a quelle lacune, allora si deve osservare che non si è occupato specificamente del libro *Lambda*.

In ogni caso, egli ha per primo isolato per la *Metafisica* in generale diciannove manoscritti che la contengono per intero o parzialmente senza essere copie di altri codici pervenuti: A^b, B^b, C, E, E^b, E^s, H, H^a, I^b, J, M, N, P, P^b, T, V^d, V^k, W, Y. Bernardinello li divide in due famiglie: una famiglia α , rappresentata da J e da E, che come già JAEGER raduna sotto la sigla II, e inoltre da B^b, E^b, E^s, H^a, T, V^d; e una famiglia β , rappresentata da A^b, C, H,

⁷² In queste pagine di Ross non c'è cenno a lacune di J, che in realtà non mancano, anche se J è un codice complessivamente molto accurato; dove presenti, sono prevalentemente causate da *saut du même au même*. Nell'apparato critico ho inteso evidenziarle annotando la parola ricorrente che può aver causato l'errore di omissione.

⁷³ Cfr. REEVE 1986, pp. 193-201 (ringrazio per la segnalazione S. Martinelli).

I^b, M, N, P, P^b, V^k, W, Y. Con questo egli fornisce una prima formalizzazione alla consapevolezza, che già aveva animato gli editori da CHRIST in poi, di una fondamentale differenza fra E e J da una parte, A^b dall'altra. In proposito concluderà (p. 217):

"La tradizione manoscritta rimane aperta. Non è possibile risalire a un unico archetipo (...) e non è possibile neppure ricostruirlo (...). L'antitesi fra i due rami della tradizione rappresentati da Π e A^b è risultata chiara e insanabile".

Su questa valutazione pessimistica, che affianca di fatto *Lambda* agli scritti editorialmente più problematici del *corpus* (per esempio il *De caelo* edito da MORAUX, ma anche il *De generatione et corruptione*), sarà interessante tornare più oltre, per vedere in che modo, allo stato attuale delle conoscenze, questa situazione di stallo e di impasse sia risolvibile. Il fatto che i due archetipi α e β concordino così largamente non è visibile in *Lambda* fino a che si identifichi A^b come rappresentante di β . Che si voglia o no chiamare 'archetipo' il testo risultante dall'accordo di α e β (i pareri possono variare senza che questo dica nulla sul testo stesso, ma solo su ciò che si intenda per 'archetipo'⁷³), la valutazione, almeno in questo nostro caso, va interamente ripensata.

Un'altra questione che Bernardinello solleva, ma lascia aperta, è quella della valutazione della testimonianza di A^b nelle diverse parti del codice: egli infatti non manca di notare tre mani all'opera nel corso della trascrizione della *Metafisica*, e accenna a caratterizzare la differente natura delle corrispondenti sezioni di testo, con osservazioni non conclusive, tuttavia interessanti, tanto più che restano ancor oggi relativamente isolate.

Mentre la prima parte di A^b si accorda strettamente a M, Bernardinello ha notato che alcune delle lacune in A^b indicate da ROSS sono invece assenti in M: tali due omissioni nel libro *Theta* (ἀλλὰ ἐκείνινον e δυνάμει alla riga 1049a21) e una serie di altre lacune nel libro *My*. In base a quelle prime omissioni, egli ipotizza che a partire da *Theta* A^b si allontani da M. Questo, noi diremmo, non significa ancora che A^b non segua più la famiglia β . Piuttosto, al riguardo, è significativa una sua nota ulteriore:

"La parte, nella quale le lacune dei due codici non concordano più, *corrisponde quasi esattamente* all'intervento del copista più recente in A^b" (Bernardinello 1970, p. 136, corsivi miei).

Tale copista, nella stima di Bernardinello (confermata da HARLFINGER), è attivo da *Lambda* 1073a1⁷⁴.

Probabilmente, però, una tale base di dati non era sufficiente per mettere precisamente in relazione questo cambio di mano e l'esame dei luoghi lacunosi in *Theta* e in *My*. Così non è strano, vista la sua scelta di *specimina*, che Bernardinello non risolva questo punto.

1. 3. 3. HARLFINGER

Per quanto riguarda l'*eliminatio codicum*, gli esiti di Bernardinello sono stati a quanto sembra utilizzati, oltre che in buona parte confermati, dallo studio di D. HARLFINGER, apparso come saggio iniziale negli atti del *Symposium Aristotelicum* dedicato alla *Metafisica* e curato da AUBENQUE 1979. Anche HARLFINGER lavora per *specimina*, di dimensioni più ridotte rispetto a Bernardinello; la sua analisi si basa su di una sorta di spaccato trasversale costituito dalla collazione di quattro sezioni della *Metafisica* quanto possibile distanziate: *Alpha* 980a21-982a3, *alpha elatton* (tutto), *Eta* 1045a1-b36, *Kappa* 1059a18-1060a20 e *Ny* 1092a9-1093b28. La sua base di dati è dunque in buona parte diversa da quella di Bernardinello. Inoltre, lo *stemma* di HARLFINGER si presenta molto più articolato e dettagliato, visualizzando la dislocazione temporale dei testimoni. Su questa base, egli individua e segnala anche fenomeni frequenti di contaminazione, sia di codici, sia di rami interi della tradizione, sia a partire da codici noti, sia da codici perduti di posizione stemmatica approssimativamente nota, sia da codici ignoti di posizione stemmatica ignota. Il quadro generale che ne esce può apparire scoraggiante⁷⁵, e sembra in effetti esserlo stato (cfr. *infra*).

Tuttavia, sia quanto alla *eliminatio* dei codici, sia quanto alla loro affiliazione, le differenze fra le conclusioni di HARLFINGER e quelle di Bernardinello hanno scarso peso editoriale. Quanto all'*eliminatio codicum*, HARLFINGER viene a considerare indipendenti gli stessi codici di Bernardinello tranne B^b, P e T, mentre in più considera indipendente il codice

⁷⁴ HARLFINGER ne distingue un quarto per il commento, posteriore ancora al terzo copista del testo aristotelico: sia il terzo che il quarto copista di HARLFINGER lavorano comunque a partire dal f. 485, dunque da 1073a1, come l'ultimo copista di Bernardinello.

⁷⁵ Una mia indagine sul passo problematico 1072b2-3 (FAZZO 2002.1), prendendo in esame anche il codice Z (Taur. C III 5), sembra d'altronde indicare una distribuzione delle varianti particolarmente complessa, la cui interpretazione, anche alla luce dello *stemma* di HARLFINGER, merita di essere ulteriormente indagata. Cfr. *infra*, Parte II, § 8. 1. 3.

L^c. Quanto all'affiliazione dei codici alle due famiglie, egli concorda con Bernardinello, salvo che attribuisce I^b e P^b alla famiglia α e non alla famiglia β (un esito di cui ho riscontrato precisamente la validità in un'indagine che ho svolto per i capitoli *Lambda* 1-4). Tuttavia, come vedremo, la via più praticabile per un'edizione si basa sulla ricostruzione degli archetipi α e β (o perlomeno di uno dei due quando l'altro sia corrotto); ciò in linea di massima non richiede il ricorso a questi manoscritti secondari.

Una differenza maggiore può venire da altri aspetti dello studio di HARLFINGER. In generale, il suo *stemma* si presenta molto più articolato e dettagliato di quello di Bernardinello. Questo consente di valutare in modo pregnante la relazione di prossimità fra A^b e J, che non consiste solo nella derivazione da α che essi hanno in comune con E, ma da un subarchetipo γ , che ravvicina questi manoscritti in un numero cospicuo di casi. Inoltre lo stemma di HARLFINGER visualizza un episodio importante di contaminazione fra il codice C (Taur. B VII 23) della famiglia β e I^b (Coisl. gr. 161) della famiglia α , e dà una chiave di lettura per un certo numero di coincidenze fra C e α contro M. In effetti, quando C si avvicina alla famiglia α , o comunque si allontana da M, può essere utile confrontare la lezione di C con quella del codice I^b, che proprio per questa ragione episodicamente apparirà nel nostro apparato.

A consuntivo di quanto sin qui esaminato, si può dire che anche se agli studi e alle collazioni di Bernardinello e HARLFINGER non mancano i punti di divergenza, le convergenze sono nondimeno significative, e questo è una conferma dei risultati, considerata la differenza nella base di dati. Per quanto riguarda il ruolo di A^b, si è ribadito che dopo 1073a1 non è più indipendente dalla famiglia α , in fondamentale accordo con gli editori da CHRIST in poi, che su questo presupposto avevano fatto di A^b uno strumento privilegiato di correzione del testo di E e di J. D'altra parte, gli studi di HARLFINGER e Bernardinello hanno affiancato ad A^b la testimonianza di due codici indipendenti della stessa famiglia, M e C, che erano stati sino ad allora trascurati dagli editori. La conseguenza che ne dobbiamo trarre è cruciale per la costituzione del testo della *Metafisica*: secondo quanto essi argomentano, la testimonianza di A^b può avere autorità contro la tradizione α di J e E solo quando sia confermata da M, e possibilmente da C.

E anche qualora ci sia accordo fra A^b e il solo C, non M, questo dato andrà verificato, dopo 1073a1 almeno, per controllare che non sia dovuto a contaminazione di C con I^b, che è affiliato allo stesso subarchetipo (in questo caso, sub-subarchetipo) δ della famiglia α sotto il quale ricade anche A^b. A verifica e conferma di siffatti episodi di accordo – per così dire – trasversale fra i rami bassi delle due famiglie, fra la parte seconda e più tarda di A^b (XIV

secolo) e il codice C della famiglia β (XV s.), sarà utile all'occasione verificare anche le varianti del codice E^s, che appartiene, più da vicino di I^b, ma più da lontano di A^b, allo stesso subarchetipo γ e sub-subarchetipo δ .

Sottolineati dunque tali elementi di convergenza, e tenute presenti le dette differenze rispetto a Bernardinello, possiamo fare riferimento d'ora in poi al computo totale dei codici secondo HARLFINGER.

Considerando il fatto che i codici della *Metafisica* H, N, V^k, W e Y non contengono il libro *Lambda*⁷⁶, i testimoni non *descripti* di questo libro secondo HARLFINGER restano dodici: A^b, C, E, E^s, H^a, I^b, J, J^b, L^c, M, P^b, V^d, secondo le seguenti sigle e raggruppamenti:

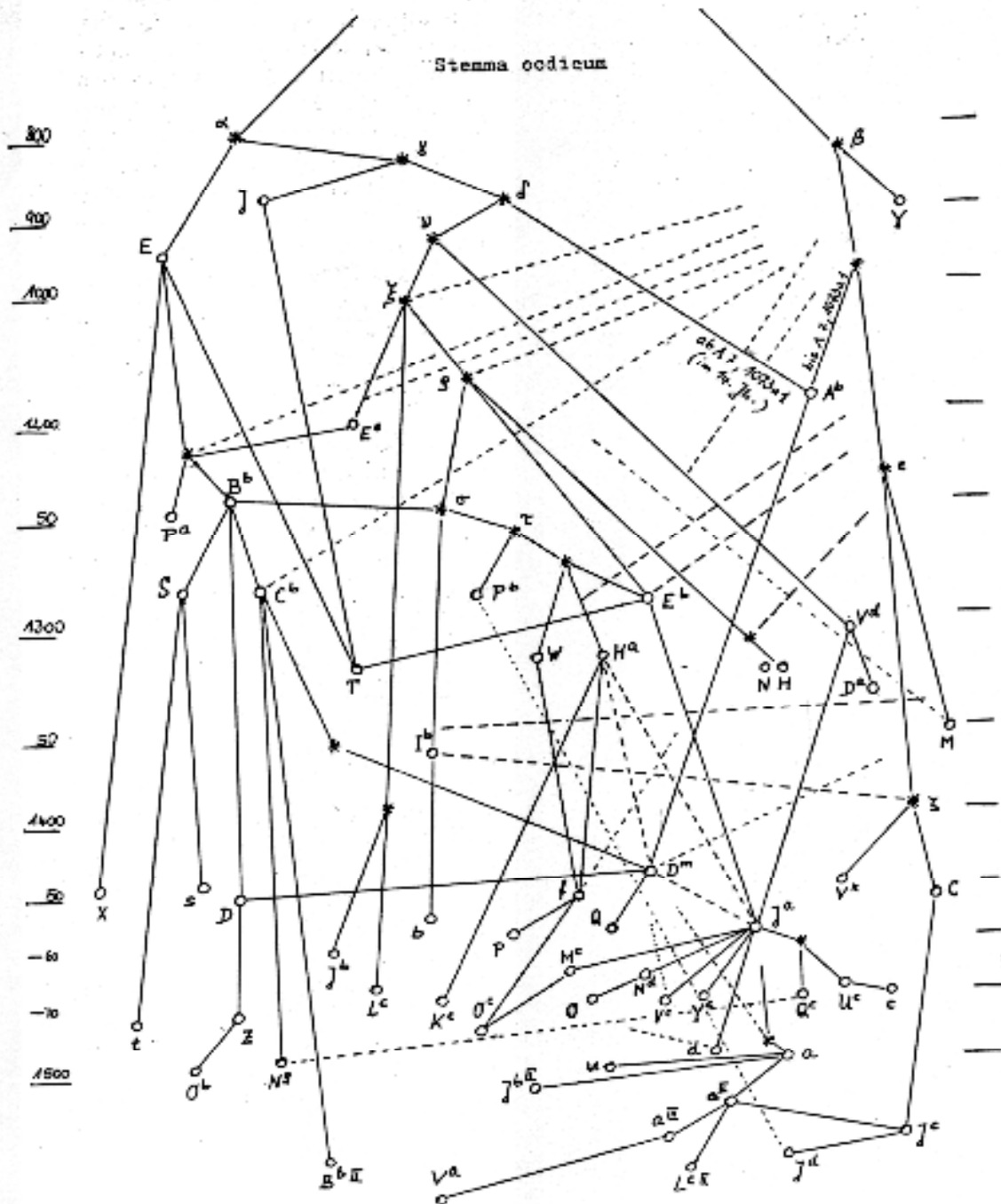
Derivazione da α

J	Vind. Phil. gr. 100 (micr.)	IX s. <i>exeuntis</i>
E	Paris gr. 1853	X s.
E ^s	Escor. Y III 18 (micr.)	XIII s.
P ^b	Paris. Suppl. gr. 642	XIII s. <i>exeuntis</i>
I ^b	Paris. Coisl. gr. 161	XIV s.
E ^b	Marc. gr. 211	XIV s.
H ^a	Marc. gr. 214	XIII-XIV s.
L ^c	Laur. 87.19	XV s.
V ^d	Vat. gr. 255	XIV s. <i>ineuntis</i>
J ^b	Vind. Phil. gr. 66	XV s.

Derivazione da β

M	Ambr. F. 113 Sup.	XIV s.
C	Taur. B VII 23 (<i>contulit</i> M. Crubellier)	XV s.

⁷⁶ Cfr. la lista iniziale di HARLFINGER 1979., pp. 9-11.



HARLFINGER 1979, p. 27. In questo stemma, il tratto che unisce il codice perduto δ , nella famiglia α , e il codice A^b , peraltro affiliato a β , porta la precisazione ' a^b Lambda 7, 1073a1'. Poiché qui sto mostrando che per tutto il libro *Lambda*, e non solo 'da 1073a1', A^b appartiene alla famiglia α , si tratterà fra l'altro di indagare in quale altro punto della *Metafisica*, se non è in 1073a1, avvenga il cambio di affiliazione da β a α . Alla luce delle ricerche compiute sinora, suggerisco 1065a26. Ma la questione è complessa, come vedremo.

Lo stemma di HARLFINGER è oggi di comune riferimento, come confermato dagli atti del *Symposium Aristotelicum* su *Lambda* (ivi infatti Frede lo cita espressamente nel primo capitolo). Ci si potrebbe aspettare che i tentativi di seguirlo siano stati numerosi. Tuttavia, al contrario, sembra di assistere a una situazione di stallo.

1. 3. 4. Il caso di *Metafisica Zeta*: le osservazioni di Frede e Patzig (1988).

È ora opportuno ricordare, seguendo l'ordine cronologico, anche contributi ulteriori, di natura diversa, che trattando di singoli libri della *Metafisica* anche dal punto di vista della loro trasmissione, hanno incontrato prima di noi alcuni problemi che qui affrontiamo per l'edizione del singolo libro *Lambda*. Sono studi che comportano un progresso dello *status quaestionis*, se non dal punto di vista strettamente codicologico come quelli sinora discussi (BERNARDINELLO, HARLFINGER), almeno da quello delle caratteristiche delle diverse tradizioni α e β .

La monografia di Frede e Patzig sul libro *Zeta* è ormai un'opera di riferimento non solo riguardo a questo libro, ma fra gli studi sulla *Metafisica*⁷⁷. Posteriore allo studio di HARLFINGER, che però non viene citato, ha aggiunto anche dal punto di vista della costituzione del testo importanti elementi di riflessione.

Gli autori, partiti dall'idea di seguire il testo di JAEGER, si trovano ad allontanarsene in circa 130 luoghi; la ragione più frequente è che JAEGER aveva molto sovente seguito, contro altri testimoni, l'indicazione di A^b , la quale, ad un esame analitico, appare sovente erronea, priva dell'autorità che la vulgata le attribuiva.

Frede e Patzig individuano in A^b la seguente triplice tipologia di errori ricorrenti:

- 1) normalizzazione con eliminazione di eccezioni grammaticali⁷⁸;
- 2) limatura del testo a seguito di reali o presunte incongruenze contenutistiche⁷⁹;
- 3) regolarizzazione del testo con eliminazione di espressioni incomprensibili o comunque mal comprese dal copista.

Stando così le cose, essi ritengono che, *ceteris paribus*, A^b non vada seguito; e che anzi non vada seguito affatto, a meno che il testo della tradizione α risulti veramente insostenibile. E criticano in proposito ROSS, cui attribuiscono l'opinione opposta.

⁷⁷ M. FREDE - G. PATZIG, *Aristoteles "Metaphysik Z"*, München 1988. Tr. it. *Il libro Zeta della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001.

⁷⁸ Queste caratteristiche di A^b in *Zeta* non sono del tutto assenti in *Lambda*: cfr. 1070b20 e 1070b32.

⁷⁹ Cfr. *Lambda*, 1070b7.

In questo modo, va osservato, essi sembrano di fatto quasi escludere che A^b contenga, oltre a tentativi di normalizzazione e congetture, anche le tracce di una recensione antica e alternativa. Ma non sembrano conoscere la possibilità di verificare la lezione di A^b tramite un confronto con C e M.

Queste osservazioni sono materia di importante riflessione. Diventerà a suo luogo opportuno esaminare il testo di A^b nel libro *Lambda* e vedere se presenti la stessa tipologia di deviazioni dalla testimonianza dei manoscritti E e J.

1. 3. 5. Lo studio di Concetta LUNA sui libri *My* e *Ny* (2005)

Il caso dei libri *My* e *Ny* è stato recentemente esaminato da Concetta LUNA. LUNA procede a una nuova collazione dei testimoni principali relativi a questi libri, cioè i codici E, J, A^b , M, C, per individuare la posizione stemmatica dei lemmi del commento di Siriano, che copre i libri *Beta*, *Gamma*, *My*, *Ny*⁸⁰. È di questo commento di Siriano che LUNA intende preparare una nuova edizione. Esula, a quanto pare, dai suoi scopi verificare lo stemma di HARLFINGER: il suo studio presuppone quello di HARLFINGER come rappresentativo di una nuova conoscenza fattuale. Ma il suo lavoro è per noi molto interessante perché esamina la tradizione testuale dei libri *My* e *Ny*, la cui situazione, a quanto indica proprio lo stemma di HARLFINGER, dovrebbe essere la stessa che troviamo *almeno* nei capitoli *Lambda* 8-10 (da 1073a1 in poi).

LUNA ha ragionato, per prima in modo così approfondito, sulle conseguenze editoriali della affiliazione di A^b alla famiglia α , e non alla famiglia β come per i primi libri della *Metafisica*. Pone al riguardo interrogativi importanti, che si riportano alla necessità di rivedere la valutazione del ruolo e valore di A^b nella trasmissione del testo dei due libri suddetti (p. 556-7):

- (1) poiché per i libri *My* e *Ny* solo M e C rappresentano, come mostra HARLFINGER, la famiglia β , essi devono fornire un certo numero di lezioni sinora sconosciute alla tradizione diretta, che si oppongano alla testimonianza di E, J, A^b , che per i libri *My* e

⁸⁰ "Le texte des livres M-N de la *Métaphysique*", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 2005, pp. 553-593. I lemmi del commento ai libri *Beta*, *My*, *Ny* (non al libro *Gamma*) sono conservati all'interno del commento di Siriano.

- Ny appartengono tutti e tre alla famiglia α (LUNA 2005, p. 557 ss., ne reperisce in effetti 109) e alcune di queste lezioni dovranno risultare preferibili a quelle della famiglia α ⁸¹;
- (2) poiché A^b per i libri My e Ny non rappresenta più la famiglia β , bisogna riconsiderare, per quegli stessi libri, tutti i casi nei quali gli editori hanno preferito sinora la lezione di A^b a quella di E e J pensando di optare per la lezione della famiglia β ⁸²;
- (3) considerata la stessa situazione, appare che non è più necessario che l'accordo di J e A^b contro E mostri che E è in errore; piuttosto, se E si accorda con MC contro J e A^b , saranno J e A^b insieme ad essere in errore, e i casi in cui il loro accordo era apparso decisivo agli editori vanno dunque riconsiderati.

Questi problemi sono importanti e posti bene, talora icasticamente, quando LUNA affrontando il punto (2) parla della "falsa famiglia β " per indicare il ruolo che era stato erroneamente attribuito ad A^b come rappresentante di una famiglia indipendente da α .

Proprio su questo punto (2), per gli scopi presenti, è importante approfondire la discussione. L'esito raggiunto da LUNA può ancora sollevare delle perplessità. Ne vedrei in particolare due.

Sulla prima non posso ora soffermarmi, perché non giova alla conoscenza del nostro libro, ma devo perlomeno sollevare il problema. A me sembra che la valutazione delle varianti al testo di quei libri in A^b da parte di LUNA non aiuti a ridiscutere le scelte editoriali di ROSS e JAEGER, perché in qualche modo le presuppone. Forse, beninteso, non poteva essere altrimenti, perché LUNA, interessandosi a Siriano più che ad Aristotele, non presenta criteri indipendenti per giudicare della validità delle lezioni del testo di Aristotele, e di fatto (salvo errore da parte mia) si attiene in buona parte al giudizio dei precedenti editori e degli studiosi della trasmissione di quel testo.

Su questo spero di potermi soffermare in altra sede, ma – come ora vedremo – dietro a questa perplessità generica ce n'è una che solleva un problema di principio, così da aver reso necessario soffermarmi su questa prima. La seconda e più grave perplessità è affrontata nel paragrafo seguente.

⁸¹ Questo si verifica secondo LUNA in 36 casi su 109, mentre in 22 casi è dubbio quale delle due famiglie porti la lezione superiore, e in 51 casi la lezione della famiglia α resta preferibile.

⁸² LUNA 2005, p. 573 ss., intitola significativamente questo paragrafo "La fausse branche β : A^b vs cett.", ad indicare che in effetti la lezione di A^b adottata dagli editori si rivela in una certa misura isolata e priva di autorità.

1. 3. 5. 1. È possibile che le lezioni isolate di A^b siano preferibili? Un problema di principio

Questo in effetti è un problema aperto, quasi una questione di principio, che investe potenzialmente tutta la tradizione editoriale della *Metafisica*. Si pone per i libri *My* e *Ny*, studiati da LUNA, per *Lambda* qui in esame, ma anche, verosimilmente, per qualunque libro o parte della *Metafisica*, ora che, anche per i libri ove A^b rappresenta la famiglia β , la testimonianza di A^b deve essere affiancata da M e possibilmente da altri codici (C, V^k se disponibile). Ora comunque lo studio di LUNA ci da occasione di entrare nel dettaglio con qualche esempio.

Invero, non è affatto chiaro in che modo e soprattutto a quale titolo, a conclusione di una tale indagine, LUNA ritenga di poter individuare una lista di otto casi nei quali in effetti il testo corretto (pur contro α e β) sarebbe quello di A^b , già scelto dagli editori. Con questo invero ella ha già operato una selezione: quindici erano luoghi di *My* e *Ny* nei quali gli editori avevano seguito la lezione di A^b , e nei quali la lezione di A^b risulta isolata.

Nondimeno, resta da chiarire in che modo LUNA possa concludere comunque che in otto casi la lezione di A^b si impone, mentre solo negli altri sette non v'è ragione di preferirla alle lezioni meglio attestate.

La questione che a questo punto si pone è, insomma: come è possibile, considerato lo stemma di HARLFINGER, che otto lezioni singolari di A^b per i libri *My* e *Ny* siano preferibili a quelle degli altri manoscritti? Potrebbe sembrare infatti improbabile che tutti i testimoni indipendenti delle due famiglie, eccetto A^b , siano in errore ogni volta sullo stesso punto e nello stesso modo *e che al tempo stesso* A^b abbia potuto ereditare una variante corretta. Tranne se la ripristina per congettura, o per contaminazione con il commento di Michele. Ma di queste possibilità appunto LUNA non fa menzione, ed è vero che non sarebbero prive di problemi, visto che non è facile essere sicuri della correttezza di una variante introdotta *ope ingenii* da un copista o da un commentatore.

Se poi si considera la tipologia degli errori presunti nei quali tutta la tradizione eccetto A^b sarebbe caduta, le perplessità trovano materia per rinforzarsi⁸³:

- 1079a8-11 A^b restituisce la vocale elisa negli altri testimoni, e al tempo stesso introduce una diversa concordanza;
- 1080b8ss. A^b introduce l'infinito $\epsilon\lambda\nu\alpha\iota$;

⁸³ Nell'esaminare questi casi, faccio riferimento unicamente ai dati contenuti nello studio di LUNA, senza procedere a un esame indipendente sulla tradizione di questi libri.

- 1082a7-9 A^b introduce un articolo determinato;
1082b11-14 A^b regolarizza un'anomalia sintattica (elimina la congiunzione da un inizio di apodosi);
- 1083a4 A^b introduce l'articolo determinato (κατὰ τὸ ποσόν da κατὰ ποσόν) in parallelo con una precedente espressione (κατὰ τὸ ποσόν, 1083a2)
- 1084b18-20 A^b supplisce un καί assente;
- 1092a17-21 A^b supplisce un articolo determinato in funzione sostantivante davanti a una proposizione infinitiva;
- 1092b6 A^b completa in parallelo un'espressione aristotelica (καὶ ἐνυπάρχον καὶ μὴ ἐνυπάρχον da καὶ ἐνυπάρχον).

Tutti i casi, tranne l'ultimo, rientrano precisamente nella tipologia delle correzioni introdotte da A^b, in questi libri come in *Lambda*, o per libera revisione, o per dipendenza da un antigrafo già riveduto. Ne risulta che in tutti quei casi, come nella generalità di quelli ove A^b porta lezioni singolari siffatte, tale codice non debba essere seguito.

L'unico caso in cui sostenere la lezione di A^b ha una sua verosimiglianza è a mio avviso l'ultimo ora menzionato, 1092b6, dove è possibile che α e β siano incaduti indipendentemente nello stesso errore, una lacuna per omoioteleuto (καὶ μὴ ἐνυπάρχον è caduto dopo καὶ ἐνυπάρχον). Ma questa possibilità non è affatto generalizzabile a tutti i casi menzionati.

2. Un ritorno allo *stemma codicum*.

2. 1. Necessità di una verifica dello stemma con particolare riferimento alla trasmissione del libro *Lambda*.

Abbiamo visto che, grazie soprattutto alla diffusione dello studio di HARLFINGER, la maggior parte degli studiosi che si occupano della *Metafisica* è ora consapevole, e in qualche modo concorde, nel riassumere la tradizione della *Metafisica* in due famiglie: la famiglia principale α , illustrata dai codici *vetustissimi* E e J (X e IX secolo rispettivamente), e la famiglia β , il cui più noto esponente è A^b (parte del XII, parte del XIV secolo, cfr. *infra*), ma rappresentata anche da M (XIV s.) e C (XV s.). D'altra parte, con HARLFINGER si concorda anche sul limite della suddetta ripartizione in due famiglie per quanto riguarda i codici E, J e

A^{b84}, cioè, appunto, in 1073a1: là dove, come per primo osservò CHRIST, A^b subisce un cambio di grafia; di lì in avanti, ha stabilito HARLFINGER, A^b appartiene alla famiglia α .

Quest'ultimo dato però va ancora preso con beneficio di inventario. La verità è che scarseggiano ancora sia verifiche più specifiche sui singoli libri, sia applicazioni in forma di edizione su base propriamente stemmatica, tenendo conto cioè anche delle lezioni dei codici M e C della famiglia β . Frede - Patzig 1988 (*Zeta*), Cassin - Narcy (*Gamma*), Hecquet-Devienne (*Gamma*, sulla base di un nuovo e attento esame dei codici), usano hanno affrontato criticamente il testo greco, ma hanno usato ancora solo E, J, A^{b85}.

Eppure, da più di trent'anni, la *Metafisica*, è uno di quei testi per i quali disponiamo di uno *stemma* dei codici conservati, che può e deve essere tenuto in considerazione, o per seguirlo, o per correggerlo.

Ciò che merita di essere sottolineato, a questo proposito, è che l'applicazione dell'analisi stemmatica al libro *Lambda* della *Metafisica* è possibile (forse il silenzio di questi trent'anni di studi potrebbe fare temere il contrario): anzi, è possibile più che per altri testi, e in particolare più che per altri testi di Aristotele, nonostante la difficoltà del dettato del libro, anzi, probabilmente proprio per questo, che, a quanto constatiamo comparando le due famiglie, ha indotto copisti e revisori ad uno scrupolo assoluto e quasi religioso nella conservazione dei dettagli. Lo si vede in specie nei due esemplari che risalgono alla prima fase di traslitterazione in lettere minuscole.

Si tratta pertanto di un testo il cui editore non è costretto a ricorrere a criteri occasionali e congetturali nella scelta delle varianti, ma a un criterio principale, e questo risiede nel confronto fra i due archetipi dei codici ogni qualvolta questi siano stemmaticamente ricostruibili. Il fatto è che quei due archetipi, se così li vogliamo chiamare, si accordano l'uno con l'altro per quanto riguarda il libro *Lambda*, molto più da vicino e più spesso che per altri libri della *Metafisica*, dove sono considerevolmente divisi.

⁸⁴ Cfr. *infra* Parte III, il saggio "L'archeologia di una tradizione: il libro *Lambda* della *Metafisica*", sull'uso dei commentatori come tradizione indiretta, sull'uso di A^b, e sui relativi.

⁸⁵ Queste e siffatte considerazioni ho presentato in un seminario nell'autunno 2007 alla Humboldt Universität di Berlino. Mi è stato in seguito riferito che, nell'estate 2008, Oliver Primavesi, con la collaborazione di studiosi con sede a Berlino, ha presentato al *Symposium* la bozza di un'edizione su base stemmatica del primo libro della *Metafisica*. Io stessa ho potuto vederne a Berlino, nell'ottobre dello stesso anno, una sezione, relativa al capitolo 9.

Si misura d'altronde su questo caso di studio l'importanza di riprendere in esame lo stemma stesso dei codici tracciato da HARLFINGER per la tradizione di tutta la *Metafisica*. Egli infatti, a quanto sembra, non si è occupato della prima parte del libro *Lambda*, fino a 1073a1. E anzi, più in generale dice di non aver collazionato *Lambda*⁸⁶.

In linea di massima, si può dire che quasi tutti gli esiti capitali di HARLFINGER hanno trovato conferma nelle collazioni qui condotte⁸⁷: non solo l'affiliazione di E e J da una parte, di M e C dall'altra, a due differenti famiglie, ma anche la contaminazione di C con la famiglia α tramite I^b o codice vicino ad I^b ; e la sottoderivazione di J da un subarchetipo γ , che HARLFINGER mostra comune ad A^b per la sezione da 1073a1 in avanti.

Confermati risultano dunque tutti questi dati essenziali. Tranne uno: la distribuzione nel codice delle due successive affiliazioni di A^b , che dall'inizio fino a 1073a1 HARLFINGER assegna alla famiglia β , e solo di lì in poi alla famiglia α . In effetti, come ora vedremo, il valore di A^b nella trasmissione di *Lambda* merita di essere ulteriormente indagato, e non solo per il problema del cambio di affiliazione.

Su tutta la sezione relativa a *Lambda* di A^b dunque sarà necessario soffermarsi, cominciando, aristotelicamente, in primo luogo da ciò che è primo e generale.

2. 2. La posizione stemmatica del codice A^b .

2. 2. 1. Osservazioni preliminari

Il codice della *Metafisica* contrassegnato negli apparati da BEKKER in poi con la sigla A^b è il Laurenziano 87.12. Membranaceo, contiene solo e per intero la *Metafisica* di Aristotele, per lo più accompagnata da commento (il libro *Kappa* però non l'ha). Il quale è, per i primi libri (da *Alpha* a *Delta*), quello di Alessandro di Afrodisia (200 d.C. ca.); per i libri restanti – da *Epsilon* a *Iota* e da *Lambda* a *Ny*, dunque anche per il libro *Lambda* – il commento che circonda il testo in A^b è quello di Michele di Efeso, scritto fra il 1118 e il 1138 circa, nettamente posteriore per data ai codici della "collezione filosofica" E e J⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. HARLFINGER 1979 p. 9 n. 6 ("... da ich keine Kollationen in Buch Λ vorgenommen habe").

⁸⁷ Analoga conferma, compiuta sulla maggior parte dei codici della *Metafisica*, viene da BURNYEAT 2008 a proposito di passi scelti del libro *Theta*, in particolare da *Theta* 6.

⁸⁸ Per la descrizione del codice cfr. MORAUX et al., 1976, p. 302 ss.

Abbiamo visto che lo studio della filiazione di manoscritti consente di inquadrare la posizione stemmatica di A^b in un quadro più articolato che in passato: per la prima sua parte, fino al f. 485r, cioè alla linea 1073a1 (ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἶον), tredici linee prima della fine di *Lambda* 7, si ritiene che A^b rappresenti la famiglia β, e non da solo (come era fino a JAEGER), ma con M e C; e che poi, per la parte successiva, si ricongiunga alla famiglia α, avvicinandosi soprattutto a J.

E nondimeno, in assenza di studi specifici concernenti l'intero libro *Lambda*, del quale né Bernardinello né HARLFINGER si sono occupati, questa posizione va ora controllata in riferimento a entrambe le sezioni, opera di due diversi copisti, nelle quali su A^b il libro *Lambda* si divide.

Abbiamo inteso dunque verificare, per entrambe le sezioni di *Lambda*, la parentela di A^b rispetto alla famiglia β da una parte (*Lambda* 1-7), rispetto a J dall'altra (*Lambda* 8-10), lasciando aperta la possibilità di trovare in A^b anche lezioni isolate rispetto all'una e all'altra famiglia (varianti individuali di A^b su tutto il libro *Lambda*).

La questione principale da indagare, dunque, per i capitoli 1-7, è quale sia la relazione fra il testo di A^b e quello dei testimoni della stessa famiglia β, M e C. Ma tale questione è risultata complessa e dunque bisognerà trattarne estesamente. Pertanto, cominceremo queste nostre osservazioni dalla seconda parte, che è per diversi aspetti la meno problematica.

2. 2. 2. Sezione Λ 8-10: una conferma nelle collazioni

Quanto ai capitoli 8-10, riassumiamo un'ultima volta la storia delle acquisizioni progressive sul testo conservato in A^b. CHRIST aveva rilevato un cambio di mano al f. 485r, in corrispondenza di *Lambda* 7, 1073a1. Le ultime quattordici linee di *Lambda* 7 e i capitoli *Lambda* 8-10 sono, come i libri successivi *My* e *Ny*, di una mano diversa. Da allora, gli editori hanno prestato attenzione al rapporto fra le due parti di A^b, quella precedente e quella successiva al f. 485r. In proposito, dunque, CHRIST stesso aveva notato che da quel punto in poi A^b porta lezioni simili a quelle di E.

In seguito ROSS, che diversamente da CHRIST conosceva e usava anche J, precisò questa osservazione in riferimento a questo codice: nei capitoli *Lambda* 8-10, A^b porta lezioni più simili sì a quelle di E, ma ancor più simili a quelle di J. Non si avvicinò però a una considerazione stemmatica; spiegò il fenomeno non con un cambio di antigrafo, ma con una maggior cura che il copista della sezione successiva avrebbe esercitato nel trascrivere lo stesso antigrafo. Dunque ROSS non ha pensato ad attribuire le due parti di *Lambda* in A^b a due

famiglie diverse, ma ha notato uno stile diverso di copiatura o di redazione, in A^b o nel suo antografo. Le nostre osservazioni, come vedremo, saranno materia per dare una parte di ragione anche a ROSS, non in generale, ma solo se si considera la parte che immediatamente precede il cambio di mano paragonata a quella che immediatamente segue.

Essendo il fenomeno di avvicinamento fra A^b e J oggi riconosciuto e confermato, la spiegazione di ROSS è contraddetta da HARLFINGER, dal quale vengono sinora le indicazioni più precise a questo riguardo, non solo per *Lambda*, ma per la *Metafisica*, il cui testo in A^b, a partire da *Lambda* 7, 1073a1ss., secondo HARLFINGER si avvicina a J attraverso un nuovo antografo, diverso da quello usato fino a *Lambda* 1-7, 1073a1.

L'antografo della nuova sezione, nello stemma di HARLFINGER, è δ , derivato da un comune subarchetipo γ che accomuna A^b e gli altri numerosi derivati di δ al *codex vetustissimus* J. M e C resteranno allora testimoni isolati della famiglia β .

Ai fini della costituzione del testo di *Lambda* 8-10, 1073a1ss., cioè della parte di *Lambda* contenuta nella nuova sezione, quest'ultimo dato è ciò che appunto abbiamo inteso verificare, con esito positivo.

In effetti, per questa sezione finale del libro, le collazioni ora effettuate confermano, come ora vedremo, l'affiliazione di A^b alla famiglia α tramite almeno due subarchetipi, γ e δ , il primo dei quali è comune anche a J.

Per i fini di questa verifica, come in tutte le collazioni considerate al fine della costituzione dello stemma, abbiamo tenute da parte le varianti non significative in tal senso (differenze grafiche, varianti in spirito, accento, suddivisione delle parole, iota sottoscritto⁸⁹, elisione, o restituzione in iato della vocale eventualmente elisa, ν efelcistico, e se ci fossero – ma per questa sezione non ci sono – errori psicologici e poligenetici) che dobbiamo considerare stemmaticamente non rilevanti⁹⁰. Esse infatti non provano né parentela, né assenza di parentela fra i due codici.

Preliminarmente, abbiamo voluto verificare la reciproca indipendenza fra J e A^b: se non fossero indipendenti, esaminando se esistano o no, per questa sezione, lezioni peculiari del solo J e del singolo A^b rispetto a E, M, C in questa parte finale del libro *Lambda*:

⁸⁹ Sulla debole attestazione dello iota sottoscritto nei codici, e specialmente in A^b, cfr. la nota di CHRIST citata qui *supra* e Fazzo 2009.

⁹⁰ Tali risultano, per i capitoli *Lambda* 8-10, i seguenti casi di dissenso fra J e A^b: **1074b33** αὐτόν] αὐτόν A^b || **1074b36** αὐτῆς J: ἐαυτῆς MC αὐτῆς E A^b || **1075b23** ταῦτα J MC : ταῦτὰ E A^b.

1073a34 ἀϊδίου] ἀϊδίους J || **1073b35** ἐκεῖνω] ἐκεῖνο A^b || **1073a10** δὴ] δὲ A^b
pc || **1074a29** ἐτέρου EJ C ἐτέρων A^b: ἐτέρας M || **1074a38** ἐν μόνον EJ MC
om. A^b Ross Jae || **1074b32** εἰ] om. J || **1075a2** ἡ οὐσία] ἡ γὰρ οὐσία J ||
1075a6 μεταβάλλοι] μεταβάλοι A^bpc Eph.

Queste differenze non sono numerose e non sono troppo rilevanti dal punto di vista semantico. In generale, *Lambda* 8-10 presenta una tradizione manoscritta alquanto pacificata, con poche divergenze sia fra le due famiglie α e β , sia tra α e β da una parte, e A^b dall'altra. Il novero si assottiglia ulteriormente se teniamo da parte 1073a10 e 1075a6, dove la lezione isolata di A^b è una correzione. Per esigue che siano queste differenze tuttavia possono essere importanti ai fini dello stemma, perché mostrano che i due codici, J e A^b, sono fra loro indipendenti⁹¹.

Considerate queste esclusioni, abbiamo riscontrato in *Lambda* 8-10 (più precisamente, in tutta la sezione del terzo copista di A^b, cioè a partire da 7,1073a1) un accordo costante fra J e A^b, così da confermare la posizione reciproca dei due codici nella parte dello stemma di HARLFINGER relativa a questa sezione della *Metafisica*.

La prossimità di J e A^b, come si vedrà nella lista seguente, è infatti confermata da alcuni casi dove il reciproco consenso fra J e A^b si oppone come dissenso sia rispetto a E (α) che rispetto a M e a C (β). Si noti per inciso che la percentuale ridotta e lo scarso peso semantico di tali occorrenze (specie a paragone dei precedenti capitoli, dove sono più gravi e più frequenti) non deve stupire. Non è che J e A^b siano meno vicini in questa sezione, ma si oppongono comunque raramente a E, M, C per un'altra ragione: il fatto è che in questi ultimi capitoli del libro *Lambda* si verifica, rispetto ai precedenti, un maggior accordo fra codici, come se le due famiglie α e β quasi venissero a convergere nella parte finale. È un fenomeno importante, sul quale dovremo tornare, anche in altra sede. Detto questo, la casistica delle concordanze fra J e A^b si conferma, se pur debolmente, significativa:

⁹¹ Derivando J da γ , e anche A^b, e i due derivandone in modo indipendente in altre parti della *Metafisica*, è ragionevole, benché non necessario, che lo siano anche in *Lambda*. Comunque non è rilevante dirimere la questione ora, perché in ogni caso noi stiamo lavorando a mostrare che A^b non va seguito, se porta lezioni individuali. Un tale, eventuale accertamento non vanificherebbe il nostro argomento, ma lo rinforzerebbe.

1073b31 τοῦ E² M : τοὺς^b JA^b C edd. **1074a3** ἀποκαθιστάσας E MC: ἀποκαθιστώσας JA^b || **1074a27** post αὐτῆς add. ἂν JA^b || **1074b35** αἴσθησις E MC: ἡ αἴσθησις JA^b edd. || **1075a5** τῷ νοουμένῳ E^{pc} MC : τοῦ νοουμένου JA^b || **1075a38** ἀρχή EJ MC : ἀρχήν A^b Ross Jae

A questo novero potrebbero aggiungersi i seguenti casi di consenso fra J e A^b: **1074b17** μηδὲν νοεῖ E MC: μηδ’ ἐννοεῖ JA^b; **1074b22** αὐτὸν E MC: αὐτὸν JA^b, che però rimandando a un testo maiuscolo (senza divisioni fra parole, spiriti e accenti) virtualmente identico non possono provare né parentela, né assenza di parentela fra i due codici⁹².

Pertanto la configurazione postulata da HARLFINGER per la sezione di questi codici relativa ai capitoli 8-10 risulta confermata. A^b per questa sezione di testo appartiene senz'altro alla famiglia α, e più segnatamente allo stesso subarchetipo γ dal quale deriva J.

2. 2. 3. Sezione Λ 1-7: non famiglia β, ma famiglia α

Veniamo dunque, quasi a ritroso, alla sezione precedente, *Lambda* 1-7. Sin d'ora ci attendiamo un quadro più complesso: è una sezione molto più problematica dal punto di vista della costituzione del testo, la cui trasmissione pone problemi diversi da quella dei capitoli seguenti.

Mentre infatti lo stemma di HARLFINGER ha formalizzato la prossimità di A^b a J per *Lambda* 8-10 (e le precedenti 14 linee), attribuendo tale parte di A^b alla famiglia α tramite i due subarchetipi γ (comune anche a J) e δ, tuttavia, come ora argomenterò, nulla *e silentio se*

⁹² Piuttosto, le ultime due varianti, di suddivisione delle parole e di spirito, suggeriscono che, se parentela c'è fra J e A^b (sia i dati qui raccolti, sia lo stemma di HARLFINGER indicano che c'è, in effetti) il comune subarchetipo fosse già traslitterato, già dotato di accenti e spiriti. Nella stessa direzione depone la variante ora segnalata: **1074a3** ἀποκαθιστάσας E MC: ἀποκαθιστώσας JA^b. L'errore da α a ω è infatti decisamente più probabile in scrittura minuscola che in scrittura maiuscola. Ringrazio Stefano Martinelli per aver attirato la mia attenzione sul fatto che anche questa variante depone nella stessa direzione. Tutto questo, tuttavia, non ha ancora valore probante. Pensare che γ, antigrafo di J, fosse già in minuscola significa collocarlo veramente a ridosso di J, perché J stesso è uno dei primissimi codici trasmessi in minuscola, datandosi alla fine del IX secolo. In altri casi, testi di questa epoca sono considerati trascrizione diretta di un esemplare in maiuscolo (conosco personalmente e dunque cito per tutti il caso del Veneto 258 di Alessandro di Afrodizia, efficacemente descritto da Ivo Bruns nelle prefazioni dei volumi *CAG Suppl.* II.1-2).

ne può dedurre sull'affiliazione per i capitoli *Lambda* 1-7. Ancora non è stato documentato infatti quale sia la collocazione stemmatica di A^b per questi capitoli. È vero che le collazioni di HARLFINGER sulla parte iniziale del libro *Kappa* confermano l'appartenenza di quella parte del codice A^b alla famiglia β. Ma sul libro *Lambda* né HARLFINGER, né Bernardinello hanno compiuto collazioni che verifichino la posizione di A^b.

Questo è dunque un punto oscuro dello *stemma* di HARLFINGER importante da chiarire: invero, non è affatto chiaro quale sia il punto esatto nel quale il codice A^b passa dall'uno all'altro ramo della tradizione, cioè da β ad α. È un problema che non mi risulta sia mai stato approfondito, cui tuttavia l'editore di *Lambda* non può che volgere il massimo interesse, visto che allo stato attuale si ritiene che il passaggio avvenga proprio all'interno di questo libro, dunque qualunque suo avanzamento o arretramento comporta conseguenze editoriali importanti.

Lavorando sulla sezione da 1073a1 in poi, si è ora confermato che il testo di A^b è vicino a quello di J, e appartiene alla famiglia α. Quanto dunque ora alla sezione *fino a* 1073a1, si pone la domanda ulteriore: appartiene effettivamente A^b a una famiglia diversa da quella di J e di E? Si accorda dunque con C e M? Non mi sembra infatti che ci siano stati controlli specifici di una tale affinità, quale generalmente si ammette.

In particolare si devono recensire le varianti che possano attestare affinità di A^b con M specie nei casi di dissenso fra le due famiglie, dissenso che si può monitorare innanzitutto come discordanza di M da E, che solitamente è anche da J (della famiglia β, il rappresentante migliore e non contaminato infatti è M, della famiglia α, E e poi J). Naturalmente, si dovranno selezionare le varianti significative⁹³.

Poste queste precauzioni, il consenso fra A^b e M contro E e J non è provato: le nostre collazioni non hanno portato in evidenza elementi determinanti in questo senso (per esempio non ha messo in luce lacune condivise), ne hanno portati piuttosto in senso contrario, a quanto mi sembra, perché A^b presenta un accordo quasi costante – vedremo fra breve anche le eccezioni – con il codice J, a conferma della derivazione di A^b dal subarchetipo γ.

⁹³ Si terranno dunque da parte alcune (poche) varianti non significative, che non risultano disgiuntive secondo i criteri suddetti: **1070a8** αὐτῶ J αὐτῶ E εἰαυτῶ A^b MC || **1072a15** αὐτῶ EJ C αὐτῶ A^b E^s M edd. || **1072a3** δὴ A^b MC: δὲ EJ || **1072b8** ἐνεργεία E E^s C: ἐνεργεία J: ἐνεργεία A^b M ἐνεργεία edd. Anche la presenza o meno dell'articolo può essere variante poligenetica e non è importante il convergere in proposito di A^b con M e C nel portare ὁ πλάτων con l'articolo in 1069b18. Nemmeno la lacuna in 1071a20ss. è significativa, essendo errore meccanico.

Quanto dunque alle eccezioni, è vero che, nei capitoli 1-4 si riscontrano queste lezioni comuni a A^b, M e C:

1070a18 πλάτων EJ: ὁ πλάτων A^b M C

1070b20 χρώματι EJ χρώμασι A^b MC

1070b26 αἰτίαι EJ: αἴτια A^b MC Eph.^p 681.8

1071a20ss. τῶν καθ' ἕκαστον om. J^{ac} A^b M

1071a24 εἶδη E²J^{pc} A^b MC: ἦδη J^{ac} E Jae

1071b1 ἀρχαὶ EJ: αἰ ἀρχαὶ A^b MC

1072a4 τε A^b MC: τ' EJ

1072b23 ὥστε ἐκεῖνο EJ: ὥστ' ἐκεῖνο A^b MC⁹⁴

Ma nessuna di queste è veramente significativa dal punto di vista stemmatico⁹⁵. Nel complesso, il tasso di accordo fra A^b e M su tutta la sezione *Lambda* 1-7 è minimale, insignificante – a maggior ragione, come vedremo, se messo a paragone con il frequente accordo di A^b con J. E' dunque ben diverso l'esito di questa collazione fra A^b e M per il libro *Lambda* rispetto a quello delle collazioni pubblicate da HARLFINGER e da Bernardinello, per i libri centrali della *Metafisica*, dove l'accordo fra A^b e M è costante e regolare, mostrando l'affiliazione di A^b e M da un comune progenitore, e si contrappone nettamente alla testimonianza i codici E e J della famiglia *α*. Bernardinello aggiungeva anzi in proposito: si direbbe che A^b e M siano la copia di uno stesso manoscritto. Si dimostra così che il caso di *Lambda* è diverso da quello di quello di quei libri.^{bb}

⁹⁴ La variante qui attestata, consistendo in un'elisione, appare in controtendenza rispetto ad altre precedentemente considerate in A^b. Comunque, essa semanticamente irrilevante, ed è poligenetica, cioè può essere stata introdotta indipendentemente, con grande facilità, in β (M e C) da una parte, in A^b dall'altra, come mostra la sua presenza in più altri rami secondari della tradizione. Per una coerenza sistematica di fondo, adotto il testo di E e J ogni qual volta sia sostenibile.

⁹⁵ Non sono significative, infatti, come in qualche caso già abbiamo osservato, né le differenze nella presenza o assenza di articolo (1070a18, 1071b1), o di elisione in iato (1072a4, 1072b23), né lo sono gli errori meccanici di trascrizione, come la caduta di τῶν καθ' ἕκαστον in omoioleuto (1071a20ss., comune peraltro anche a J prima della correzione), o l'errore da τ a σ in grafia minuscola (1070b20, χρώμασι per χρώματι di EJ). In 1070b26 è una *lectio faciliior*, cfr. nota qui *supra*, mentre nel luogo di costituzione difficile 1071a24 la lezione di A^b è condivisa da codici sia della famiglia *α*, sia della famiglia β, dunque non se ne può inferire nulla sulla sua posizione stemmatica.

⁹⁶ La variante qui contenuta, consistendo in un'elisione, appare in controtendenza rispetto ad altre precedentemente considerate in A^b. Comunque, essa è semanticamente irrilevante, ed è facilmente

Più numerose invece e più consistenti, si riscontrano varianti comuni che congiungono il ms. A^b al ms. J in *Lambda 1-7 contro M*. Qui registriamo 33 casi di accordo (di peso vario, ma complessivamente considerevole) fra J e A^b contro M, che rappresenta al meglio la famiglia β:

1069a23 γούν EJA^b (γ' οῦν J): οῦν MC || **1069a31** μέν φθαρτή MC^{ac}: μέν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή EJA^b C^{pc} || **1069b2** κοινή EJA^b: κινήσεως MC || **1069b8** τι τρίτον EJA^b: τρίτη MC || **1069b9** τί E MC τὸ τί JA^b || **1069b16** ὄν EJA^b: om. MC || **1069b23** ἡμῖν EJA^b C: ὁμοῦ M **1069b28** τοῦ EJA^b C: ἐκ τοῦ M || **1069b33** αἰ E MC: om. JA^b || **1069b36** πᾶν EJA^b πάντα MC || **1070a14** συνθητὴν EJA^b: σύνθητον MC || **1070a31** ἔστιν ὡς non habent JA^b || **32** ὡς EJA^b: ὡς οὐ MC || **1070b8** ἐκάστῳ EJA^b: ἐν ἐκάστῳ MC || **1070b8** καὶ om. M || **1070b16** ταῦτα E MC: ταῦτᾶ JA^b || **1070b31** ἀνθρώποις ἄνθρωπος E MC ἄνθρωπος JA^b || **1071b16** τοίνυν EJA^b: μὴν MC || **1071b20** ἢ om. MC || **1071b26** εἰ EJA^b: om. MC || **1072a4** δὲ EJA^b C: om. M || **1072a19** τ' EJA^b: τε MC || **1072a23** ἄν εἴη] ἦν M || **107224** κινούμενον E¹ MC: τὸ κινούμενον JA^b E² || **107224ss.** post κινούμενον (l. 24) om. καὶ κινῶν — κινούμενον M || **107227** μέν γὰρ EJ^{pc} C: γὰρ μέν J^{ac}A^b: μέν M || **1072b1-2** post ἔνεκα om. ἐν — ἔνεκα M || **10725-6** post ἔχειν (l. 5) om. ὥσθ' - ἔχειν MC^{ac} || **1072b14** post ἥρτηται add. καὶ M || **1072b15** pr. ἐστὶν EJA^b: non hab. E^s MC || **1072b15** ἐκεῖνο EJA^b C ἐκείνω M || **1072b16** ἡδονὴ ἢ MC: ἢ ἡδονὴ EJA^b || **1072b22** δεκτικὸν EJAb C: δεκτικοῦ M.

Indubbiamente alcuni di questi casi non hanno peso stemmatico⁹⁷. Nondimeno, in molti casi l'accordo fra J e A^b contro M è anche accordo con E e permette di risalire all'archetipo

poligenetica, come mostra la sua presenza in più altri rami secondari della tradizione. Per una coerenza sistematica di fondo, adotto il testo di E e J ogni qual volta sia sostenibile.

⁹⁷ Così 1069b9 τί E MC τὸ τί JA^b || 1069b33 αἰ E MC: om. JA^b 1070b8 καὶ om. M || 1070b16 ταῦτα E MC: ταῦτᾶ JA^b 1071b20 ἢ om. MC || 1072a19 τ' EJA^b: τε MC.

α ⁹⁸; in altri casi l'accordo fra J e A^b si oppone anche a E, oltre che a M, e dunque dovrà risalire a una variante del subarchetipo γ ⁹⁹.

Ci sono pertanto gli elementi per ritenere che A^b dipenda dal subarchetipo γ comune a J e derivi così dalla famiglia α .

Quando nondimeno A^b si separa sia da E e J, che da M e C, come avviene in un numero alquanto frequente di casi, il codice produce un testo privo di autorità stemmatica.

Non è dunque mai opportuno basare l'edizione sulle varianti isolate che sovente questo manoscritto presenta, se non valendosene alla stregua di una congettura, e questo solo nel caso nel quale sia E e J che M e C fossero comprovatamente in errore.

2. 3. In qual punto del libro *Kappa*? Alla ricerca del cambio di affiliazione in A^b.

Ammettiamo pertanto l'ipotesi di una filiazione di A^b da α non solo per *Lambda* 8-10, ma anche per *Lambda* 1-7; uno dei problemi successivi da affrontare è quello di situare più esattamente nel corso del testo il passaggio di questo codice dall'una all'altra famiglia – passaggio che deve in ogni caso essere avvenuto per conseguenza di un cambio di antografo.

In altre parole: il cambio di affiliazione di A^b non avviene nel corso del libro *Lambda*; eppure è certo che il codice A^b subisce un cambio di affiliazione, visto che nei primi libri e ancora in quelli centrali è vicinissimo e quasi identico a M, mentre negli ultimi libri sembra seguire J e allontanarsi nettamente da M; ma allora dove cade questo cambio? Probabilmente nel libro precedente, *Kappa*; ma dove, in *Kappa*?

Può essere qui interessante un'osservazione di Silvio Bernardinello. Questi, descrivendo con particolare minuzia il codice A^b, segnala (ciò che l'ispezione diretta conferma) prima del cambio di mano in A^b al f. 485r = Λ 7, 1073a1, anche *un precedente cambio di mano*, situato cioè al f. 456v¹⁰⁰.

⁹⁸ Così 1069a23, 31, 1069b2, 1069b8, 1069b16, 1069b23, 1069b28, 1069b36 1070a14, 1070a32, 1070b8, 1070b8, 1071b16, 1071b20, 1071b26, 1072a4, 1072a19, 23, 24ss., 1072b1-2, 5-6, 1072b14, 1072b15, 1072b16, 1072b22

⁹⁹ Così 1069b9, 1069b33, 1070a31, 1070b16, 1070b31, 24, 27.

¹⁰⁰ Questo primo cambio di mano al f. 456v è stato poi registrato anche nell'*Aristoteles Graecus* di MORAUX, HARLFINGER et. al. 1976; HARLFINGER 1979 ne fa menzione a p. 32, dove descrive la posizione delle quattro mani allavoro sul nostro codice; poi dice che non è sicuro che la mano che comincia in 456v sia diversa da quella della prima parte del codice; in ogni caso considera che

Potrebbe quell'allontanamento da M e C cadere in corrispondenza del cambio di mano dello scriba al f. 456v?

Il f. 456v corrisponde a *Met. Kappa* 1068a12 (μη ἀληθεύεσθαι), cade cioè alle prime righe di *Kappa* 12, l'ultimo capitolo del libro.

In realtà lezioni di A^b contro M e C si trovano, seppure non frequentissime, nel corso di tutto il libro *Kappa*. Non appaiono necessariamente significative di un differente archetipo.

Molte di esse presentano la natura di quegli interventi liberi qui sopra esaminati, di normalizzazione o regolarizzazione, che si trovano in A^b senza corrispondenza sistematica con gli altri codici¹⁰¹. In quei casi, A^b si oppone non solo a M e C, ma anche a J ed E, così che nella quasi totalità dei casi sull'altro fronte troviamo accordo di E e J con M e con C.

1065a22 διανοίας A^b Ross Jae: τῆς διανοίας EJ MC || 1065b30 τὸ alt. A^b Ross Jae: non habent EJ MC || 1065b34 οὖν A^b Ross Jae: γὰρ EJ MC || 1066a19 θεῖναι A^b Ross Jae: τιθέναι EJ MC || 1066b16 ἀέρος ἀῆρ μέρος A^b Ross Jae: μέρος ἀῆρ ἀέρος EJ: ἀέρος μέρος ἀῆρ MC || 1066b34 καὶ A^b Ross Jae: non habent EJ MC || τὸ A^b Ross Jae: non habent EJ MC || 1067a28s. σῶμα αἰσθητὸν A^b Ross Jae: αἰσθητὸν σῶμα EJ MC || 1067b7 δὲ pr. A^b Ross Jae: μὲν EJ MC || 1068a11 τοῦ A^b Ross Jae: non habent EJ MC || 1068a15s. μεταβολῆς μεταβολή A^b Ross: μεταβολή μεταβολῆς EJ MC || 1068a25 ἢ δ' ὥδι ἢ κίνησις A^b Ross Jae: ἢ ὥδι οὐ κινήσεις E J: αἱ δὲ ὥδι κινήσεις MC || 1068b3 ἦδη A^b Ross Jae: εἰ δὴ EJ MC || 1068b4 τι A^b Ross Jae: non habent EJ MC || 1068b12 ἔτι A^b Ross Jae: non habent EJ MC || 1068b21 ἦ A^b Ross Jae: non habent EJ MC || 1068b33 ἐφεξῆς A^b Ross Jae: ἐξῆς EJ MC || 1069a13 τὸ A^b Ross Jae: πρὸς τὸ EJ MC

Il peso di questi dati dovrebbe essere di grande importanza per una nuova edizione di *Kappa*: in tutti questi casi ROSS segue A^b, contro E e J, consapevolmente (oltre che contro M e C, inconsapevolmente visto che questi codici non gli erano disponibili). JAEGER non si

entrambe siano del XII secolo, anteriori di circa duecento anni alla mano all'opera da 485v in avanti (485v-603). Diverso era l'avviso di Bernardinello: questa seconda grafia è simile alla precedente per imitazione, egli ritiene, così come pure la successiva, dal f. 485v, ma entrambe si daterebbero al XIV secolo.

¹⁰¹ Ciò non toglie che siffatti interventi di revisione possano essere condivisi occasionalmente dagli uni o dagli altri dei *recentiores*, vuoi per contaminazione, vuoi per congettura.

discosta da ROSS su nemmeno in una di queste varianti. Come avviene poi in casi siffatti, poiché il testo di A^b, con le integrazioni che comporta, è giudicato corretto, quello corrispondente di E e J è giudicato lacunoso, di modo che gli editori annotano che tali codici *'omiserunt'*, ovvero tralasciarono ciò che A^b aveva conservato: il che trasmette un'idea fuorviante dello stato e della qualità di questi testimoni, almeno tre dei quali – E, J, M – molto precisi in realtà. Invero, possiamo dire che in *Kappa* tutti i casi di dissenso fra A^b e MC sono tali anche fra A^b e EJ; che A^b rappresenta un testo ampiamente riveduto e normalizzato; e che nondimeno per tutta la casistica qui in esame, cioè in tutti i casi di dissenso fra A^b e MC, la vulgata editoriale di *Kappa* si presenta come un calco di A^b. È un dato impressionante: significa che il testo a stampa della parte finale di *Kappa* va ricostituito in modo radicale.

È bensì vero che ci sono, invece, per la prima parte del libro *Kappa* stesso, casi numerosi, significativi e regolari di accordo fra A^b e M. Fra i primi (nell'ordine di comparsa) di questi registriamo:

1059a18 τίς A^bM om. E || 1059a22 γ' A^b M δ' E || 1059a26 τιθέναι A^bM
 θείναι E || 1059a28 αὐτήν A^bM om. E || a 30 1059a18 τίς A^bM om. E || a22 γ'
 A^b M δ' E || a26 τιθέναι A^bM θείναι E || a28 αὐτήν A^bM om. E || a 30 γε A^bM
 om. E || 1059a35 ἐπιζητουμένην A^bM: ζητουμένην E || a36 οὐ ἔνεκεν E ἔνεκεν
 τινός A^bM || a37 πρακτοῖς E πρακτικοῖς A^bM || 1059b3 ὅτι E: διότι A^bM || b3
 ὅμως E ὅλως A^bM || b6 τε A^bM om. E || b11s. αἱ μαθηματικαὶ ζητοῦσι]
 ζητοῦσιν αἱ μαθηματικαὶ A^bM || 1059b31 πᾶν E πάντα A^bM || b38 εἴδη A^bM
 om. E || 60a6 διότι A^bM δι' ὃ E || 60a19 νῦν A^bM νῦν ἔστιν E || 1060a20 θείη
 μάλλον E: μάλλον θείη A^bM || 1060a26 καὶ A^bM om. E || 28 αὐτή A^bM (αὐτή
 M): ἡ αὐτή E || 1060a30 τὰ δ' οὐκ αἰδία E: τὰ δ' οὐ. καὶ A^bM ...

E così di seguito.

In effetti per questa parte di *Kappa* è evidente che A^b e M hanno una fonte in comune, il capostipite β; qui, dunque, se gli editori hanno seguito A^b, hanno seguito uno dei due rami della tradizione. Per la seconda parte del libro *Kappa*, non è così. Ma qual è di preciso la seconda parte?

Torniamo così alla questione di dove cada quel cambio di affiliazione, del quale vediamo attivo l'esito già alla fine del libro *Kappa*.

Per tutto l’arco del libro, esistono anche varianti significative, che allontanano A^b sia da M, sia, al tempo stesso, dalla famiglia α . Forse vanno considerata interventi di natura editoriali, quando non sono puri e semplici errori.

Soprattutto nella seconda parte del libro, esistono numerose varianti significative, che allontanano A^b da M, e lo avvicinano alla famiglia α . Queste varianti non hanno ancora, da sole, un valore probante dal punto di vista dell’affiliazione di A^b, perché M, non meno di A^b, potrebbe seguire la tradizione cui appartiene con una certa libertà. Si dirà allora che sia A^b che M presentano in *Kappa* caratteristiche diverse da quella fedeltà all’antigrafo comune che ne rende il dettato pressoché identico l’uno all’altro negli altri libri della *Metafisica*, *Iota* incluso¹⁰².

Ma ciò che mette conto sottolineare, è che mentre la prima parte di *Kappa* come si è detto, presenta frequente congruenza, seppur con libertà, fra A^b e M, la seconda parte non presenta più varianti sicuramente congiuntive, cioè stemmaticamente significative, comuni ai due codici.

Quanto dunque alla sezione ove prevalgono varianti che sembrano effettivamente derivare da una tradizione diversa da quella di M e C, e avvicinano A^b ad E e J piuttosto che a M e C, essa decorre *perlomeno* dal primo cambio di mano in *Kappa* 1068a12.

Nondimeno ciò non è escluso che il cambio avvenga prima. Una possibilità ulteriore da considerare è 1065a26.

Il passo 1065a26 è il punto ove entrambi i commenti greci, sia quello di Michele di Efeso attestato in Ab, sia quello di Georgios Pachymeres attestato in M, si fermano. Il commento di Michele si ferma perché in quel punto *Kappa* è una ripresa e parafrasi di parti, non più della *Metafisica*, come nella sua precedente parte, ma della *Fisica*. Il commento di Pachymeres si ferma, senza dubbio, perché viene meno il commento di Michele, sul quale esso largamente si basa.

Ora, fino a 1065a26 in Ab e M si trovano oltre a varianti singolari dei due codici, anche un tasso considerevole di varianti comuni, che sto raccogliendo in un articolo di prossima pubblicazione per la rivista *Aevum*.

¹⁰² Più precisamente, questa congruenza fra Ab e M si riscontra, come si è visto, in tutti i passi fino al libro *Tehta* collazionata da Harlfinger. Io stessa ne ho avuto conferma per la sezione *Zeta* 10; allo stesso esito è giunto Crubellier collazionando M per il libro *Iota* (che sia cordialmente ringraziato di avermene trasmesse le collazioni).

Dati più precisi si trarranno, in ogni caso, dalla collazione integrale di M per tutto il libro *Kappa*.

2. 4. La natura editoriale di A^b: interventi caratteristici (capitoli *Lambda* 1-4¹⁰³).

Per gli scopi presenti sarà ora interessante vedere da vicino di quale natura siano questi interventi in A^b dei quali sin qui abbiamo discusso. Per averne un'idea più precisa, propongo infine di esaminare una serie di *specimina* tratti dai primi capitoli del libro (*Lambda* 1-4; la casistica potrà essere ampliata) e classificati per tipo. Non tutti questi interventi sono stati accolti dagli editori, né tutti sono stati segnalati nei loro apparati critici; ma la tipologia così raccolta rispecchia sufficientemente lo stato generale del testo di A^b che la tradizione editoriale ha valorizzato e utilizzato.

Ecco dunque un esame tipologico delle caratteristiche degli interventi di A^b sul testo.

Ad un'ispezione diretta il ms. A^b presenta una tipologia ricorrente di deviazioni minori dal testo della famiglia α . Generalmente assenti negli altri codici della famiglia β , possono essere classificate come segue:

I. Ripristino di vocali in iato¹⁰⁴.

I.a. Restituzione di vocale elisa per apostrofo¹⁰⁵;

I.b. Restituzione di vocale per scioglimento di crasi¹⁰⁶.

¹⁰³ La presente tipologia di interventi è delineata sulla base di un inventario relativo ai capitoli *Lambda* 1-4, che avrò presto occasione ampliare sulla base di una nuova ispezione diretta (necessaria in effetti, visto che molti dettagli ora elencati possono apparire editorialmente irrilevanti e sono stato sovente trascurati) dedicata ai seguenti capitoli del libro.

¹⁰⁴ Questa tendenza può avere analogie con il fenomeno della *scriptio plena* che si verifica di frequente in papiri e nei resti di testi in maiuscola. Ma la posizione stemmatica di A^b, e l'episodicità del fenomeno, dissuade a mio avviso dal trarne indizio di una tralitterazione indipendente da esemplare maiuscolo. Ad ogni modo, visto che gli studi su *Lambda* hanno dato importanza al fatto che certe sezioni (in particolare all'interno di *Lambda* 8) sembrano, altre non sembrano evitare lo iato, vale la pena di sottolineare che la presenza o no dello iato può variare notevolmente col variare dei testimoni sui quali ci si basa nell'edizione.]

¹⁰⁵ Cfr. 1069b20; 1069b23; 1069b24; 1070a15; 1070a21; 1070a31; 1070b1; 1070b5; 1070b24; 1070b26; 1070b27.

II. Intervento sulla costruzione

(Con spostamento del predicato in coda alla frase; l'effetto è che ricompare uno iato che il testo degli altri codici evitava)¹⁰⁷.

III. Assimilazione nella flessione (caso, genere o numero) fra termini contigui¹⁰⁸:

III.a. progressiva (la flessione del primo termine è proiettata sul secondo)¹⁰⁹;

III.b. regressiva (la flessione del primo termine ritorna sul primo)¹¹⁰.

IV. Supplementi:

IV.a. supplemento di articolo determinato;

IV.b. supplemento di articolo determinato per parallelismo con il membro precedente¹¹¹;

¹⁰⁶ Cfr. 1070a 6 τᾶλλα E MC (τᾶλλα M): τὰ ἄλλα A^b; 1070b5 τὰ αὐτὰ A^b. A questi potrebbe affiancarsi, pur avendo implicazioni semantiche, anche: 1070a8 αὐτῶ J: αὐτῶ E εἰσαυτῶ A^bMC.

¹⁰⁷ Cfr. 1069a 23s. λέγομεν γούν εἶναι καὶ ταῦτα ἢ λέγομεν γούν καὶ ταῦτα εἶναι A^b; 1069a34 φασὶ τινες εἶναι ἢ τινες εἶναι φασὶ A^b.

¹⁰⁸ Una rassegna dettagliata di questi interventi può mostrare che il senso ne risulta solo apparentemente migliorato, in realtà risulta meno pregnante e dunque più confuso. Spesso presumibilmente si tratta di un errore meccanico.

¹⁰⁹ Cfr. 1070a31; 1070a33; 1070a35.

¹¹⁰ Cfr. 1069b8;

¹¹¹ Ma cfr. e.g. 1069a21 τὸ ποιόν ἢ ποσόν, scil: τὸ ποιόν ἢ τὸ ποσόν. Cfr. inoltre 1069a21 ἢ ποσόν JE: ἢ τὸ ποσόν MC : εἶτα τὸ ποσόν A^b; 1069a 23 καὶ οὐκ JE M : καὶ τὸ οὐκ A^b; 1070a 36 οὐσία J¹ ἢ οὐσία A^b. Cfr. anche: 1070a18 πλάτων: ὁ πλάτων A^b M C.

A proposito del caso appena riportato di 1069a21, si deve tenere presente che la collazione porta a ritenere che A^b appartiene alla famiglia α di E e J; dunque sia MC che A^b, indipendentemente, suppliscono l'articolo determinato per rendere chiaro che l'indefinito ποσόν è sostantivato. Inoltre A^b supplisce per analogia con la frase che precede, così da sortire: εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν, ragion per cui questo intervento verrà menzionato anche al punto seguente (supplementi per parallelismo). Il senso, come mostreremo nelle note sulla costituzione del testo, ne risulta banalizzato e distorto, tuttavia l'intervento è comunemente adottato dagli editori. Similmente, anche per gli altri casi di questa lista bisognerà mostrare in che modo essi migliorino o non migliorino la leggibilità del testo.

IV.c. altri supplementi per parallelismo e analogia¹¹²;

IV.d. supplemento di καί¹¹³;

IV.e. supplemento di ἀν¹¹⁴.

Questa casistica, che merita di essere ampliata in uno studio separato, consente diversi ordini di osservazioni. Nella maggior parte dei casi l'intervento di A^b è isolato e risulta presupporre, nel copista o nel suo modello, un'attività editoriale sistematica sul testo di *Lambda*. Già da questo si potrebbe dedurre che le varianti che possono avere natura editoriale e non sono confortate da C e M, gli altri testimoni della famiglia β, non hanno necessariamente autorità come testimoni di una recensione antica¹¹⁵.

Per un esempio di quali conseguenze questa tendenza in A^b possa concretamente comportare, passiamo ora a considerare in particolare le lezioni per la sezione di testo 1070a29-33.

2. 4. 1. Un intervento editoriale in A^b: 1070a29-33.

L'incipit del capitolo *Lambda* 4 (1070a 31-33) e la sua articolazione con l'ultima frase del precedente capitolo *Lambda* 3 (1070a 29s.) sono restituiti da A^b in una versione diversa ed isolata, il cui esame permette alcune considerazioni interessanti su questo manoscritto.

La versione seguente (qui adottata e comunemente seguita dagli editori: Christ, Ross, JAEGER) è tratta da E¹, cioè dalla prima mano di E, prima della correzione (v. app. cr. in 1070a32):

ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγείας ἐστίν. [4.] Τὰ δ' αἴτια

¹¹² Per lo stesso tipo di intervento in un altro manoscritto, cfr. M in 1069b 28: τοῦ : ἐκ τοῦ M. Cfr. inoltre 1069a 21 ἢ JE : ἢ τὸ MC εἶτα τὸ A^b; 1070a 1 τι : τι καὶ ἐξ οὗ A^b; 1070a 13 τόδε EJ M : τόδε τι A^b (vide 1070a 11).

¹¹³ Per lo stesso tipo di intervento in altri mss. cfr. 1069b 32 e n. ad loc. Cfr. inoltre 1069a 33 ἀκίνητος ταύτην JE MC: ἀκίνητος καὶ ταύτην A^b; 1070a 11 φύσις : φύσις καὶ A^b; 1070a 12 ἢ καθ' ἕκαστα : ἢ καὶ καθ' ἕκαστα A^b.

¹¹⁴ Cfr. 1069a 20 pr. καὶ JE MC : κἀν A^b Ross Jaeger.

¹¹⁵ Resta aperta la possibilità di contaminazioni extra-stemmatiche. L'ipotesi più disponibile, in tal senso, secondo l'ipotesi qui sovente ventilata, è quella di un'interferenza con il testo disponibile a Michele.

καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὥς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτὰ πάντων.

"Infatti l'arte medica è la *ratio* della salute. [4.] Le cause e i principi in un certo senso sono diversi per i diversi enti, in un altro senso invece, se si parla in generale e per analogia, sono gli stessi per tutti".

Questo testo si trova anche in J, ma con l'omissione di ἔστιν ὥς (1070a31):

ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγείας ἔστιν. [4.] τὰ δὲ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων, ἔστιν δ' ὥς ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτὰ πάντων.

Così da potersi tradurre:

"Infatti l'arte medica è la definizione della salute. [4.] Le cause e i principi <sono> diversi per i diversi enti; ma in un certo senso, se si parla in generale e per analogia, sono gli stessi per tutti".

La differenza fra il testo di J e quello di E¹ deriva con ogni verosimiglianza da un errore per aplografia: ἔστι δ' ὥς da ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὥς.

Dal punto di vista del contenuto questa versione è problematica, perché senza riserve (senza dire cioè: "in un certo senso") afferma che i principi degli enti sono diversi (secondo la *vulgata* invece "in un certo senso", ὥς, sono diversi, mentre "in un certo senso", ὥς, sono gli stessi)¹¹⁶; per quanto minimale, il testo di J sembrerebbe tradire lo spirito del brano. Il senso

¹¹⁶ Il testo di J infatti sembra affermare decisamente (senza la sfumatura modale che costituisce nella *vulgata* la presenza avverbiale di ὥς) il fatto che i diversi enti hanno principi diversi. Invece Aristotele qui sta argomentando che, anche se i principi non sono gli stessi per tutti gli enti nel modo semplice che alcuni predecessori supponevano, tuttavia hanno una loro unità, in diversi modi: il modo analogico ('in generale e per analogia', καθόλου ... καὶ κατ' ἀναλογίαν) è uno di questi modi, nei quali Aristotele dice potersi affermare l'esistenza di principi comuni a tutti gli enti. È proprio questo il tema della prima parte del libro *Lambda* (capp. 1-5): se dovessimo scegliere per essa un sottotitolo, questo sarebbe: *l'unità dei principi* della sostanza sensibile. Il presupposto di fondo è la necessità che sia reperibile un modo di identità e dunque di unità fra i diversi enti soggetti a generazione e corruzione.

fondamentale del capitolo incipiente, infatti, è mostrare che i principi non sono diversi in assoluto: c'è infatti un principio unico per tutti gli enti: il primo motore. Questo conferma trattarsi di un errore.

L'errore meccanico ha buone probabilità di essere stato già presente nel subarchetipo γ , visto che lo si trova anche in A^b . Non si trova invece nei codici della famiglia β C e M, i quali portano il testo di E, o prima della correzione (C) o dopo la correzione (M). Questo conferma (senza esserne una prova, visto che si tratta di un errore meccanico) la differenza di affiliazione fra A^b e M e C, e la prossimità di A^b a J.

Ciò che è interessante è il fatto che a questo punto A^b presenta anche altre differenze, dovute a quanto sembra a volontà di regolarizzare e precisamente di meglio distribuire la presenza del verbo ἔστιν(ν) nel testo risultante dopo l'errore. È dunque interessante la sorte dell'intero passaggio in A^b .

A conseguenza dell'aplografia, nel testo di J è rimasta senza copula la frase già peraltro ellittica τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλαι ἄλλων.

A^b copiando, a quanto sembra, lo stesso testo, quasi naturalmente lo rivede introducendo altri due leggeri spostamenti e mutamenti:

ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη λόγος τῆς ὑγείας. [4.] ἔστι δὲ τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλαι ἄλλων, ἔστι δ' ὡς ἂν καθόλου λέγοι τις καὶ κατ' ἀναλογίαν ταῦτά πάντα.

Come si vede, in primo luogo lo scriba avrà avvertito l'utilità di connettere ἔστι non alla frase precedente, dove noi lo leggiamo (*explicit* dell'attuale capitolo *Lambda* 3), ma alla frase successiva, agevolato dal fatto che la precedente risulta intelligibile anche come costruito nominale, senza predicato. A questo punto, ἔστιν ha perso il ν che portava in fine di frase, e la connessione δέ viene anticipata per congiungere ἔστι al nuovo soggetto: ἔστι δὲ τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαί.

La frase successiva subisce un ulteriore mutamento con il passaggio dal congiuntivo λέγει all'ottativo potenziale λέγοι¹¹⁷. Oltre a questo, A^b presenta per questo stesso passo, due assimilazioni di desinenza, nel senso che la desinenza di un termine viene attribuita anche al

¹¹⁷ "Ma nella misura in cui si potesse parlare in generale e per analogia, sono gli stessi per tutti". Ringrazio S. Martinelli per la discussione di questa variante. Senza dubbio, la particella ἂν = ἐάν viene ora reinterpredata come ἄν.

termine contiguo e successivo: αὶ ἀρχαὶ ἄλλαι in 1070a31 da αὶ ἀρχαὶ ἄλλα¹¹⁸; e ταῦτα πάντα in 1070a 32s. da ταῦτα πάντων¹¹⁹.

L'esame del testo di A^b relativo a questo passaggio mostra dunque che le differenze che esso presenta, rispetto a quello meglio attestato nella tradizione, sono dovute, in parte ad errore meccanico peculiare della sottofamiglia γ, in parte, e per lo più, a libero adattamento del testo risultante. Il rimaneggiamento che il testo così subisce con lo spostamento di frase della copula può parere arbitrario; ma, incontestabilmente, l'adattatore ha avuto sensibilità, perché qualcosa effettivamente mancava nel testo; con questo intervento ha evitato di lasciare al lettore il dubbio sull'articolazione sintattica: il che rientra nelle finalità generali proprie di Michele¹²⁰. Inoltre così il testo concorda con i lemmi del commento di Michele, di modo che commento e testo commentato si coordinano agevolmente. Analogamente dicasi per le tre varianti delle linee a35 e 36, che comportano tutte un passaggio dal plurale al singolare, in due casi (a36) con l'effetto (forse un po' scolastico) di indicare la categoria (il relativo, la sostanza), invece che gli elementi che ad essa appartengono (gli enti relativi, le sostanze). Tali lezioni sono isolate e peculiari di questi codice (hanno un parallelo solo in alcune traduzioni): in a35 ἐκάστην ... κατηγορίαν per ἐκάστην ... τῶν κατηγοριῶν; in a36 τὸ per τὰ (qui condiviso con l'arabo Ar^u e Ar^m); ivi, per οὐσία / αὶ οὐσίαι (cfr. n. *ad loc.*), in A^b ἡ οὐσία.

¹¹⁸ La variante αὶ ἀρχαὶ ἄλλα è presumibilmente corretta, visto che l'aggettivo ἄλλα si riferisce anche a τὰ αἴτια; ma nemmeno ἄλλαι sarebbe impossibile, come una forma di zeugma.

¹¹⁹ La variante ταῦτα πάντων è più pregnante e sicuramente corretta, perché πάντων si riferisce non alle cause come πάντα, ma a tutti gli enti, cioè alla sostanza e alle altre categorie, secondo quella che è la questione di fondo del testo.

¹²⁰ Sarebbe opportuno usare Michele per chiarire in che senso in A^b questa connessione fra lemmi ed esegesi si realizzi: a S. Martinelli, per esempio, che nuovamente ringrazio per la discussione, pare che il testo di A^b sia frutto di un aggiustamento alquanto maldestro. Ma gli editori sinora sono stati di avviso diverso. L'indagine è attraente, ma non la perseguo qui perché non aiuterebbe né l'esegesi di *Lambda*, né la costituzione del testo greco del libro.

¹²² Per contrasto, prendiamo, sempre nel cap. 4, un passo nel quale A^b è stato seguito sia da Ross che da JAEGER: 1070b7 νοητῶν στοιχείων, οἷον τὸ ἔν ἢ τὸ ὄν è la lezione meglio attestata in entrambi i rami della tradizione, nella famiglia α, in particolare J ed E, e in MC della famiglia β. Fra i codici indipendenti della *Metafisica*, solo A^b porta la versione adottata da Ross e da JAEGER ... νοητῶν στοιχείων ἐστίν, οἷον τὸ ὄν ἢ τὸ ἔν; cfr. Bekker: νοητῶν στοιχείων ἐστίν, οἷον τὸ ἔν ἢ τὸ ὄν). A conseguenza di questa lettura, la frase risulta un inciso parentetico e viene separata, se non anzi seclusa, dal testo dagli editori. Per converso, adottando la lezione della famiglia α e di C e

Queste assimilazioni non sono casi isolati, se ne trovano non di rado in A^b . Qui, è come se, una volta attuato un singolo intervento editoriale, il revisore si fosse sentito incoraggiato a rielaborare l'intero periodo.

Un simile esempio vale, credo, a riprova: le varianti di A^b di per sé, per l'intelligibilità del testo, non sono senza valore; ma dal punto di vista della costituzione del testo sono isolate, non solo, ma più in genere non possono essere preferite a quelle delle famiglie α e β , a meno che il testo di queste sia irrimediabilmente guasto o insostenibile¹²². Il che in *Lambda* non si verifica quasi mai, come vedremo all'occorrenza nelle note complementari giustificative della costituzione del testo.

2. 5. Altre lezioni individuali di A^b nel libro Kappa.

Per finire di inquadrare il problema del testo di *Lambda* (e, a questo punto, di *Kappa*) di A^b , non possiamo tralasciare di avvertire che questo codice porta lezioni individuali e singolari non solo dopo il cambio di mano o dopo il cambio di affiliazione (identici o no che siano), ma anche nella parte di *Kappa* per la quale segue la famiglia β . Per esempio (in riferimento alla prima pagina circa del libro *Kappa*), possiamo così confrontare E, J, A^b , e M all'occorrenza (cito i primi tre dall'apparato di ROSS):

M della famiglia β , il testo trova una sua pregnanza e coerenza argomentativa (cfr. *infra*, le note del "Commento" *ad loc.*). Se pensiamo che genesi dell'errore possa essere stato lo stupore del revisore di A^b all'idea che Aristotele qui, come i platonici, parlasse di elementi intellegibili, allora si tratterebbe di un intervento erudito e scolastico, da avvicinare alla tipologia analizzata da FREDE - PATZIG 1988 e riportata cfr. *supra*: limatura del testo a seguito di reali o presunte incongruenze di contenuto.

1059a30 ἀπόδειξις ἐστιν E M non habet A^b || 1059a32 ἢ E M om. A^b ||
1059b38 συναναιρείται EM συναιρείται A^b || 1060a12 ἰδεῖν E M δεῖν A^b ||
1060a20 τις ἄλλην EJ: ἄλλην τις A^b: τις M || 1060a33 ἀρχὴν ἀΐδια JM:
ἀρχὴν οὐκ ἀΐδια E *ap. Ross* ἀΐδιον A^b (e così di seguito.)

Queste ultime varianti, a differenza di quelle precedentemente citate per la fine di *Kappa*, da 1068a12 in poi, saranno dunque varianti singolari, dovute in parte – si può presumere – a quel tipo di interventi di natura editoriale di cui si è detto per la parte finale del libro. Se esse sono significative, si dovrà dire che il testo di *Kappa* in A^b ha subito una revisione notevole, per tutta la sua estensione. La revisione subita è analoga a quella che riscontriamo in *Lambda* 1-7, ed anzi più frequente.

Per la verità questo dato, che – come già abbiamo sottolineato – è importante per il futuro editore di *Kappa*, è diverso da quello che cercavamo, inerente l'affiliazione del codice A^b. Non è infatti chiaro se tale revisione sia in qualche relazione con il cambio di affiliazione, che probabilmente cade verso la parte finale di questo libro (e non in *Lambda* come si riteneva), o prescindendo da esso e avvenga allo stesso modo prima e dopo il cambio sia di mano, sia di affiliazione nel corso di *Kappa*.

Proprio per questo, il carattere editoriale del testo di A^b in *Kappa* e in *Lambda* 1-7 è un dato problematico e necessiterà di essere approfondito ed indagato: infatti non è possibile estenderlo all'intera del testo della *Metafisica* e questo impedisce di interpretarlo globalmente, con un giudizio che riguardi il codice di per sé. Ma nemmeno è facile confinarlo all'operato di un solo copista (sembra cominciare infatti prima del primo cambio di mano) o a una sola affiliazione (sembra cominciare quando A^b segue ancora la famiglia β).

Ricordiamo che, se Bernardinello e HARLFINGER hanno ragione, A^b è scritto da un solo copista per quasi undici libri: dall'inizio della *Metafisica* alla parte finale del libro *Kappa*, 1068a12. Nondimeno, il testo di questa sezione a cavallo fra *Kappa* e *Lambda* non presenta la stessa natura di quello esaminato da HARLFINGER e che dovrebbe avere la stessa posizione stemmatica. Nelle collazioni pubblicate da Harflinger per i primi libri (*Alpha*, *alpha elatton*) e per i libri centrali *Eta*, *Theta*, nessun fenomeno di normalizzazione indipendente (cioè proprio di questo codice e non del suo ramo di affiliazione) sussiste in A^b: in quelle collazioni A^b e M, che ora sappiamo rappresentare in tal caso congiuntamente la famiglia β, si accordano da vicino pressoché senza differenze: le loro lezioni sono in quelle parti della *Metafisica* quasi uguali. Io stessa ho avuto lo stesso esito confrontando il testo di altre parti dei libri centrali, in

Epsilon 1 come in *Zeta* 10. Questo, essendo i due codici A^b e M indipendenti, è prova incontestabile del rigore di entrambi nel riprodurre l'antigrafo.

La differenza nelle relazioni per quelle parti della *Metafisica* rispetto alla sezione di *Kappa-Lambda* qui in discussione è stridente. Questa sezione di A^b, rispetto a quella, presenta un testo molto più riveduto, normalizzato, se non anzi banalizzato. Questo pure andrebbe indagato, anche se non posso ora soffermarmi sugli aspetti semantici delle varianti di *Kappa*: ne parlo solo nella misura in cui possono essere traccia di una complessità problematica che forse investe per intero il nostro libro.

Possiamo almeno menzionare una delle questioni che il lettore potrebbe sollevare in proposito: questa tendenza alla revisione è propria solo di A^b?

In un certo senso, in effetti, si può dire – come già hanno giudicato ROSS, JAEGER, Frede e Patzig 1988 – che in generale il testo della famiglia β è tendenzialmente più affetto da regolarizzazione, smussamento, normalizzazione di quello della famiglia α (cfr. in part. il giudizio di Frede - Patzig 1988 riportato qui *supra*). Questo resta del tutto ragionevole e probabile; ma è un discorso diverso, che va tenuto separato accuratamente. Ci sono, è vero, analogie e similitudini fra le caratteristiche della famiglia β rispetto alla famiglia α , e la normalizzazione individuale indipendente che il testo di *Kappa* e della prima parte di *Lambda* subisce in A^b. In una certa misura è naturale una certa analogia fra i due fenomeni: salvo che uno è generale, trasversale alla storia della trasmissione del testo. Si tratta infatti di una tipologia di intervento che i testi subiscono in generale con l'usura, di modo che il ramo più vivo della tradizione risulta più spesso affetto da *lectiones faciliores* e interventi banalizzanti, di uniformazione e almeno presunta regolarizzazione rispetto al testo originale. Per questo gli editori almeno in linea teorica (non sempre nella pratica) a parità di stato di conservazione (*ceteris paribus*), hanno espresso una preferenza per la famiglia α . Invece l'altro fenomeno, quello che abbiamo constatato nel corso delle collazioni, è particolare, legato al codice A^b.

Ora, appunto, il testo di *Kappa* e *Lambda* di A^b, circondato dal commento di Michele, si dimostra essere stato un testo vivo, confermando così quanto già sappiamo sulle tendenze e finalità che avevano animato la redazione, non troppo precedente, di quel commento e degli altri commenti aristotelici di Michele alla corte di Anna Comnena.

Questo vale, però, specie per quella parte della *Metafisica* dove A^b si discosta dal testo della famiglia cui appartiene. Quanto sia estesa quella parte è appunto un problema aperto. Possiamo considerare due ipotesi, da approfondire in studi ulteriori.

La prima, più economica in termini di semplicità, è la seguente: se possiamo considerare trascurabili le varianti individuali di A^b sia *prima* di 1068a12 (primo cambio di

mano, f. 456v), sia *dopo* 1073a1 (secondo e meglio noto cambio di mano, f. 485r), allora possiamo ritenere che per qualche ragione il secondo copista sia stato più incline alla revisione sia del primo, sia del terzo ed ultimo che fu all'opera nella copiatura del testo di Aristotele in questo codice. Questo è ragionevole almeno per la parte finale: sembra che dopo il secondo cambio di mano A^b non mostri più le spiccate attitudini all'intervento editoriale e alla revisione che si riscontrano fin lì a partire dal f. 456v, di modo che ivi non si riscontra più un così alto numero di interventi di natura editoriale, e dunque di lezioni varianti isolate.

Secondo questa prima ipotesi, l'attività editoriale sarà legata al singolo copista. Quello attivo fino al f. 485r sarà stato intraprendente e attivo, mentre quello successivo sarà stato timido e passivo; tutte le differenze nelle caratteristiche delle due sezioni di A^b deriveranno da questa diversa indole psicologica dei due copisti. Ognuno, si intende, avrebbe avuto davanti a sé ogni volta un solo codice, ma l'uno l'avrebbe copiato in un modo, l'altro in un altro. La differenza principale fra le due parti del codice deriverebbe in tal modo dal metodo del singolo copista, e non dal suo archetipo – dal punto di vista stemmatico, infatti, cambiando il copista in 485r, il codice continua a dipendere da γ , ramo della famiglia α .

Alcuni dati sopra presentati, ma che andranno approfonditi, spingono tuttavia a considerare anche una seconda ipotesi. Secondo quei dati, come abbiamo visto, A^b si discosta notevolmente dal suo archetipo già nel corpo centrale del libro *Kappa*, la cui copia in A^b appartiene alla famiglia β , e poi più nettamente alla fine di *Kappa* e in *Lambda*, dove A^b appartiene alla famiglia α . I due fenomeni sarebbero dunque almeno in parte indipendenti. È, questa, un'ipotesi difficile che merita di essere almeno menzionata.

2. 6. L'ipotesi di una contaminazione fra tradizione diretta e indiretta in A^b .

La difficoltà si fa indubbiamente più complessa, se si considera poi che difficilmente una tale revisione è del tutto irrelata al commento di Michele di Efeso. Forse che il copista o meglio la serie dei copisti in A^b ha voluto specialmente produrre un testo adatto ad essere commentato da quel commento?

Con questa ipotesi ci si viene a trovare in una posizione effettivamente imbarazzante, in quanto divergente dagli orientamenti dei precedenti editori.

Nell'esaminare la relazione fra le fonti a disposizione per l'edizione della *Metafisica*, David ROSS, come si è visto sopra, aveva formulato un principio preciso, quello del valore probante, a sostegno delle varianti di A^b , dell'accordo di A^b stesso con quella che egli considerava la testimonianza di Alessandro o dello pseudo-Alessandro, cioè con il commento

(sovente, una parafrasi) di Michele di Efeso. Più in generale infatti, come si ricorderà, ROSS considera che E e J da una parte, A^b dall'altra, "Alessandro" dall'altra ancora siano tre fonti indipendenti e che l'accordo di due di esse valga contro la terza. L'accordo di A^b con "Alessandro" dovrebbe dunque, a rigore, valere contro E e J congiunti. In questo, fondamentalmente, fu seguito da JAEGER.

Anzi, mentre ROSS aveva semplicemente trascurato la possibilità di una contaminazione fra tradizione indiretta e diretta, JAEGER l'aveva, in questo caso, espressamente e recisamente negata. Chiamando infatti anch'egli l'accordo fra A^b e il commentatore a riprova della validità del testo di A^b, JAEGER scriveva:

neque vero fieri poterat, ut A^b ex Al[exandro] innumeris locis a librario insano correctus sit, neque cum hoc uno sempre conspirat, sed plurimis locis Al cum altero genere memoriae (E et J) contra A^b congruit¹²³.

A questo giudizio si potrebbe obiettare che una contaminazione non ha bisogno di essere sistematica per essere una contaminazione. E che l'immagine stessa dell'“insanus librarius” deriva da una proiezione delle finalità proprie della filologia e storia dei testi moderna su di un ambiente nel quale il commento aveva un valore d'uso. Ma queste sarebbero considerazioni troppo generiche. Un progresso importante potrà venire al riguardo da un'indagine, da una parte sul tasso di libertà nel modo di citazione e parafrasi che è proprio di questo commentatore, cioè, per *Lambda*, di Michele di Efeso, sulla base degli altri commenti che di lui possediamo e della letteratura secondaria che lo concerne; dall'altra parte sul metodo dello scriba, almeno – per gli scopi presenti – nella parte di A^b contenente il libro *Lambda*. Invero, anche per la prima parte della *Metafisica*, la tesi di JAEGER dell'indipendenza fra il testo aristotelico di A^b e il commento circostante è stata di fatto controbattuta da almeno un'osservazione di CASSIN - NARCY¹²⁴: essi trovano che almeno in un caso il testo aristotelico di A^b assecondi le necessità del commentatore.

¹²³ "Né d'altronde sarebbe potuto accadere che A^b venisse corretto in luoghi innumerevoli sulla base del commento di Alessandro da un copista folle; senza dire che A^b non si accorda sempre con quel solo testimone [i.e. il commento], bensì in moltissimi luoghi si contrappone a quello allineandosi con un altro genere di testimoni, E e J" (JAEGER 1957, p. ix).

¹²⁴ CASSIN – SARCZY 1989, ad 1007b21. Più in generale, anche Cassin - Narcy, come già Frede e Patzig, pur senza approfondire questioni stemmatiche o codicologiche, hanno preso nettamente

Beninteso, in riferimento al libro *Gamma* questa posizione intransigente solleva un problema importante, perché nella copia di quel libro A^b coincide quasi interamente, precedendolo nella cronologia, con il codice milanese M (Ambr. F 113 sup.), eminente rappresentante della famiglia β. Dunque se fosse vero che il testo di A^b rispecchia in parte l'esegesi di Michele, questo si dovrebbe dire più in generale per la famiglia β, considerata nei suoi testimoni principali, se non anche nel suo complesso. La questione andrà, evidentemente, approfondita.

Ma il dato di fatto sul quale riflettere risulta evidenziato anche da quel rilievo di CASSIN - NARCY 1989, ed è questo: fra A^b (Laur. 87.12, XII-XIII o XIV s.), M (Ambr. F 113 sup., XIV s.), Michele di Efeso (XII s.), l'ambiente culturale pare molto delimitato, visto che sia il commentatore, che i due o tre copisti lavorarono in un contesto di continuità culturale non solo latente, ma tenacemente perseguita nei secoli, come prova – se ha ragione Bernardinello – lo stupefacente imitarsi gli uni con gli altri degli scribi successivi, anche a distanza di più di un secolo. Aggiungiamo che anche il secondo commentatore attivo sul codice M, Georgios Pachymeres (XIV s.), appartiene allo stesso ambito, e non a caso il suo commento è spesso una sintesi diretta della parafrasi di Michele¹²⁵.

Un'ipotesi di diverso segno – rispetto al criterio "la maggioranza vince (2 contro 1)" (mi scuso della semplificazione) in vigore sinora nella comparazione fra la famiglia α, la famiglia β e il commento di Michele (ps. Alessandro) – potrebbe dunque essere evocata se non altro per stimolare la discussione, come segue.

Forse che l'antigrafo di A^b era una copia di lavoro dello stesso Michele? Il quale, preparando il proprio commento, avrebbe contestualmente riveduto il testo tradito, in modo da armonizzare quanto possibile testo e commento¹²⁶.

posizione contro l'uso di A^b in sede editoriale. A mio modo di vedere, benché questo sia giustificato in determinate circostanze, e nel caso di *Lambda* e dei libri successivi è giustificato in effetti, non può essere generalizzato in modo acritico, se è vero (sinora in effetti sembra vero) che si tratta di una recensione aperta. Inoltre la distribuzione delle varianti fra le due famiglie, o fra le due famiglie da una parte, e Ab dall'altra, è complessa e non si configura in modo analogo nei diversi libri.

¹²⁵ Di questo commento sto preparando una trascrizione a partire dal codice C, la prima disponibile del testo greco.

¹²⁶ Sono debitrice di questa ipotesi a Carlo Maria Mazzucchi. La responsabilità di ogni suo uso o abuso è evidentemente mia.

Se si volesse seguire questa ipotesi, si dovrebbe capire per quale parte di *Kappa* e di *Lambda* 1-7 essa potrebbe valere. Forse solo per la parte di A^b appartenente alla famiglia α ? Oppure il testo stesso di *Lambda* a disposizione di Michele, e copiato da A^b in questa sua parte, era composito, passando dall'una all'altra famiglia? Ciò spiegherebbe la presenza di lezioni isolate in A^b sia prima, che dopo il cambio di affiliazione. Se è così, e se l'ipotesi di un tale intermediario ha qualche fondamento, allora va ammesso che il cambiamento di affiliazione del testo di *Lambda* non è in relazione diretta con il cambio di mano del copista di A^b . In tal caso, cioè, l'uno e l'altro copista, uno dopo l'altro, avrebbero usato, senza discontinuità, una copia di lavoro della *Metafisica* preparata da Michele per queste sezioni.

Allo stato attuale, che io veda, una tale ipotesi non si riesce a provare, ma nemmeno a smentire. Provarla forse ora non è importante¹²⁷; ma è interessante che non sia facile smentirla, scartarla, escluderla. Essa infatti sarebbe un'obiezione formidabile alla convinzione diffusa, in tutta la tradizione editoriale della *Metafisica*, che l'accordo fra A^b e il commento di Michele valga a riprova del testo di A^b , anche quando esso presenti varianti individuali.

C'è, in tutto questo, qualcosa di imbarazzante ed è il trovarsi a questo riguardo in divergenza rispetto a una tradizione editoriale così autorevole e bene attestata, quella di ROSS e JAEGER. Ma proprio questo deve incitare a indagare ulteriormente, per capire anche quali siano le ragioni di questa divergenza. Altrimenti detto: che cosa può avere incitato gli editori a seguire così sovente il dettato di A^b ? Senza dubbio, esso può esser parso più leggibile. Ma il criterio della *lectio difficilior* non poteva che esser loro presente, dunque questa non è una spiegazione sufficiente.

Invero, almeno questo è chiaro: che non c'è alcuna garanzia dell'indipendenza di A^b dalla parafrasi di Michele. E a maggior ragione ora che si è verificato che il testo di A^b presuppone un'attività non di semplice copia, ma di revisione editoriale, non può sembrare improbabile che il revisore si sia ispirato alla parafrasi di Michele. Questa infatti è conservata nelle stesse pagine del codice Laurenziano, inquadrando da ogni lato il testo aristotelico di A^b .

Questa ipotesi richiede un'esame a sé e verifiche puntuali che esulerebbero dai limiti di questo studio; va perlomeno accennato, però, che ci porta ancor più al centro di una problematica insufficientemente esplorata: si tratta dei modi e delle condizioni di possibilità di un uso editoriale dei commenti.

¹²⁷ Bisognerà precisare tutto questo in un'indagine futura, collazionando per intero il libro *Kappa*, oltre che sui codici già noti A^b , E, J, su M e su C: il che sarà però ininfluente per la costituzione del testo di *Lambda* e deve essere posticipato alla conclusione di questo studio.

Il minimo che ci si possa chiedere è quanto valga una parafrasi ad attestare il dettato preciso del testo aristotelico. Ma la problematica è più vasta ed è così importante, che non può essere superfluo tentare di affrontarla anche a un livello teorico più generale. Per questo mi propongo di dirne almeno qualcosa separatamente, nella parte III di questa tesi.

Ivi, in definitiva, argenterò che per questo specifico caso di studio (casi diversi possono richiedere criteri diversi), l'uso della tradizione indiretta per la costituzione del testo, così come quello delle traduzioni medievali, non si giustifica e non si giustificerebbe facilmente, se non nel caso in cui le testimonianze dirette nel loro insieme fossero tutte o perdute, o irrimediabilmente corrotte. Il che però per il libro *Lambda* non si verifica.

Ciò può sembrare un esito scoraggiante, visti gli sforzi e le energie che gli studi recenti approfondono nello studio della tradizione esegetica greca. Eppure, proprio in questo campo, si potrebbe dire che i livelli di fruizione più interessanti si aprono proprio quando si rinuncia al livello più materiale, quello che vede nella trasmissione esegetica un veicolo di trasmissione di dati meccanica e impermeabile ai successivi *avatar* di lettura del testo nella storia. In quella Parte III intendo appunto illustrarne almeno un esempio eminente.

2. 7. Varianti individuali, cambi di mano, cambi di affiliazione, contaminazione con la tradizione indiretta: fenomeni dipendenti o indipendenti nel codice A^b?

Nelle indagini sinora svolte, problema del codice A^b, e con esso, il problema del rapporto fra i testimoni principali del testo della *Metafisica* è apparso più complesso di quanto sinora sia stato giudicato. Fino ad epoca recente, concentrando l'attenzione sul cambio di mano in A^b in 1073a1, si attribuiva a questo fatto il passaggio di affiliazione di A^b da β a α .

Questa spiegazione rischia di essere troppo semplice, e forse non solo per la presenza di un altro e precedente cambio di mano. Il problema, a quanto possiamo vedere, è infatti almeno triplice, incardinandosi sulle seguenti variabili o fenomeni:

- avvicendamento di copisti in A^b (almeno tre nel testo principale, e non solo due, con cambio cioè in 1073a1 e già anche in 1068a12);
- cambio di affiliazione del codice: come si è visto, questo deve essere avvenuto ben prima di 1073a1, entro la fine del libro *Kappa*;
- tasso di libertà che il codice A^b presenta rispetto alla famiglia cui appartiene: questo sembra aumentare a sua volta già prima del cambio di mano in *Kappa* 12, 1068a12,

comportando una differenza rispetto alla situazione dei libri centrali della *Metafisica*, dove A^b e M virtualmente coincidono¹²⁸.

- eventuale relazione di tali varianti individuali eventualmente presenti in A^b con il commento di Michele di Efeso, che accompagna il testo nel codice stesso;

- divario fra le famiglie α e β .

Invero, quest'ultimo tema è importante e non è stato ancora veramente esplorato: la relazione fra le due famiglie non è statica. Forse la si può descrivere come una sorta di forbice che si allarga e restringe in parti diverse della *Metafisica*. Il divario è specialmente ampio in *Epsilon* 1, per esempio, come presto in altra sede intendo mostrare; in *Lambda* 1-7 è modesto, se pur sensibile; ma si riduce notevolmente nei capitoli finali del libro.

La relazione fra queste variabili dovrà dunque essere indagata in studi futuri, possibilmente non ristretti ad un solo libro. Quanto a ciò che qui più conta, l'affiliazione di A^b, posso solo tentare di individuare l'ipotesi più probabile allo stato attuale delle conoscenze che ho sinora acquisite e che sono ancora molto parziali, per dare almeno un punto di riferimento e di avvio alla discussione. Probabilmente già alla fine del libro *Kappa* A^b appartiene alla famiglia α : per tutta quella sezione di testo si potrà applicare lo stemma che HARLFINGER ha disegnato per il testo della *Metafisica* da 1073a1ss.

Per gli scopi immediati, comunque, la situazione è ormai piuttosto chiara: sia se una tale revisione del testo base di *Lambda* 1-7 in A^b sia dipesa da questo singolo copista che vediamo all'opera fra 456v e 485r, sia se derivi dall'antigrafo di A^b, il quale a sua volta risente del lavoro originale di Michele di Efeso sul testo di *Lambda*, cade anche l'ultima possibilità di valorizzare le varianti individuali di A^b per il libro *Lambda*. Se, cioè, così è a monte di queste varianti di A^b, tanto apprezzate dagli editori, si trova una fonte non più antica del lavoro stesso di copiatura attestato in questa parte del codice, o, tutt'al più, nel suo antigrafo diretto, se mai fu diverso da quello della successiva sezione. Il testo di A^b in *Lambda* 1-7 è un documento storico interessante. Ma è evidente che l'edizione critica del testo di Aristotele, quando il testo di α e/o di β è sostenibile, non deve adottare mai le varianti isolate del codice A^b. Possono valere solo alla stregua di emerite congetture.

¹²⁸ Forse che M per quei libri è la copia fedelissima, se non di A^b (dato che le collazioni di Bernardinello e HARLFINGER hanno portato sinora a escludere questa prima ipotesi), almeno però dell'antigrafo stesso di A^b? Questa è un'altra questione aperta.

2. 8. L'uso delle *variae lectiones*: varianti e glosse marginali al codice E.

Un altro problema poco esplorato, affine per alcuni aspetti a quello dell'uso dei commenti, è quello dell'uso editoriale delle varianti, prevalentemente di fonte ignota, che troviamo sul margine dei codici. Specialmente importanti sono quelle che si trovano apposte in margine a E, il codice *Parisinus* gr. 1853, il cui testo principale è datato all'inizio del X secolo.

Queste lezioni non sono state sempre distinte con cura da quelle del testo principale nelle edizioni di riferimento, e gli editori non hanno sufficientemente sottolineato la differenza di origine che rispetto a quello esse presentano¹²⁹.

Il codice E è in effetti un testimone primario della *Metafisica*, probabilmente il più importante e il migliore di tutti i manoscritti che possediamo, sia per le sue qualità intrinseche, sia per la sua posizione stemmatica¹³⁰. Nel suo corpo principale (cioè a parte le glosse e le correzioni più tarde) è fedelissima riproduzione del suo archetipo, come mostra il suo accordo con J, codice persino più antico (fine del IX secolo), che dallo stesso archetipo più indirettamente, ma molto accuratamente, deriva. Nei rari casi di dissenso che ho potuto trovare nel corso di *Lambda*, la famiglia β conferma la lezione di E, e, con questa, la ricostruzione stemmatica di HARLFINGER, che postula appunto un subarchetipo come intermediario fra J e α , ma non fra E e α . Il suo antografo è con ogni probabilità α , che è il migliore dei due archetipi, almeno per quanto la collazione sinora svolta lascia giudicare (ma tale è il giudizio unanime degli editori del '900, i quali conoscevano anche l'archetipo β tramite A^b, che, almeno per la prima parte e per la prima mano, pure deriva da β).

Questo primato di E vale però solo per il testo principale. Quanto alle *variae lectiones* e alle glosse registrate sui margini, ci si deve interrogare sullo statuto teorico del ricorso ad esse in sede editoriale.

¹²⁹ Su cenni alla distinzione fra testo principale e glosse in Ross, cfr. p. clvi n. 1.

¹³⁰ Ed è il secondo codice per antichità, dopo J, ma il più vicino di tutti all'archetipo della famiglia α , dal quale deriva più direttamente di J (che ha un intermediario γ fra sé e α , come si vede nello stemma di HARLFINGER, *Zur Überlieferungsgeschichte*, cit., p. 27, e come le collazioni che abbiamo condotto su *Lambda* confermano: J presenta infatti varianti in comune con A^b, contro l'accordo di E e della famiglia β della tradizione). È inoltre un codice copiato e riveduto con zelo estremo, con grande cura per i particolari. Anche il confronto con gli altri rami della tradizione mostra che solo rarissimamente E è in errore.

Poiché una distinzione fra le diverse mani di E è assente presso i precedenti editori, sarà ora opportuno spiegare quali differenze presentino fra loro le diverse fasi di correzione che arricchiscono – obiettivamente l'arricchiscono, in effetti, ma non in modo indistinto – questo importante manoscritto. Mi limiterò agli aspetti che hanno rilievo per l'editore, in specie quello di *Lambda*, e a quanto ho potuto personalmente e direttamente constatare. Per la descrizione generale del codice, delle sue diverse mani, della sua storia e *fortuna*, rinvio a HECQUET-DEVIENNE 2000.

Il codice E presenta, per quanto riguarda il libro *Lambda*¹³¹, almeno, quattro fasi di lavorazione.

2. 8. 1. E, il testo principale confermato da J

La prima fase di lavorazione è consistita nella copia del testo principale dall'antigrafo e archetipo della famiglia α , avvenuta all'inizio del X secolo. Il codice, di enorme importanza per la trasmissione del *corpus* aristotelico, è un magnifico esemplare in minuscola bizantina quasi pura, appartenente alla cosiddetta 'collezione filosofica'.

Quello di E è uno scriba dotto, che non si limita a copiare meccanicamente il testo. Come sovente appare, egli, analogamente al copista di J, di poco più antico, è consapevole del valore del testo sul quale lavora: colpisce molto infatti la cura della copia, scrupolosissima anche sui dettagli minori. Non solo, ma è anche in grado di comprenderne, cosa più rara e difficile, le principali articolazioni di significato, come mostra lo spazio bianco talora interposto nella copiatura fra l'una e l'altra di esse. Di questa fedeltà all'antigrafo e all'archetipo del testo principale di E, confermata come si è detto dal suo accordo con J, bisognerà tenere conto quando la questione si pone, di sapere quale sia il grado di ricostruibilità del testo dell'archetipo stesso: significativamente alto, è la risposta. Dal confronto di E e di J, in ragione della loro prossimità si riesce a ricostruire quasi sempre un archetipo comune duro nel dettato, ma stilisticamente coerente, che non abbiamo ragione di considerare corrotto. In questo ha ragione JAEGER (p. viii): "*horum fontem animo fingere et tamquam manibus tangere possumus*". Con ogni evidenza, i copisti di E e di J conoscevano l'importanza del testo sul quale lavoravano. Il *diorthotês* di E anzi, pressoché coevo allo

¹³¹ È a questo libro unicamente che ora mi riferisco, perché la situazione generale del codice è complessa e composita; su di essa si consulterà utilmente il prezioso studio di HECQUET-DEVIENNE 2000.

scriba del codice, non manca di enfatizzarla con apposite *manchettes* nei margini laterali, come ora vedremo.

2. 8. 2. E¹

La seconda fase è la classica opera del *diorthotês* che viene applicata ai testi di quest'epoca. Consiste principalmente nell'apposizione di spiriti, accenti, punteggiatura, i quali dovevano mancare nell'antigrafo, se davvero, come sembra, era vergato in lettere onciali, e che dunque saranno stati apposti in questa fase di trasmissione, fra il IX e il X secolo.

Il *diorthotês* ("correttore") è così chiamato, perché si dedicava anche alla correzione vera e propria di eventuali errori di trascrizioni (verificati presumibilmente sulla base dell'antografo stesso); apponeva indicazioni aggiuntive, aiuti alla comprensione. Fra queste, le caratteristiche *manchettes* laterali, che indicano, o riassumono, o segnalano l'importanza del contenuto delle diverse sezioni. Per via della competenza dimostrata già in precedenza dal copista del testo principale, e della congruenza del suo lavoro con quello del *diorthotês*, non è difficile credere (almeno fino a che non emergano indizi contrari) che qui scriba e *diorthotês* siano un'unica e stessa persona in due fasi diverse. Questo si accorderebbe con il grande valore del lavoro compiuto dallo scriba: data la sua importanza, la copia era stata affidata a un vero esperto, per intero. È tuttavia importante segnalare, dove capita, la differenza nel suo operato fra fase di copiatura e fase di revisione, non fosse che per distinguere quest'ultima dagli interventi delle mani successive. Infatti il *diorthotês* poteva bene avere ancora a disposizione l'antigrafo, i revisori successivi, presumibilmente, no : dunque le sue correzioni riportano un testo stemmaticamente autorevole, le altre no.

2. 8. 3. E²

Nel tempo, la terza fase di lavorazione si deve a un altro revisore e correttore. Questi è caratterizzato dal frequente ricorso all'abrasione meccanica della pergamena (*rasura*) con la quale cancella il testo precedente prima di modificarlo e correggerlo. Molti dei suoi interventi hanno natura *normalizzante* e vanno comunque a intervenire su dettagli anche grafici o comunque semanticamente irrilevanti. Il più ricorrente è la sistematica eliminazione, per *rasura* appunto, del ν efelcistico, che il testo del codice presenta anche in sedi dove è superfluo, per esempio davanti a consonante¹³². Non ho trovato sinora motivo di ritenere che

¹³² Sono interventi che, come si è detto sopra, Ross ha registrato a p. clvi , ma adducendo un numero stranamente basso di casi.

questo secondo correttore (E²) abbia di fronte a sé un manoscritto da collazionare: si direbbe che abbia lavorato *ope ingenii*. Dunque le varianti che propone, anche qualora siano interessanti, non sono stemmaticamente autorevoli.

2. 8. 4. E^Σ

La terza e ultima fase della revisione, e dunque la quarta fase di lavorazione di E (prima infatti è la prima scrittura del testo) è, per natura, diversa dalle precedenti. Vediamo all'opera un dotto bizantino, fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Egli è principalmente uno scoliaste, come si evince dai margini dei precedenti libri della *Metafisica*, dove copia larghi stralci di qualche commento tardoantico e molto largamente, per esempio in *Zeta*. Di qui la sigla E^Σ, qui adottata per continuità con lo studio di HECQUET-DEVIENNE, che appunto l'aveva introdotta per questa mano.

Alcune annotazioni marginali di E^Σ comportano la registrazione di lezioni varianti. Si distinguono quasi sempre dalle glosse, per il fatto di essere introdotte dalla sigla γρ che significa γρ<ἀφεται>, “sta scritto”, piuttosto che γρ<απτέον>, “si deve scrivere”, come avviene altrove per la stessa sigla: lo si vede, credo, dove dice γρ καὶ, “sta scritto anche”, che non può indicare una proposta di correzione, “si deve scrivere”; se infatti una tale proposta fosse formulata in alternativa, ci si attenderebbe piuttosto una disgiunzione, “oppure si deve scrivere”, mentre non ha senso dire “si deve scrivere anche”, perché le adozioni delle lezioni varianti si escludono a vicenda.

In ogni caso, queste sigle indicano inequivocabilmente un'attività di collazione da altri codici, registrata sui margini e fra le righe di E. Così, E^Σ propone ciò che in sede di classificazione delle varianti consideriamo una *contaminazione* del testo principale di E con altri rami della tradizione. In effetti, le sue correzioni non hanno una posizione stemmatica determinata, anche a causa dell'elettismo nell'uso delle fonti: indubbiamente furono più d'uno i codici che dovette avere a disposizione. Lo si vede dal fatto che talora indica più di una variante per lo stesso passaggio. Certo, se fosse solo per questo, potrebbe allora attingere da un codice solo che portava a sua volta più di una lezione e questa è una possibilità da non escludere, quella di pensare che contaminato o collazionato fosse già il codice che E^Σ consultava. La derivazione da più fonti potrà essere stata diretta o indiretta, ma il risultato è che le varianti registrate da E^Σ a quanto pare non risalgono regolarmente a un'unico codice perduto: altrimenti sarebbe possibile determinarne la posizione stemmatica, il che sinora non si è dato.

E^{Σ} non è un semplice scriba, ma anche e soprattutto uno scoliaste. Infatti, oltre a questi aggiunge molti altri commenti. In questo contesto, il fatto stesso che le varianti che adduce siano introdotte da $\gamma\rho<\acute{\alpha}\phi\epsilon\tau\alpha\iota>$ dà alle sue annotazioni natura discorsiva, integrandole nel contesto delle altre note che appone. Anzi, per altri libri e in particolare *Zeta*, appone intorno al testo principale un apparato di commento notevolmente ampio. Egli è un vero e proprio scoliaste, donde la scelta di HECQUET-DEVIENNE, qui adottata, di indicarlo come E^{Σ} . Stando così le cose, analogamente a quanto si è detto per l'uso della tradizione indiretta, così anche per le varianti di E^2 e di E^{Σ} si deve considerare quanto segue: ogni qualvolta il dettato delle famiglie α e/o β sia sostenibile, va anteposto tanto a quello di E^2 che a quello di E^{Σ} . Ma esso è quasi sempre sostenibile ed è dunque da adottare per la costituzione del testo. Nondimeno, registrare quelle varianti può essere interessante, in questa sede, per le stesse ragioni per le quali registriamo scrupolosamente anche A^b , non tanto cioè in vista della costituzione del testo, quanto per capire alcune opzioni altrimenti poco spiegabili attestate nella tradizione editoriale¹³³.

2. 9. L'uso delle versioni arabe: un esempio di tradizione indiretta

Il motivo per il quale intendo menzionare la tradizione indiretta costituita dalla tradizioni arabe è duplice. Da una parte, il loro peso nella costituzione di *Lambda* è stato indagato in un saggio di Richard Walzer 1958, poco successivo all'edizione a stampa di Jaeger, che costituisce un raro esempio di approfondimento sistematico in questo settore. Infatti rinviando a studi futuri e più comprensivi, Walzer solleva almeno il problema individuare l'affiliazione e il valore stemmatico dei testimoni in esame, senza comunque risolverlo. E', a mio avviso, capitale. A me pare infatti che, se selezioniamo i codici di tradizione diretta severamente, e teniamo conto solo di quei testimoni che danno garanzia di autorità stemmatica, mentre lasciamo a margine quanto possibile glosse e codici di incerta provenienza e collocazione stemmatica, allora non è ragionevole prediligere sulle fonti così selezionate testimoni indiretti di autorità non accertata.

Un altro motivo per il quale la tradizione araba merita attenzione più di altri testimoni indiretti è la sua considerevole antichità: le fonti siriane e greche impiegate da Usthâth e da

¹³³ [Intendo in futuro redigere una lista dettagliata delle revisioni necessarie in proposito rispetto agli apparati critici dei precedenti editori, riguardo tanto alle varianti di seconda mano di E, quanto all'uso della tradizione esegetica e alle letture attribuite al cosiddetto "Alessandro", cioè a Michele di Efeso]

Mattâ furono certo più antiche dei nostri codici più antichi, anche se non necessariamente più antiche delle fonti dei nostri codici più antichi.

Allo stato attuale delle conoscenze, sebbene possa essere occasionalmente interessante registrare queste testimonianze (per esempio per capire la scelta esegetica di Averroé; meno evidente è che se ne possa trarre notizia sulla documentazione disponibile ad Alessandro) tuttavia non ho ritenuto che avessero nessun peso per giudicare di un testo – quello di *Lambda* - che le fonti di tradizione diretta documentano in modo tutto sommato soddisfacente. Le varianti che menzionarò in apparato sono state evidenziate da Walzer 1958. Progetto in futuro un lavoro di collazione più comprensivo, e di prima mano (possibilmente sulla base del manoscritto di Leydon del commento grande di Averroé), in cooperazione con Mauro Zonta.

3. La presente edizione

3. 1. Il contributo innovativo.

Tenuto conto di tutto questo, il contributo innovativo di questo lavoro, secondo quello che è stato il suo intendimento e la sua concezione, consta di alcuni punti principali:

1. il recupero di una considerazione delle varianti quanto possibile stemmatica e stemmaticamente aggiornata.

Conseguentemente:

- entrano in uso i codici della famiglia β M (Ambr. F 113 sup.) e C (Taur. B VII 23);
- è possibile e anzi necessario ridurre all'essenziale il novero dei manoscritti citati: solo quelli necessari e sufficienti per ricostruire con la maggior chiarezza gli archetipi delle famiglie α e β . Essenziali diventano dunque quattro manoscritti: E e J della famiglia α ; e M e C della famiglia β ; in caso di dissenso fra M e C, vale soprattutto M, perché C presenta non di rado contaminazioni con la famiglia α e inoltre errori individuali e isolati relativamente frequenti¹³⁴.

2) la revisione dello stemma stesso dei codici (*stemma codicum*), quale ci è consegnato dagli studi precedenti, e in particolare dallo studio di riferimento di HARLFINGER, con particolare riferimento alla posizione del codice cruciale A^b , che tanto peso ha avuto sia nell'edizione di ROSS che di quella di JAEGER, e già anzi in quella di CHRIST. CHRIST infatti avanzò per primo l'ipotesi di una sua derivazione da esemplare non solo diverso dall'archetipo comune a E e a J, ma più antico e addirittura papiraceo. Poiché invece tale ipotesi non è risultata valida per il libro *Lambda*, questa è in sé una causa principale di revisione rispetto alla vulgata editoriale. Fatta astrazione infatti dalle varianti singolari di natura editoriale, e dalle varianti non separative, né distintive (poligenetiche, che possono accomunare fra loro manoscritti di qualunque famiglia), A^b appartiene alla famiglia α . Ma poiché la famiglia α è egregiamente attestata dai codici, molto più antichi, E e J, A^b , se concorda con quei codici, non ha che un peso documentario marginale; dove invece porta varianti singolari, non ha autorità stemmatica.

¹³⁴ A questo riguardo una difficoltà di valutazione è costituita dal fatto che per *Lambda* M resta solo testimone della famiglia β , nel caso C sia contaminato con α . In questo modo diventa difficile sapere se M porti da solo la variante della famiglia α o se porti una sua variante o errore proprio e singolare.

3) Intendiamo inoltre prestare un'attenzione specifica alla differenza fra i diversi strati della tradizione diretta, ivi comprese le glosse marginali dei diversi codici. Glosse e annotazioni sono particolarmente ricche ed importanti nel codice E (*Paris. gr.* 1853), ma non sono state mai sistematicamente distinte fra loro; ch  anzi, nelle edizioni di riferimento (ROSS e JAEGER) si trovano non di rado confuse con la mano principale del primo copista. Bisogna invece tenere conto delle differenze di data e di mano, soprattutto distinguendo la mano del testo principale, che pu  talora errare e correggersi sulla base del suo stesso esemplare (E¹), da quella dei revisori successivi (E², E², e altri che si dovessero rilevare ad un esame pi  dettagliato), priva della medesima autorit  stemmatica.

4) Una differenza non lieve rispetto agli editori dell'ultimo secolo viene dall'istanza di un ripensamento metodologico dell'uso della tradizione indiretta costituita da commenti e traduzioni. Di questo si dovr  trattare in altra sede pi  ampiamente. Ma   comunque chiaro che, fin tanto che la tradizione diretta ci tramanda lezioni chiare e sostenibili, non c'  giustificazione nel postporla alla tradizione indiretta nella costituzione del testo – tanto pi  che non c'  prova e nemmeno c'  particolare ragione di pensare che i commentatori abbiano inteso copiare e riprodurre il testo aristotelico tale e quale, senza intervenire in alcun modo.

3. 2. I criteri positivi.

Lavorando sulla tradizione manoscritta del libro *Lambda*, ho desiderato fornire uno strumento di lavoro quanto possibile oggettivo e neutrale: rendere ogni volta chiaro quale sia la lezione dei manoscritti stemmaticamente autorevoli e, ogni qualvolta possibile, quale sia la lezione comune agli archetipi delle due famiglie¹³⁵. Lo stato dei materiali, che si presentava *prima facie* ostico e disagiata, mi ha finalmente agevolato in questo intento. Tale infatti   la cura con cui il testo   conservato dalla quasi generalit  dei codici pi  antichi (A^b   un'eccezione motivata, in effetti), che le due famiglie, nei testimoni poziori (E e J, M e C se non   contaminato) convergono, ed   quasi sempre possibile indicare, su base strettamente stemmatica, quale testo sia stato all'origine della tradizione manoscritta a noi pervenuta. Inoltre questo testo   per la stragrande maggioranza dei casi leggibile e comprensibile, nei limiti e nei modi evidentemente in cui   leggibile e comprensibile, anche fuori dai luoghi di

¹³⁵ Cfr. REEVE 1986, pp. 193-201 per alcune considerazioni che qui confortano la possibile coincidenza fra 'archetipo' e 'originale' (segnalazione di Martinelli). In questa prospettiva, si potrebbe dire che qui in effetti ho mirato alla ricostruzione dell'archetipo comune ad entrambe le famiglie.

dubbia costituzione, lo stile adottato da Aristotele in questo libro, che chiede costantemente una disponibilità non solo ad entrare nel suo *usus scribendi* caratteristico, ma anche e ancor più caratteristicamente ad integrare il detto con il non detto: un non-detto, però, non arbitrario, né casuale, ma logicamente implicato o comunque ricostruibile.

Opzioni testuali differenti, delle quali la tradizione editoriale è stata prodiga, sono state dunque accantonate. Se hanno un interesse, e possono in effetti averne uno, questo non è in vista di una ricostruzione dei dati originali, come se fossero perduti e andassero ricercati per congettura, ma per attestare la pluralità delle letture e delle funzioni d'uso che il testo ha potuto ricoprire.

I criteri adottati per la costituzione del testo sono stati i seguenti, che espongo facendo riferimento alle rispettive lezioni, stemmaticamente ricostruibili, degli archetipi delle famiglie α e β .

Ho seguito la famiglia α della tradizione manoscritta, la più antica, di spiccata tendenza, nei casi di dissenso dalla famiglia β , alla *lectio difficilior*, ogni qualvolta il testo non ne risultasse insostenibile e corrotto. In quei rari casi è andata così:

- se il testo della famiglia β era diverso, l'ho seguito; non l'avrei adottato, se fosse risultato anch'esso insostenibile e corrotto, ma ciò non si è mai verificato;
- se il testo della famiglia β era identico a quello della famiglia α , ho fatto uso di congetture *ope ingenii*, generalmente già attestate in lezioni di testimoni seriori. Ma questo si è verificato rarissimamente.

3. 3. Selezione dei codici citati nell'apparato.

In conformità a ciò che un tale intento richiedeva, ho presto rinunciato a fornire, nell'apparato critico di questa edizione, un quadro completo, complessivo, statisticamente rappresentativo della distribuzione delle varianti di tutti i codici indipendenti.

Ho principalmente mirato invece a ricostruire, con la massima chiarezza, gli archetipi α e β , e tramite l'accordo o il confronto fra essi, lo stato del testo di Aristotele più accessibile a noi. Dunque, in linea di principio ho escluso dalla collazione quei codici la cui lezione non fosse determinante per una tale ricostruzione. Questo ha portato a ridurre il numero dei codici costantemente esaminati da 19 a 5.

Nondimeno, della famiglia β , la più debolmente rappresentata, è stato necessario usare e citare tutti i rappresentanti disponibili, cioè M e C. Della famiglia α , ho ritenuto tutte le varianti di J ed E, che sono entrambi antichissimi ed estremamente precisi, e consentono nella

quasi totalità dei casi la ricostruzione dell'archetipo α . Il confronto con la famiglia β (cioè con M e C) consente di dirimere i casi, relativamente scarsi, di dissenso fra questi due codici. Non fosse che per continuità con la precedente tradizione editoriale, ho anche registrato costantemente la lezione di A^b , che pure probabilmente afferisce alla famiglia α e può essere d'aiuto per evidenziare lacune o errori singolari in γ , subarchetipo comune a A^b e a J. Il *consensus codicum* si intenderà dunque regolarmente in riferimento a questi quattro codici, EJA^b , MN; pertanto anche nei casi, percentualmente minoritari, nei quali facciamo uso di un apparato negativo, la lezione evidenziata si intende come singolare *rispetto* al *consensus* degli altri quattro codici così enumerati.

Degli altri codici e delle testimonianze indirette mi sono servita o là dove il quadro delle testimonianze poziori, così selezionate, offriva materia di dubbio o esitazione – e questo però, come vedremo, difficilmente accade; o là dove ciò sia utile a chiarire, a prescindere dalla costituzione del testo principale in quel determinato passaggio, la relazione fra codici.

A questi fini documentari, pertanto, se si volesse ampliare la documentazione per conoscere meglio la storia del testo, si dovrebbero svolgere, oltre a una revisione ulteriore e ridiscussione dei dati qui raccolti, almeno altri due tipi di controllo; verificare le lezioni di E^s (Escor. Y III 18, XIII s.) su tutte le lezioni isolate di A^b nell'ambito della collazione ristretta ai codici E, J, A^b , M, C. E^s infatti è il miglior rappresentante della famiglia α dopo E e J, e appartiene, come J e A^b , al subarchetipo γ , e come A^b , I^b e altri, al sub-subarchetipo δ . Non si tratta, beninteso, di rivalutare queste varianti contro l'accordo fra gli altri codici della famiglia α e quelli della famiglia β , ma di meglio precisare la natura degli interventi originali di A^b , senza mescolarne la tipologia con quella delle varianti che A^b può avere derivato dal ramo secondario δ (cioè: $\alpha - \gamma - \delta$) della tradizione cui appartiene. Nella stessa prospettiva, può essere interessante verificare le varianti di I^b (Coisl. gr. 161) in quei casi dove il codice C, divergendo da M, sembra contaminato con la famiglia α . Infatti il tramite di questa contaminazione fra C e la famiglia α , secondo l'indicazione di HARLFINGER, è I^b . Dove esso porti una lezione diversa da quella dei codici poziori della famiglia α , e con questi invece si accordi C, si può ritenere che l'accordo di C con quei codici contro M prescinda dalla contaminazione di C con I^b , e si deve allora considerare l'ipotesi che M sia in errore contro C e α . Di siffatti controlli si troverà talora qualche *specimen* (non di più) in questo apparato critico.

3. 4. Disposizione delle sigle dei codici.

Nella disposizione e nell'ordine delle sigle nell'apparato critico mi sono attenuta ai seguenti criteri. Le varianti della famiglia α sono ravvicinate fra loro, e così quelle della famiglia β ; i due gruppi sono separati da uno spazio. E precede J nell'ordine perché deriva da α più direttamente di J, anche se J è più antico. M precede C perché deriva da β più direttamente di C, e senza contaminazioni, e inoltre è più antico. Si intende che, dove C coincide con la famiglia α , l'ipotesi più probabile è che sia contaminato con essa. Infatti per i libri precedenti, dove A^b appartiene alla famiglia β , c'è un accordo precisissimo fra A^b e M: lo si vede nelle collazioni di HARLFINGER da H e Θ , che presentano al riguardo un quadro di impressionante regolarità fra A^b e M, già descritto come tale da Bernardinello. Questo testimonia che M (come A^b per quella parte di libri) è un testimone molto fedele di β . Le varianti singolari di A^b rispetto a EJ MC non hanno autorità stemmatica, ma può giovare il confronto con E^s , l'altro manoscritto autorevole della famiglia α (che di solito non cito, perché per la ricostruzione dell'archetipo è sufficiente l'accordo di E e di J) allo scopo di verificare se A^b comporti un'innovazione originale, o un errore indipendente, o derivi quella variante da un perduto subarchetipo secondario, posteriore cioè non solo ad α ma anche a γ , che è il subarchetipo comune a J e A^b . Per questa sua derivazione secondaria, la lezione di A^b viene elencata dopo quella di EJ ma separata da uno spazio. L'accordo isolato di J e A^b attesta ragionevolmente la lezione peculiare di γ , la cui autorità è comunque subordinata a quella della lezione di E (il codice più di tutti vicino all'archetipo), specie se confermata da M, o M e C, della famiglia β (e tranne nel caso, rarissimo in effetti, di accordo fra JA^b e MC contro E). In tal caso le sigle J e A^b , sono riportate consecutivamente e non sono separate da uno spazio, per evidenziare la derivazione comune.

3. 5. Menzione delle edizioni precedenti in apparato e sottolineatura delle differenze maggiori nel corpo del testo.

Per facilitare il confronto e agevolare la discussione, evidenziando i tratti emergenti dell'*usus scribendi* qui tenuto da Aristotele, ho menzionato in apparato le differenze rispetto alle edizioni di ROSS e di JAEGER, e le ho sottolineate nel corpo del testo. In futuro, la redazione di una lista separata di queste differenze potrà dare occasione a un approfondimento sistematico di esse in un articolo separato sulla costituzione del testo di *Lambda*.

3. 6. *Conspectus Siglorum.*

FAMIGLIA α

E Paris 1853 X s.

RAMO γ DELLA FAMIGLIA α (α - γ)

J Vind. Phil. 100 (micr.) IX s. *exeuntis*

RAMO δ DELLA FAMIGLIA α (α - γ - δ)

A^b Laur. 87.12 XII s.¹³⁶

sono citati occasionalmente anche

E^s Escor. Y III 18 (micr.) XIII s.

I^b Paris. Coisl. 161 XIV s.

FAMIGLIA β

M Ambr. F. 113 Sup. XIV s.

FAMIGLIA β CON TRACCE DI CONTAMINAZIONE CON IL RAMO δ DELLA FAMIGLIA α

C Taur. B VII 23 XV s. (contulit Crubellier)

codd. consenso dei cinque codici: E (primo scriba, testo principale), J, M, C (dove leggibile e non danneggiato), A^b

CORREZIONI

E^{pc}, E¹ = antico correttore, forse identico al primo scriba, può controllare la copia di E sull'antigrafo

E² = correttore successivo, che corregge tutto il testo *ope ingenii*, spesso per *rasura*

E^z ^{γ^p} = mano di scoliasta più recente, che oltre a molti scoli segnala numerose *variae lectiones*, spesso seguite dalla sigla $\gamma\rho<\acute{\alpha}\phi\epsilon\tau\alpha\iota>$: sembra praticare collazioni con più esemplari dello stesso testo (fine XIII o inizio XIV s., cfr. HECQUET-DEVIIENNE 2000)

¹³⁶ Sull'appartenenza dell'intera sezione relativa al libro *Lambda* del codice A^b alla famiglia α della tradizione, tramite un subarchetipo γ comune a J e A^b, ed un ulteriore antigrafo perduto δ , cfr. Fazzo 2008. Di conseguenza, considero valido per tutto il corso del libro lo stemma disegnato da HARLFINGER solo per l'ultima parte di esso, capp. 8-10, dalla riga 1073a1.

J^{pc} = antico correttore, forse identico o approssimativamente coevo al primo scriba, può controllare la copia di J sull'antigrafo

TESTIMONIANZE

Eph. Michele di Efeso, inizio del XII secolo = ‘pseudo-Alexander’ in *Met.*, ed. Hayduck *CAG* 1, pp. 668-721.

Pach. Georgios Pachymeres, s. XIII-XIV, = ‘pseudo-Philoponus’ in margine al codice M = Ambrosianus F 113 Sup.

TRADUZIONI

Ar^u, Ar^m arabicae translationes – Ustāth (Eustatius) s. IX a Bouyges, Mattā ibn Yūnus s. X – una editae cum Averrois Magno Commentario (Averroès, *Tafsīr mā ba ‘dx at-tabī ‘at*, ed. Maurice Bouyges, Notice + 3 vols., Beyrouth 1938-1952, pp. II 697-738 – Walzer 1958 contulit)

Lat^{Bess} Transl. Bessarionis (XV s.) a C.A. Brandis, Berlin 1831 typis mandata in *Ar. Opera* III|| Lat^m Transl. anonyma sive ‘media’ ed. G. Vuillemin-Diem (*Aristoteles Latinus*, XXV 2, Leiden 1976)

EDIZIONI

Bek. I. Bekker, *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, vol. II, Berlin 1831 (rist. Berlin 1960)

Schw. A. Schwegler = *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 voll., Tübingen, 1847-1848 (rist. Frankfurt a. M., 1960)

Bon. H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848 (testo) - 1849 (commento, rist. Hildesheim 1960)

Chr. *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. CHRIST, Leipzig 1886, nova impressio correctior 1895; vidi: editio stereotypa 1906 (Bibl. Ambr., Milano)

Ross *Aristotle’s Metaphysics*, ed. W. D. ROSS, Oxford 1924¹, 1953³

Jae. *Aristotelis Metaphysica*, ed. W. JAEGER, Oxford 1957

edd. consensus Bek Chr Ross Jae

3. 7. Studi di riferimento per la storia editoriale della *Metafisica*.

Il presente paragrafo vuole provvedere a una vista sinottica, in ordine cronologico, dei principali repertori di materiali utili alle edizioni critiche che hanno visto la luce a partire dalla seconda metà del '900, e dai quali sono dovuta partire per fare chiarezza sulla tradizione manoscritta di questo trattato in generale e del libro *Lambda* in particolare; ampia trattazione del resto è stata fornita proprio all'inizio del presente lavoro (si veda l'intero capitolo 1 dedicato allo *status quaestionis*), cui rimando per ogni esigenza di approfondimento. Se qualcosa di importante mi è sfuggito, ne sono ben contenta, perché strumenti come questi sono imprescindibili; ringrazierò dunque sentitamente di qualunque segnalazione.

Come sopra si era notato, dopo l'ultima edizione (JAEGER 1957), la redazione di cataloghi, repertori, studi sulla tradizione ha avuto una fase di sviluppo importante fino all'articolo di HARLFINGER 1979, che si considera per molti aspetti definitivo. Dopo quest'ultimo, capitale contributo hanno visto la luce almeno studi su problemi collaterali (qui elencati e sopra discussi nel corpo del testo); e un'edizione di *Gamma*, fondata su un'attenta revisione dei codici già noti, ma non ancora sullo stemma di HARLFINGER. Così, quanto ad un'applicazione delle nuove risorse disponibili, si assiste ancora oggi a una sorta di stasi, che ci si augura di vedere risolta in un futuro non remoto con nuove edizioni generali della *Metafisica*.

1958²

RICHARD, M., *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits*, Paris, CNRS, 1948¹, 1958, suppl. 1958-1963.

E. MIONI, *Manoscritti Greci - Veneti di Aristotele e dei commentatori*, Venezia 1958.

1963

WARTELLE, A., *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs : contribution à l'histoire du texte d'Aristote*, Paris 1963, cfr. per una lista dei riferimenti l'"Index", p. 178. La ricerca intrapresa da WARTELLE era stata auspicata da A. Dain, J. Irigoin e P. MORAUX (cfr. "Introduction", p. I).

1964

HARLFINGER, D. - WIESNER, J., "Die griechische Handschriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren", *Scriptorium* XVIII, 1964, pp. 253, 254, 257.

(NB: il *Supplément* a WARTELLE a cura di ARGYROPOULOS e CARAS 1980, non aggiunge, quanto alla *Metafisica*, che la menzione di un compendio, cfr. n. 453: Marc. gr. IV. 65, XVII)

1967

MORAU, P., "Le *Parisinus graecus* 1853 (Ms E) d'Aristote", *Scriptorium*, XXI, 1967, pp. 17-41 e tavole 3 e 4 (Sulle mani del codice E = Paris. gr. 1853).

1970

BERNARDINELLO, S., *Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele*, Padova 1970.

1976

Aristoteles Graecus. Die Griechische Manuscripten des Aristoteles, untersucht und beschrieben von Paul MORAU, Dieter HARLFINGER, Diether REINSCH, Jürgen WIESNER, Berlin-New York, De Gruyter, 1976, pp. 302-304.

1979

HARLFINGER, D., "Zur Überlieferungsgeschichte der 'Metaphysik'" in P. AUBENQUE (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 7-36.

2000

HECQUET-DEVIENNE, M., "Les mains du *Parisinus Graecus* 1853. Une nouvelle collation des quatre premiers livres de la *Métaphysique* d'Aristote (folios 225v-247v)", *Scrittura e civiltà*, XXIV, 2000, pp. 103-171 (ulteriormente, sulle mani del codice E = Paris. gr. 1853)

2005

LUNA, C. "Le texte des livres M-N de la *Métaphysique*" in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 2005, pp. 553-593 (sulla tradizione dei libri My e Ny)

2008

HECQUET-DEVIENNE, M. "Aristote, *Métaphysique Gamma*: introduction, texte grec et traduction", in *Métaphysique Gamma: édition, traduction, études réunies par A. Stevens*, Louvain-la-Neuve etc., Peeters, 2008.

II. Edizione di Aristotele, *Metafisica Lambda*

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ Λ

C. 1 Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ
Bekker καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν
1069a20 ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καὶ οὕτως πρῶτον¹³⁷
ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν ἢ ποσόν. ἅμα δὲ οὐδ’ ὄντα
ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς ταῦτα, ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις· ἢ
καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ
ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν.
a25 μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ· τῆς γὰρ οὐσίας ἐζήτουν
ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καὶ αἷτια. οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου
οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν· τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν
ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν. οἱ
δὲ πάλαι τὰ καθ’ ἕκαστον, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ’ οὐ τὸ
a30 κοινὸν σῶμα. οὐσίαι δὲ τρεῖς· μία μὲν αἰσθητή, ἥς ἢ
μὲν φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ
φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, ἢ δ’ αἰδῖος, ἥς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα
λαβεῖν εἴτε ἓν εἴτε πολλά, ἄλλη δὲ ἀκίνητος. ταύ-
την φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες,
a35 οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά,

1069a20 alt. καὶ EJ MC : κᾶν A^b Ross Jae || οὕτως EJ M: οὕτω A^b C

21 ἢ EJ : ἢ τὸ MC : εἶτα τὸ A^b Ross Jae

22 εἰπεῖν ἀπλῶς] ἀπλῶς εἰπεῖν A^b || ταῦτα EJ MC : τᾶλλα A^b E^{Σγρ} || ἀλλὰ] οἷον Jae ex Eph.^p
669.26 || ἢ J MC : ἢ EA^b

23 οὐκ εὐθύ EJ M : τὸ οὐκ εὐθύ A^b C Ross Jae || γοῦν EJA^b (γ’ οὖν J): οὖν MC

23s. εἶναι καὶ ταῦτα] καὶ ταῦτα εἶναι A^b

29 ἕκαστον EJ MC : ἕκαστα A^b Ross Jae

31 μὲν φθαρτή MC^{ac} : μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή EJA^b C^{pc}

32 ἢ δ’ αἰδῖος om. Alex.^{γρ} Ar^m secl. Chr Ross Jae

33 post ἀκίνητος add. καὶ A^b Ross Jae

34 φασὶ τινες εἶναι] τινὲς εἶναι φασὶ A^b

οί δὲ τὰ μαθηματικὰ μόνον τούτων. ἐκείναι μὲν δὴ φυσικῆς, μετὰ κινήσεως γάρ· αὕτη δὲ ἑτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή.

C. 2 Ἡ δὲ αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ, εἰ δὲ ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξὺ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἢ φωνή) ἀλλ’ ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει· ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ’ ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἢ ὕλη. εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τί ἢ κατὰ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλή καὶ φθορὰ κατὰ τόδε, αὐξήσις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φθορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ’ ἕκαστον αἱ μεταβολαί. ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυναμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργεῖα ὄν (οἶον ἐκ λευκοῦ δυναμει εἰς τὸ ἐνεργεῖα λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ’ αὐξῆς καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνά-

35 μαθηματικὰ] μαθητικὰ J^{pc ras}

36 οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ om. EJ^{ac} : οἱ δὲ τα μαθητικὰ add. in marg. J^{pc}

1069b2 κοινή EJA^b : κινήσεως MC

3 δὲ E^{ac}J^{ac}M : δ’ A^b: δὴ E²J^{pcx}

5 γὰρ καὶ Essen ap. Chr ex Eph.^p (644,29) Jae

7 μεταβάλλει] μεταβάλλειν E^{ac}

8 ὑπομένει] ὑπομένη E^{ac} || τι τρίτον EJ A^b :^b τρίτον C^{yo} : τρίτη MC

9 τί E MC τὸ τί JA^b E^Σ edd.

10 ἢ ποσὸν non habet M

11 φθορὰ EJ MC: φθορὰ ἢ A^b edd. || τόδε EA^b MC τὸ τόδε JE^Σ Ross

12 φθορὰ] φθορὰ EJ^{ac}

14 δὴ] δὲ M

15 τοῦ] του C

16 ὄν EJA^b C^{pc}: om. MC

17 αὐξῆς EJ^{ac} MC αὐξήσεως E^Σ A^b edd.

b20 μει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργεία. καὶ τοῦτ' ἔστι
 τὸ Ἄναξαγόρου ἔν (βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα") καὶ Ἐμ-
 πεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἄναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημο-
 κριτὸς φησιν· "ἦν ἡμῖν πάντα" - δυνάμει, ἐνεργεία δ' οὐ. ὥστε
 τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι. πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μετα-
 b25 βάλλει, ἀλλ' ἐτέραν, καὶ τῶν αἰδίων ὅσα μὴ γενητὰ
 κινήτὰ δὲ φορᾶ, ἀλλ' οὐ γενητῆν ἀλλὰ ποθὲν ποί. ἀπο-
 ρήσειε δ' ἂν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἢ γένεσις (τριχῶς γὰρ
 τὸ μὴ ὄν). εἰ δὴ τι ἔστι δυνάμει, ἀλλ' ὅμως οὐ τοῦ τυχόν-
 τος ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἐτέρου. οὐδ' ἰκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα
 b30 χρήματα· διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένε-
 νετο ἀλλ' οὐχ ἔν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία,
 ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργεία οὐ ἢ ὕλη ἦν δυνάμει. τρία δὲ τὰ
 αἴτια καὶ τρεῖς αἰ ἀρχαί, δύο μὲν ἢ ἐναντίωσις, ἧς τὸ
 μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἢ ὕλη.

C. 3 Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος,
 λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό
 1070a1 τινος καὶ εἷς τι· ὑφ' οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινουόντος· ὁ δέ, ἡ

21 γὰρ om. E^{Σγρ}

23 ἡμῖν EJA^b C Ar^u Ar^m: ὁμοῦ M E^{Σγρ} Ross μὲν Jae

24 ὕλης legi nequit in C || δ'] δὲ A^b

25 ἀλλ' legi nequit in C || γεννητὰ A^b et ita persaepe

26 φορὰ] φθορὰ J^{ac} || ἀλλ' legi nequit in C 26-28 ἀπορήσειε - τὸ μὴ ὄν transp. Eph. secl. Jae

28 τοῦ] ἐκ τοῦ M

30 ἐπεὶ] ἐπὶ E^{ac}

31 εἷς] εἷς E^{ac} || ὥστ' εἰ καὶ EJ Ar^m: ὥστ' εἰ A^b: ὥστε καὶ ἡ M: ὥστε καὶ εἰ C^b

32 ἐγένετο] ἐγένετο C || οὐ] ὁ Bonitz Jae Ar^u Ar^m

33 αἰ om. JA^b

34 τὸ δὲ τρίτον ἢ ὕλη om. ut uid. J^{ac}

35 γίγνεται] γίνετο C et sic passim

36 πᾶν EJA^b πάντα MC || ὑπό ἀπό C

1070a 1 τι] τι καὶ ἐξ οὗ A^b || ὁ] οὐ J

ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἴσιν, εἰ μὴ μόνον
 ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον
 ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὴ στῆναι. μετὰ ταῦτα ὅτι ἐκάστη
 a5 ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία· τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ
 τᾶλλα. ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχη ἢ τῷ
 αὐτομάτῳ. ἢ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἢ δὲ φύσις
 ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ· αἱ δὲ
 λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων. οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἢ μὲν ὕλη
 a10 τόδε τι οὐσα τῷ φαίνεσθαι, ὅσα γὰρ ἀφῆ καὶ μὴ συμ-
 φύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον· ἢ δὲ φύσις τόδε τι εἰς
 ἣν καὶ ἕξις τις· ἔτι τρίτη ἢ ἐκ τούτων ἢ καθ’ ἕκαστα,
 οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας. ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε
 οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ
 a15 μὴ ἢ τέχνη, οὐδ’ ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ’ ἄλ-
 λον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία ἢ ἄνευ ὕλης καὶ
 ὑγεία καὶ πᾶν τὸ κατὰ τέχνην, ἀλλ’ εἴπερ, ἐπὶ τῶν φύ-
 σει· διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἶδη ἔστιν ὁπόσα
 φύσει, εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα τούτων, οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή·
 a20 ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστὶ, καὶ τῆς μάλιστ’ οὐσίας ἢ τελευταία.

6 τᾶλλα E MC (τᾶλλα M) : τὰ ἄλλα A^b Ross Jae

7 τέχνη] τεχνη C

8 αὐτῷ J: αὐτῷ E: ἑαυτῷ A^b MC

1070a9-10 ἢ μὲν ὕλη τόδε τι οὐσα τῷ φαίνεσθαι susp. Jae || 10 οὐσα] οὐσία J post οὐσα
 cruce[m] adposuit Jae || γὰρ EJ M Eph^c (677.19, 20s.): γὰρ ἔστιν A^b E²: γὰρ ἐν C Eph^p (676.24-27) ||
 μὴ om. M

11 φύσις] φύσις καὶ A^b

11-12 εἰς ἣν καὶ ἕξις τις] καὶ ἕξις τις εἰς ἣν Eph.^p (676.30) Ross Jae ex Lat^{Bess}

12 καθ’] καὶ καθ’ A^b

13 τόδε EJ MC : τόδε τι A^b Ross Jae 14 ἔστι] ἔστιν J || συνθετὴν] σύνθητον M

15 ἀλλ’] ἀλλὰ A^b

16 εἰσὶ] εἰσὶν J || οἰκία EJ MC : οἰκία τε A^b Ross Jae

18 δὴ om. A^b || πλάτων EJ : ὁ πλάτων A^b MC

19 ἀλλὰ] ἀλλὰ EA^{bac} MC : ἄλλου J ἄλλ’ οὐ Jae || δ’] δὲ A^b C

τὰ μὲν οὖν κινουῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ’
ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ
ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ
ἡ χαλκῆ σφαῖρα. εἰ δὲ καὶ ὑστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον·
a25 ἐπ’ ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ
πᾶσα ἀλλ’ ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. φανερόν
δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διὰ γε ταῦτ’ εἶναι τὰς ιδέας· ἄνθρωπος
γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ’ ἕκαστον τὸν τινά· ὁμοίως δὲ
καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγείας
a30 ἐστίν.

C. 4 Τὰ δ’ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι
δ’ ὡς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ’ ἀναλογίαν, ταῦτὰ
πάντων. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πρότερον ἕτεροι ἢ αἱ αὐταὶ
ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρὸς τι, καὶ καθ’
a35 ἐκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως. ἀλλ’ ἄτοπον εἰ ταῦτὰ
πάντων· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἔσται τὰ πρὸς τι καὶ οὐσίαι.
70b1 τί οὖν τοῦτ’ ἔσται; παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τᾶλλα τὰ κατη-
γορούμενα οὐδὲν ἐστὶ κοινόν, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον ἢ ὧν ἐστὶ τὸ
στοιχεῖον· ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἡ οὐσία στοιχεῖον τῶν πρὸς τι,
οὐδὲ τούτων οὐδὲν τῆς οὐσίας. ἔτι πῶς ἐνδέχεται πάντων
b5 εἶναι ταῦτὰ στοιχεῖα; οὐδὲν γὰρ οἷόν τ’ εἶναι τῶν στοιχείων
τῷ ἐκ στοιχείων συγκεκλιμένῳ τὸ αὐτό, οἷον τῷ BA τὸ B ἢ A,

21 ὡς προγεγενημένα] ὥσπερ γεγενημένα J || δ’] δὲ A^b C

25 ἡ om. A^b

29 ὁ om. A^b

30 ἔστιν] ἔστι δὲ A^b [vide adn.]

31 δ’ om. A^b || ἄλλα] ἄλλαι A^b || ἔστιν ὡς non habent JA^b

32 ὡς EJA^b: ὡς οὐ MC E² || λέγη] λέγοι A^b

33 πάντων] πάντα A^b

35 τῶν κατηγοριῶν] κατηγορίαν A^b

36 τὰ] τὸ A^b || πρὸς τι] -ς τ- in ras. E² || οὐσίαι EJ^{pc} MC οὐσία J^{ac} αἱ οὐσίαι E² Ross: ἡ οὐσία
A^b Jae

1070b1 τοῦτο A^b || τὰ ἄλλα A^b || παρὰ γὰρ] -ὰ γ- in ras. E²

2 ἐστὶ τὸ EJ MC : om. A^b Ross Jae

3 πρὸς τι] -ς τ- in ras. E²

4 οὐδὲν τῆς οὐσίας in ras. E²

5 τὰ αὐτὰ A^b || τε A^b

οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχείων, οἷον τὸ ἔν ἢ τὸ ὄν·
 ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἐκάστω καὶ τῶν συνθέτων. οὐδὲν ἄρ' ἔσται
 αὐτῶν οὔτ' οὐσία οὔτε πρὸς τι· ἀλλ' ἀναγκαῖον. οὐκ ἔστιν ἄρα
 b10 πάντων ταῦτά στοιχεῖα. ἢ ὡσπερ λέγομεν, ἔστι μὲν ὡς, ἔστι
 δ' ὡς οὐ, οἷον ἴσως τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ
 θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἢ στέρησις, ἢ ὕλη δὲ τὸ
 δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὐτό, οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ
 τὰ ἐκ τούτων, ὧν ἀρχαὶ ταῦτα, ἢ εἴ τι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ
 b15 γίγνεται ἔν, οἷον σὰρξ ἢ ὄστουν· ἕτερον γὰρ ἀνάγκη ἐκείνων
 εἶναι τὸ γενόμενον. τούτων μὲν οὖν ταῦτα στοιχεῖα καὶ ἀρχαί.
 ἄλλων δ' ἄλλα, πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνά-
 λογον δέ, ὡσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαὶ εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος
 καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ
 b20 ἕκαστον γένος ἐστίν, οἷον ἐν χρώματι λευκὸν μέλαν ἐπι-
 φάνεια· φῶς σκότος ἀήρ, ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα νύξ.
 ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν
 ἐκτὸς οἷον τὸ κινοῦν, δηλοῦν ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον,
 αἴτια δ' ἄμφω, καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή, τὸ δ'
 b25 ὡς κινοῦν ἢ ἴσταν ἀρχὴ τις καὶ οὐσία, ὥστε στοιχεῖα μὲν
 κατ' ἀναλογίαν τρία, αἰτίαι δὲ καὶ ἀρχαὶ τέσσαρες· ἄλλο
 δ' ἐν ἄλλω, καὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡς κινοῦν ἄλλο ἄλλω.
 ὑγίεια, νόσος, σῶμα· τὸ κινοῦν ἰατρική. εἶδος, ἀταξία

7 στοιχείων EJ MC Ar^u Ar^m : στοιχεῖόν ἐστιν A^b Ross Jae || ἔν ... ὄν EJ MC : ὄν ... ἔν A^b
 Ross Jae || 7-8 οὐδὲ – στοιχείων secl. dupl.- parenth. Jaeger.

8 ἐκάστω EJA^b: ἐν ἐκάστω MC || καὶ om. M

9 ἀναγκαῖον] ἀναγκαίων C

10 ὡς om. C

12 ἢ ὕλη EJ MC: ὕλη A^b

16 ταῦτα E MC: ταῦτά JA^b

20 χρώματι EJ Ar^u Ar : χρώμασι A^b MC

21 post ἡμέρα add. καὶ A^b edd.

24 pr. δ'] δὲ A^b || καὶ – ἀρχὴ secl. Bonitz Chr Jae. om. Ar^m habet Ar^u

25 ἴστων A^b || οὔσα EJ MC Ar^u Ar^m: καὶ οὐσία A^b: καὶ αἰτία Bonitz || μὲν om. J

26 κατὰ A^b || αἰτίαι EJ : αἴτια A^b MC Eph.^p (681.8) Jae

27 δὲ A^b

b30 τοιαδί, πλίνθοι· τὸ κινουῦν οἰκοδομική καὶ εἰς ταῦτα διαι-
 ρεῖται ἢ ἀρχή. ἐπεὶ δὲ τὸ κινουῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς
 ἀνθρώποις ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ
 ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἷτια ἂν εἶη, ὡδὶ δὲ τέτταρα.
 ὑγίεια γάρ πως ἢ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἢ οἰκοδομική,
 καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ
 b35 πρῶτον πάντων κινουῦν πάντα.

C. 5 Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι
 1071a1 ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἷτια ταῦτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν
 ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἰ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα
 ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα. -ἔτι
 a5 δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἰ αὐταί, οἶον ἐνέρ-
 γεια καὶ δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ
 ἄλλως. ἐν ἐνίοις μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅτε μὲν ἐνεργεία ἔστιν
 ὅτε δὲ δυνάμει, οἶον οἶνος ἢ σὰρξ ἢ ἄνθρωπος. πίπτει δὲ
 καὶ ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἷτια· ἐνεργεία μὲν γὰρ τὸ
 εἶδος ἐὰν ἢ χωριστόν καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, στέρησις δὲ οἶον
 a10 σκότος ἢ κάμνον· δυνάμει δὲ ἢ ὕλη· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ
 δυνάμενον γίγνεσθαι ἀμφω· ἄλλως δ' ἐνεργεία καὶ δυ-
 νάμει διαφέρει ὧν μὴ ἔστιν ἢ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔστι τὸ
 αὐτὸ εἶδος ἄλλ' ἕτερον, ὡσπερ ἀνθρώπου αἷτιον τὰ τε στοι-
 χεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη, καὶ τὸ ἴδιον εἶδος καὶ εἶ τι
 a15 ἄλλο ἔξω οἶον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ

29-30 καὶ – ἀρχή om. A^b Ar^u Ar^m secl. BonitzJae

31 ἀνθρώποις ἄνθρωπος E MC: ἄνθρωπος JA^b: ἄνθρωπος ἄνθρωπος et ἄνθρωπος ἄνθρωπον E^{Σγρ}:
 ἀνθρώπω ἄνθρωπος Zeller Ross <τὸ ὁμοειδὲς οἶον> ἄνθρωπος conl. Chr: <τὸ ὁμοειδὲς οἶον>
 ἀνθρώπω ἄνθρωπος conl. Jae

33 ὑγίεια] ὑγιεινὰ C^{ac}

34 ὡς τὸ codd. τὸ ὡς edd. a Bonitz

35 πάντα] ἅπαντα C

36 οὐσία E^{Σγρ}

1071a1 οὐσίαι ἐκεῖνα MC A^b E^{Σγρ}: ἐκεῖναι EJ E^s || καὶ om. A^β || ταῦτά Chr ταῦτα codd.

3 ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα om. J^{ac}

4 ἀρχαὶ] αἰ ἀρχαὶ C

8 ἐνεργεία E Ar^u Ar^m: JA^b M

12 ὧν alter] καὶ ὧν E^{Σγρ}: ὧν ἐνίων Ross

14 εἶ τι EJ MC: εἶ ἔτι A^b: ἔτι Ross Jae

λοξὸς κύκλος οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδὲς ἀλλὰ κινουῦντα. ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὔ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. ἐκεῖνα μὲν
a20 οὔν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ Β τουδὶ τοῦ ΒΑ, ὅλως δὲ τὸ Β τοῦ ἀπλῶς ΒΑ. ἔπειτα, εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἀλλὰ δὲ ἄλλων
a25 αἷτια καὶ στοιχεῖα, ὡσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταύτῳ γένει, χρωμάτων ψόφων οὐσιῶν ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταυτά. τὸ δὲ ζητεῖν
a30 τίνες ἀρχαὶ ἢ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ πρὸς τι καὶ ποιῶν, πότερον αἰ αὐταὶ ἢ ἕτεραι, δῆλον ὅτι πολλαχῶς τε λεγομένων ἔστιν ἑκάστου, διαιρεθέντων δὲ οὐ ταυτά ἀλλ' ἕτερα, πλὴν ὡδὶ καὶ πάντων· ὡδὶ μὲν ταυτά· τῷ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν
a35 αἷτια ὡς αἷτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων· ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχεῖα· ὡδὶ δὲ ἕτερα πρῶτα ὅσα τὰ ἐναντία ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγε-
1071b1 ται· καὶ ἔτι αἰ ὕλαι. τίνες μὲν οὔν ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἰ αὐταὶ καὶ πῶς ἕτεραι, εἴρηται.

C. 6. Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀίδιον
b5 τινὰ οὐσίαν ἀκίνητον. αἰ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων,

20s. τῶν καθ' ἕκαστον om. J^{ac}A^bM

23 alt. τὸ om. C^b

24 ἔπειτα EJA^b: ἔπειτα τὰ MC|| εἰ δὴ Rolfes ap. Ross εἶδη E²J^{pc}A^b MC Ar^u Ar^m: ἦδη EJ^{ac}Jae

30 πρὸς] τῶν πρὸς Jae

33 ἢ τῷ codd.: ἢ del. Jae || τῷ] τὸ Ross

37 λέγεται del. Jae

1071b1 ἀρχαὶ EJ Jae (uide 1071a30): αἰ ἀρχαὶ A^b MC Ross

2 καὶ πόσαι bis scripsit E^{ac} καὶ καὶ πόσαι C|| πῶς alt. omisit Ar^u Ar^m

καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· ἀλλ’ ἀδύνατον
κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι, ἀεὶ γὰρ ἦν, οὐδὲ χρόνον.
οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρό-
νου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρό-
νος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ’ οὐκ
b10 ἔστι συνεχῆς ἀλλ’ ἢ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἢ κύκλω.
Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ-
τι, οὐκ ἔστι κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ
ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος. οὐδ’ ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν αἰ-
b15 δίους ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ
μεταβάλλειν. οὐ τοίνυν οὐδ’ αὕτη ἰκανή, οὐδ’ ἄλλη οὐσία
παρὰ τὰ εἶδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι
οὐδ’ εἰ ἐνεργήσει, ἢ δ’ οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται
κίνησις αἰδίος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι. δει-
b20 ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν
ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· αἰδίους γὰρ δεῖ,
εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι αἰδίον. ἐνεργεία ἄρα. καίτοι ἀπο-
ρία· δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνά-
μενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν.
b25 ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ
δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ’ εἶναι. καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν
οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες ἢ οἱ φυσικοὶ

9 ἄρα] γὰρ E^{Σγρ}

11 ἢ E^{ac}JA^b: ἢ MC E^{pc} ἢ ἡ edd.

12 εἰ om. J^{ac} || ἔστι EA^bMC: ἔσται JE^{2ras} || ἢ ποιητικόν om. J^{ac}

13 ἔστι EA^bMC ἔσται Jedd.

16 τοίνυν EJA^b: μὴν MC

17 ἐνεργήσει EJ MC: ἐνεργήση A^bE^s || ἔσται EJ E^s MC: ἔστι A^b

20 ἢ om. MC

21 τὰς om. A^b

22 γε om. A^b || ἐνεργεία E: ἐνεργεῖαι E^{Σγρ}: ἐνεργεῖα (sine accentu) J: ἐνέργεια A^b E^s MC Ross Jae
Arⁿ Ar^m

24 ὥστε πρότερον] - τε π⁻ E² in ras.

26 εἰ om. MC

27 ἢ EJ^{ac} MC: ἢ ὡς J^{pc}A^bE^sE^{Σγρ} Ross Jae

ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ
 κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεία τι αἴτιον; οὐ γὰρ ἢ γε
 b30 ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπι-
 μήνια οὐδ’ ἢ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἢ γονή. διὸ
 ἔτιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνεργείαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων·
 ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέ-
 γουσιν οὐδ’ ὠδὶ οὐδὲ τὴν αἰτίαν. οὐδὲν γὰρ ὡς
 b35 ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν
 ὠδί, βίβα δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὠδί. εἶτα ποία πρώτη;
 διαφέρει γὰρ ἀμήχανον ὅσον. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί
1072a1 γε οἷόν τε λέγειν ἦν οἶεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ
 ἑαυτὸ κινεῖν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἢ ψυχῇ,
 ὡς φησίν. τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἶεσθαι ἐνεργείας πρότερον
 ἔστι μὲν ὡς καλῶς, ἔστι δ’ ὡς οὐ, εἴρηται δὲ πῶς. ὅτι δ’
 a5 ἐνεργεία πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας, ὁ γὰρ νοῦς ἐνεργεία,
 καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος καὶ οἱ ἀεὶ λέ-
 γοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος· ὥστ’ οὐκ ἦν ἀπειρον
 χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταῦτα ἀεὶ ἢ περιόδῳ ἢ ἄλ-
 λως, εἴπερ πρότερον ἐνεργεία δυνάμεως. εἰ δὴ τὸ αὐτὸ
 a10 ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ
 μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ ἐνεργοῦν
εἶναι ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὠδί μὲν καθ’ αὐτὸ
 ἐνεργεῖν ὠδί δὲ καθ’ ἄλλο· ἦτοι ἄρα καθ’ ἕτερον ἢ κατὰ
 τὸ πρῶτον. ἀνάγκη δὴ κατὰ τοῦτο· πάλιν γὰρ ἐκεῖνο
 a15 αὐτῷ τε αἴτιον κάκεινῳ. οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον· καὶ
 γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως· τοῦ δ’ ἄλλως ἕτερον,
 τοῦ δ’ ἀεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι. οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχουσιν
 αἰ κινήσεις. τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς;

28 ὁμοῦ EJ^{ac} MC: ἦν ὁμοῦ J^{pc}A^bE^s

29 μὴ EJ E^s MC: μηθὲν A^b || τι om. A^b

34 οὐδ’ ὠδί οὐδὲ codd.: οὐδ’ εἰ ὠδί ἢ ὠδί Ross: οὐδὲ τοῦ ὠδί ἢ ὠδί Jae

36-37 εἶτα - ὅσον in parenth. Ross

1072a4 εἴρηται δὲ πῶς]-αι δὲ πῶς in rasura E²: δὲ om. M

5-6 ἐνεργεία EJA^b E^s Ar^m: ἐνεργεία MC Ar^m edd. (uide 1071b22, 1050b18)

11-12 ἐνεργοῦν εἶναι EJ E^s Ar^p (Bouyuges p. 1571.1): ἐνεργοῦν MC: εἶναι αἰεὶ ἐνεργοῦν A^b
 (vide Eph.^p 692.4) Ross Jae

15 αὐτῷ EJ C: αὐτῷ A^bE^s M edd.

C. 7 Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυ-
a20 κτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λύοιτ' ἂν
ταῦτα. καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαστον, αὕτη
δ' ἢ κύκλω, καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον
ὥστ' αἰεὶ ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ
κινεῖ. ἐπεὶ δὲ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον, τοίνυν
a25 ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰεὶ οὐσία καὶ ἐνεργεῖα
οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινού-
μενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ
τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν·
ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα·
a30 ἀρχὴ γὰρ ἢ νόησις, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. νοητὴ δὲ
ἢ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν· καὶ ταύτης ἢ οὐσία πρώτη,
καὶ ταύτης ἢ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἔν καὶ
ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἔν μέτρον σημαίνει, τὸ
δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ

19 ^bτ' EJAb : τε MC

22 λόγῳ μόνον EJ MC: μόνον λόγῳ A^b || καὶ - δῆλον in parenth. Ross Jae

23 ὥστ' (-τ in rasura E²) ὥστε M || ἂν εἴη] ἦν M

24 κινούμενον E¹ MC τὸ κινούμενον JA^b E² edd. (ἀντὶ τοῦ ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, μέσον ἔστι ad κινούμενον adn. E²) || alt. καὶ EJA^{b ac} C : om. A^{b pc} del. Ross || post μέσον lacunam susp. Jae || τοίνυν susp. Ross || **24s.** καὶ κινοῦν – κινούμενον om. M

25 ἐνεργεῖα scripsi: ἐνεργεια J: ἐνέργεια E A^b M

26-27 κινούμενα EJ MC Ar^u : κινούμενον A^b Ar^m

27 μὲν γὰρ EJ^{pc} C: γὰρ μὲν J^{ac}A^b: μὲν M

29 δὲ διότι A^b E² γ^ρ edd. Ar^u Ar^m: δὲ ὅτι EJ E^s MC || μᾶλλον] καλόν E² in rasura corr. E² γ^ρ

30 γὰρ EJE^s MC: δὲ A^b E² γ^ρ Ar^u Ar^m || maiore quae in vulgo est post νόησις interpunctione sublata verba νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται praecedentibus adiunxi a subsequentibus disiunxi || κινεῖται om. A^b.

31 alt. ἢ om. A^b || **31-32** post καὶ ταύτης ἢ (l. **31**) om. οὐσία πρώτη καὶ ταύτης ἢ J^{ac}

32 ταύτης ἢ om. A^b.

33 ἀπλοῦν EJ E^s MC : τὸ ἀπλοῦν A^b || γὰρ om. A^b

34 πῶς codd. Ar^m: πῶς Ross Jae Ar^u

a35 τὸ δι’ αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον
1072b1 αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον__ (ὅτι δ’ ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς
ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα
ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι). κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον,
κινουμένω δὲ τᾶλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται
b5 ἄλλως ἔχειν, ὥσθ’ ἢ φορὰ ἢ πρώτη καὶ ἐνέργειά ἐστιν ἢ κι-
νεῖται, ταύτη δὲ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ
εἰ μὴ κατ’ οὐσίαν, ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουὺν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν,
ἐνέργεια ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ
γὰρ ἢ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἢ κύκλω· ταύ-
b10 τὴν δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἢ ἀνάγκη,
καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς,
τὸ μὲν βία ὅτι παρὰ τὴν ὀρμήν, τὸ δὲ οὐ οὐκ ἄνευ τὸ εἶ,
τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ’ ἀπλῶς· ἐκ τοιαύτης
ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ’ ἐστὶν
b15 οἷα τε ἢ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν__ οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκείνω ἐστὶν

35 δι’ αὐτὸ A^b E^s || αὐτῇ] τοιαύτη E² (τοι supra l.) || συστοιχίᾳ] alt. ι in rasura E² fortasse e συστοιχείᾳ correxit in ει E^s quod propter antea συστοιχία, postea συστοιχεῖα habuit.

1072b1 ἢ] om. A^b ac E^s γ^ρ || **b1-2** post ἕνεκα om. ἐν — ἕνεκα M

2 τινι EJ A^b MC: om. Z^{ac}: διττὸν Schwegler || ἕνεκα EJ E^s C (M in lacuna?): ἕνεκα τινός A^b Z: ἕνεκα καὶ τινός Chr Ross Jae ut ex arabico Alex. qui tamen inepte citatur vide adn.

3 post pr. ἔστι add. κινήτων E^s || δὴ A^b MC: δὲ EJ E^s

4 κινουμένω EJA^{b1}E^s MC Alex. *De prov.* 158.8s. Zonta: κινούμενον A^{b2}: κινούμενα Ross || **4-5** post ἐνδέχεται add. καὶ A^b Ross

5-6 post ἔχειν (l. **5**) om. ὥσθ’ - ἔχειν MC^{ac} **5** ἢ φορὰ ἢ πρώτη EJ E^s C : εἰ add. ante pr. ἢ A^b E^s γ^ρ Eph. 696.8 Ross εἰ add. post πρώτη E² Jae pr. ἢ om. Eph. l.c. del. Ross alt. ἢ om. A^b E^s γ^ρ Ross || καὶ] ἢ Ross ut ex Eph. del. Bonitz || ἐνεργεία Jae

6 ταύτη] ταύτην A^b || δὲ] γε uel δὴ conii. Bonitz : γε Chr Ross Jae

7 ἀκίνητον] κινήτων E^{ac}

8 ἐνέργεια E E^s C: ἐνεργεια J: ἐνεργεία A^b M: ἐνεργεία edd.

14 post ἤρτηται add. καὶ M || δ’ om. J E^s || ἐστὶν EJA^b: non hab. MC

15 οἷα τε EJ C^{pc}: οἷα A^b MC edd. || ἢ ἀρίστη] τῇ ἀρίστη C² in mg || ἐκείνω M: ἐκείνο EJA^b C || ἐστὶν EJ E^s MC: om. A^b edd.

(ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον) ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου, καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα. ἢ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἢ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν
 b20 δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν) καὶ ἢ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οἶν οὕτως εὖ ἔχει,
 b25 ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ᾧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνο δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς
 b30 αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.
 b35 τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἐτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ
 1073a1 πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἶον πρότερον

16 ἡμῖν μὲν JA^b E^s E^{pc} ut uid. (μῖν supra l. ad ἢ μὲν) M: ἢ μὲν E^{ac} || ἡδονὴ ἢ E^s MC E^z γρ: ἢ ἡδονὴ EJA^b

18 κνήμαι E

22 δεκτικὸν] δεκτικοῦ M

23 ὥστε E^{pc}J E^s M: ὥστ’ A^b C || ἐκεῖνο ... τούτου] ἐκείνου ... τοῦτο Ross Jae ut ex Eph.^p (698.35, 698.38_9 sed uide adn.

24 ἄριστον] ἀόριστον E || εὐ om. J^{ac} Ar^u sed hab. Averr. e genuino Al

26 ᾧδε] ᾧδι ᾧδε A^b || ζωὴ] οὐ ζῶν E^{2s.1}.

27 ἐκεῖνο EJ E^s MC Eph. Pach.: ἐκεῖνος A^b edd.

28 δὲ] δὴ edd. a Bonitz Ar^u Al^{γρ} ap Averr.

29 αἰῶν] διῶν J ut mihi quidem uid.

30 αἰδῖος EJ MC : καὶ αἰδῖος A^b edd.

35 ἐστὶ προτέρων] προτέρων ἐστὶ A^b

1073a1 τὸ om. M || οἶον E MC: οἶόν τε JA^b ὡς τε J² (ὡς s.l.) fort. C²

ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου
γενόμενον ἀλλ’ ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα. ὅτι μὲν οὖν ἔστιν
οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθη-
a5 τῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγε-
θος οὐδὲν ἔχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ’ ἀμερῆς
καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. — κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ’
ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος
ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ
a10 ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ’ ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον
μέγεθος· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον·
πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὑστεραι τῆς κατὰ τόπον.
ταῦτα μὲν οὖν δῆλα διότι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

C. 8 Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους,
a15 καὶ πόσας, δεῖ μὴ λαυθάνειν, ἀλλὰ μεμνήσθαι καὶ τὰς
τῶν ἄλλων ἀποφάσεις, ὅτι περὶ πλήθους οὐθὲν εἰρήκασιν
ὅ τι καὶ σαφὲς εἰπεῖν. ἢ μὲν γὰρ περὶ τὰς ιδέας ὑπό-
ληψις οὐδεμίαν ἔχει σκέψιν ἰδίαν. — ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς
ιδέας οἱ λέγοντες ιδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅτε μὲν ὡς
a20 περὶ ἀπείρων λέγουσιν ὅτε δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὠρι-
σμένων· δι’ ἣν δ’ αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλήθος τῶν ἀριθμῶν,
οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς· ἡμῖν δ’ ἐκ τῶν
ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων λεκτέον. ἢ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ
τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ’ αὐτὸ καὶ κατὰ
a25 συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν·
ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ
πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ’ αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κί-
νησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ’ ἐνός, ὁρῶμεν
δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φοράν, ἣν κινεῖν φα-
a30 μὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορές οὔσας
τὰς τῶν πλαιήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλω

1073a2 ἂν φαίη] φαίη ἂν M

10 alt. ἄπειρον om. MC^{ac}

1073a25 πρώτην] πρώτην καὶ M

σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας. ἢ τε γὰρ τῶν ἄστρον φύσις αἰδίου οὐσία τις οὔσα, καὶ τὸ κινεῖν αἰδίον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερόν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τε φύσιν αἰδίου καὶ ἀκινήτους καθ' αὐτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους

1073b1 διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον. -ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρον, φανερόν· τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οικειότητος φιλοσοφία τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας· αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν αἰδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἢ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴν γεωμετρίαν. ὅτι μὲν οὖν πλείους τῶν φερομένων αἱ φοραί, φανερόν τοῖς καὶ μετρίως ἡμμένοις (πλείους γὰρ ἕκαστον φέρεται μιᾶς τῶν πλανωμένων ἄστρον)· πόσαι δ' αὐταὶ τυγχάνουσιν οὔσαι, νῦν μὲν ἡμεῖς ἃ λέγουσι τῶν μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν, ὅπως ἢ τι τῇ διανοίᾳ πλῆθος ὠρισμένον ὑπολαβεῖν· τὸ δὲ λοιπὸν τὰ μὲν ζητούντας αὐτοὺς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν ζητούντων, ἂν τι φαίνεται παρὰ τὰ νῦν εἰρημένα τοῖς ταῦτα πραγματευομένοις, φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις. -Εὐδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ' εἶναι σφαίραις, ὧν τὴν μὲν πρώτη τὴν τῶν ἀπλανῶν ἄστρον εἶναι, τὴν δὲ δευτέραν κατὰ τὸ

1073a32s. post pr. τούτων om. ἀνάγκη καὶ τούτων J^{ac} || **a33** καθ' JA^b MC: καὶ καθ' E

1073a32-4 ἀνάγκη – αἰδίου om. M ||

a34 αὐτὴν E C: αὐτὸ JA^b M | αἰδίου] αἰδίου J

a37 pr. τε susp. Bonitz

a38s. καὶ ἄνευ – πρότερον om. MC^{ac}

b4 οικειότητος E^s || φιλοσοφία MC Bonitz ex Eph. conii.: φιλοσοφίας EJ A^b E^s

b6 pr. δὲ om E^{ac}

b14 τῶν ζητούντων iter. E^{ac}

b16 δὲ om. J^{ac}

b23 τέτταρσιν E^{pc} JA^b (-έττ in ras. E): τέτρασιν MC

b20 διὰ μέσων τῶν ζωδίων, τὴν δὲ τρίτην κατὰ τὸν λελοξω-
μένον ἐν τῷ πλάτει τῶν ζωδίων (ἐν μείζονι δὲ πλάτει λε-
λοξῶσθαι καθ’ ὃν ἡ σελήνη φέρεται ἢ καθ’ ὃν ὁ ἥλιος), τῶν
δὲ πλανωμένων ἄστρον ἐν τέτταρσιν ἐκάστου σφαίραις, καὶ
b25 τούτων δὲ τὴν μὲν πρώτην καὶ δευτέραν τὴν αὐτὴν εἶναι
ἐκείναις (τὴν τε γὰρ τῶν ἀπλανῶν τὴν ἀπάσας φέρουσιν
εἶναι, καὶ τὴν ὑπὸ ταύτῃ τεταγμένην καὶ κατὰ τὸν διὰ
μέσων τῶν ζωδίων τὴν φορὰν ἔχουσιν κοινήν ἀπασῶν εἶναι)
τῆς δὲ τρίτης ἀπάντων τοὺς πόλους ἐν τῷ διὰ μέσων τῶν
ζωδίων εἶναι, τῆς δὲ τετάρτης τὴν φορὰν κατὰ τὸν λελο-
b30 ξωμένον πρὸς τὸν μέσον ταύτησ· εἶναι δὲ τῆς τρίτης σφαί-
ρας τοὺς πόλους τῶν μὲν ἄλλων ἰδίου, τοῦ δὲ τῆς Ἀφροδί-
της καὶ τοῦ Ἑρμοῦ τοὺς αὐτοὺς· Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν
τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξω, τοῦτ’ ἔστι τῶν ἀπο-
στημάτων τὴν τάξιν, τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ
b35 τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνω ἀπεδίδου, τῷ δ’ ἡλίω καὶ τῇ
σελήνῃ δύο ὤετο ἔτι προσθετάς εἶναι σφαίρας, τὰ φαι-
νόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλα-
νήτων ἐκάστω μίαν. ἀναγκαῖον δέ, εἰ μέλλουσι συντεθείσαι
1074a1 πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ’ ἕκαστον τῶν πλανω-
μένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας εἶναι τὰς ἀνελιπού-
σας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας τῇ θέσει τὴν πρώτην
σφαῖραν ἀεὶ τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου ἄστρον· οὕτω γὰρ μό-
a5 νως ἐνδέχεται τὴν τῶν πλανήτων φορὰν ἅπαντα ποιεῖσθαι.
ἐπεὶ οὖν ἐν αἷς μὲν αὐτὰ φέρεται σφαίραις αἱ μὲν ὀκτῶ
αἱ δὲ πέντε καὶ εἴκοσιν εἰσιν, τούτων δὲ μόνας οὐ δεῖ ἀνε-
λιχθῆναι ἐν αἷς τὸ κατωτάτω τεταγμένον φέρεται, αἱ μὲν

b25 alt. τὴν EJ A^b om. MC

b29 εἶναι om. MC

b31 τοῦ E M: τοὺς ^b JA^b

b33s. τοῦτ’ ἔστι τῶν ἀποστημάτων τὴν τάξιν om. E del. edd. a Chr

b35 ἐκείνω] ἐκεῖνο A^b

b37 μέλλει] μέλλοι E^{pc} (οἱ in rasura)

b38 συντεθείσαι EJ A^b: συντεθείσθαι MC

a3 ἀποκαθιστάσας E MC: ἀποκαθιστώσας JA^b

τὰς τῶν πρώτων δύο ἀνελίπτουσαι ἕξ ἔσονται, αἱ δὲ τὰς
 a10 τῶν ὑστερον τεττάρων ἑκκαίδεκα· ὁ δὲ ἀπασῶν ἀριθμὸς τῶν
 τε φερουσῶν καὶ τῶν ἀνελιπτουσῶν ταύτας πεντήκοντά τε
 καὶ πέντε. εἰ δὲ τῇ σελήνῃ τε καὶ τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθείη
 τις ἄς εἴπομεν κινήσεις, αἱ πᾶσαι σφαῖραι ἔσονται ἑπτά
 a15 τε καὶ τεσσαράκοντα. -τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω
 τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους
 καὶ οὐκ αἰσθητὰς τοσαύτας εὐλογον ὑπολαβεῖν (τὸ γὰρ
 ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν)· εἰ δὲ μηδε-
 μίαν οἶόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσιν πρὸς ἄστρου φορὰν,
 ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ, καὶ καθ'
 a20 αὐτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδε-
 μία ἂν εἴη παρὰ ταύτας ἑτέρα φύσις, ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη
 τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν οὐσιῶν. εἴτε γὰρ εἰσὶν ἕτεραι, κινῶσιν
 ἂν ὡς τέλος οὔσαι φορᾶς· ἀλλὰ εἶναί γε ἄλλας φορᾶς
 ἀδύνατον παρὰ τὰς εἰρημένους. τοῦτο δὲ εὐλογον ἐκ τῶν
 a25 φερομένων ὑπολαβεῖν. εἰ γὰρ πᾶν τὸ φέρον τοῦ φερομένου
 χάριν πέφυκε καὶ φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία
 φορὰ αὐτῆς ἕνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν
 ἄστρον ἕνεκα. εἰ γὰρ ἔσται φορὰ φορᾶς ἕνεκα, καὶ ἐκείνην
 ἑτέρου δεήσει χάριν εἶναι· ὥστ' ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε εἰς ἄπει-
 a30 ρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σω-
 μάτων κατὰ τὸν οὐρανόν. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ
 γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ
 ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ

a10 δὴ] δὲ A^{b2}

a12 προστιθείη EJ A^b (σ in rasura E) προστιθῆ MC

a13s. ἑπτά τε καὶ τεσσαράκοντα] ἑπτά καὶ τεσσαράκοντα C τεσσαράκοντα ἑπτά M

a16 οὐκ M: τὰς EJA^b E^s C quam lectionem secuti καὶ τὰς αἰσθητὰς secl. Ross Jae

a19 αγαθη J^{s.1}

a20 ἀρίστου] ἀορίστου C || τέλος E^s E^{Σγρ} Ross Jae : τέλους EJA^b MC

a22 εἴτε] εἰ Jae || ἕτεραι] ἕτεραι κινήτικαὶ C

a25 φερομένων] εἰρημένων E^{Σγρ}

a27 post αὐτῆς add. ἂν JA^b || ἕνεκα αὐτῆς MC || οὐδ'] εἰ δ' C

a29 ἑτέρου EJ C: ἑτέρων A^b: ἑτέρας M

a31 τὸν om. M || ante οὐρανός add. ὁ E²

a35 πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς). τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἐν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος. παραδέδοται 1074b1 δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὔτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ b5 πρὸς τὴν εἷς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρήσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἶκος πολλάκις εἰρημένης εἷς b10 τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

C. 9 b15 Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ b20 οὐσία νόησις ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἢ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησις ἐστὶ, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν ἢ ἕτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. πότε-

a35 εἷς] οὐχ εἷς E^{Σγρ}

a38 ἐν μόνον EJ E^s MC om. A^b Ross Jae susp. Chr

1074b2 καταλελειμμένα] παραλελειμμένα M

b4 προσήκται EJA^b; προίκται MC^k

b10 καὶ om. MC

1074b17 μηδὲν νοεῖ] μηδ' ἐννοεῖ JA^b

b19 ἐστὶ] ἔσται Schwegler || ὃ ἐστὶν om. MC

b22 αὐτὸν] αὐτὸν JA^b

ρον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν;
b25 ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι
τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς
χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.
πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον
b30 ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον
ὅτι ἄλλο τι ἂν εἶη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον.
καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τῷ χείριστον
νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄραν ἔνια κρείτ-
τον ἢ ὄραν), οὐκ ἂν εἶη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα
b35 νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόη-
σις. φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις καὶ
ἢ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο
τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εἶ ὑπάρ-
χει; οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. ἢ ἐπ'
1075a1 ἐνίων ἢ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ
ὑλης ἢ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ
λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοου-
μένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὑλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ
a5 νόησις τῷ νοουμένῳ μία. ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον
τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ
ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὑλην· ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς
ἢ ὁ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τιμι χρόνῳ - οὐ γὰρ ἔχει τὸ εἶ

b28 νόησις EJA^b νόησις τις MC

b30 τι om. M

b31 τῷ MC τὸ EJA^b Ross Jae

b32 εἰ] om. J : εἰ ἔστι E^{pc}

b33 αὐτόν] αὐτόν A^b

b35 αἴσθησις E MC: ἡ αἴσθησις JA^b edd.

b36 αὐτῆς J : ἑαυτῆς MC : αὐτῆς E A^b

1075a2 ἡ οὐσία] ἡ γὰρ οὐσία J

a3-5 τοῦ - νόησις in marg. J^l

a4 τὸ αὐτό EJA^b ταῦτόν MC 4-5 καὶ τοῦ νοῦ - μία om. E^{ac}

a5 τῷ νοουμένῳ E^{pc} MC : τοῦ νοουμένου JA^b C^{yp}

a6 μεταβάλλοι] μεταβάλοι Eph. et A^{b pc}

a10 ἐν τῷδὲ ἢ ἐν τῷδί, ἀλλ’ ἐν ὄλῳ τιτὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι-
οὕτως δ’ ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἢ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα;

C. 10 Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὄλου φύσις τὸ
ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ
καθ’ αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα;
καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον
a15 οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ’ ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.
πάντα δὲ συντέτακται πῶς, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ
καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θα-
τέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ’ ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν
ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ’ ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις
a20 ἠκιστα ἔξεστιν ὀτιοῦν ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλείστα
τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς
τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἐκάστου
ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. λέγω δ’ οἶον εἶς γε τὸ διακρι-
θῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοι-
a25 νωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὄλον. ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ
ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι, καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγον-
τες, καὶ ἐπὶ ποίῳ ἐλάχισται ἀπορίαι, δεῖ μὴ λαυθάνειν.
πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε
τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ’ ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς
a30 ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν· ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία
ὑπ’ ἀλλήλων. ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι
εἶναι. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὡσπερ οἱ
τὸ ἄμισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἐνὶ τὰ πολλά. λύεται δὲ καὶ τοῦτο
τὸν αὐτὸν τρόπον· ἢ γὰρ ὕλη ἢ μία οὐδεὶς ἐναντίον. ἔτι
a35 ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἐνός· τὸ γὰρ κακὸν
αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων. οἱ δ’ ἄλλοι οὐδ’ ἀρχὰς τὸ ἀγα-
θὸν καὶ τὸ κακόν· καίτοι ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή.
οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχή, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχή

a9 alt. ἐν om. C

a10 δ’] δὴ Bonitz || ἢ transp. ante αὐτὴ E^{pc}

20 ὀτιοῦν E MC^k: ὅ τι ἔτυχε JA^b E^{Σγρ} edd.

a22 ἔτυχεν] ἔτυχε E²

a34 ἢ μία EJA^b Eph.^{γρ} : ἡμῖν MC Eph.^{cit.}

a37 κακὸν] καλὸν Robin ap. Ross

a38 ἀρχή EJ MC : ἀρχὴν A^b Ross Jae

1075b1 οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινήσαν ἢ ὡς εἶδος. ἀπό-
 πως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν,
 αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινουσα (συνάγει γάρ) καὶ ὡς ὕλη·
 μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. εἰ δὴ καὶ τῷ αὐτῷ συμβέβηκεν
 b5 καὶ ὡς ὕλη ἀρχὴ εἶναι καὶ ὡς κινουῦντι, ἀλλὰ τό γ' εἶναι οὐ
 ταῦτό, κατὰ πότερον οἶν φιλία; ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄφθαρ-
 τον εἶναι τὸ νεῖκος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὸ ἢ τοῦ κακοῦ φύσις.
 Ἄναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ.
 ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγο-
 b10 μεν· ἢ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ πως ἢ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ
 ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ. πάντες δ' οἱ
 τάναντία λέγοντες οὐ χρῶνται τοῖς ἐναντίοις, ἐὰν μὴ ῥυθμίση
 τις. καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐδεὶς λέγει·
 πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. ἔτι οἱ
 b15 μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα· οἱ δ' ἵνα μὴ τοῦτο
 ἀναγκασθῶσιν, ἐν πάντα ποιοῦσιν. -ἔτι διὰ τί αἰεὶ ἔσται γένε-
 σις καὶ τί αἴτιον γενέσεως, οὐδεὶς λέγει. καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς
 ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι, καὶ τοῖς τὰ
 εἶδη ὅτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα· διὰ τί γὰρ μετέσχεν ἢ
 b20 μετέχει; καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τι-
 μιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναι τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὔ. οὐ γὰρ ἐστὶν
 ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν· πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει,
 καὶ δυνάμει ταῦτα ἔστιν· ἢ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναν-
 τίον, τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν. ἔτι εἰ μὴ ἔσται παρὰ τὰ
 b25 αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ
 τὰ οὐράνια, ἀλλ' αἰεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, ὥσπερ τοῖς θεολόγοις
 καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν. εἰ δ' ἔσται τὰ εἶδη, ἢ ἀριθμοί,
 οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μή, οὔτι κινήσεώς γε. ἔτι πῶς ἔσται ἐξ
 ἀμεγεθῶν μέγεθος καὶ συνεχές; ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ ποιήσει

b5 καὶ ὡς ὕλη] ὡς ὕλη καὶ E

b7 αὐτὸ codd.: αὐτῷ edd.

b12 ῥυθμίση] ῥαθυμῆση E^{Σγρ}

b14 πάντα JA^b E^{Σγρ}: πάντες E MC

b19 ὅτι] ἔτι Bonitz || **1075b19** μετίσχει EJ : μετέσχεν A^b M: μετάσχοιεν C

b23 ταῦτα J MC : ταῦτὰ E A^b

b24 ἔτι εἰ MC Jae^k: εἴ τε EJA^b Ross

b27 ἢ <οἱ> ἀριθμοί Ross Jae a Bonitz

- b30 συνεχές, οὔτε ὡς κινουῖν οὔτε ὡς εἶδος. ἀλλὰ μὴν οὐδέν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικὸν καὶ κινητικόν; ἐνδέχοιτο γὰρ μὴ εἶναι. ἀλλὰ μὴν ὑστερόν γε τὸ ποιεῖν δυνάμει. οὐκ ἄρα αἴδια τὰ ὄντα. ἀλλ' ἔστιν· ἀναιρετέον ἄρα τούτων τι. τοῦτο δ' εἴρηται πῶς. ἔτι τίτι οἱ ἀριθμοὶ ἐν ἧ ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα, οὐδέν λέγει οὐδεὶς· οὐδ' ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπη, ὡς τὸ κινουῖν ποιεῖ. οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰετὴν ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἐκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν οὐδέν γὰρ ἢ ἑτέρα τῇ ἑτέρα συμβάλλεται οὔσα ἢ μὴ οὔσα, καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεῦσθαι κακῶς. "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος."
- b35
- 1076a1

b32 γὰρ E M: ^k γὰρ ἄν JA^b I^b C Ross Jae

b34 πῶς edd. a Bonitz: ὡς codd.

1076a4 κοίρανος ἔστω E² Ross

Note sulla costituzione del testo

Premessa

Raccolgo qui, ai fini d'una considerazione d'insieme, la spiegazione e delucidazione delle principali tipologie di decisioni testuali che questa nuova edizione ha comportato.

Queste note si possono intendere come esemplificative perché non commentano tutte le differenze rispetto alle edizioni di ROSS e di JAEGER; e come complementari rispetto al commento vero e proprio, cui espressamente le connette una rete di rinvii incrociati.

Nondimeno, a chi userà entrambi, sarà inevitabile riscontrare qualche ordine di ripetizioni, specie per l'identità della materia in esame: cosicché quelle stesse considerazioni fattuali che qui si fanno valere a favore di una scelta testuale determinata, valgono a giustificare se non anzi a richiedere l'interpretazione, qui sovente anticipata in parte, che sarà poi sostenuta in sede di commento.

Capitolo 1

1069a20

alt. καὶ EJ MC : καὶ A^b Ross Jaeger

Lo scriba di A^b (o del suo antografo), seguito da ROSS e JAEGER, ha qui introdotto una sfumatura di minor probabilità della seconda ipotesi rispetto alla prima, sfumatura a buon diritto assente del testo di EJ e MC.

1069a21

εἶτα τὸ ποιόν ἢ ποσόν EJ: εἶτα τὸ ποιόν ἢ τὸ ποσόν MC: εἶτα τὸ ποιόν εἶτα τὸ ποσόν A^b Ross Jaeger

Cfr. comm. *ad loc.* sia sulla differenza semantica, sottile ma sensibile, fra le varianti delle famiglie α e β , fra loro simili, e quella di A^b correntemente adottata; e sul parallelo con *Zeta* 1, 1028a12ss. così restituito.

La differenza consiste in questo, che nella variante di A^b correntemente adottata, Aristotele, per spiegare che cosa si intenda per un tutto costruito $\tau\omega\epsilon\phi\epsilon\xi\eta\varsigma$, procederebbe ad un'enumerazione piuttosto scolastica delle categorie, come in fila l'una dopo l'altra, della quale peraltro si vede male l'utilità in questa sede. Questo mette però in ombra il punto che è

primario nelle varianti delle famiglie α e β , fra loro simili: il predicato, quale che sia (qualità o quantità...) è logicamente, e dunque anche ontologicamente, subordinato alla sostanza.

Nota sulla tradizione esegetica

È interessante notare che la parafrasi di Michele corrisponde esattamente alla lezione di A^b . Dice infatti (669.8s.): καὶ οὕτως ἡ οὐσία πρώτη τῶν ἄλλων ἐστίν, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν, καὶ αἱ λοιπαὶ ὁμοίως.

Non ho potuto approfondire questo raffronto sistematicamente, ma meriterebbe uno studio futuro.

1069a22

JAEGER ha emendato ἀλλὰ in οἶον (“come”, nel senso di: “per esempio”), faticando a concepire che i modi dell'ente diversi dalla sostanza possano tutti riassumersi come qualità e movimenti. Ma questo non è impossibile se leggiamo queste note come un'analisi grammaticale molto sommaria, che distingue da un lato il soggetto logico, ovvero l'oggetto di conoscenza, dall'altra parte i predicati nominali, che esprimono modi di essere o di stare (ποιότητες) della sostanza, oppure i predicati verbali, che ne esprimono le azioni ed attività (κινήσεις).

1069a23

οὐκ ἐὶθύ EJ M: τὸ οὐκ ἐὶθύ A^b C Ross Jaeger

Si notano, qui come ripetutamente in seguito, da una parte, la tendenza del testo di *Lambda* a omettere l'articolo determinato, incluso l'articolo neutro che serve a sostantivare materiali testuali di varia natura, specie in situazioni seriali, che lo lasciano facilmente sottintendere dal termine precedente; dall'altra, la tendenza di A^b a ripristinare congetturalmente tali ellissi o mancanze. In questo caso lo fa anche C. Questo avviene indipendentemente in A^b e in C, come indica l'accordo con EJ M di I^b (famiglia α , in dipendenza, come A^b , dai subarchetipi γ e δ) che è tramite dell'occasionale contaminazione di C con la famiglia α e segnatamente con il ramo di A^b .

1069a29

τὰ καθ' ἕκαστον EJMC: τὰ καθ' ἕκαστα A^b Ross Jaeger

La variante non è indifferente: τὰ καθ' ἕκαστον sono i principi delle singole cose, quelli che le indagini accademiche fanno perdere di vista, concentrandosi sulla definizione e

sulle parti ovvero elementi della definizione (esempi interessanti se ne possono vedere in *Met. Zeta* 10).

1069a30

κοινόν, σῶμα interpunxit Ross

In ragione dei dubbi che il riferimento a un 'corpo comune' ha suscitato, credo sia giustificata proposta di Ross, sebbene artificiosa dal punto di vista di una punteggiatura naturale, quale ho qui costantemente privilegiato. Ad ogni modo, il senso è quello indicato da Ross: si tratta di porre come principi dei corpi i principi di ogni corpo (gli elementi, fuoco e terra per esempio) e non il 'corpo' come genere comune, sotto il quale i diversi corpi ricadono dal punto di vista della tecnica accademica della definizione.

1069a31 μὲν φθαρτή MC^{ac}: μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή EJA^b C^{pc}

1069a32 ἢ δ' αἰδῖος om. Alex.^{gr} secl. Christ Ross Jaeger

Il contesto è questo: siamo nella parte finale dell'introduzione (cap. 1, 1069a30-33). Aristotele delinea ora il campo d'indagine (almeno in parte affrontato nella prima parte del libro) che riguarda la sostanza sensibile e i suoi elementi (τὰ στοιχεῖα). Si muove nel contesto di una generale indagine sui principi e le cause della sostanza (οὐσία). Parte dunque da una tripartizione delle sostanze ovvero dei modi nei quali si possa conoscere e parlare della sostanza. I primi due sensi riguardano due 'sostanze' sensibili, corruttibile (φθαρτή) ed eterna (αἰδῖος), che sarà quella celeste. Al tempo stesso, si delinea per contrasto l'ambito problematico della seconda parte del libro, che dovrà stabilire se è vero, e in che modo, che esiste anche una sostanza non percepibile ai sensi e non soggetta a mutamento (ἀκίνητος οὐσία).

La costituzione del testo è controversa, perché il passo da tempo è considerato corrotto, e questo ha dato luogo a più tentativi di correzione, nessuno dei quali veramente soddisfacente.

Come può essere utile richiamare alla memoria, così recita il testo dei codici E J A^b

οὐσῖαι δὲ τρεῖς μία μὲν αἰσθητή ἦς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' αἰδῖος ἦς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν εἴτε ἓν εἴτε πολλά ἄλλη δὲ ἀκίνητος καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστής

Così Bekker 1831

οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα· ἢ δ' αἰδῖος, ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά. ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστῆς

NB: questo testo è come quello dei codici della famiglia *α*; è interessante e storicamente influente la punteggiatura.

Bonitz (commentarius) 1848

οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν ἧς ἢ μὲν φθαρτή οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' αἰδῖος ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν εἴτε ἓν εἴτε πολλά ἄλλη δὲ ἀκίνητος κτλ.

NB: Bonitz intese in questo seguire il commento che egli considerava opera, o derivato dall'opera, di Alessandro di Afrodisia (a. 200 d.C. ca.), e che invece è di Michele di Efeso (XII s.), cfr. *infra*.

Ross, Jaeger:

οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή - ἧς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα - ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος, κτλ.

NB: notasi l'uso separativo dei trattini, analogo a quello delle parentesi.

Michele di Efeso (il cosiddetto Ps. Alessandro), *CAG I*. 671.18-21

τὸ δὲ ἓν ἀρχῇ τῆς λέξεως συνεχὲς τοιοῦτον· οὐσίαι δὲ τρεῖς μία μὲν αἰσθητή ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν ἧς καὶ ἀναγκαῖον τὰ στοιχεῖα λαβεῖν εἴτε ἓν εἴτε πολλά εἶτα τὸ ἧς δηλονότι αἰσθητῆς ἢ μὲν ἐστὶ φθαρτή ἢ δὲ αἰδῖος [il testo si intende poi continuare: ἄλλη δὲ ἀκίνητος, κτλ.]

NB: questa è presentata da Michele non come la lezione tradita, ma come la sequenza corretta dell'argomento (τὸ δὲ ἓν ἀρχῇ τῆς λέξεως συνεχὲς, 671.18). Essa corrisponde al significato plausibile, come mostra il confronto con il commento in 670.28-34. Altri luoghi del commento di Michele che discutono τὸ συνεχὲς τῆς λέξεως dissuadono dal ritenere che questo denoti una lezione variante reperita dal

commentatore bizantino nei codici: si tratta in tutti i tre casi di luoghi nei quali Michele propone di trasporre gruppi di parole ad altro luogo del testo aristotelico per ragioni di senso: cfr. in tal senso p. 663.14-25, dove Michele suggerisce di trasporre in 1064b26 (dopo καὶ γραμματικός) le parole in K 8, 1064b23-25 (οὐδὲ τὸν ὄντα μουσικὸν ὅτι γινόμενος γραμματικὸς ἅμα ἔσται τὰ ἀμφοτέρα, πρότερον οὐκ ὄν); e p. 692.36-38, dove propone di anticipare a 1072a19 la proposizione λύοιτ' ἂν ταῦτα di Λ 7, 1072a20ss. Michele stesso fa capire che queste sue ricostruzioni sono mirate a un senso migliore, come mostra ciò che dice: “Bisogna leggere così ... affinché tale sia l'insieme e la continuità del discorso” (663.19-21).

Frede 2000:

οὐσίαι δὲ τρεῖς μία μὲν αἰσθητή ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν ἧς ἡ μὲν φθαρτή οἶον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα ἢ δ' αἰδῖος • ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν εἴτε ἔν εἴτε πολλά ἄλλη δὲ ἀκίνητος κτλ.

NB: la proposta di Frede è, come quella presentata nel commento di Bonitz, di seguire Michele; aggiunge in più solo un'interpunzione forte. Con questo di fatto intende rimediare ciò che Bonitz lamentava, la difficoltà cioè di riferire ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν alla sostanza sensibile.

In sintesi: parte degli editori, l'atetesi di queste parole mira a modificare il senso del passo, nel presupposto, mai veramente provato, che Aristotele non possa voler cercare gli elementi della sostanza sensibile eterna, come il passo indica in 1069a32-33. Ma il testo della frase è solidamente attestato in entrambi i rami a e b della tradizione manoscritta, ed era noto in questa forma anche ad Alessandro, sebbene egli conoscesse e preferisse la variante seguita dagli editori da Christ in poi e attestata nel manoscritto A^b.

A sostegno di quanto affermato – che il testo a è sostenibile, e che il testo b è ancora migliore, purché non , propongo in primo luogo di mettere alla prova, mantenendolo tale e quale, ma riflettendo sulla sua articolazione, il testo della famiglia α, conservato anche da Bekker et codd.).

Questo testo lascia due possibilità interpretative, che riguardano i pronomi relativi.

Se vogliamo attenerci al senso considerato preferibile già da autorevoli esegeti, che vogliono riferire l'ultima frase relativa alla sostanza sensibile in generale, possiamo dare un peso specifico a questi pronomi non solo come relativi ma anche come separativi di differenti membri del periodo. Leggere dunque così:

οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἦς ἢ μὲν αἰδίος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν (οἶον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, ἢ δ’ αἰδίος) ἦς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά. ἄλλη δὲ ἀκίνητος, κτλ.

“Le sostanze sono tre, una è quella sensibile, divisa in quella eterna e quella corruttibile, e tutti ne riconoscono l’esistenza (per esempio sono da tutti riconosciuti le piante e gli animali, e poi la sostanza eterna) e di questa è necessario apprendere gli elementi, se siano uno o molti. Un’altra è la sostanza immobile, [e questa, alcuni dicono che esiste separata...].”

In questo, possiamo invocare a supporto l’avviso di Kuhner Gerth, vol. II, p. 402, § 554, Anmerk 5: il relativo in greco viene riferito non di rado ad un sostantivo che ne è molto distante. E.g. Tuc. I.10 mostra un caso nel quale il relativo ἦν e il sostantivo στρατεία cui si riferisce sono inframmezzati da una frase nella quale pure compare un altro termine femminile singolare (ποιήσει). Per questo non è impossibile che la serie dei pronomi relativi femminili singolari ἦς ..., ἦν ... ἦς in 1069a30, 31, 32 si ricolleghino tutti e tre a quello che anche dal punto di vista del significato è il perno della frase, la sostanza sensibile nominata in 1069a30. Questo è un requisito anche per la versione prescelta da Bonitz e da Frede, insieme a Michele di Efeso, versione che però non è tramandata in alcun codice. Ciò che invece non è facilmente sostenibile, in una logica di rispetto della struttura del testo quale dovette essere senza punteggiatura, è ciò che postulano Ross e Jaeger (tramite l’uso di trattini di separazione), che il relativo in 1069a32 torni a riferirsi alla sostanza sensibile in 1069a30, scavalcando un precedente relativo di stesso genere e numero in 1069a31 che si riferirebbe a termine diverso, cioè alla sostanza corruttibile.

Adottando invece una diversa punteggiatura, avremo, sempre conservando il testo della famiglia α, mantenuto anche da Bekker:

οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἦς ἢ μὲν αἰδίος ἢ δὲ φθαρτή, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἶον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα· ἢ δ’ αἰδίος, ἦς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά. ἄλλη δὲ ἀκίνητος, κτλ.

“Le sostanze sono tre, una è quella sensibile, divisa in quella eterna, e in quella corruttibile, della quale ne riconoscono l’esistenza, per esempio sono da tutti riconosciuti le piante e gli animali; poi la sostanza eterna: di questa è necessario

apprendere gli elementi, se siano uno o molti. Un'altra è la sostanza immobile, [e questa, alcuni dicono che esiste separata...]”.

Il senso, come si vede, è diverso: l'ultima proposizione relativa, "della quale è necessario apprendere gli elementi" si riferisce alla sostanza sensibile *eterna*: alla materia dei cieli, indicativamente.

Ma tale significato si evince anche, senza esitazioni dal testo della famiglia β , che semplicemente non contiene il lamentato raddoppio del riferimento alla sostanza eterna, ma ordinatamente presenta, prima la sostanza corruttibile, della quale non c'è affatto bisogno di indagare Γ εἰ ἔστι, il "se c"è" (η μὲν φθαρτή, η ν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἶον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα) poi quella eterna sensibile, con la rispettiva agenda (η δ' αἰδῖος, η ς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά), infine quella immobile, così gravemente controversa (α λλῆ δὲ ἀκίνητος. ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν ...).

A fronte non solo dell'estrema leggibilità di β , ma dell'insuccesso degli editori nell'emendare soddisfacentemente α (al punto che Frede si risolve a sostituire il testo tradito con la parafrasi di Michele), il testo di β appare dunque come preferibile.

Resterà da spiegare come l'errore possa essersi prodotto nella famiglia α . Una spiegazione, se vogliamo, nello stile di Ross (che talora ricorre a siffatte congetture), potrebbe essere questa: Alessandro di Afrodisia conosceva un manoscritto che ignorava il riferimento alla sostanza eterna in 1069a32. Forse chi volle correggere quella traduzione lacunosa, appose η δ' αἰδῖος, nel margine, donde successivamente entrò nel testo, ma nel luogo sbagliato (e le particelle e furono aggiustate di conseguenza), mentre infine, per successiva collazione, le parole assenti furono o *ripristinate* anche nel luogo corretto, oppure le parole erroneamente inserite furono integrate anche in codici che riportavano tutto il passo correttamente. Tutto questo, si capisce, è pura speculazione. Altri forse sapranno fare di meglio.

1069a36

La lacuna nella famiglia α si spiega con un *saut du même au même*. Si noti inoltre in J solo l'attestazione di μαθητικά, una forma meno usata per μαθηματικά: in a35 il testo conservato da E, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά μόνον τούτων, è diventato in J: οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθητικά μόνον τούτων.

Capitolo 2

1069b5

post γὰρ add. καὶ Christ Jaeger ex Eph.^p

La differenza fra il testo tradito e quello integrato da JAEGER (οὐ λευκὸν γὰρ <καὶ> ἡ φωνή) dietro suggerimento di CHRIST e di Michele di Efeso è di ordine stilistico, non semantico. In effetti, il libro *Lambda* presenta una generale tendenza all'ellissi quanto alle parti del discorso che il lettore possa supplire *ope ingenii*; inoltre è possibile mostrare che questo può avvenire specificamente in funzione avverbiale, secondo l'interpretazione che qui oltre proporremo del passo 7, 1072b22-23, cfr. *infra*, n. *ad loc.*

1069b17

αὕξῃς EJ^{ac} MC: αὕξῃσεως E^z A^b edd.

αὕξῃ è *varia lectio* per αὕξῃσις, ricorrente, ma decisamente minoritaria nel *corpus*; con il medesimo significato BONITZ ha segnalato alcuni casi nei quali egli ritiene che vada sostituita con αὕξῃσις (cfr. *Index* s.v. αὕξῃ, 122b56-60). Tuttavia in questo passo la tradizione depone nettamente a favore di questa *lectio difficilior*.

1069b23 ἡμῖν EJA^b C: ὁμοῦ M E^{2γρ} Ross μὲν Jaeger

Come già nell'introduzione (cfr. in part. 1069a25ss., 28-30), Aristotele chiama a conferma le dottrine dei presocratici. Dice ora (1069b20-23) che *i presocratici si erano avvicinati al concetto di materia come soggetto che può essere in potenza entrambi i contrari*.

Invero, anche qui, egli non esita a trascrivere quelle dottrine nel proprio linguaggio, inserendovi retroattivamente il concetto e termine di ‘materia’ (ύλη). Non lo fa però senza cautela, come mostrano le riserve evocate a proposito del detto ὁμοῦ πάντα di Anassagora. Aristotele stesso dà in effetti avvertenza, a suo modo, del processo di ripensamento che questa rivisitazione dei presocratici comporta, là dove dice, all'ottativo, "cosicché si direbbe che stiano mettendo le mani sulla materia" (ὥστε τῆς ύλης ἂν εἶεν ἡμμένοι, 1069b23ss.).

La sequenza secondo i tre codici più antichi E J A^b senza punteggiatura è:

καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἄναξαγόρου ἐν βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἄναξιμάνδρου καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει ἐνεργεία δ' οὐ ὥστε τῆς ύλης ἂν εἶεν ἡμμένοι.

Così si presenta il testo nell’edizione BEKKER (1831):

καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἔν· βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργεία δ’ οὐ· κτλ

Jackson (1903 *ap.* Ross):

καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ὄν· βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα (καὶ Ἐμπεδοκλέους, τὸ μίγμα, καὶ Ἀναξιμάνδρου καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν) ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει ἐνεργεία δ’ οὐ.

Ross (1924):

καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἔν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" -καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν -"ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργεία δ’ οὐ".

JAEGER (1957):

καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἔν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" -καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν-"ἦν μὲν πάντα δυνάμει, ἐνεργεία δ’ οὐ· κτλ

Charles (2000):

καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἔν· βέλτιον γὰρ ἢ "ὁμοῦ πάντα" καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν· "ἦν αἰεὶ πάντα" δυνάμει γὰρ ἐνεργεία δ’ οὐ· κτλ

Propongo, come esplicito in sede di commento, la sequenza secondo i codici più antichi, con la punteggiatura di BEKKER, che segue l'articolazione naturale del discorso:

καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἔν· βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν· ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει ἐνεργεία δ’ οὐ ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι·

“È questo l’‘Uno’ di cui parla Anassagora (ed è meglio che dire: ‘tutte le cose insieme’); è questo il mescolamento di Empedocle e di Anassimandro; ed è questo ciò che dice Democrito, ‘tutte le cose c’erano per noi’: in potenza ma non in atto, così che sembra che essi stiano mettendo le mani sulla materia”.

Così restituito, il testo può comportare un brevissimo frammento di Democrito non altrimenti noto.

1069b26-28

ἀπορήσειε - τὸ μὴ ὄν secl. Jaeger

Il passo 1069b26-30 è stampato da JAEGER in questa forma: [[ἀπορήσειε δ' ἄν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἢ γένεσις, τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν.]] εἰ δὴ τι ἔστι δυνάμει, ἀλλ' ὁμως οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου. In apparato, JAEGER annota: "26-28 huc non pertinere observat Al^p". Invero, la frase, certo ellittica in ogni caso, 28-30, è la risposta all'aporia sollevata in 26-28, sicché secludendo 26-28 non è chiaro quale JAEGER intenda essere il senso di 28-30, che non si allega affatto alle righe precedenti quelle secluse, 24-26, che costituiscono una breve sezione in sé conclusa su di un tema diverso (quello della materia-del-da-qui-a-lì). L'esito dell'intervento editoriale sembra poco sostenibile. Inoltre non è affatto chiaro, qui come sovente in *Lambda*, quale sia la natura precisa delle doppie parentesi jaegeriane: si intende che il testo appartiene a una fase successiva, secondo la nota ipotesi genetica dello studioso tedesco (cfr. la sua "Praefatio", in part. xvii-xviii, in part. xviii: "Aristotelis additamenta, cum satis certa res videbatur, signo [[]] indicavi, ne uncinis [] usus talia ut spiria reicere viderer", sul che ovviamente pesa il grave dubbio di legittimità: se Aristotele avesse desiderato un'aggiunta, perché espungerla?), o si intende che le parole siano interpolate e vadano eliminate senz'altro, come parrebbe almeno nella maggioranza di casi ove esse compaiono nella sua edizione di questo libro? E allora perché JAEGER usa le parentesi quadre *doppie*? Inoltre, perché parole come quelle espunte fra parentesi doppie da JAEGER dovrebbero essere aristoteliche? (cita esempi)

Nella fattispecie, d'altronde, qui JAEGER dice di basarsi su Al^p, cioè sulla parafrasi di Michele (che anche qui, come quasi sempre, JAEGER chiama senz'altro 'Alessandro', tranne in casi isolati dove rimarca la differenza, per es. 1069a32). Ma la discussione di Michele – è importante chiamarlo per nome perché questo metodo gli è peculiare - non avviene in sede di parafrasi, bensì di commento stilistico; e poi Michele non dice semplicemente che quella frase sia da trasporre, ma qualcosa di molto più generale, cfr. CAG I. 673.34-36, ad 1069b26: Πάνυ τεταραγμένως καὶ φύρδην καὶ οὐ τεταγμένως οὐδ' ἀκολουθῶς ἐπάγει τὰ ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ λεγόμενα, δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ δι' ἦν ἀρχῆθεν ἐπετήδευσεν ἀσάφειαν...

Capitolo 3

1070a6

τᾶλλα E MC (τᾶλλα M) : τὰ ἄλλα A^b Ross Jae

Ross e JAEGER hanno anteposto la variante di A^b al testo, pur chiarissimo, di E e di J. Il senso è equivalente; ma giova notare che in tutti i tre casi, quest'ultimo è ora confermato dalla famiglia β della tradizione (codici M e C).

1070a11-12

εἰς ἦν καὶ ἕξις τις] καὶ ἕξις τις εἰς ἦν Eph.^p 676.30 Ross Jae

Gli editori del XX secolo qui hanno emendato il testo, mal sopportandone l'ardua costruzione. Ma esso è del tutto leggibile, e pienamente significativo, purché si tenga in conto l'agilità di Aristotele nel praticare inversioni di costruito in tutto il corso del libro (e cfr. e.g. 6, 1071b12ss., 1071b15ss. e note *ad loc.*). La frase nominale ἡ δὲ φύσις τόδε τι εἰς ἦν καὶ ἕξις τις si intenderà: ἡ δὲ φύσις εἰς ἦν τόδε τι καὶ ἕξις τις. Essi hanno invece inteso il senso sulla scorta di Michele di Efeso e della traduzione del Bessarione (che citano in apparato), e stampato pertanto: ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἦν.

Questo è dunque il testo letto e tradotto correntemente. In questo modo si perde, però, innanzitutto la limitazione del soggetto 'la natura', di per sé alquanto generale e invece qui precisato da Aristotele come la natura *verso la quale* (εἰς ἦν) avviene il mutamento: in questo senso, la natura è la forma della cosa, che al tempo stesso ne è principio ed è a modo suo sostanza. È infatti, come il testo prosegue, un τόδε τι, e questo nel contesto vale a giustificare l'affermazione che essa è uno dei tre sensi di sostanza, cfr. 1070a9 (οὐσίαι δὲ τρεῖς...). Anche tale nesso giustificativo fra 1071b12ss. e 1071a9ss. resta in parte offuscato nella lezione emendata.

1070a13

τόδε EJ MC: τόδε τι A^b Ross Jae

cfr. 1070a6

1070a16

οἰκία EJ MC: οἰκία τε A^b Ross Jae

cfr. 1070a6

Capitolo 4

1070a36

οὐσίαι EJ^{pc} MC: οὐσία J^{ac}: αἱ οὐσίαι E² Ross: ἡ οὐσία A^b Jae

Qui come altrove in *Lambda*, l'articolo determinato resta facilmente sottinteso, quando già un precedente termine della stessa serie sia accompagnato da articolo determinato.

1070b2

ἐστὶ τὸ EJ MC: om. A^b Ross Jae

Il senso è invariato, ma il testo delle famiglie α e β (che BEKKER seguiva) coincide ed è più chiaro di quello di A^b prescelto da Ross e JAEGER.

1070b7

στοιχείων EJ MC: στοιχείον ἐστὶν A^b Ross Jae

Qui la traduzione secondo il testo di A^b seguito già da BEKKER, e ora da Ross e JAEGER sarebbe diversa: "nessuno degli intelligibili è elemento". Secondo il testo delle famiglie α e β invece, "nessuno degli elementi intelligibili" può essere elemento comune.

ἐν ... ὄν EJ MC: ὄν ... ἐν A^b Ross Jaeger

La preferenza di Ross e di JAEGER per la lezione di A^b a svantaggio di quella delle due famiglie α e β seguita da BEKKER è difficilmente giustificabile. La lezione di A^b si trova nei lemmi del commento di Michele (almeno quale è stampato da Hayduck), al quale sovente il codice A^b tende a uniformarsi, e in una parafrasi in esso contenuta (CAG I, 679.33, ταῦτα γάρ, τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν, ἐνυπάρχει ἐκάστῳ τῶν ἀπλῶν καὶ τῶν συνθέτων); tuttavia nel corso del commento di Michele l'ordine originario si trova a più riprese confermato, cfr. CAG I, 679.23-31. Il senso è pressoché invariato.

1070b7-8

οὐδὲ – στοιχείων secl. dupl. parenth. Jaeger.

JAEGER chiude il passo fra doppie parentesi come di *additamentum aristotelis*. Invero, l'adozione del testo di A^b in 1070b7 (cfr. *supra ad loc.*) è in buona parte responsabile dell'espunzione o comunque incomprensione del brano (cfr. commento).

1070b1070b21

post ἡμέρα add. καὶ A^bedd.

Gli editori hanno seguito unanimemente A^b che restituisce la congiunzione καί, ma

senza ragione: infatti l'asindeto è nota stilistica marcata ed evidentemente deliberata per questi gruppi di cause concomitanti all'interno del capitolo *Lambda 3*.

1070b24, 29ss.

καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή

L'iterarsi della frase in 1070b24 in entrambe le famiglie α e β , ma non in A^b e 1070b29ss., è parso segno chiaro di corruttela. CHRIST ha espunto la prima occorrenza, nonostante delle due quella che A^b non conservava fosse la seconda, annotando: “*ex nota marginali ad 26 et hic et infra 29 irrepsisse videntur, sed hoc loco minus etiam quam infra ferri possunt*”.

JAEGER, seguendo Bonitz, espunge totalmente (cioè in parentesi quadre singole, non doppie, come fa invece altrove per possibili glosse) entrambe le occorrenze, seguendo in questo Bonitz.

Questa scelta sembra eccessiva. Il passo attesta chiaramente un interesse aristotelico, forse non facilmente comprensibile, per l'enumerazione dei principi, per una loro *reductio ad pauca* (non indiscriminatamente *ad unum*) per quanto possibile, enumerazione che è anche ed originariamente classificazione, per via diairetica, come il passo dice, in stile inequivocabilmente accademico e dialettico. Espungere il passo significa eliminare un interrogativo, ma anche un documento.

Quanto alla scelta più modica di CHRIST e di Ross di eliminare una sola delle due occorrenze, eliminare dunque non la frase in sé, ma la sua ripetizione, essa è senza dubbio più comprensibile. Sembra aver guidato anche il revisore del testo che ci è pervenuto in A^b , sebbene sia probabilmente vero ciò che CHRIST annota, che dovendo eliminare un'occorrenza è meglio eliminare la prima. Ma è necessario? È opportuno? Nella logica che qui perseguiamo, di un riavvicinamento quanto possibile stretto alla documentazione originaria, anche la ripetizione può essere importante. Può essere segno di una certa modalità di redazione e anche di una certa finalità che a quanto pare percorre il brano, finalità classificatoria dei principi, che la frase, in entrambe le occorrenze contribuisce indubbiamente ad esplicitare (possa infastidire o no dal nostro punto di vista stilistico).

In assenza di prova alcuna che il testo sia guasto, ho preferito dunque conservarlo.

1070b25

(τὸ δ' ὡς κινουῦν ἢ ἴσταν ἀρχή τις οὔσα)

οὔσα EJ MC Arⁿ Ar^m: καὶ οὔσια A^b : καὶ αἰτία Bonitz

Il passo, senza comportare né contributi né problemi teorici significativi, sembra francamente danneggiato; la sua scarsa significatività stessa ne potrebbe essere traccia. La presenza della congiunzione δέ suggerirebbe facilmente una nuova frase incipiente, che resta però senza verbo principale. Anche la variante isolata di A^b, meno faticosa, richiede d'altronde lo stesso supplemento, e anche la congettura di Bonitz. Ciò che ad ogni modo Aristotele sottolinea è la funzione di principio del motore. Sulle motivazioni cfr. Crubellier 2000, p. 152s.

1070b31

ἀνθρώποις ἄνθρωπος E MC: ἄνθρωπος JA^b : ἄνθρωπος ἄνθρωπος et ἄνθρωπος ἄνθρωπον E^z γρ: ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος Zeller Ross : <τὸ ὁμοειδὲς οἶον> ἄνθρωπος CHRIST 1071a16ss. collato: <τὸ ὁμοειδὲς οἶον> ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος Jae.

Il testo di E è confermato dalla famiglia β all'unanimità e ha dunque la massima autorità stemmatica. Dice: "nei corpi fisici la causa motrice, per gli uomini è un uomo, nelle opere dell'ingegno è la forma o il suo contrario". Come si vede, l'intera casistica è costruita al plurale: ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς... ; ἀνθρώποις... ; ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας Intendo così ἀνθρώποις, come un esempio di τοῖς φυσικοῖς (sott.: corpi, o sostanze, *non* uomini, *pace* [Alex], 681.14, 16, che intende τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις tutto insieme, 'uomini fisici', contrapposti agli uomini o meglio all'uomo ideale, all'uomo-in-sé degli accademici; scrive infatti Φυσικοὺς ἀνθρώπους εἶπε διὰ τὸν αὐτοάνθρωπον; ma questo non si riscontra nel seguito del testo, che contrappone invece questo termine, ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς..., cioè le sostanze naturali in quanto tali e nel loro insieme, ai prodotti dell'ingegno e dell'art., ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας). Dunque non è necessario emendare il plurale ἀνθρώποις in un singolare ἀνθρώπῳ, come hanno fatto ZELLER e Ross, rendendo più opaca la successione seriale dei tre plurali suddetti. In questo contesto, come in altri analoghi, l'esempio ἀνθρώποις ἄνθρωπος esprime con sintetica evidenza la natura *omoeidetica* del principio. Si potrebbe obiettare che ἀνθρώποις potrebbe venire da ἀνθρώπῳ per assimilazione di desinenza rispetto a φυσικοῖς che precede; d'altra parte il ricorso a due forme di ἄνθρωπος entrambe singolari per indicare la generazione 'omoeidetica' dell'uomo da un uomo – quale sarebbe ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος, suggerito da ZELLER – è così ricorrente nel *corpus*, da essere quasi formulare, *lectio facilior* dunque, che presenta però l'inconveniente suddetto, d'interrompere la serie al plurale. Quanto al supplemento <τὸ ὁμοειδὲς οἶον> di CHRIST accettato da JAEGER e da questi integrato alla congettura di Zeller, chiarifica il testo di E: è questo infatti che esso significa; però già così è pienamente intelligibile: esso va dunque conservato tale e quale.

1070b34

ὥς τὸ πρῶτον codd.: τὸ ὥς πρῶτον edd.

L'inversione inaugurata da Bonitz 1849, p. 483 per normalizzare il testo fa perdere il carattere modale dell'affermazione: il principio è unico anche *nel senso di* (ὥς) ciò che primo di tutto muove tutte le altre cose. Nella *vulgata* editoriale, è principio unico di tutto anche ciò che *in qualità di* primo [*scil.*: motore] muove tutte le cose. In tal caso, fra l'altro, ὥς può essere ridondante, in quanto non è necessario per costruire il complemento predicativo del soggetto: altrimenti detto, se ὥς πρῶτον significa 'per primo', si potrebbe dire semplicemente τὸ πρῶτον πάντων κινῶν πάντα.

Capitolo 5

1071a1

ἐκεῖνα MC A^b E^{Σγρ}: ἐκεῖναι EJ E^s

La lezione corretta è presumibilmente ἐκεῖνα (pronome in funzione di soggetto riferito a τὰ χωριστά) piuttosto che ἐκεῖναι, risultante dalla vicinanza con la parola che precede, οὐσίαι, per un fenomeno di attrazione fra desinenze. Benché infatti una simile attrazione non sia impossibile già nel testo originale, qui Aristotele è molto preciso dell'uso dei generi (cfr. per es. le note sull'uso del neutro ἐκεῖνο qui *infra*), e la lezione di MC, ripristinata verosimilmente *ope ingenii* da A^b, ha le migliori possibilità di essere corretta.

Pare questo, dunque, uno dei rari casi nei quali la famiglia α sia incaduta in errore meccanico. L'errore è assente nella famiglia β (M e C) ed è stato corretto, presumibilmente *ope ingenii*, se non per reciproca collazione, da più testimoni della famiglia α , incluso A^b. Quest'ultimo codice infatti appartiene alla famiglia α , ma porta traccia di numerosi interventi di revisione. Questa correzione è uno degli interventi più appropriati, e conferma la natura editoriale del manoscritto.

Se però non si trattasse di un errore peculiare della famiglia α , ma, per esempio, di un errore o di una variante già presente nell'archetipo, allora saranno i membri delle famiglie β , o un loro comune modello, ad aver corretto ἐκεῖναι in ἐκεῖνα.

1071a1

ταῦτά Christ: ταῦτα codd.

L'opzione per la grafia di ταῦτά introdotta da Christ, e seguita dai successivi editori, è funzionale alla contestualizzazione del passo nell'ambito della ricerca sull'identità o meno fra i principi della sostanza e quelli delle altre categorie. A parallelo, si possono utilmente addurre i passi precedenti 1070a32, 36, b6, 10, 16. Bisogna nondimeno riconoscere che anche la grafia ταῦτα, adottata fin dagli esordi – a quanto pare – della trascrizione in minuscola (cfr. *supra*, su E¹), è perfettamente dotata di senso, nel contesto di questa frase e della precedente: le quali significherebbero allora che, poiché gli altri enti non sono separabili dalla sostanza, solo le sostanze lo sono, queste – ταῦτα in 1071a1: *scil.*, vuoi le sostanze, vuoi le loro cause, di cui si parlava alla fine di Λ 4 e di cui di seguito nuovamente si dirà – sono causa di tutto: infatti senza le sostanze non ci sono affezioni e mutamenti (cfr. *Lambda* 1, 1069a22, 24). In tal caso, in effetti, la continuazione farebbe poi pensare che ταῦτα in 1071a1 siano *i principi* delle sostanze, piuttosto che le sostanze stesse: di questi infatti si dà esempio in 1071a2ss.

1071a12

ᾧν codd.: καὶ ᾧν E^{2γρ}: ᾧν ἐνίωιν Ross

La correzione proposta da Ross è semanticamente rilevante per tutto il passo 1071a11-17: con Ross, si intende che la distinzione fra atto e potenza ora in esame riguarda le cause motrici in generale, per esempio anche il padre (inteso ora come causa motrice del processo di generazione). Se ci si attiene al testo tradito, invece, tutte le altre cause sono semplicemente riepilogate, ma la distinzione in questione è riferita al sole e al circolo obliquo. In questo modo ciò che dice qui Aristotele prepara più specificamente la dottrina del capitolo 6, con la centralità che in esso assume il ruolo delle sfere celesti, e in particolare del sole e del suo movimento sul circolo obliquo, causa del ciclo sublunare della generazione e della corruzione (

1071a14

εἴ τι EJ MC: εἴ ἔτι A^b: ἔτι Ross Jaeger

Il motivo per seguire la lezione dei codici delle due famiglie è che essa è pienamente leggibile, mentre la congiunzione ἔτι non vi è affatto attestata. La correzione di A^b si capisce, perché lo stile è ellittico, in quanto Aristotele introduce una protasi con l'apodosi sottintesa: "causa dell'uomo sono gli elementi..., la sua forma, e se c'è qualcosa di esterno, come il padre", *scil.*: "se c'è qualcosa di esterno, come il padre, allora anche questo è causa". Ciò comunque avviene anche altrove nel libro, in analogo costruito e significato, cfr. cap. 2,

1069b28 ("se c'è qualcosa in potenza, ma non di una cosa qualunque...", *scil.*: "se c'è qualcosa in potenza, che sia in potenza di quella cosa determinata, è da questo essere 'in potenza' che la generazione avviene"). Inoltre la differenza fra $\epsilon\lambda\tau\iota$ ed $\epsilon\lambda\tau\iota$ non è semanticamente irrilevante. Introducendo il riferimento alla causa motrice omoeidetica con $\epsilon\lambda$, Aristotele lo mantiene come marginale, come qualcosa che deve essere menzionato per completezza, ma che non mette conto ora di indagare, facendo così risaltare per contro il ruolo della causa motrice *non* omoeidetica, sulla quale intende ora portare l'attenzione.

1071a24

$\epsilon\lambda\delta\eta$ Rolfes *ap.* Ross: $\epsilon\lambda\delta\eta$ J^{pc} A^b MC: $\eta\delta\eta$ J^{ac} E^{pc} Jae. $\delta\eta$ E^{ac}

La correzione di Rolfes rispetta la testimonianza dei codici, solo interpretando diversamente la serie di lettere maiuscole che doveva leggersi nella *scriptio continua*. È dunque paleograficamente economica. Dal punto di vista sintattico, produce un testo coerente con l'uso peculiare della protasi con apodosi sottintesa evidenziato qui *supra*, ad 1071a14.

1071a30

ante $\pi\rho\acute{o}s$ add. $\tau\acute{\omega}\nu$ Jaeger

È proprio dello stile del libro sottintendere l'articolo determinato quando già il termine precedente, in analoga funzione sintattica, porta l'articolo determinato (cfr. *e.g.* quanto già annotato *supra*, ad 1069a23, 1070a36). L'integrazione di JAEGER interpreta correttamente il senso del testo, ma non è affatto necessaria.

1071a33

$\eta\tau\acute{\omega}$ codd.: η del. Jaeger || $\tau\acute{\omega}$] $\tau\acute{o}$ Ross

Evidentemente la disgiunzione η , che compare qui nel senso di *vel*, è prolettica rispetto a una serie che continua, asimmetricamente, con i due membri successivi introdotti da $\kappa\alpha\iota$ in 1071a34 e da $\epsilon\lambda\tau\iota$ in 1071a35: in questi sensi i principi sono gli stessi per tutte le cose, cioè *o* per analogia, *e* perché i principi delle sostanze sono principio di tutto, *inoltre* nel senso del primo in atto – cioè, della sostanza non sensibile che è principio primo.

1071a37

$\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ del. Jaeger

In condizione dello stile peculiare del libro, l'intervento estetico di JAEGER, che ha voluto evitare ripetizione, appare arbitrario; probabilmente Aristotele considera che

l'espressione πολλαχῶς sia più chiara se direttamente associata a un *verbum dicendi*, come solitamente è.

1071b1

$\alpha\rho\chi\alpha\iota$ EJ JAEGER, uide 1071a30: $\alpha\iota \alpha\rho\chi\alpha\iota$ A^b MC Ross

Nella forma consegnata dai codici della famiglia α , la frase può essere ellittica: "quali principi <siano principi> degli enti sensibili, e quanti...". Lo stesso si dirà allora per il parallelo qui addotto in apparato, 1071a30, che si intenderà: "quali principi ed elementi <siano principi ed elementi> delle sostanze e dei relativi, e quali...". Altrimenti, in entrambi i casi, si considererà sottinteso o comunque omesso l'articolo determinato: "quali siano *i* principi e *gli* elementi..." (1071a30), "quali siano *i* principi..." (1071b1).

Capitolo 6

1071b5-6

$\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ EJA^b E^s: $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ MC edd.

Nella convinzione che qui Aristotele parli già del primo motore immobile, e che si riferisca ad esso come a un 'atto puro', gli editori hanno preferito la lezione di un manoscritto seriore, T (lezione ora reperita anche nella famiglia β della tradizione), che vuole che il principio qui discusso sia 'atto', piuttosto che 'in atto', secondo il testo della famiglia α e anche di A^b. La lezione 'in atto' è confermata anche poco oltre, in 1071b22, e da un parallelo con *Metafisica Theta* 8, 1050b18 (riconoscibile come tale, perlomeno, a condizione di individuare che qui Aristotele stia parlando del cielo: cfr. FAZZO 2009.1).

Dal punto di vista paleografico, va ricordato che lo iota sottoscritto è talora ascritto (di fianco alla vocale lunga), talora e non di rado omesso nei codici più antichi. Non perché manca, dunque, non va supplito *ope ingenii*. Però dove lo si trova è indicativamente da conservare.

1071b7

($\acute{\alpha}\epsilon\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \hat{\eta}\nu$)

Ho eliminato le parantesi intorno a questa frase ("infatti c'era sempre"), che necessita interpretazione, ma è ad ogni modo parte costitutiva dell'argomento. Cfr. commento *ad loc.*

1071b12

ἔστι E^{ac} A^b MC Ross Jae: ἔσται JE^{pc ras.} E^s

1071b13

ἔστι EA^b MC: ἔσται JE^s edd.

Dal punto di vista del significato, non è facile scegliere fra le varianti ἔστι / ἔσται né alla l. 12 né alla l. 13. Solo questo è chiaro, che difficilmente a una protasi al futuro farebbe seguito un'apodosi all'indicativo presente, mentre il contrario (protasi al presente e apodosi al futuro) è possibile (tale è infatti il testo stampato da JAEGER e Ross) ed ancor più possibile è avere entrambe, sia la protasi che l'apodosi, al presente, o entrambe al futuro. Un criterio decisivo può essere quello stemmatico. In 1071b13 ἔσται è troppo debolmente attestato, mentre ἔστι, lezione prevalente nella famiglia α, è interamente confermato dalla famiglia β, è dunque senz'altro da adottare. Pertanto anche nella protasi in 1071b12, dove la distribuzione delle varianti nella famiglia α non è chiara, si leggerà ἔστι al presente, con E^{ac} A^b MC. La variante ἔσται in 1071b13 di J e E^s sarà stata ivi indotta da ἔσται in 1071b12 (attestato negli stessi due codici e anche in E, qui scrupolosamente corretto per *rasura*, come per conservare una *lectio difficilior*, probabilmente comune alla famiglia α), a causa della difficoltà, sopra indicata, di avere una protasi al futuro (modale/potenziale) e un'apodosi al presente. Alternativamente, si leggerà ἔσται in entrambe le occorrenze.

1071b12-13, 15-16

Si notino le marcate inversioni nel costrutto:

1071b12-13

εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, *scil.*: εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν τι, μὴ ἐνεργοῦν δέ..., *vel.*: εἰ ἔστι τι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ...

1071b15ss.

εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν, *scil.*: εἰ μὴ ἐνέσται ἀρχὴ τις δυναμένη μεταβάλλειν

1071b22

ἐνεργεία E ἐνέργειαι E^{Σγρ.}: ἐνεργεια (sine accentu) J: ἐνέργεια A^b MC Ross Jae

Nei codici più antichi, lo iota sottoscritto è talora *ascritto* (scritto dopo la vocale lunga cui si accompagna) talora e non di rado omesso nei codici. Non è raro dunque che manchi, ma vada supplito *ope ingenii*. Dove invece lo si trova, è in linea di massima più spesso da conservare che no. Ma in definitiva la sua presenza o assenza non è comunque un criterio necessitante, e si dovrà comunque considerare il contesto.

La questione è teoreticamente rilevante. Per alcune considerazioni fondamentali, cfr. commento *ad loc.*

1071b27

ἦ EJ^{ac} MC: ἦ ὤς J^{pc} A^b E^{Σ γρ} Ross Jae

Il supplemento di ὤς adottato dagli editori non ha autorità stemmatica, appartenendo al subarchetipo γ ma non a α e a β; è un emendamento introdotto, forse in varie fasi della tradizione indipendentemente (come potrebbe attestare anche la glossa dello scoliaste E^{Σ γρ}), per regolarizzare il il leggero anacoluto del testo. Esso sarà dovuto a un dettato ellittico, quale si riscontra, analogamente, su tutto l'arco del libro. Quale che sia la variante adottata, tuttavia, il senso è quello individuato dagli editori nell'adottare supplemento da essi indicato: "oppure <come dicono> i fisici" (in questo caso, Anassagora e i presocratici).

107134

οὐδ' ὠδὶ οὐδὲ codd.: οὐδ' εἰ ὠδὶ ἦ ὠδί Ross: οὐδὲ τοῦ ὠδὶ ἦ ὠδί Jae

Anche questa espressione è, evidentemente, ellittica, e tale l'ho conservata. Le integrazioni proposte dagli editori sono interessanti, ma alla stregua di tentativi di interpretazione. Il senso si chiarisce meglio con l'esempio che segue, b35s. Come si vede allora, Aristotele nota qui l'assenza di una spiegazione che renda ragione dei diversi moti e modi di movimento e delle rispettive cause. Dunque l'espressione οὐ λέγουσιν οὐδ' ὠδὶ οὐδὲ τὴν αἰτίαν. significa che Platone e Leucippo non dicono, per esempio 'di questo modo di movimento, questo è il motivo, di quest'altro, il motivo è quest'altro...'. In questo senso, il tipo di ellissi analogica praticato non è diverso da quello ricorrente nei capitoli 4-5 a partire da 1070a31, dove dice che le cause sono ἄλλα ἄλλων: cioè di alcuni enti ci sono alcune cause, di altri, ci sono altre cause. Dunque le cause sono diverse per i diversi enti.

1072a5s.

ἐνεργεία EJA^b E^s: ἐνέργεια MC edd.

Cfr. *ad* 1071b22.

Anche del *nous* la tradizione editoriale ed esegetica vuole che in *Lambda* esso sia detto, *simpliciter*, 'atto' (ἐνέργεια); ma la famiglia α , coesa in proposito, attesta la lezione in dativo, 'in atto' (ἐνέργεια). E questo si accorda con ciò che di seguito si dirà, cioè che la vita è atto del *nous*: la vita stessa dunque è "atto", il *nous*, "in atto".

1072a15

αὐτῷ EJ C αὐτῷ A^bE^s M edd.

Secondo il testo di E e di J qui adottato, il primo mosso è causa sia del proprio moto, dunque 'per sé' – muove infatti se stesso, al modo di ciò che eternamente si muove – sia del moto secondario del secondo mosso. Questa scelta testuale si accorda con ciò che spiego nel commento, dove intendo che 'l'uno' e 'l'altro', riferiti a ciò che produce i movimenti maggiori del cielo, non siano due motori immobili, ma due corpi eternamente mossi (al modo del cerchio del medesimo e del diverso nel *Timeo*).

Capitolo 7

1072a22

καὶ - δηλον in parenth. Ross Jae

Non è opportuno mettere la frase fra parentesi, perché è da questa che deriva l'identificazione – che solo qui compare – dell'eternamente mosso con il primo cielo, corpo sensibile e visibile comunemente noto. Fin qui infatti (di qui in poi) il discorso porta su funzioni logiche e non direttamente su realtà fisiche riconoscibili.

1072a24

κινούμενον E¹ MC: τὸ κινούμενον JA^b E² edd. (ἀντὶ τοῦ ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν, μέσον ἐστὶ ad κινούμενον adn. E^z) || alt. καὶ EJA^{b ac} C om. A^{b pc} del. Ross || post μέσον lacunam susp. Jae || τοίνυν susp. Ross || καὶ κινῶν — κινούμενον om. M

Il passo è cruciale, sintetizzando l'argomento, meglio esposto in *Fisica* VIII.5, che dimostra l'esistenza di un primo motore immobile. La costituzione del testo è però fortemente *vexata* e controversa, e la tradizione manoscritta esprime più di un'esitazione. Invero, come argomenterò, il testo meglio attestato è perfettamente comprensibile senza integrazioni né interventi.

Il testo stampato da BEKKER

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν, καὶ μέσον τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ
κινούμενον κινεῖ

"e poiché <ci sono> mosso e motore, dunque c'è anche un intermedio che muove
senza essere mosso"

è stato con ragione scartato, perché il senso non torna: il termine intermedio, μέσον, non
è ciò che muove senza essere mosso, ma ciò che muove essendo mosso.

La ragione per BEKKER di punteggiare in questo modo, prima del secondo καί, era stata
la volontà di rispettare una posizione corretta per la particella τοίνυν. Questo in effetti è uno
dei problemi che sembrano avere preoccupato più seriamente gli editori: la presenza di τοίνυν
prima di ἔστι. In questo modo, se lo precedesse una virgola, τοίνυν si troverebbe all'inizio
della proposizione principale, τοίνυν ἔστι τι, "dunque vi è qualcosa...", e non in seconda
sede, secondo quella che invece è la tendenza prevalente per questa particella specialmente
negli autori classici.

Non posso entrare ora nella questione grammaticale. Invero, si tratta di valutare i gradi
di cogenza di questa tendenza di τοίνυν a trovarsi in seconda sede. Ross nota che τοίνυν
cannot begin a clause. Ma già come abbiamo visto BEKKER si era posto il problema; il primo,
poi, a sollevarlo apertamente, una volta scartata la soluzione di BEKKER, sembra sia stato
Bonitz; il quale, per ovviare al problema aveva proposto l'inversione fra particella e verbo,
così da leggere la frase ἔστι τοίνυν τι, sempre con lo stesso senso, "dunque vi è qualcosa..."
(che poi è il senso che tutti danno alla frase, salvo che Oheler pensa che non si tratti del
motore immobile ma del cielo – rinvio per alcune obiezioni a LAKS 2000, pp. 216 e 219 n.).
Un rimedio semplice, quello di Bonitz, apparentemente; ma a mio avviso controindicato. Su
questo devo fare riferimento a una mia convinzione editoriale: se con Aristotele lavoriamo su
un testo che circolava senza punteggiatura, dobbiamo porre le parole in un ordine tale, che il
senso potesse esserne compreso anche senza punteggiatura. Ora, la proposta di Bonitz di
modificare la frase per leggere

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον ἔστι τοίνυν τι ὃ οὐ κινούμενον
κινεῖ,

avrà indubbiamente il pregio evitare il τοίνυν in inizio di frase, ma presenta secondo me
un inconveniente più grave, dovuto al fatto che la protasi è participiale ed ellittica della voce

del verbo ἔστί. A me pertanto pare che il lettore, se avesse avuto davanti senza interpunzione il testo stampato da Bonitz, sarebbe stato indotto a riferire ἔστί alla serie τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον (tutta o più probabilmente in parte), di modo che τοίνυν si trovava comunque all'inizio di apodosi; e l'apodosi, a questo punto, ridotta alle sole due parole τοίνυν τι resterebbe claudicante del verbo, che non si riesce più a sottintendere. Certo, poi, con una seconda lettura, un lettore volenteroso avrebbe potuto reinterpretare la frase in modo corretto; ma così si trasgredisce l'incoraggiamento di Aristotele *Rhet.* III., a evitare che le frasi siano difficili da punteggiare.

Alternativamente, e non senza diplomazia, Ross propone:

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ

"e poiché ciò che è mosso e motore è intermedio, †dunque† c'è anche un intermedio che muove senza essere mosso".

In questo modo, da una parte rende più trasparente la protasi con un emendamento, dall'altra, piuttosto che intervenire sulla posizione del τοίνυν nell'apodosi, lo circonda di due *crucis desperationis*, lasciando così un problema aperto in eredità all'editore successivo.

JAEGER dunque, nella costituzione del testo, senza copiare Ross, di fatto lo segue: fa infatti capire più chiaramente che il problema di questa frase è che l'apodosi comincia per τοίνυν, sostituendo le *crucis* con semplici puntini di sospensione.

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον ... τοίνυν ἔστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ

In apparato, poi, suggerisce ampie integrazioni, sulla base di *Phys.* VIII.5, 256b21:

ἐπεὶ δὲ < τὸ κινούμενον καὶ οὐ κινῶν ἔσχατον καὶ > τὸ κινούμενον καὶ κινῶν μέσον ἔσον ... τοίνυν, < ἕτερον (vel. τρίτον) > τοίνυν ἔστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ

Contro l'integrazione così proposta da JAEGER, e incoraggiata da Ross di questo argomento, LAKS 2000, pp. 216-219, ha osservato, al termine di un'analisi dettagliata del problema, che l'ipotesi di una lacuna in realtà è debole; trova nondimeno che il testo tradito

sia carente; e propone tuttavia 'senza entusiasmo', come dice, di intendere il καί prima di μέσον come connettivo con κινούμενον καὶ κινῶν, in modo da poter tradurre: "poiché ciò che è mosso e muove è (per questo stesso) intermediario", dove forse è presente per semplice dittografia con la frase precedente (in questo dunque dà ragione alle *cruces* di Ross).

A mio modesto parere il caso non è affatto così complicato.

Il τοίνυν è sovente in seconda sede e presumibilmente aiutava in questo modo il lettore antico a identificare l'inizio di una nuova frase, di natura conclusiva. Ma questa non è la funzione unica della particella. Già LSJ avverte che nella letteratura post-classica non è troppo raro trovare all'inizio di frase, per esempio in Sesto Empirico. La sua presenza in prima sede in Aristotele, indubbiamente, se è tale, deve avere una motivazione, ma a mio avviso essa non è affatto difficile da trovare.

1) la presenza, che LAKS ricorda, di ἔστι τοίνυν alla riga 1072a23 è un precedente da non trascurare. Lo stile di *Lambda* rifugge sufficientemente la *concininitas* (anche se non necessariamente le ripetizioni³⁷⁵) da rendere improbabile un nuovo ἔστι τοίνυν già alla riga successiva

2) se anche Aristotele avesse voluto scrivere di nuovo ἔστι τοίνυν, avrebbe creato una frase 'difficile da punteggiare', come già sopra abbiamo osservato, perché la protasi è ellittica proprio del verbo ἔστι,

3) Forse che una soluzione alternativa era forse raddoppiare ἔστι, scrivendo

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον ἔστι ἔστι τοίνυν τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ?

Direi di no: questa non è una frase aristotelica, né dunque un'ipotesi reale, tanto più che della prima frase il verbo ἔστι è solo una copula ed è facilissimamente sottinteso.

Un contributo ulteriore alla discussione viene d'altronde dal riesame delle varianti dei codici nel trasmettere la protasi. Come abbiamo visto, gli editori hanno stampato (se non erro) unanimi: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν..., mentre il testo della mia edizione non porta l'articolo τὸ, e legge: ἐπεὶ δὲ κινούμενον καὶ κινῶν...

Invero, la presenza dell'articolo è più che discutibile. Non ha autorità stemmatica. Gli editori hanno seguito, di fatto, il subarchetipo γ, rappresentato da J e A^b, il peso della cui variante τὸ κινούμενον è però smentito dall'accordo di E (α) con MC (β)³⁷⁶. Si aggiunga che

³⁷⁵ Di queste è un esempio il famoso caso dei due μετὰ ταῦτα all'inizio del capitolo 3.

³⁷⁶ Questo naturalmente non era ancora evidente quando il ruolo di M e C come testimoni della famiglia β era ignoto, e quando invece si riteneva che l'accordo di A^b con J fosse probante contro E.

nessuna esitazione nei codici quanto alla presenza dell'articolo τὸ è segnalata da JAEGER in apparato, o discussa da Ross e da Jackson *ap. Ross*, che pure dedicano al passo una specifica discussione (Ross II p. 374. L'apparato di Ross nota solo, giustamente, che τὸ è *sup.[ra] lin.[eam]* in E; non avverte però di ciò che più importa: l'articolo τὸ è assente nella copia principale, è un'aggiunta tarda, di mano posteriore (E² – XIII s.?), probabilmente per collazione con altri codici. Dunque non ha autorità stemmatica. Ciò che fa fede è il testo principale di E, che rappresenta eminentemente la famiglia α.

Ora, se si considera il testo *senza* l'articolo determinato, diviene chiaro che il passo è la continuazione del periodo precedente. L'argomento è tutt'uno, almeno da 1072a21:

καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαστον ... ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ κινούμενον καὶ κινῶν καὶ μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ.

Di qui la traduzione qui proposta:

"esiste qualcosa che si muove sempre di moto incessante... così che il primo cielo dovrebbe essere eterno; c'è dunque qualcosa che <lo> muove. E poiché [il primo cielo] è mosso, motore e intermedio, dunque c'è qualcosa che <lo> muove senza essere mosso"

dove ancora si potrebbe esitare se sottintendere o no un riferimento pronominale al complemento oggetto (<lo> in 1072a23s., 25). L'integrazione chiarisce il senso, ma l'assenza di pronomi complemento oggetto lascia meglio in evidenza che i participi "movente", "mosso", "movente-non-mosso" non compaiono qui principalmente in funzione verbale, ma come attributi costitutivi del primo mosso nel suo stesso concetto e nel suo ruolo cosmico. primo cielo.

1072a25

ἐνεργεία scripsi: ἐνεργεια J: ἐνέργεια E A^b M.

Come già gli editori precedenti hanno segnalato, la presenza dello iota nella tradizione è male attestata (in particolare nel codice A^b, come sottolineano CHRIST e JAEGER), e l'esitazione di J mostra che la sua apposizione era almeno in parte affidata a chi per primo trascriveva il testo in minuscola; per questo passo, cfr. comm. *ad loc.*

1072b1-2

post ἔνεκα om. ἐν — ἔνεκα M

I quattro codici poziori delle due famiglie, da me seguiti e interpretati coerentemente al contesto (cfr. commento *ad loc.*), leggono: ἔστι γὰρ τιὺ τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, cioè "Il fine è per un <soggetto agente>, e di essi quello è <negli immutabili>, questo no." A^b legge invece ἔστι γὰρ τιὺ τὸ οὐ ἔνεκα τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, ed è seguito, con modifiche, da CHRIST, ROSS, JAEGER, TREDENNICK compatti.

Nell'attuale variante (il testo di A^b integrato con una congiunzione καὶ prima di τινός), ROSS, JAEGER, TREDENNICK trovano un'alternativa alla congettura διττόν (inserito nel testo di A^b in sostituzione di τιὺ in 1072b2, senza integrazioni ulteriori) suggerita da SCHWEGLER, Schwegler per primo aveva valutato illeggibile e insostenibile il testo tradito – una valutazione poi di seguito comunemente accettata : noi invece argomenteremo che il testo tradito è sano e comprensibile, e ad esso dedicheremo il § 8 della Parte II qui *infra*.

Quanto alla genesi dell'errore in A^b: verosimilmente τινός è *varia lectio* alternativa e semanticamente equivalente rispetto a τιὺ, surrettiziamente introdottasi nel testo e in seguito armonizzata al contesto tramite l'aggiunta di una congiunzione καί. Prescindendo dalla proliferazione di interpretazioni e di disguidi ulteriori cui questa lettura ha dato luogo, della quale altrove ho trattato (Fazzo 2002.1), sono interessanti in proposito due testimonianze manoscritte collaterali. Una è quella del codice seriore Z, il quale pure, come A^b, legge entrambe le *variae lectiones*, sia τιὺ (*supra lineam*) sia τινός, senza legarle da congiunzione. Questa lettura, nel suo essere simile, ma non identica a quella di A^b, mostra, credo, la natura dell'errore di entrambi i codici, parzialmente poligenetico. Il raddoppio dell'indefinito in Z fu indotto dallo stesso fattore che generò la variante individuale di A^b. Arricchisce le testimonianze a disposizione, nonostante la dubbia origine, anche nota marginale apposta in E dallo scoliasta E^Σ (senza che sia chiaro il punto esatto dell'inserzione descritta): προκείται ἐν τισι τὸ καὶ τινός (1072b1 ca.).

Infine, come a suo luogo pure osservavamo (*ibid.*, 374 ss.), non trova fondamento il rinvio di JAEGER ad una testimonianza araba per la lezione di A^b. Ma poiché la questione è stata a suo tempo soggetta a contraddittorio, sono necessarie alcune precisazioni.

1072b15

οἷα τε EJ C^{pc}: οἷα A^b MC edd. || ἐκείνω M: ἐκεῖνο EJAb C || ἐστίν EJ E^s MC: om. A^b edd.

Una parte della revisione qui consiste nella costituzione del testo, una parte nell'interpretazione e nella traduzione. La variante meglio attestata $\acute{\alpha}\lambda\alpha \tau\epsilon$ non è influente dal punto di vista semantico, avendo qui $\tau\epsilon$ solo peso rafforzativo. Più interessante mi pare la lezione, probabilmente propria della famiglia β , $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\lambda\upsilon\omega$. Così è più facile sottintendere, come comunque è necessario, $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\lambda\upsilon\omega$ anche nella frase precedente e principale. Si tratterà in entrambi i casi di dativi di possesso: “A quello, appartiene una tale condizione di vita, quale a noi è possibile solo per poco tempo: per quello infatti la condizione di vita è sempre così (a noi infatti è impossibile)”. Si noti che quest'ultimo $\gamma\acute{\alpha}\rho$, ‘infatti’, in 1072b16, si riferisce alla subordinata relativa della riga precedente “... quale a noi è possibile solo per poco tempo”, secondo un uso esteso e duttile piuttosto frequente in Aristotele, meno facile nelle nostre traduzioni; così che nella nostra il $\gamma\acute{\alpha}\rho$ è diventato ‘in effetti’, per mitigare il nesso con la frase che immediatamente precede. D'altra parte ho posto fra parentesi solo questa frase, “mentre a noi è impossibile”, come fa anche JAEGER, e non anche la precedente, come fa Ross, cfr. n. seg.

1072b15-18

Può essere utile esplicitare le principali decisioni implicite in questa costituzione del testo e in questa traduzione:

1) il soggetto è espresso: $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta \dots \eta \acute{\alpha}\rho\acute{\iota}\sigma\tau\eta$, “la condizione di esistenza migliore”

Continuando, elimino, come già detto, la prima parte della parentesi di Ross:

$\omicron\upsilon\tau\omega \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\alpha}\epsilon\iota \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\lambda\upsilon\omega \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ($\eta\mu\acute{\iota}\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\alpha}\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\omicron\nu$), $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \eta\delta\omicron\nu\eta \eta \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$

“Quello infatti è sempre in questa condizione –a noi infatti è impossibile – perché il suo atto è anche piacere”

Ma si potrebbe anche togliere la parentesi del tutto, come tolgo in effetti la successiva in b17s.

2) il $\gamma\acute{\alpha}\rho$ in 1072b15 (“infatti”) spiega la frase precedente, quasi in effetti ripetendola: “A noi... è possibile per poco tempo”; il secondo $\gamma\acute{\alpha}\rho$, credo, spiega l'impostazione generale dell'argomento: si sta parlando di quale sia il modo di esistenza dell'ente che esiste nel migliore dei modi, ci spiega dunque quale ruolo abbia nella presente teoria la $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ ora in questione; il $\delta\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ in 1072b17 si riferisce al nesso fra $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ e $\eta\delta\omicron\nu\eta$ posto nella frase che precede. In sintesi, l'abolizione delle parentesi comporta il recupero e l'integrazione di parti significative per la costruzione dell'argomento;

3) la causale in 1072b16 ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου_spiega οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο in 1072b15, che ora sta fuor di parentesi;

4) i riferimenti all'esperienza umana della contemplazione sono fondamentali perché il senso del passaggio consiste nel dire che esiste una condizione contemplativa perenne, che è tale, quale quella a noi possibile solo temporaneamente, condizione che verrà presto qualificata come 'divina' nelle righe che seguono, ma, al tempo stesso, propria dell'intelletto e della sua attività in quanto tale, quasi senza distinzione – se non in termini di temporalità, quantitativi – fra il nostro e quell'intelletto.

1072b23

ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου] ἐκείνου ... τοῦτο Ross Jae ut ex Eph.^P 698.35, 698.38_9

Vedi commento *ad loc.*

Capitolo 8

1073b4

φιλοσοφία MC Bonitz ex Eph. conl.: φιλοσοφίας EJ A^b

Questo è uno dei rari passi ove la famiglia b presenta un testo migliore della famiglia a. L'errore nella quale quest'ultima è incorsa è un banale e meccanico, per attrazione. Se non avessimo né la famiglia β, né i commentatori, dai quali già gli editori precedenti hanno tratto e prescelto la variante φιλοσοφία, il testo della famiglia a sarebbe forse sostenibile. Ma qui è importante dire che l'astronomia è più affine alla filosofia che non la matematica, perché si occupa di sostanze: questo primato teoretico della sostanza è infatti in *Leitmotiv* che attraversa l'intero libro fin dalla frase iniziale.

1073b33s.

τοῦτ' ἔστι τῶν ἀποστημάτων τὴν τάξιν om. E del. edd. a Chr

È difficile provare che l'inciso espunto da CHRIST e dai successivi editori non appartiene al testo originale. Pertanto l'ho mantenuto.

1074a16

τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ οὐκ αἰσθητὰς

οὐκ M: τὰς EJA^b E^s C quam lectionem secuti καὶ τὰς αἰσθητὰς secl. Ross Jae

L'atetesi dell'aggettivo αἰσθητὰς è evitata dalla lezione della famiglia b sinora sconosciuta agli editori: i principi immobili sono *non* sensibili.

1074a20

τέλος E^s E^{Σγρ} Ross Jae : τέλους EJA^s MC

La lezione τέλος è una congettura felice, necessaria. Come il contesto mostra, questo è l'unico passo nel quale sia la famiglia α, sia la famiglia β siano in errore.

Capitolo 9

1074b17

μηδὲν νοεῖ]μηδ' ἐννοεῖ JA^b

Semanticamente quasi indifferente, a quanto vedo, questa variante sembra interessante perché sembrerebbe presupporre una fonte comune a J e a A^b (cioè γ) già traslitterato. Ma potrebbe anche essere una mera coincidenza in errore dei due codici.

1074b31 τῶ MC τὸ EJA^b Ross Jae

Sebbene il testo della famiglia α, l'unico sinora disponibile, fosse comprensibile

ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦντι,

il testo della famiglia β, a parità di significato, aiuta a migliorare il dettato della frase:

ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τῶ χεῖριστον νοοῦντι,

è infatti più naturale che il participio sostantivato in dativo porti l'articolo piuttosto che il suo complemento interno. La famiglia α sarà dunque incaduta in errore per assimilazione, da τῶ χεῖριστον a τὸ χεῖριστον.

1074b35

αἰσθησις E MC: ἡ αἰσθησις JA^b edd.

A parità assoluta di significato, E, confermato dalla famiglia β (M e C), porta una *lectio difficilior*. Nello stile ellittico che è caratteristico del libro *Lambda*, se due termini sono in serie, e il primo porta l'articolo determinato, il secondo lo omette e sottintende. La variante di J e A^b (cioè γ) adottata dagli editori, costituisce una normalizzazione.

Capitolo 10

1075a20

ὄτι οὖν E MC : ὅ τι ἔτυχε JA^b E^{2γρ} edd.

Qui le due famiglie sono in accordo; si scosta da entrambe il subarchetipo γ comune a J e A^b, ma non c'è motivo di seguirlo.

1075a38

ἀρχή EJ MC : ἀρχήν A^b Ross Jaeger

La frase recita dunque così nei poziori di entrambe le famiglie (EJ, MC):

οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχή [ἀρχήν A^b B^k Ro Jae.], ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχή οὐ λέγουσιν, ...

A me francamente non è chiaro perché gli editori abbiano deciso, unanimi a quanto pare, di seguire A^b. Se la frase subordinata è introdotta da ὅτι, essa è esplicita, dunque ἀρχή, riferendosi al soggetto, dovrebbe essere in caso nominativo, come è in quei manoscritti.

1075b7

αὐτὸ codd. B^k Ch: αὐτῷ edd. a Shorey (*ap.* Ross)

ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἀφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὸ ἢ τοῦ κακοῦ φύσις.

Qui, suppongo, αὐτὸ in posizione predicativa rinforza τοῦτο in riferimento alla funzione della Contesa (τὸ νεῖκος) in Empedocle: "proprio questo", cioè la Contesa, è la natura del male. Gli editori glossano piuttosto “questo – cioè la Contesa – è per lui (*scil.*: Empedocle) la natura del male”. Si potranno essere ispirati all'uso del dativo in 1074b20ss. (καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὐ). Il senso del testo emendato senz'altro è corretto; ma la menzione di Empedocle può restare sottintesa, visto che in ogni caso è sua la dottrina che si sta discutendo. Il testo tradito non ha bisogno di essere modificato.

1075b14

πάντες Ε ΜC: πάντα JA^b E^{Σγρ} edd.

πάντες γὰρ τὰ ὄντα ποιούσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν.

L'alternativa fra πάντες e πάντα sarebbe difficilmente decidibile, perché il senso probabilmente è lo stesso che se il testo li portasse entrambi, πάντες γὰρ πάντα τὰ ὄντα ποιούσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. πάντες come soggetto infatti si evince per converso da οὐδείς (1075b13); τὰ ὄντα significa in ogni caso πάντα τὰ ὄντα come richiede il senso dell'argomento confutativo, dove controversa è la legittimità di derivare tutto ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. Quale dei due Aristotele avrà sottinteso? La decisione va presa su base stemmatica. Poiché dunque la lezione πάντες è attestata in entrambe le famiglie α e β, mentre la lezione πάντα, adottata dagli editori, è peculiare del subarchetipo γ (salvo essere poi ripresa, qui come altrove, anche dallo scoliasta di E), si deve presumere che questa seconda sia una variante introdotta all'altezza di γ; pertanto la prima lezione, trascurata dagli editori, è decisamente preferibile.

1075b19

μετίσχει EJ cfr. Plat. *Rep.* III, 411d, *Tim.* 58e, *Hrd.* V 92γ3: μετέσχε A^b: μετεσχοίεν C

La lezione di A^b è *lectio facilior*, visto che il verbo è raro; ma la sua presenza è sufficientemente giustificata dai paralleli platonici, cfr. *LSJ* s.v. Apparentemente, la lezione di A^b rende più facile la traduzione, introducendo un'opposizione fra passato e presente, rispettivamente μετέσχεν in aoristo e μετέχει che subito segue (1075b20) al presente. D'altra parte, non è chiaro il senso di quell'opposizione temporale: quale dovrebbe essere la sua ragione d'essere? La partecipazione degli enti alle idee non è temporalizzata per i platonici, dunque la distinzione fra le due domande, così configurata, "perché hanno partecipato o partecipano?" appare debole, anche se non pone problemi di traduzione³⁷⁷. La distinzione fra μετίσχει e μετέχει sembra invece meno traducibile e deve essere tematizzata, prestando speciale attenzione al verbo più raro, come segue.

³⁷⁷ In *Met. Alpha* 9, tuttavia, un cenno alla temporalità è riconosciuto da Aristotele nel *Fedone* di Platone, là dove dice: "... ma nel *Fedone* si dice così che le forme sono causa sia dell'essere che del venire ad essere" (*Alpha* 9, 991b3ss.: ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἶδη ἐστίν).

Nel passo di Erodoto citato da *LSJ*, μετίσχω significa "partecipare a", "mettere mano insieme", forse anche "prender su di sé" (in riferimento a un'uccisione). In entrambi i passi platonici di *Repubblica* e *Timeo*, μετίσχω, secondo le traduzioni correnti, significa "partecipare", cioè in effetti lo stesso che μετέχω. Ma è chiaro che μετίσχω deve essere più forte che μετέχω. Il verbo semplice, ἴσχω, significa "tenere", "tenere dentro", "concepire", "essere incinto/a di", dunque è più forte di ἔχω ("avere", "tenere"), oltre che molto più raro, il che conferisce al composto rarissimo μετ-ίσχω ulteriore energia. In questo passo dunque, a quanto pare, Aristotele deve riferirsi a un uso metaforico del verbo, evidentemente pregresso, in forza del quale è come se gli enti 'concepissero insieme le idee', 'insieme', cioè, perché essi sono non soli, ma insieme ad altri, 'incinti' delle idee che sono comuni a più enti individuali – di qui il suffisso μετα-, che avrà presumibilmente con ἴσχω lo stesso senso che ha con ἔχω nel composto μετ-έχω. Per questo, attenendosi – come è opportuno – alla lezione della famiglia α, non sarebbe certo scorretto tradurre μετ-ίσχω con “partecipare a”, “prendere parte a”, salvo però che questo contesto, poiché appunto la differenza fra i due verbi vi è tematizzata, richiederebbe una resa più pregnante del primo dei due: qui propongo dunque di renderlo con “assumere in sé”, pur riconoscendo che in questo modo si perde il valore collettivizzante del prefisso μετα-. Indubbiamente, il senso dell'accostamento dei due verbi μετίσχει e μετέχει sarebbe questo, che poiché il primo verbo è inusitato, ma forse impiegato tecnicamente da parte degli accademici, il secondo verbo spiegherebbe il primo in linguaggio più corrente. Questa spiegazione è più verisimile se si ipotizza che, oltre alle suddette occorrenze note nella letteratura greca, che sono per ora pochissime, il verbo fosse usato anche in altre discussioni sulla dottrina delle idee, da Platone stesso o dai platonici. È a tale dottrina che infatti qui Aristotele si riferisce, di modo che sottinteso non è solo il soggetto, verosimilmente gli enti (τὰ ὄντα, *vel sim.*), ma anche il complemento, le idee (in genitivo, τῶν ἰδεῶν), così da intendere: "perché infatti <gli enti> assumono in sé <le idee>, o ne partecipano?".

1075b23

ταῦτα JMC (ταῦτά M) : ταῦτὰ E A^b Bonitz

Siffatte differenze di spiriti e accenti non sono stemmaticamente significative. È l'editore a dover giudicare sulla base del senso. Spesso giova tenere in considerazione, sia pure come semplice suggerimento, l'intervento, per lo più competente, della tradizione manoscritta bizantina cui risalgono i nostri codici. Ma per l'appunto qui la tradizione è divisa, e la questione del senso non è del tutto facile da dirimere. Aristotele qui dice: ciò che è primo

non ha contrario, perché tutto ciò che è contrario ha materia "ed in potenza queste cose ($\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$)", oppure: tutto ciò che è contrario ha materia "ed è in potenza le stesse cose ($\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$)".

Il problema sta probabilmente nell'identificare il soggetto di questa seconda frase. Se deve essere "tutto ciò che è contrario", ci si attenderebbe al più che Aristotele dicesse che ogni contrario è in potenza *l'altro contrario* – dunque né "le stesse cose", perché ogni contrario sarebbe in potenza l'altro contrario, né 'queste cose', perché non si vede che cosa significherebbe questa espressione. Si deve pensare allora che il soggetto cambi e venga ad essere la materia. La materia è in potenza 'queste cose', cioè i contrari, e dunque 'le stesse cose', perché sia che sia la materia dell'uno, sia che sia la materia dell'altro dei contrari, ha sempre potenzialità per entrambi. Poiché questa è la definizione di materia in vigore nel libro *Lambda*, già a partire dal capitolo 2, questa frase, secondo la quale la materia è queste cose, cioè entrambi i contrari, in potenza, sarebbe esplicativa rispetto a quella precedente: i contrari hanno materia, in quanto esiste un soggetto atto a passare da un contrario all'altro. Questa interpretazione è più agevole probabilmente di quella di Bonitz, che pure postulava un cambio di soggetto: egli vedeva in $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$, "queste cose", cioè i contrari stessi, il soggetto della frase. Ma non è il contrario, bensì il sostrato, la materia (cfr. appunto *Lambda* 2) ad essere in potenza l'uno e l'altro contrario.

Nel contesto argomentativo, ciò vale a sottolineare che, la materia essendo i contrari *in potenza*, i contrari sono contingenti, possono anche *non* essere; di qui la superiorità della dottrina di Aristotele, che pone i principi come sovraordinati gerarchicamente, e *non* polarmente.

1075b24

ἐπι εἰ MC Jae e Guilelmi lat. transl. : ἐῖ τε EJA^b Ross

Né JAEGER, né Ross citano codici greci per la lezione decisamente migliore ἐπι εἰ. Essa era ricostruita per retroversione dalla versione latina di Guglielmo di Moerbeke (Γ^{378}). Ma oggi la si trova attestata in entrambi i codici della famiglia β . La comprensione dell'articolazione dell'argomento risulta avvantaggiata da questa variante. Infatti era problematica la correlazione di ἐῖ τε come nel testo della famiglia α qui in 1075b24 con εἰ δ' in 1075b26, soprattutto essendo questo a sua volta seguito da εἰ $\delta\acute{\epsilon}$ in 1075b28 (in ogni caso, in effetti, ἐῖτε è, per natura, correlativo e dunque attende in risposta un corrispondente

³⁷⁸ Tale traduzione è edita da G. Vuillemin-Diem 1995.2.

εἴτε. LSJ registra eventuali assenze o ellissi di εἴτε, ma dalla prima occorrenza piuttosto che dalla seconda).

Questo dunque è uno dei rari casi nei quali la variante εἴτε εἰ della famiglia β appare preferibile. Resta sullo sfondo l'ipotesi, meno probabile, che εἴτε εἰ sia l'esito di una revisione editoriale, intesa ad evitare l'asindeto (infatti in εἴτε o εἴτε, se così leggevano i codici, τε congiunge la frase che ora inizia con ciò che segue, non con ciò che precede), e condotta per analogia con le frasi introdotte da εἴτε che si trovano poco prima e poco dopo (rispettivamente, in 1075a34 e 1075b14).

1075b27

ἢ ἀριθμοί] ἢ <οί> ἀριθμοί Ross

L'assenza dell'articolo determinato davanti ai termini successivi al primo di una serie, il primo dei quali porta l'articolo determinato, è frequente in *Lambda*, anche se il testo degli editori è frequentemente integrato a questo riguardo (questo caso ne è appunto un esempio), di modo che tale tendenza all'economia nell'uso dell'articolo manca di risaltare. Lo si osserva per lo più con articoli neutri, ma non c'è motivo di considerarlo impossibile o improbabile davanti a un termine come ἀριθμοί, che indica comunque un'astrazione (la maggior parte delle astrazioni sono al neutro, ma non tutte). L'integrazione era stata suggerita da Bonitz sulla scorta della parafrasi di 'Alessandro' (Michele d'Efeso), come notano CHRIST (che non l'accoglie), Ross e JAEGER (che l'accolgono). Non è chiaro come essi possano prendere in considerazione una parafrasi bizantina per congetturare la presenza o meno dell'articolo determinato nel testo originario (che appunto in ogni caso lo sottintende, così che la parafrasi non fa che esplicitarlo).

1075b32

γὰρ E M: γὰρ ἄν JA^b I^b C Ross Jae uide ad 1074a27

Anche in 1074a27, nel subarchetipo γ si attesta l'integrazione di ἄν. Il testo del subarchetipo è seguito da Ross e JAEGER. Ross e CHRIST annotano semplicemente "ἄν om. E", ma l'omissione è anche in M e la presenza della particella in C si deve a quanto pare a contaminazione di C con I^b, che pure porta ἄν. JAEGER non segnala alcuna variante in apparato.

III. Traduzione

Capitolo 1

La *theôria* è sulla sostanza. È delle sostanze infatti che si cercano i principi e le cause. [1069a18-19]

Se anche infatti il tutto è come un intero, la sostanza è la prima parte. E se il tutto è costituito per successione, anche così prima c'è la sostanza, poi la qualità o la quantità. [1069a19-21] E al tempo stesso questi non sono nemmeno enti in senso assoluto, per così dire, bensì qualità e movimenti [1069a21-22]: altrimenti lo sarebbero anche il non-bianco e il non-diritto. Anche di questi infatti diciamo 'è', per esempio: 'è non-bianco'. [1069a 22-24]

Inoltre nessuno degli altri enti è separabile. [1069a24]

Di fatto, anche gli antichi ne danno testimonianza: è della sostanza infatti che cercavano principi, elementi e cause. [1069a25-26]

Orbene, i nostri contemporanei pongono gli universali come sostanze in grado maggiore. Universali infatti sono i generi, che essi dicono essere principi e sostanze, perché fanno ricerca sulle definizioni. [1069a26-28] Gli antichi invece ponevano come principi quelli individuali, per esempio fuoco, terra, ma non il corpo come genere comune. [1069a28-29]

Ci sono tre sostanze. Una è percepibile ai sensi. Una parte di questa è corruttibile, per esempio piante e animali, e di essa tutti ammettono l'esistenza; un'altra è eterna: di questa è necessario apprendere gli elementi costitutivi, se sia uno o se siano molti. [1069a30-33]

L'altra sostanza ancora è immobile. Di questa, alcuni dicono che esiste separatamente, gli uni dividendola in due, altri attribuendo la stessa natura alle idee e agli enti matematici; altri ancora ammettendo di questi solo gli enti matematici. [1069a33-36]

Quelle, appartengono alla scienza della natura: hanno infatti movimento. Questa invece appartiene a un'altra scienza, se non vi è fra questi enti alcun principio comune. [1069a33-b2]

Capitolo 2

La sostanza sensibile è soggetta a mutamento. [1069b3]

Se il mutamento è a partire dagli opposti o dai termini intermedi – non però da qualunque opposto (<anche> la voce infatti è un non-bianco) ma <solo> dal contrario – è necessario che esista un sostrato che muti dall'uno all'altro dei due contrari: i contrari infatti non mutano. [1069b3-7]

Inoltre il sostrato continua ad esistere, mentre il contrario non continua ad esistere. Vi è dunque un terzo termine oltre ai contrari: la materia. [1069b7-9]

Invero, se i mutamenti sono quattro – nell'essenza, nella qualità, nella quantità, nello spazio – e se la generazione assoluta e la corruzione sono mutamenti nell'essenza, il mutamento di quantità è accrescimento e diminuzione, il mutamento d'affezione è alterazione, il mutamento nello spazio è traslazione [1069b9-13], i mutamenti dovrebbero avvenire all'interno della coppia di contrari cui la singola cosa è soggetta [1069b13-14]. È pertanto necessario che la materia muti in virtù di una potenzialità per entrambi i contrari [1069b14-15]. E poiché l'ente si intende in due sensi, tutto ciò che muta passa dall'ente in potenza all'ente in atto, per esempio dal bianco in potenza al bianco in atto; e così anche riguardo all'accrescimento e alla diminuzione. [1069b15-18]

Così, non solo ci può essere generazione da ciò che non è per accidente, ma si genera tutto anche da qualcosa che è; che è però in potenza, e non in atto. [1069b18-20]

Ed è questo l'‘uno’ di cui parla Anassagora – è meglio parlare di questo, infatti, piuttosto che dire: ‘tutte le cose erano insieme’ – ed è questo il ‘mescolamento’ di Empedocle e di Anassimandro; e, come dice Democrito, ‘tutte le cose esistevano per noi’: in potenza, però, non in atto. Così sembra che essi stessero mettendo le mani sulla materia. [1069b20-24]

Tutti gli enti che mutano hanno materia, ma una materia diversa. [1069b24-25]

Anche quelli fra gli enti eterni che non sono soggetti a generazione, ma a movimento per traslazione, hanno una materia, che però non è atta alla generazione, ma è solo soggetto del passaggio da qui a là. [1069b25-26]

Si potrebbe porre l'aporia da quale non-ente avvenga la generazione, visto che il non-ente si intende in tre sensi. La generazione avviene se il non ente è qualcosa in potenza; ma non allo stesso modo da qualunque ente in potenza, bensì dall'uno all'altro <fra due contrari>. [1069b26-29] E non è sufficiente dire che ‘tutte le cose erano insieme’: differiscono infatti per materia. Perché infatti si sarebbero generati enti infiniti e non uno solo? In effetti

l’Intelletto è uno solo, cosicché se anche la materia fosse una sola, sarebbe venuto ad essere in atto <solo> ciò che la materia era in potenza. [1069b29-32]

Orbene, tre sono le cause e tre i principi: due la coppia di contrarietà, della quale un termine è definizione e forma, l’altro è privazione; e il terzo è la materia. [1069b32-34]

Capitolo 3

In seguito: non si generano né la materia né la forma – intendo dire, la materia e la forma ultime. [1069b35-36]

Infatti tutto ciò che muta è qualcosa, e muta per effetto di qualcosa e trasformandosi in qualcosa. Ciò per l’effetto del quale esso muta è il motore prossimo. Ciò che muta è la materia. Ciò in cui muta, la forma. Si va dunque all’infinito, se non è solo la sfera di bronzo a generarsi, ma anche la sfera o il bronzo. Invero, è necessario che ci si fermi. [1069b36-1070a4]

In seguito: ogni sostanza si genera da qualcosa che ha lo stesso nome e definizione. Questo riguarda infatti sia gli enti che sono sostanze naturali, sia gli altri. [1070a4-6] C’è generazione infatti, o per arte, o per natura, o per caso, o spontaneamente. L’arte dunque è un principio che sta in qualcosa di diverso; la natura è un principio che sta nella cosa: è infatti un uomo a generare un uomo. Le altre cause sono privazioni di queste. [1070a6-9]

Le sostanze sono tre: [i] la materia, che è qualche cosa di determinato per il fatto di apparire – ciò che infatti è per contatto e non per un processo organico di generazione è materia e sostrato; [ii] la natura verso la quale tende la generazione, che è qualcosa di determinato ed è una disposizione determinata; [iii] terza, poi, è la sostanza degli individui che si generano da quelle, per esempio Socrate o Callia. [1070a12-13]

Orbene, in alcuni casi, non esiste qualche cosa di determinato che non sia la sostanza composta. Per esempio, non esiste la forma della casa – a meno che non sia l’arte [del costruire]: di queste cose non vi è generazione né corruzione; ed è in un altro modo che la casa senza materia, la salute e tutto ciò che è prodotto dall’arte esistono e non esistono. Separatamente potrà esistere qualcosa, se mai esiste, nel caso delle sostanze naturali. [1070a13-18]

Perciò, non a torto Platone ha detto che ci sono tante forme quanti enti naturali [1070a18-19] – se pure davvero esistono forme separate di queste cose: per esempio fuoco,

carne, testa: tutte queste cose infatti sono materia, e l'ultima è la materia della sostanza che è sostanza al massimo grado. [1070a19-20]

Le cause motrici dunque sono cause in quanto preesistenti. Invece le cause intese come definizione formale esistono contemporaneamente alla cosa stessa. Quando infatti l'uomo è sano, allora esiste la salute; la forma della sfera di bronzo esiste contemporaneamente alla sfera di bronzo [1070a21-24]. Bisognerà poi indagare se qualche causa formale continui ad esistere anche dopo, visto che in alcuni casi nulla lo impedisce: per esempio bisognerà vedere se tale sia l'anima, non tutta però, ma solo l'intelletto: che lo sia tutta infatti è forse impossibile. [1070a24-26] È chiaro dunque che non è affatto necessario, almeno secondo questi argomenti, che esistano le idee.

Infatti un uomo genera un uomo, un individuo ne genera un altro. [1070a26-28] Similmente avviene nel caso delle arti: infatti l'arte medica è la definizione di salute. [1070a28-30]

Capitolo 4

[1070a 31] Le cause e i principi in un senso sono diversi per i diversi enti, in un altro senso, se si parla in generale e per analogia, sono gli stessi per tutti. [1070a 33]

Si potrebbe porre infatti l'aporia, se siano diversi o gli stessi i principi e gli elementi delle sostanze e dei relativi, e allo stesso modo per ciascuna delle categorie.

Ma sarebbe assurdo se fossero gli stessi per tutti: i relativi e la sostanza risulterebbero infatti composti degli stessi principi ed elementi. [1070b1] Quale potrebbe essere allora questo principio comune?

Oltre alla sostanza e alle altre categorie non vi è infatti alcunché di comune; e l'elemento è anteriore a ciò di cui è elemento. Ma invero, né la sostanza è elemento dei relativi, né alcuno di questi è elemento della sostanza.

[1070b4] Inoltre come è possibile che gli elementi di tutte le cose siano gli stessi? [1070b5] Nessuno degli elementi può essere infatti identico a ciò che è composto dagli elementi – per esempio A o B non possono essere identici a BA. Né può essere <comune ai diversi enti> alcuno degli elementi intelligibili, come l'Uno o l'Ente: questi infatti appartengono anche a ciascuno dei composti. Nessuno di quegli elementi sarà dunque sostanza né relativo. Eppure è necessario che lo siano.

Gli elementi non sono dunque gli stessi per tutte le cose.

[1070b10] Oppure, come noi affermiamo, in un certo senso lo sono, in un altro non lo sono. Per esempio, dei corpi sensibili forse il caldo è elemento nel senso che è forma, in un altro senso è elemento il freddo, che è la privazione, mentre la materia è il sostrato primo che di per sé è in potenza queste cose.

Sostanze sono questi elementi, e ciò che consta di questi elementi, i cui principi sono questi, o ciò che eventualmente si generi, come qualcosa di uno e di determinato, dal caldo e dal freddo, per esempio carne o osso [1070b15] – è infatti necessario che ciò che si genera sia diverso dagli elementi. [1070b16] Di queste cose dunque gli elementi e principi sono gli stessi.

Tuttavia sono diversi per le diverse cose: in questo senso non si può dire che siano gli stessi per tutti, salvo che si può dire per analogia, come se uno dicesse che i principi sono tre, la forma, la privazione e la materia, ma che ciascuno di questi è diverso per ciascun genere [1070b20].

Nel colore, per esempio, saranno: bianco, nero, superficie; luce, buio, aria: da questi il giorno e la notte [1070b22]. Poiché però non sono cause solo i principi interni, ma anche quelli che agiscono dall'esterno, come il motore, è chiaro che principio e elemento sono diversi, ma entrambi sono cause. I principi si distinguono in questi generi; e ciò che è agente di movimento o di quiete è un principio.

[1070b25] Pertanto secondo l'analogia gli elementi sono tre, le cause e i principi sono quattro. Ma ogni principio è diverso nelle diverse cose e anche la causa prima nel senso del motore è diversa per le diverse cose: salute, malattia, corpo: causa motrice l'arte medica; forma, questo disordine qui, mattoni: causa motrice l'arte della costruzione di case. I principi si distinguono in questi due generi.

[1070b30] Ma poiché nei corpi fisici la causa motrice per gli uomini è un uomo, nelle opere dell'ingegno è la forma o il suo contrario, in un senso le cause devono essere tre, in un altro quattro. L'arte medica infatti è, in un certo senso, la salute, l'arte del costruire le case in un certo senso è la forma della casa. Ed è un uomo che genera un uomo. Inoltre, oltre che in questi sensi, c'è il primo fra tutti i motori, che tutto muove.

Capitolo 5

Considerato che alcuni enti sono separabili, mentre altri no, quelli sono sostanze [1070b36-1071a1]. Ed è per questo che le cause di tutti gli enti sono le stesse: perché le

affezioni e i mutamenti non esistono, se non esistono le sostanze [1071a1-2].

In seguito: questi principi saranno verosimilmente anima e corpo, o intelletto e desiderio e corpo. [1071a2-3]

E ancora in un altro modo per analogia i principi sono gli stessi, cioè come atto e potenza. Ma anche atto e potenza sono diversi e si trovano in modo diverso nei diversi enti: in alcuni sostrati infatti la stessa è talora in atto, talora in potenza, per esempio il vino, o la carne, o l'uomo. [1071a3-7]

E anche questi ricadono nelle cause suddette: in atto sono infatti la forma, qualora esista separatamente, e ciò che risulta da entrambi [cioè da forma e materia] e la privazione, come buio o malattia. In potenza è invece la materia: questa infatti è ciò che ha la potenzialità di divenire entrambi. [1071a7-11]

In un altro modo l'essere in atto e l'essere in potenza differiscono per quegli enti che non hanno la stessa materia, e la cui forma non è la stessa ma diversa, proprio come, di un uomo, sono causa, come materia, gli elementi, fuoco e terra, e la forma che gli è propria, e poi, se c'è, qualche altra causa esterna, per esempio il padre; e oltre a queste cose il sole e il circolo obliquo: questi ultimi non sono né materia, né forma, né privazione, né hanno la stessa forma, ma sono cause motrici. [1071a11-17]

Inoltre bisogna considerare che alcuni termini possono dirsi come universali, altri no, e però di tutti sono principi primi <l'essere individuale> che è per primo in atto qualcosa di determinato, e in secondo luogo ciò che lo è in potenza. [1071a17-19]

Quei principi universali, dunque, non esistono. Infatti degli individui è principio l'individuo. Come universali, dell'uomo infatti è principio l'uomo, ma non ne esiste nessuno, e invece di Achille è principio Peleo, di te tuo padre, di questa sillaba BA questa B qui, mentre del BA in assoluto la B in generale. [1071a19-24]

Inoltre: se pure i principi delle sostanze <sono principi di tutti gli enti>, nondimeno, se si considerano gli enti che non appartengono allo stesso genere [colori, suoni, sostanze, qualità], alcuni sono principi di certe cose, altri di altre, e sono diversi, salvo che sono gli stessi per analogia. [1071a25-27]

Anche gli enti che appartengono alla stessa specie hanno principi diversi, non per specie, ma perché uno è principio di un individuo, un altro è principio di un altro, e ci sono la tua materia e la forma e la causa motrice, e la mia, identici nella definizione generale. [1071a27-29]

Quanto a cercare quali siano i principi e gli elementi delle sostanze e dei relativi e delle qualità, se siano gli stessi o diversi, è chiaro che ciascuno di essi si dice in molti sensi, e se li

distinguiamo i principi non sono gli stessi, ma sono diversi, salvo che nei modi seguenti sono anche principi di tutti gli enti. Sono gli stessi in questi modi: per analogia, perché sono materia, forma, privazione, motore; e in questo modo: le cause delle sostanze sono cause di tutti gli enti, perché questi vengono meno se le sostanze vengono meno; inoltre ciò che è primo per perfezione. [1071a29-36]

In quest'altro senso invece sono principi primi diversi quanti fra i contrari non si predicano come generi, né si intendono in molti sensi; e inoltre le materie. [1071a36-b1]

Quali e quanti siano dunque i principi degli enti sensibili, e in che senso siano gli stessi e in che senso diversi, è stato detto. [1071b1-2]

Capitolo 6

E poiché le sostanze erano tre, e due erano quelle naturali, una quella immobile, riguardo a quest'ultima bisogna parlare, e dire che è necessario che esista una sostanza immobile. [1071b3-5]

Le sostanze infatti sono prime fra gli enti, e se sono tutte corruttibili, tutti gli enti saranno corruttibili. Ma non è possibile che si generi o corrompa il movimento— infatti c'era sempre — e nemmeno il tempo. Non ci possono essere infatti il prima e il dopo se non c'è il tempo. Anche il movimento dunque è continuo al modo in cui è continuo il tempo. Infatti il tempo è o identico al movimento, o un'affezione del movimento. Ma non vi è movimento continuo se non quello locale, e, fra i movimenti locali, se non quello circolare. [1071b5-11]

Ma se c'è un principio che ha potenza di muovere o produrre effetto, che però non agisce, non c'è movimento. Infatti ciò che ha potenza può non agire. Non c'è dunque alcuna utilità. E nemmeno qualora poniamo sostanze eterne, al modo dei fautori delle idee, se non ci sarà dentro un principio capace di mutare³⁷⁹. Questa non sarà dunque sufficiente, e nemmeno

³⁷⁹ Qui in 1071b15s.. la generalità dei traduttori intende ‘se non ci sarà un principio capace di produrre mutamento’, o se no ‘se non ci sarà un principio possibile di mutamento’. Ma in *Lambda* e quasi sempre in Aristotele è usato in senso intransitivo, come ‘passare da uno stato all’altro’, non come ‘produrre mutamento’ Il participio δυναμένη è caratteristico della definizione di materia qui posta a fondamento della teoria dell’atto e della potenza, cfr. *Lambda 2*, 1069b14, e io credo in effetti che qui Aristotele si riferisca proprio al sostrato del mutamento ‘da qui a lì’ che è proprio della sostanza eternamente mobile, ancorché essa sia priva di materia occutibile, come dice continuando *Lambda 2*,

un'altra sostanza oltre alle idee, perché se non agirà, non ci sarà movimento; e nemmeno, inoltre, se agirà, ma la sua essenza sarà potenzialità: non ci sarà infatti un movimento eterno. Infatti ciò che è in potenza può non essere. Bisogna dunque che esista un principio tale, che la sua sostanza sia atto. Inoltre queste sostanze devono dunque essere senza materia: devono infatti essere eterne, almeno se davvero esiste anche qualcos'altro di eterno. Dunque sono in atto. [1071b12-22]

Eppure c'è aporia. Sembra infatti che tutto ciò che agisce ne abbia la potenza, ma non tutto ciò che ne ha potenza agisca; cosicché la potenza verrebbe prima. Ma se è così, non esisterà nessuno degli enti: infatti è possibile che abbia potenza di essere, ma non sia ancora. Eppure se fosse come dicono i 'teologi', che fanno generare le cose dalla notte, o come i dicono fisiologi, 'tutte le cose insieme', ne consegue la stessa impossibilità. Come ci sarà infatti movimento, se non ci sarà qualche causa in atto? Infatti non sarà la materia a muovere se stessa, ma sarà l'arte del costruire, e non il mestruo né la terra, ma le sementi e il seme. [1071b22-31]

È per questo che alcuni dicono che c'è sempre atto, come Leucippo e Platone: dicono infatti che c'è sempre movimento. Ma non dicono perché e quale, né in qual modo, né la causa. Nulla infatti si muove come capita, ma bisogna sempre che ci sia una causa, per esempio: ora, in questo modo, per natura, in quest'altro, per forza o per effetto dell'intelligenza o di altro. Inoltre qual è la prima <causa>? Fa infatti una differenza enorme. [1071b31-37]

Invero, nemmeno Platone è in grado di dire che cos'è quello che egli a volte pone come principio, il semovente. L'anima è infatti posteriore, e contemporanea al cielo, come egli dice. [1071b37-1072a3]

Ritenere poi che la potenza sia prima dell'atto, in un certo senso va bene, in un altro no – abbiamo detto in che senso. Che venga prima l'atto, lo attesta Anassagora, infatti l'intelletto è in atto, ed Empedocle che parla dell'Amore e dell'Odio, e quelli che ritengono che ci sia sempre movimento, come Leucippo: cosicché non c'erano caos o notte per un tempo infinito, ma ci sono sempre state le stesse cose, o periodicamente, o in altro modo, se davvero l'atto è prima della potenza. [1072a3-9]

Se dunque è sempre identico periodicamente, bisogna che permanga qualcosa che agisce sempre allo stesso modo. E se devono esserci generazione e corruzione, deve esserci

1069b26. Ho già argomentato in proposito nel mio saggio “Fra atto e potenza: l’eternità del cielo...”, Milano 2009.

qualcos'altro che agisca sempre ora in un modo, ora in un altro. È dunque necessario che agisca in un modo in sé, in un altro per altro: o per qualcosa di diverso, o per il primo. Ma necessariamente per questo: infatti è causa a sua volta sia per se stesso sia per quello. Dunque è meglio il primo: esso infatti era anche causa del 'sempre allo stesso modo', mentre della diversità è causa l'altro, e della continuità nella diversità è chiaro che sono causa entrambi. Così dunque sono anche i movimenti.

Perché dunque si devono cercare altri principi?

Capitolo 7

E poiché in questo modo è possibile, e poiché se non fosse in questo modo l'universo dovrebbe generarsi dalla notte, dal 'tutto insieme' e dal non ente, bisogna considerare che queste difficoltà si risolvano <in questo modo>. [1072a19-21]

Ed esiste qualcosa che si muove sempre di moto incessante, e questo è il moto circolare. E ciò è chiaro non solo per via di ragionamento, ma di fatto, così che il primo cielo dovrebbe essere eterno. [1072a21-23]

Vi è dunque qualcosa che muove. E poiché è mosso, motore e intermedio, c'è dunque qualcosa che muove senza essere mosso, che è eterno e sostanza ed è atto. [1072a23-26]

Muovono così il desiderabile e l'intelligibile: muovono senza essere mossi. Di questi, i primi sono identici: infatti ciò cui tendiamo è ciò che ci sembra bello, ma il primo oggetto della volontà è ciò che è bello realmente; desideriamo perché lo sembra, più che lo sembra perché lo desideriamo. Principio infatti è il pensiero, e l'intelletto è mosso dall'intelligibile. [1072a26-30]

L'una delle due serie di per sé è intelligibile. In questa, prima è la sostanza, e fra le sostanze, quella semplice e in atto (uno e semplice non sono la stessa cosa, perché uno indica una misura, semplice indica un modo di essere). Ma anche il bello e ciò che è preferibile in sé sono nella stessa serie. E ciò che è primo è sempre ottimo o analogo all'ottimo. (Che poi il fine fa parte degli immutabili, lo mostra la diairesi: il fine infatti è per un <soggetto agente>, e di questi due, uno fa parte <degli immutabili>, l'altro no). Muove in effetti come ciò che è amato, e per mezzo di ciò che è mosso muove le altre cose. [1072a30-b4]

Se dunque qualcosa si muove, può essere in modo diverso; così, la prima traslazione è anche atto in quanto si muove, e in questo senso può essere in modo diverso, nello spazio, anche se non nella sostanza. Ma poiché c'è qualcosa che essendo in atto muove senza a sua

volta muoversi, questo non può essere diverso in nessun modo. La traslazione infatti è il primo fra i mutamenti, e la prima fra le traslazioni è quella circolare. Ed è questa che esso muove. [1072b4-10]

È dunque qualcosa che esiste per necessità, e in quanto per necessità, in modo bello, e in questo modo è principio. Infatti ciò che è necessario si intende in questi modi: ciò che avviene per forza perché va contro l'impulso naturale, ciò senza di cui il bene è impossibile; e ciò che non può essere altrimenti, ma è necessario in modo assoluto: da un siffatto principio dunque dipendono il cielo e la natura. [1072b10-14]

La sua condizione di esistenza è, tale, quale a noi possibile per poco tempo. Quello infatti è sempre in questa condizione – mentre a noi è impossibile – perché il suo atto è anche piacere: questo è il motivo per il quale veglia, sensazione, pensiero sono piacevolissimi; speranze e ricordi lo sono a causa di questi.

Considerato in sé, il pensiero è di ciò che in sé è ottimo, e quello che è tale al massimo grado, è di ciò che lo è al massimo grado. [1072b14-19]

È se stesso che l'intelletto pensa quando apprende l'intelligibile: diventa infatti intelligibile toccandolo e pensandolo, così che l'intelletto diventa identico all'intelligibile (infatti ciò che è recettivo dell'intelligibile e della sostanza è intelletto, ed è in atto quando li ha in sé, così che è quello, più di questo, ciò che l'intelletto sembra avere di divino) e l'attività contemplativa (ἡ θεωρία) è quanto c'è di più piacevole e migliore. [1072b19-24]

Se dunque il dio sta sempre così bene, come stiamo noi talvolta, è meraviglioso. E se di più, è ancora più meraviglioso. Sta così. E gli appartiene vita: infatti l'atto dell'intelletto è vita, ed è quello il < suo > atto. L'atto che gli appartiene in sé è vita ottima ed eterna. Diciamo allora che il dio è un vivente eterno ed ottimo, così che un'estensione di vita continua ed eterna appartiene al dio: questo infatti è il dio. [1072b24-30]

Quanti invece, come i Pitagorici e Speusippo, suppongono che ciò che è bellissimo ed ottimo non stia in principio, perché anche delle piante e degli animali i principi sono sì cause, ma ciò che è bello e compiuto sta negli esseri che ne derivano, non credono bene. Infatti il seme viene da altri esseri che sono anteriori e perfetti, e ciò che è primo non è il seme, ma ciò che è compiuto: per esempio si dovrebbe dire che un uomo è anteriore al seme, non però quello che deriva dal seme, ma un altro, dal quale il seme viene. [1072b30-1073a3]

Che dunque vi sia una sostanza eterna e immobile e separata degli enti sensibili, è chiaro da quanto si è detto. E si è mostrato che questa sostanza non può nemmeno avere grandezza alcuna, bensì è priva di parti e indivisibile. Infatti muove per l'eternità del tempo, e nulla di finito ha una potenza infinita. E poiché ogni grandezza è o infinita o finita, e quello

non può avere, per questo motivo, una grandezza finita, ma nemmeno infinita, perché una grandezza infinita non esiste in generale. Inoltre <si è dimostrato> anche che è impassibile e inalterabile: infatti tutti gli altri mutamenti sono posteriori al movimento locale. Queste cose dunque è chiaro perché siano in questo modo. [1073a3-13]

Capitolo 8

Non ci deve sfuggire se si debbano porre una o più sostanze di questo tipo o più d'una, e quante, soprattutto considerando il modo in cui si sono pronunciati gli altri, i quali sul loro numero non hanno detto nulla di chiaro. Infatti la teoria delle idee non fa alcuna attenzione a questo aspetto: chi pone le idee dice che le idee sono numeri, ma quanto ai numeri, se ne parla a volte come se fossero infiniti, altre volte, come se fossero limitati alla decade, senza nessuna cura dimostrativa quanto al perché i numeri siano in una tale quantità. Noi invece dobbiamo parlare a partire dalle distinzioni che abbiamo stabilito. [1073a14-23]

Il principio degli enti, il primo fra gli enti, non è soggetto a movimento né in sé, né per accidente, e muove un unico movimento, quello primo ed eterno. E poiché è necessario che ciò che è mosso sia mosso da qualcosa, e che il primo motore sia immobile in sé, e che il movimento eterno sia mosso da un motore eterno, e il singolo movimento da un singolo motore; e poiché noi vediamo che, oltre a quel movimento circolare e semplice dell'universo che diciamo esser mosso dalla sostanza prima ed immobile, ci sono per i pianeti altri movimenti eterni (è infatti eterno e non si ferma mai il corpo dal moto circolare: di queste cose si è data dimostrazione nei trattati di fisica), è necessario che anche ciascuno di questi movimenti sia mosso da una sostanza immobile in sé ed eterna. [1073a23-34]

Infatti la natura degli astri è una certa sostanza eterna, e il motore è eterno, ed è anteriore al mosso, ed è necessario che ciò che è anteriore a una sostanza sia una sostanza. Esse inoltre sono senza grandezza, per la ragione di cui si è detto prima. [1073a34-b1]

Il numero poi dei movimenti bisogna esaminarlo basandosi sulla scienza filosofica più adatta fra le scienze matematiche, cioè l'astronomia. Questa infatti fa teoria intorno a una sostanza sensibile ma eterna, mentre le altre [scienze matematiche] non trattano di alcuna sostanza, come quella che si occupa di numeri e la geometria. [1073b1-8]

Che dunque i movimenti circolari siano più numerosi degli astri mossi, è chiaro anche a chi vi presti attenzione in modo moderato: infatti ogni pianeta è mosso da più di un movimento: ma su quanti si trovino ad essere questi [movimenti], ora diciamo, per farcene

un'idea, quali siano le cose che dicono alcuni dei matematici, perché l'intelligenza possa presupporre un numero determinato. Quanto al resto, se a coloro che si occupano di queste cose qualcosa appare diversamente da come diciamo qui, alcune cose bisogna cercarle da sé, altre chiederle a chi fa ricerca; ed apprezzare sia gli uni che gli altri, prestare fede però ai più precisi. [1073b8-17]

Eudosso dunque riteneva che sia il sole, sia la luna, si muovano ciascuno su tre sfere; che di queste, la prima è la sfera delle stelle fisse, la seconda fa muovere l'astro sul cerchio che passa in mezzo allo zodiaco, e la terza ruota su un cerchio inclinato in latitudine rispetto allo zodiaco; diceva che il cerchio secondo il quale si muove la luna è inclinato di un'ampiezza maggiore che non quello del sole; il moto dei pianeti, invece, su quattro sfere per ciascuno, delle quali la prima e la seconda sono le stesse delle quali si è detto, poiché la sfera delle stelle fisse le porta tutte quante, e quella che le sta sotto, il cui movimento passa per il circolo zodiacale, è comune a tutte. I pianeti tutti hanno la terza sfera con i poli sul circolo zodiacale, e la quarta che si muove su un cerchio obliquo rispetto all'equatore di questa. Diceva inoltre che mentre gli altri pianeti hanno poli propri per la terza sfera, Venere e Mercurio hanno gli stessi. [1073b17-32]

Callippo ha attribuito alle sfere la stessa posizione di Eudosso, cioè lo stesso ordine di distanze, e a Giove e a Saturno dava lo stesso suo numero [di sfere], ma riteneva che si dovessero aggiungere ancora due sfere [ciascuno] al sole e alla luna, se si vogliono spiegare i fenomeni, e una a ciascuno degli altri pianeti. [1073b32-38]

Ed è necessario, se le sfere messe tutte insieme devono spiegare i fenomeni, che ci siano per ognuno dei pianeti altre sfere, [altrettante] meno una, che compensano e che riportano allo stesso punto e posizione la prima sfera dell'astro immediatamente successivo. Solo così infatti è possibile che l'insieme produca il movimento dei pianeti. E poiché dunque le sfere sulle quali essi si muovono sono le une otto, le altre venticinque, e di queste le sole che non hanno bisogno di compensazione sono quelle sulle quali si muove l'astro immediatamente successivo, le sfere che compensano i movimenti dei primi due [Sole e Luna] saranno sei, quelle che compensano i movimenti dei quattro successivi saranno undici. Il numero di tutte quante le sfere, quelle che portano gli astri e quelle che ne compensano il movimento, saranno cinquantacinque. Se invece non si aggiungono al sole e alla luna i movimenti di cui si è detto, le sfere in tutto saranno quarantasette.

[1074a10] Il numero complessivo delle sfere che muovono e di quelle che le spingono indietro è di cinquantacinque. Se però non si aggiungono per il Sole e per la Luna i movimenti dei quali abbiamo detto, le sfere nel loro insieme saranno quarantasette. [1073b38-

1074a14]

Il novero delle sfere sia dunque questo, così che è ragionevole supporre che siano dello stesso numero anche le sostanze e i principi immobili e non sensibili – e lasciamo a quelli più forti il mostrare che è necessario. [1074a14-17]

Ma se non ci può essere alcun movimento circolare che non concorra al movimento di un astro, e se inoltre bisogna ritenere che ogni natura e ogni sostanza impassibile, che si trovi nella condizione migliore, sia un fine, non dovrebbe esserci oltre a queste alcuna altra natura, e il numero delle sostanze dovrebbe essere questo. Se infatti ce ne fossero altre, muoverebbero come cause finali di un movimento circolare. [1074a17-23]

D'altronde è impossibile che ci siano altri movimenti circolari oltre a quelli detti.

Questo si può assumere come ragionevole in base a <ll'argomento che riguarda> i corpi trasportati. Se infatti <il movimento> che trasporta è in funzione del corpo trasportato, e ogni movimento circolare è movimento di un corpo trasportato, non ci dovrebbe essere alcun movimento che sia fine a se stesso, o finalizzato a un altro movimento: tutti dovrebbero essere finalizzati ad un astro. Se infatti un movimento fosse finalizzato a un altro movimento, anche quello dovrebbe essere finalizzato a un altro, e così, poiché non si può andare all'infinito, il fine di ogni movimento sarà uno dei corpi divini che si muovono nel cielo. [1074a23-31]

Che l'universo sia uno, è chiaro. Se infatti ci fossero più universi come ci sono più uomini, il principio per ciascuno di essi dovrebbe essere uno di specie, ma plurale di numero. Ma quegli enti che sono molti di numero hanno materia. Infatti esiste una e identica definizione di molti, per esempio di uomo, ma Socrate è uno; però la quiddità prima non ha materia: infatti è entelechia. Dunque è uno, sia per definizione, sia di numero, il primo motore, che muove stando immobile, e dunque anche ciò che è mosso sempre e continuamente. Dunque c'è uno ed un solo cielo. [1074a31-38]

Come reperto conservato in forma di mito, gli antichi ed antichissimi ci hanno tramandato l'idea che questi sono dèi, e che il divino avvolge l'intera natura. Il resto si è aggiunto poi miticamente, in vista della persuasione dei molti e a favore delle leggi e dell'utilità: li dicono [infatti] essere a forma di uomini, e a forma di altri animali; e altre idee si aggiungono queste, simili e conseguenti a quelle suddette. [1074a38-1074b8]

Da queste, se uno prendesse, separandola, solo la prima idea, che le sostanze prime sono considerate dèi, risulterebbe aver parlato in modo divino. Ed è ragionevole che mentre ogni arte e filosofia sia stata trovata molte volte, nella misura del possibile, e poi di nuovo va perduta, queste loro opinioni si sono salvate fino ad ora come reliquie. L'opinione dei padri, quella che gli antenati ci hanno tramandata, è chiara a noi solo in questa misura. [1074b8-14]

Capitolo 9

Riguardo all'intelletto ci sono delle aporie. Infatti sembra essere il più divino dei fenomeni, ma a quali condizioni possa esserlo presenta delle difficoltà. [1074b15-17]

Nel caso infatti che non pensi nulla, che cosa può avere di venerabile? Sarebbe come colui che dorme. [1074b17-18]

Nel caso invece che pensi, ma del pensare sia padrone un altro, perché la sua essenza sostanza non è di essere pensiero, ma di essere una facoltà³⁸⁰, non potrà essere la sostanza migliore: infatti il suo valore gli viene dal pensare. [1074b18-21]

Inoltre, sia se la sua essenza è di facoltà intellettuale [νοῦς], sia se è pensiero [νόησις], che cosa pensa? [i] pensa se stesso, o altro? E se pensa altro [ii], pensa sempre lo stesso, o ora uno, ora un altro? [1074b21-23]

[ii] C'è dunque qualche differenza o nessuna, fra il pensare ciò che è bello o una cosa qualsiasi? O forse riguardo a certe cose è anche assurdo che l'intelligenza si eserciti? È dunque chiaro che pensa ciò che è più divino e di maggior valore. [1074b23-26]

E non muta [di oggetto]: il mutamento infatti sarebbe verso il peggio, e questo sarebbe già movimento. [1074b26-27]

In primo luogo dunque, se la sua essenza non fosse pensiero, ma potenza, sarebbe ragionevole che la continuità del pensare gli è faticosa. [1074b27-29]

Inoltre è chiaro che ci sarebbe qualcos'altro di maggior valore che non l'intelletto, ciò che è pensato. Sia il pensare, infatti, sia il pensiero gli apparterranno anche quando pensa ciò che è pessimo, sicché, se il pensare questo è da rifuggire [anche il non vedere certe cose infatti è meglio che vederle], il pensiero non sarebbe la cosa migliore. [1074b29-33]

Dunque pensa se stesso, se davvero è il più forte, e il pensiero è pensiero di pensiero. [1074b33-35]

Sembra però che la scienza, la sensazione, l'opinione, il pensiero discorsivo, siano sempre di altro, e di sé in aggiunta. Inoltre, se il pensare e l'essere pensato sono cosa diversa, in virtù di quale dei due gli appartiene il bene? Non hanno infatti la stessa essenza il pensiero e il pensato. [1074b35-38]

³⁸⁰ Qui la traduzione di δύναμις più naturale nel contesto, ‘facoltà’, offusca purtroppo la contrapposizione fra atto e potenza (δύναμις) sulla quale si fonda tutta la discussione in questo capitolo capitolo.

[i] O forse in alcuni casi la scienza è il suo stesso oggetto? Nel caso delle scienze produttive, la loro essenza, ovvero quiddità è la cosa stessa, ma senza materia; nel caso di quelle teoretiche, la definizione e il pensiero sono l'oggetto stesso. Non essendo dunque diversi l'intelletto e l'oggetto pensato, nelle realtà che non hanno materia, essi sono identici, e il pensiero è tutt'uno con il pensato. [1074b38-1075a5]

Resta ancora un'aporia, se il pensato sia composto: infatti muterebbe nelle parti dell'intero.

O forse è indivisibile tutto ciò che non ha materia? Come dunque sta l'intelletto umano, o almeno quello delle realtà composte, per un certo tempo (non ha infatti il bene in una cosa o nell'altra, ma l'ottimo è in qualcosa di intero, ed è qualcos'altro), così sta anche questo (o: il?) pensiero di sé, per l'eternità del tempo. [1075a5-10]

Capitolo 10

Bisogna anche indagare in quale dei due modi la natura dell'universo possieda il bene e l'ottimo, se come separato e sussistente di per sé, o come <un bene> inerente la sua disposizione. [1075a11-13]

Probabilmente, lo possiede in entrambi i modi, come un esercizio.

L'ordine dell'esercito, infatti, ha in sé sia il bene, sia lo stratega³⁸¹, e fra i due maggiormente quest'ultimo, visto che questo non è a causa dell'ordine, ma l'ordine è per causa sua. [1075a13-15]

Tutti gli enti sono coordinati in qualche modo, ma non allo stesso modo, anche gli animali che nuotano, quelli che volano, anche le piante, e non è che non ci sia alcun rapporto fra un ente e l'altro, ma ve n'è uno. Infatti tutti quanti sono coordinati in riferimento a qualcosa di unico. [1075a16-19]

Nondimeno, è come in una casa, dove gli uomini liberi sono quelli cui è meno lecito agire a caso, perché le cose che fanno, tutte o quasi tutte, sono ordinate. Invece, gli schiavi e

³⁸¹ Qui in 1075a14, a generalità dei traduttori a quanto ho potuto vedere intende ‘il bene è sia nell’ordine sia è lo stratega’. Ma ‘nell’ordine’, ovvero ‘nello schieramento’ non è coordinato con stratega. Inoltre il ‘bene’ espresso abberbialmente si identifica difficilmente con lo stratega; le traduzioni correnti, da questo punto di vista, sarebbero più coerenti se il greco qui portasse τὸ ἀγαθόν. Ma appunto qui con τὸ εἶναι Aristotele vuole indicare precisamente il modo di essere buono, come bene che non è separato da ciò di cui è bene.

gli animali, agiscono solo in piccola parte per il bene comune – mentre il più delle volte fanno quel che capita. [1075a19-22]

Siffatto principio è infatti per ciascuno la propria natura.

Intendo, per esempio, che è necessario perlomeno che tutti gli esseri vengano a separarsi, e che, anche per altri aspetti, tutte quante le cose partecipino in questo modo all'economia dell'universo. [1075a22-25]

Non deve sfuggire in quanti assurdi o impossibilità cadono quelli che hanno dottrine diverse, né quali dottrine, fra quelle che sono state sostenute, siano le più appropriate, e quali ipotesi comportino le minori aporie. [1075a25-27]

Tutti infatti dicono che tutte le cose si generano dai contrari, ma non esprimono correttamente né il "tutte le cose", né il "dai contrari", né dicono in che modo si genererebbero dai contrari quelle cose nelle quali ci sono i contrari. Infatti i contrari sono impassibili e non subiscono effetto gli uni dagli altri. Noi risolviamo questo problema in modo logicamente valido, con l'esistenza di un terzo elemento. [1075a27-32]

Alcuni invece pongono come materia uno dei due contrari, per esempio chi pone il diverso come materia dell'uguale o i molti come materia dell'uno – e anche questa difficoltà si scioglie allo stesso modo, infatti la materia, che è unica, non è il contrario di nulla. Inoltre <secondo quelle teorie>, tutte le cose tranne l'uno avrebbero qualcosa di cattivo: infatti l'uno dei due elementi sarebbe il male in sé. [1075a32-36]

Gli altri non pongono nemmeno come principi il bene e il male: eppure in tutte le cose il bene è principio al massimo grado. Altri ancora dicono correttamente che esso è principio, ma non dicono in che modo il bene sia principio, se come fine o come motore o come forma. Anche la teoria di Empedocle è assurda: dà all'amicizia la funzione del bene, ma ne fa principio sia come motore, infatti riunisce, sia come materia, è infatti parte del mescolamento. Eppure, se anche accade alla stessa cosa di essere principio come materia e come motore, l'essenza però non è la stessa; in quale dei due sensi è dunque principio l'amicizia? Ed è anche assurdo che sia incorruttibile la Contesa, eppure proprio questa [*i.e.* la contesa] è la natura del male. [1075a36-b7]

Anassagora invece fa del bene un principio motore. Infatti l'intelletto muove. Però muove in vista di qualcosa: dunque è diverso <dal bene>, a meno che non sia <identico al bene> nel senso in cui diciamo noi: infatti l'arte medica in un certo senso è la salute. [1075b8-10]

E <sarebbe> assurdo anche non porre un contrario al bene e all'intelletto. Ma tutti quelli che parlano dei contrari non si servono dei contrari, a meno che non si metta ordine nella loro

dottrina. [1075b10-13] E perché alcune cose siano corruttibili e altre incorruttibili non lo dice nessuno: infatti fanno derivare tutti gli enti dagli stessi principi.

E inoltre alcuni fanno generare gli enti dal non-ente. Altri, per non essere costretti a questo, pongono che tutto sia uno. [1075b13-16]

Inoltre nessuno dice perché dovrebbe esserci sempre generazione e quale sia la causa della generazione. Quelli che pongono due principi hanno necessità di un altro principio più forte, e anche quelli che pongono le idee hanno bisogno di dire che c'è un altro principio più forte, altrimenti perché <gli enti> prendono in sé <le idee>, o ne partecipano? [1075b16-20]

Inoltre, secondo le altre dottrine è necessario che ci sia qualcosa di contrario alla sapienza e alla scienza più alta, per noi invece no: non esiste alcun contrario a ciò che è primo. Infatti tutti i contrari hanno materia, e <la materia> è i contrari in potenza. L'ignoranza <muta> nel suo contrario, ma ciò che è primo non ha nulla di contrario. [1075b20-24]

Inoltre se non ci sarà null'altro oltre alle cose sensibili, non ci saranno principio, ordine, generazione e movimenti celesti, ma ci sarà sempre un principio del principio, come per i teologi e per tutti i fisiologi. [1075b24-27]

Inoltre, se ci fossero le forme, o numeri, non sarebbero causa di nulla, o se no, perlomeno, non sarebbero causa di movimento. Inoltre in che modo da enti privi di grandezza si possono generare la grandezza e il continuo? Il numero infatti non può produrre il continuo, né come causa motrice, né come causa formale. [1075b27-30]

Ma invero, nessuno dei contrari può svolgere la funzione di causa efficiente e motrice, ciò che ha un contrario infatti potrebbe non esserci, ma il produrre effetto è posteriore alla potenza: gli enti allora non sarebbero eterni. Ma ce ne sono <di eterni>. Bisogna dunque che venga meno qualcuna di queste (premesse). E si è detto in che modo. [1075b30-34]

Inoltre, da che cosa siano resi uno i numeri, o l'anima, e il corpo, e più in generale la forma e ciò di cui la forma è forma, non lo dice nessuno, né è possibile dirlo, a meno che non si dica, come noi, che è la causa motrice a renderli uno. [1075b34-37]

Ma quelli che dicono che c'è come primo il numero matematico e che in questo modo dopo una sostanza c'è sempre un'altra sostanza, e che per ciascuna ci sono principi diversi, rendono episodica la sostanza del tutto, perché allora le sostanze non contribuiscono una all'altra con il loro esserci o non esserci, e pongono molti principi. Ma gli enti non vogliono essere governati male: "non è bene la sovranità di molti, sia uno solo il sovrano". [1075b37-1076a4]

UNIVERSITE CHARLES DE GAULLE – LILLE III
U.F.R. de Philosophie

en cotutelle avec

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI TRENTO
Scuola di Dottorato in Filologia e Storia dei Testi, XX ciclo

THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur

Discipline : Philosophie

Il libro *Lambda della Metafisica di Aristotele*

présentée et soutenue publiquement par

Silvia FAZZO

le 15 décembre 2009

PARTE II: INTERPRETAZIONE

PARTE II : INTERPRETAZIONE

" Studio sul libro *Lambda*"

<u>PARTE II : INTERPRETAZIONE</u>	180
" STUDIO SUL LIBRO <i>LAMBDA</i> "	180
<u>1. INTRODUZIONE</u>	184
1. 1. PREMESSA	184
1. 2. ALCUNI PUNTI DI RIFERIMENTO	186
1. 3. UNA SCELTA DI METODO CIRCOSTANZIATA	195
1. 4. UNA VALENZA ATTUALE PER LO STUDIO DI METAFISICA LAMBDA	198
<u>2. IL CONTESTO TEORICO E LA SUA DIMENSIONE EPISTEMICA</u>	199
2. 1. ONTOLOGIA O RIFLESSIONE EPISTEMICA: UNA QUESTIONE DI FONDO	199
2. 2. RICERCA DI UNA SCIENZA PRIMA E DEFINIZIONE DEL SUO OGGETTO: UNA RELAZIONE DI DIPENDENZA FUNZIONALE.....	199
2. 2. 1. <i>Maturità di concezione del libro Lambda</i>	201
2. 2. 2. <i>Due interpretazioni attestate nella tradizione interpretativa del libro</i>	203
2. 3. SULLA CONNESSIONE INTERNA FRA I LIBRI DELLA <i>METAFISICA</i>	204
2. 3. 1. <i>Alcune note preliminari sulla Metafisica fra Aristotele e Alessandro</i>	205
2. 3. 2. <i>Fra i libri della Metafisica: interesse e limiti dello studio della tecnica di redazione ai fini di una cronologia relativa</i>	208
2. 3. 3. <i>Coerenza di concezione e di progetto culturale</i>	210
2. 4. UNA PREOCCUPAZIONE EPISTEMICA NEGLI ESORDI DELLA <i>METAFISICA</i>	212
2. 4. 1. <i>Alpha</i>	212
2. 4. 2. <i>alpha elatton</i>	213
2. 4. 3. <i>Beta</i>	214
2. 4. 4. <i>Epsilon, Gamma, Zeta</i>	215
2. 4. 5. <i>Da Zeta a Lambda: un pensiero autoriflessivo</i>	218

2. 5. RIFLESSIONI	221
2. 5. 1. <i>Ontologia come proiezione epistemica?</i>	221
2. 5. 2. <i>Un concetto epistemico di sostanza</i>	223
2. 5. 2. 1. <i>Aubenque vs. Quine</i>	224
2. 5. 2. 2. <i>Un corollario: la sostanza come soggetto logico</i>	227
2. 5. 3. <i>Riflessioni collaterali</i>	228
<u>3. IL PROBLEMA ESEGETICO DI <i>METAFISICA LAMBDA</i></u>	<u>231</u>
3. 1. <i>LA LETTURA TEOLOGICA FRA PRESUPPOSTI E COSTI ESEGETICI</i>	231
3. 2. <i>UNA CONDIZIONE PRELIMINARE: FARE TABULA RASA</i>	232
3. 3. <i>RESIDUI DELLA LETTURA TEOLOGICA: PERPLESSITÀ E DISCREPANZE</i>	233
3. 4. <i>UN ESAME PRELIMINARE DELLA SEZIONE IN SENSO PIÙ STRETTO 'TEOLOGICA' DEL LIBRO: CAPITOLO</i> <i>7, 1072B19SS</i>	234
3. 4. 1. <i>Quali concezioni del divino attive nel testo?</i>	240
3. 5. <i>TEOLOGIA PER ACCIDENTE NEL LIBRO <i>LAMBDA</i>?</i>	241
3. 6. <i>NATURA ZETETICA E DIALETTICA DEL LIBRO</i>	243
3. 7. <i>AL DI LÀ DELLA PHILOSOPHIA SPECIALIS: UNA PRESA SINOTTICA SULLA GLOBALITÀ DELLO SCIBILE</i>	246
<u>4. LEGGERE <i>LAMBDA</i> PER INTERO E COME UN INTERO</u>	<u>248</u>
4. 1. <i>UNITÀ ED AUTONOMIA DEL LIBRO</i>	248
4. 1. 1. <i>Compiutezza della struttura formale: una teoria globale dell'ente nell'introduzione (cap. 1)</i>	248
4. 2. <i>UNA VISIONE COESA DELLO SCIBILE</i>	250
4. 3. <i>CORRESPONSIONE FRA L'INTRODUZIONE E LA STRUTTURA DEL LIBRO</i>	252
4. 4. <i>COSTRUZIONE RETORICA DELLA CONCLUSIONE</i>	253
4. 5. <i>AUTONOMIA DEL PERCORSO ARGOMENTATIVO: RI-COSTRUZIONE COMPENDIATA DELLE PRINCIPALI</i> <i>ACQUISIZIONI DELLE RICERCHE DI FILOSOFIA PRIMA</i>	253
4. 6. <i>SUL PERCORSO: UN INCONVENIENTE DELLA DATAZIONE PRECOCE</i>	255
<u>5. COSTANTI METODOLOGICHE E MOTIVI CONDUTTORI NEL LIBRO <i>LAMBDA</i></u>	<u>258</u>
5. 1. <i>CARATTERISTICHE METODOLOGICHE</i>	258
5. 1. 1. <i>Riferimento a un'ontologia di tipo epistemico</i>	259
5. 1. 2. <i>Sistema di redazione meta-linguistico, meta-filosofico e ipertestuale</i>	259
5. 1. 3. <i>Natura relativa e funzionale dei concetti che interagiscono nella costruzione teorica del</i> <i>libro</i>	260
5. 2. <i>MOTIVI CONDUTTORI</i>	261
5. 2. 1. <i>Il primato teorico della sostanza (ὄνσια)</i>	261
5. 2. 2. <i>Cercare i principi delle singole cose, non della definizione</i>	261
5. 2. 3. <i>Ruolo di intermediario del secondo ordine di sostanza</i>	263
5. 2. 4. <i>L'intelletto come ottimo fra gli enti e la sua attività come atto eccellente</i>	264

5. 3. UNITÀ DEL TUTTO COME COORDINAMENTO FRA LE PARTI E COME UNITÀ DEI PRINCIPI: UN'ESIGENZA EPISTEMICA E ONTOLOGICA DOMINANTE.	264
<u>6. L'ARGOMENTO DEL LIBRO LAMBDA.....</u>	<u>268</u>
6. 1. IL CAPITOLO 1.....	269
6. 2. IL CAPITOLO 2.....	273
6. 2. 1. <i>Lo stato primordiale degli arcaici come rappresentazione figurata della materia.</i>	276
6. 3. IL CAPITOLO 3.....	279
6. 4. I CAPITOLI 4-5.....	281
6. 5. ATTO E POTENZA, UNIVERSALI E PARTICOLARI NEL CAPITOLO 5.....	282
6. 6. IL CAPITOLO 6.....	284
6. 7. FRA IL CAPITOLO 7 E IL CAPITOLO 8: LA DIMOSTRAZIONE RELATIVA AL PRIMO MOTORE IMMOBILE E IL CONSEGUENTE COMPUTO DELLE SOSTANZE NON SENSIBILI.	289
6. 8. IL CAPITOLO 8.....	292
6. 8. 1. <i>Un'esposizione exempli gratia.</i>	292
6. 8. 2. <i>Il ruolo di Lambda 8 nell'economia del libro Lambda e del progetto aristotelico ivi in atto.</i>	293
6. 8. 3. <i>L'obiezione di Lloyd.</i>	295
6. 8. 4. <i>Il rilievo di Ross.</i>	296
6. 8. 5. <i>Il problema dell'uso della testimonianza di Lambda 8 per una ricostruzione delle origini dell'astronomia matematica greca.</i>	297
6. 8. 5. 1. <i>Il lascito di Schiaparelli</i>	297
6. 8. 5. 2. <i>La corporeità delle sfere.</i>	298
6. 8. 5. 3. <i>Il problema dei moti retrogradi.</i>	298
6. 9. IL CAPITOLO 9.....	299
6. 9. 1. <i>Il problema dell'intelletto fra Lambda 7 e Lambda 9: note per una presa di posizione sul problema del motore immobile.</i>	299
6. 9. 2. <i>Argomenti e struttura</i>	303
6. 9. 2. 1. <i>Fra potenza e atto: lo stesso schema di Lambda 6 1071b12-19 attivo in Lambda 9?</i>	305
6. 9. 2. 2. <i>Quale convertibilità per l'identità del pensante con il pensato?</i>	306
6. 9. 2. 3. <i>L'intersezione con la dottrina del De anima.</i>	307
6. 10. IL CAPITOLO 10.....	311
6. 10. 1. <i>Le metafore e la citazione da Omero: una scelta stilistica singolare.</i>	312
6. 10. 2. <i>Teologia vs filosofia? Monoteismo vs politeismo?</i>	313
6. 10. 3. <i>Un problema di coerenza: Aristotele sposa la dottrina platonica dell'esistenza separata dei principi intelligibili, e del Bene?</i>	315
6. 10. 4. <i>Un paragone con alcuni aspetti della dottrina platonica del Bene.</i>	316
6. 10. 5. <i>La difficoltà dell'esegesi corrente.</i>	320
6. 10. 6. <i>Incognite e difficoltà.</i>	321
6. 10. 7. <i>Una lettura diversa.</i>	322
6. 10. 8. <i>Il problema della struttura del capitolo: Ringcomposition in Lambda 10?</i>	325

6. 10. 9. "Coloro che parlano diversamente" come controparte critica: 'diversamente' da come? 327	
6. 10. 10. Un epilogo dell'epilogo.....	329
7. COMMENTO.....	332
CAPITOLO 1.....	333
CAPITOLO 2.....	341
CAPITOLO 3.....	347
CAPITOLO 4.....	355
CAPITOLO 5.....	359
CAPITOLO 6.....	364
CAPITOLO 7.....	380
CAPITOLO 8.....	393
CAPITOLO 9.....	409
CAPITOLO 10.....	415
8. ARCHEOLOGIA E DERESTAURATO: APPENDICE DEL COMMENTO AL CAPITOLO 7 ("SULLA CAUSA FINALE IN LAMBDA 7: ARISTOTELE ESEGETA DEL FILEBO?").....	434
8. 1. LA TRADIZIONE EDITORIALE DI 1072B2-3.	436
8. 1. La tradizione editoriale fra XIX e XX secolo.....	436
8. 1. 2. Le conseguenze esegetiche.....	438
8. 1. 3. La mia proposta di derestaurato.	438
8. 2. INTERPRETARE IL DERESTAURATO: UN PARALLELO NEL FILEBO.....	439
8. 2. 1. La nozione di diairesi attiva in Lambda 7.....	440
8. 2. 2. Una proposta di soluzione.....	441
8. 3. DUE CONTESTI: CONVERGENZE TEMATICHE.....	442
8. 3. 1. "Il pensiero è piacere?" Due risposte non irrelate.....	443
8. 3. 2. Allargando il parallelo: il bene e l'esistenza migliore fra moira platonica e aristotelica systoichia.....	443
8. 4. IMPLICAZIONI POSSIBILI QUANTO AL RUOLO DELLA CAUSA FINALE NELLA TEORIA DI LAMBDA	446

1. Introduzione

1. 1. Premessa

Questo studio muove dal generale al particolare: dopo aver indicato le scelte di metodo qui adottate, prenderò posizione su quello che considero essere il contesto del nostro libro, la natura peculiare dei trattati di filosofia prima conservati nell'attuale *Metafisica*. Per contrasto, esaminerò alcuni presupposti di una certa lettura di *Lambda*, isolante e estrapolata dal contesto, quale spesso si trova a essere l'interpretazione teologica del libro; ne mostrerò allora alcuni presupposti possibili e alcune conseguenze non desiderate. Così verrò alla necessità di una riconsiderazione radicale del libro stesso e del suo ruolo, quasi facendo *tabula rasa* della tradizione interpretativa. Rinviando allora alla parte III, e ai suoi proseguimenti futuri, il riesame di quei problemi teorici, storici e applicativi che un tale intento solleva, mi dedicherò qui direttamente all'unità compositiva del libro, ai temi e motivi conduttori che lo attraversano e lo caratterizzano nel suo insieme, per avvicinare progressivamente l'indagine all'“Argomento” dei diversi capitoli, in ideale continuità (non senza qualche sovrapposizione, quasi inevitabile) con il commento presentato in coda alla traduzione nella Parte I di questo lavoro. Anche riguardo al commento posso ora dare qualche ragguaglio. Ivi infatti produco una sintesi ragionata dei capitoli, una sinossi dei medesimi, e un commento per lemmi. I lemmi stessi sono selezionati in funzione dei tratti di interesse salienti e dei problemi principali che il testo mi è parso presentare, e della necessità di giustificare le presenti valutazioni d'insieme sulla natura e sul ruolo di questo libro nel *corpus*. Dove il caso mi è sembrato richiederlo, il commento per lemmi è diventato quasi continuo, cosicché alcune sezioni ne risultano più cariche di altre; ma si tratta, in ogni caso, di un commento non esaustivo: è infatti mirato e focalizzato sulle analisi in corso in questa Parte II, in modo da mettere in evidenza i motivi conduttori e far emergere i nodi problematici che qui sono individuati come propri e caratterizzanti del libro.

L'insieme punta a reinserire *Lambda* nel contesto che gli fu originario, e dove possibile anche a qualcosa di più, e di più problematico. Come intendo mostrare, *Lambda* fa sintesi di molti trattati precedenti, non in senso ideale e astratto, ma molto da vicino, riprendendo *verbatim* o quasi molte discussioni già affrontate, e riassumendone l'esito, di modo che non solo va inteso nel contesto di quei libri, ma anzi non è fuori luogo usare anche *Lambda* – oltre ad ogni altro strumento già disponibile - per capire meglio quale sia il senso ovvero l'esito che Aristotele considerò come principale a consuntivo di quelle ricerche.

Penso a come *Lambda* 1 aiuta a capire *Zeta* 1-2, *Lambda* 3 a capire *Zeta* 7-9, *Lambda* 6 a valorizzare alcuni aspetti della teoria dell'atto e della potenza di *Theta*, mentre *Lambda* 10, capitolo quantomai denso, criptico, autoriflessivo, aiuta forse, se non a chiarire il dettato stesso degli altri libri. almeno ad apprezzarne alcune priorità concettuali.

Si tratta di puntare l'attenzione su quegli aspetti – prevalentemente di quei libri centrali – che trovano in *Lambda* una sintesi spesso ellittica, compendiatissima, ma fedele e intensamente integrata al suo contesto. Questo consente, come intendo mostrare, di leggere in una prospettiva più chiara alcuni aspetti della *Metafisica* stessa e del suo modo di redazione. Così intenderò anche prendere posizione, come era necessario, in un dibattito da tempo aperto: quale il ruolo, la posizione, la datazione relativa del libro *Lambda* nel *corpus* aristotelico?

Da queste ricerche in effetti è emerso nettamente che *Lambda* non è un *unicum*, non è un fenomeno isolato, né un corpo estraneo, né d'altronde un elemento qualunque nella raccolta delle ricerche aristoteliche di filosofia prima. Esiste sì, come la tradizione unanime ha ritenuto, una sua specificità rispetto agli altri libri, ed esiste sì, come gli antichi ritenevano e i moderni hanno sovente negato, un suo ruolo di compimento rispetto a quelle³⁸². Ma questo compimento è in qualche modo già inscritto in quelle ricerche, nella misura in cui non ne è eterogeneo e, anzi, non può essere compiutamente compreso se non in relazione a quelle, con particolare riguardo alla sintesi stringatissima (spesso un po' criptica invero) che di quelle produce in questo libro Aristotele.

Per contrasto, e per collocare meglio la nostra lettura, vedremo alcuni inconvenienti della interpretazione teologica tradizionale, considerata specialmente nella misura in cui essa comporta una lettura *altra* ed eterogenea di questo libro rispetto a quelli. Essa ha inoltre l'inconveniente di privilegiare una parte del libro, che comincia dal capitolo 6, rispetto a tutto ciò che sta prima (come se *Lambda* 10 si potesse intendere senza *Lambda* 2, per esempio), e di privilegiare in questa parte una componente tematica, come vedremo, rispetto a tutte le altre.

L'esito di questa indagine, perlomeno, consiste invece nella descrizione del libro come unità argomentativa, fondamentalmente integrata e coerente. Tale esito è illustrato nella

³⁸² Parlo di un ruolo proprio, se non necessariamente di *Lambda* in sé, almeno delle dottrine ivi attestate e contenute, secondo una distinzione virtuale fra concezione e scrittura che qui comunque non è rilevante, ma può esserlo talora, per esempio quando si pongano problemi di cronologia relativa.

sezione centrale di questa Parte II, "Leggere *Lambda* per intero e come un intero", e nella conseguente analisi dell' "Argomento del libro". Con questo, la presente Parte II sarà stata complementare all'esame e all'edizione del testo condotti nella Parte I.

1. 2. Alcuni punti di riferimento

Non ho mirato, né nella sezione preliminare sulla relazione e sulla funzione rispettiva dei libri dell'attuale *Metafisica*, né nelle analisi del libro *Lambda* che occupano la sezione preliminare di questo studio, a fare opera originale e a trovare del nuovo ad ogni costo. Nondimeno il taglio di lettura adottato è su alcuni punti principali netto, come credo si percepisca già dalle prime pagine dedicate al contesto teorico, i libri della *Metafisica*. Su questo testo, l'approccio che ho usato mi pare relativamente inesplorato. Invero, sarei confortata da ogni punto di contatto queste pagine potessero reperire e in qualche modo vantare, consapevolmente o no, con le interpretazioni maggiori che il tempo ha depositato su questo libro, o con qualche tentativo sia pure parziale già disponibile³⁸³.

Ad ogni modo, anche dove non ne faccio menzione esplicita, le indagini che presento, e gli esiti cui pervengo, non ignorano ma intendono anzi interpretare, sia pure in modo evidentemente controvertibile, le difficoltà che recentemente sono state trovate e discusse quanto all'interpretazione generale del libro.

Perché, infatti, ora che i testi sono escussi in modo più analitico che in passato, è così difficile spiegare in che modo muova il motore immobile? Non è imbarazzante pensare che Aristotele abbia scritto tutto questo libro al riguardo senza nemmeno tentare di chiarire veramente il problema?³⁸⁴

Gli scritti più recenti di Enrico Berti sono tornati sovente su questo tema, mostrando peraltro che le perplessità non si datano solo da oggi, ma erano già state sollevate in passato dagli interpreti più esigenti³⁸⁵. E io non tornerò se non marginalmente su questo punto, non solo perché non saprei che cosa aggiungere – il che comunque è vero tanto più che a Berti si

³⁸³ Punti di contatto importanti al riguardo sono quelli che ho potuto reperire soprattutto con Vegetti 1970, e, segnalato da Vegetti, anche Weil 1967, Aubenque 2005. È una lista che spero di potere allungare.

³⁸⁴ Cfr. Natali 1997, in part. p. 105.

³⁸⁵ Berti 1997, 1998, 2000.

deve anche un quadro aggiornato del dibattito molto recente³⁸⁶. Posso solo proporre uno stato del testo più riveduto, e una lettura e traduzione più attenta ai dettagli della lettera originale, sperando possano essere, in alcuni casi, d'aiuto. Soprattutto, non affronterò la questione in questi termini, perché una siffatta difficoltà della storiografia su quella che si considera essere la 'teologia' di Aristotele incoraggia, se non forse obbliga, a intraprendere strade diverse, come in effetti ho inteso fare.

Volentieri l'ho fatto perché ne ho tratto occasione per esplicitare un problema che accomuna a mio avviso la maggior parte delle esposizioni sistematiche sia della metafisica sia della logica aristotelica. Si dà tendenzialmente per scontato che la teoria linguistica ed epistemologica che in questa si produce, o i procedimenti dialettici che in quella sono manifesti anche se non sempre riconosciuti³⁸⁷, e in definitiva l'analisi semantica che dichiaratamente soggiace all'impostazione e allo sviluppo dei tempi e dei problemi nell'uno e nell'altro ambito, non possano avere valore se non in riferimento a una qualche oggettualità concreta e reale, inintaccata in quanto tale dal discorso, sulla quale tuttavia i concetti aristotelici dovrebbero impernarsi o perlomeno volersi impernare per essere dotati di senso³⁸⁸.

L'esperienza di lettura di questi anni mi ha indotto progressivamente a diffidare di un tale postulato. Lo si può dire in diversi modi, e un modo principale potrebbe essere dire (anche se non è necessariamente questo che intendono coloro che lo dicono) che non c'è ontologia in Aristotele, come anzi (*a fortiori*, si potrebbe dire) nemmeno in Platone³⁸⁹.

³⁸⁶ Berti 2007.

³⁸⁷ Per il riconoscimento del ruolo della dialettica, di accademica eredità, nelle diverse tappe della filosofia di Aristotele resta fondamentale lo studio di Berti 1977; in particolare per il suo ruolo nella *Metafisica* cfr. Rossitto 1993. In tutto questo saggio personalmente eviterò il termine 'dialettica' in ragione dell'equivocità che è propria del termine sia nei testi antichi, sia, ancora più, nella letteratura moderna e contemporanea, cfr. Rossitto 2000, in part. 13-33.

³⁸⁸ Cfr. e. g. Cassirer 1910, tr. it. 1973, "Teoria della formazione dei concetti", p. 14; Jaeger, *Aristoteles*, p. 402, tr. it. 514ss., citato criticamente da Wieland 1962, tr. it. 1993, p. 33 n.

³⁸⁹ Per Aristotele, tale è l'avviso al riguardo anche di Berti, che insiste sulla natura di neologismo del termine stesso 'ontologia', coniato a quanto sembra dal cartesiano Göckel nel XVII secolo, sia altrove (e.g. Berti 2004 p. 17), sia nella sua monografia di riferimento *Aristotele nel Novecento*, 3a ed. Roma-Bari 2008. Quanto a Platone, questo è ciò che ha argomentato Trabattoni 2005, mostrando che il participio ὄν è usato da Platone unito a nome del predicato, di modo da venire a significare 'ciò che è (o anche: che è *veramente*) X', piuttosto che ciò che veramente è.

Oppure si può mettere in questione, come qui intenderò fare, il postulato di una scissione fra riflessione in senso kantiano cioè quella che chiamerò meta-riflessione (visto che riflessione è chiamato sovente l'atto del pensiero teoretico *sic simpliciter*) e ontologia come teoria dell'ente in generale. In quel caso si può salvare il termine ontologia in un senso che a qualcuno può apparire minimalista e riduttivo, cioè come riflessione sulla funzione predicativa del verbo essere, assunto nella sua forma concettualmente più generale cioè quella del participio (τὸ ὄν, τοῦ ὄντος), funzione propria del linguaggio nel suo uso epistemico, quale si esprime in proposizioni dotate di senso cognitivo, in particolare alla definizione dei concetti. Ci si colloca su un piano in qualche modo meta-linguistico; il che pure appunto può sembrare e di fatto sembra comportare una lettura minimalista dell'ontologia così descritta. Invero, si tratta più precisamente, come vedremo, di un piano privilegiato e specializzato dell'analisi metalinguistica: un piano largamente autoriflessivo, e comunque meta-filosofico. In proposito, in effetti, io non penso che, se sono fatte salve determinate condizioni – che qui appunto mi curerò di salvare – una tale interpretazione metalinguistica dell'ontologia aristotelica implichi una valutazione riduttiva essa stessa del processo di riflessione del quale essa è l'esito; ma che una tale valutazione riduttiva, che pure non condivido, risulti nondimeno motivata là dove chi analizza così la filosofia di Aristotele postuli un al di là del discorso stesso, un oggetto (*Gegenstand*) il cui darsi in sé (*Da-Sein*) il discorso cerchi di attingere. Non potrà affatto riuscirci, infatti, se davvero è solo un discorso sul discorso, e l' 'oggetto' si trova al di là.

(È interessante che un critico inteso di Aristotele al riguardo, quale Ernst Cassirer (1910), citi così sovente nello stesso contesto la *Logica* di J. S. Mill: proprio il curatore dell'edizione tedesca di Mill, Theodor Gomperz, aveva proposto una lettura empirista delle *Categorie* (1893-1902), che sarà presa come paradigma negativo (appunto per il suo empirismo, da Benveniste negli anni '60³⁹⁰). Cassirer stesso, nel pensare a ciò che con le debite precisazioni possiamo continuare a chiamare l'ontologia aristotelica, sembra riferirsi

³⁹⁰ ³⁹⁰ Gomperz, 1893-1902 vol. III, p. 32 spiega così la dottrina delle categorie: "Aristotele immagina un uomo in piedi davanti a lui (...) e passa in rassegna una dopo l'altra, le domande e le risposte che si potrebbero fare sul suo conto (...) dalla domanda principale 'che cosa è l'oggetto che stiamo percependo' fino a domande secondarie relativa alla pura apparenza esteriore, come, per esempio: 'che cosa indossa in fatto di calzature o di armi?'. La sua veduta su questo problema è citata come 'la più plausibile' da Cooke 1955 a prefazione dell'edizione LOEB delle *Categorie*, p. 2s. Di qui la reazione negativa di Benveniste 1966, cfr. qui *infra*.

quasi solo a testi come le *Categorie*, delle quali fra breve diremo qualcosa, e agli *Analitici Posteriori* II.19. Sono testi che si prestano a una lettura empirista, tale da fare del concetto stesso aristotelico un'espressione della cosa in sé e dell'esperienze sensibili da essa suscitate; mentre, come si potrebbe mostrare, il raffronto con *Metafisica Alpha* I è indispensabile per restituire le considerazioni di *An. Post.* II.19 al loro orizzonte di senso).

Anche lo studio più illuminato che io conosca al riguardo, quello di Wieland, non sfugge del tutto a questa difficoltà, e la postilla alla Seconda edizione che lo conclude ora non accenna a mitigarla, ma la rinforza, così come la rinforza (inaspettatamente, dal mio punto di vista) la conclusione della sua peraltro illuminante prefazione, là dove si scusa di non entrare nel merito (cito dalla traduzione italiana) della "reale esattezza dei risultati raggiunti dalla *Fisica*",. Ivi infatti prescrive (con insolita attitudine normativa):

"Bisogna convincersi che la domanda di verità relativa all'argomento trattato deve rimanere nonostante tutto lo scopo-guida di ogni ricerca filosofia, anche quando essa si occupa di determinate figure storiche della filosofia"³⁹¹.

Al riguardo, devo dire innanzitutto che a mio avviso la verità è una costruzione storica e culturale, e deve avere in sé stessa le sue condizioni di validità: questo non può essere qui argomentato ma va probabilmente dichiarato allo stesso modo in cui chi si presenta ad una nuova conversazione è gentile se pronuncia chiaramente il proprio cognome e nome; ma voglio anche aggiungere ciò che più oltre dirò nuovamente, cioè che questa mia convinzione non implica un relativismo totale riguardo al valore del pensiero aristotelico e della costruzione concettuale cui mette capo, bensì lascia aperto il problema di comprensione che esso pone a questo proposito (in altre parole, non penso che il pensiero di Aristotele abbia valore solo in riferimento alla lingua greca, ma trovo che, se lo leggessimo in questo modo, sposteremmo la questione di capirlo come fenomeno dalla persona 'Aristotele' al fenomeno stesso della formazione di quella lingua, senza per questo averlo risolto). Premesso questo, trovo necessario prendere direttamente posizione contro ogni lettura pseudoempirica della costruzione aristotelica; e dico pseudo-empirica perché appunto non attagliandosi a ciò di cui si tratta, comporta sovente per Aristotele la critica di tradimento rispetto a quel tipo di esperienza della quale la si vuole considerare espressione in qualche modo mediata sì, ma tutto sommato piuttosto diretta.

Detto positivamente: il fascino del pensiero di Aristotele (qui sopra all'inizio della Parte I ho parlato del fascino del suo testo, ora con la stessa libertà mi permetto di parlare di quello

³⁹¹ Wieland, *op. cit.*, p. 61; 'Postilla', p. 431ss., in part. 437s.

che io penso essere il fascino del suo pensiero) è che linguaggio, coscienza, ontologia sono connessi in un punto così irripetibilmente originario, che ciò che più tardi sarebbe stato ingenuità, nel pensiero di Aristotele consente non solo la concettualizzazione degli oggetti, ma la determinazione e definizione funzionale degli oggetti stessi, che sono tutti di natura relazionale, di modo da costruire, ai livelli concettualmente più alti e riflessivi della costruzione stessa, un paradigma, se così si può dire, di pensiero algebrico, dove le variabili non attendono di oggettivarsi ma devono permanere nel loro statuto originario di variabili dipendenti. Di tutto questo vorrei dire dunque in altra sede, discutendo anche più analiticamente la bibliografia di riferimento: il che esula decisamente dagli scopi di questo studio su *Lambda*.

Ma infine, vorrei che almeno apparisse evidente ciò che ora – concludendo e redigendo questa introduzione – riassuntivamente constato, cioè che nell'approdo (solo in questo probabilmente) la mia lettura, pur se indipendente, non diverge per segno da una tendenza già validamente attestata nella letteratura della seconda parte del XX secolo: non negare, ma anzi tematizzare in Aristotele la dimensione meta-linguistica.

Come precedenti – in senso lato almeno – vorrei citare, *cum grano salis*, due studi eminenti rispettivamente sulla *Fisica* e sulle *Categorie*, in primis quello di Wolfgang Wieland. Il quale, lavorando sulla *Fisica*, di fatto (se non esplicitamente, come vedo) e in qualche modo dall'interno corregge un luogo comune e rilievo critico diffuso fra gli studiosi di ispirazione neo-kantiana, Natorp in primis, di un carattere dogmatico e assolutizzante della filosofia di Aristotele, di una natura reificante dei suoi concetti³⁹².

³⁹² Fra i molti spunti di critica antiaristotelica negli scritti di Natorp, si può scegliere come significativo Natorp 1903, 423-425 (tr. it. 506-509). È interessante notare come i luoghi comuni che a mio modo inficiano la valutazione di Aristotele in Cassirer si trovino in buona parte in Natorp, inclusa appunto la critica a una presunta 'reificazione' dei concetti da parte di Aristotele (per es. nel luogo citato), ed inclusa anche, d'altro lato, il tentativo (non privo di fortuna e seguito) di leggere *Metafisica Zeta* sulla scorta delle *Categorie*. Non è tuttavia impossibile, come dice Wieland, che quasi malgrado Natorp, compaiano in Natorp analisi di illuminante lucidità. L'apertura di vedute dello studioso è provata anche dal ruolo che egli ebbe sulla carriera accademica del pur divergente Heidegger, riferito da Berti 2008³.

Quanto a Wieland³⁹³, peraltro, è interessante che egli abbia fatto leggere in modo inedito la *Fisica*: un testo che l'ordinamento tradizionale avvicina, ponendolo in testa, alle trattazioni sui diversi aspetti del mondo naturale. Questa partizione disciplinare aveva spesso messo in ombra la differenza nel modo di costruzione teorica fra i libri della *Fisica* e quelli dedicati a indagini più particolari. Si può pensare per esempio agli scritti zoologici; ma anche rispetto al *De caelo*, la differenza appare notevole: Wieland per l'appunto mette a contrasto la cosmologia del *De caelo* con una teoria metalinguistica, quale egli mostra essere la teoria delle quattro cause nella *Fisica*.

Ci si potrebbe chiedere a questo riguardo se, dal punto di vista dell'indagine presente, e per chi analizza la *Metafisica* in questo modo, le teorie di Aristotele abbiano tutte natura meta-linguistica. È un tema che conto di indagare. Probabilmente, o non tutte, o non tutte allo stesso modo (pur fondandosi quasi tutte almeno in parte – a quanto io personalmente sospetto – su presupposti di una siffatta natura³⁹⁴). Certo, quasi tutte (salvo l' *Organon*³⁹⁵) sono state lette come se *non* avessero natura meta-linguistica, bensì esprimessero una certa visione del mondo, delle cose oggettivamente esistenti, e delle relazioni causali fra di esse. L'uso dei trattati aristotelici nella pratica scolastica, insieme alla tendenza sistematica delle grandi scuole di esegesi tardo-antiche, ha in ogni caso obliterato questa loro componente originaria per poter assolutizzare i concetti introdotti e le partizioni praticate da Aristotele.

³⁹³ Wieland 1962. Ivi è utile, nel contesto dell'analisi linguistica che Wieland applica allo studio della teoria aristotelica delle quattro cause, l'introduzione generale, che tematizza brevemente ma in modo utile molti dei problemi legati all'adozione di una siffatta prospettiva di indagine.

³⁹⁴ Intendo dire che i ‘fenomeni’, quali Aristotele intende esporli o ‘salvarli’, ovvero giustificarli, nei suoi trattati di storia naturale potrebbero non essere semplicemente i dati della sensazione, ma ciò che pare, cioè le opinioni validamente attestate degli esperti e specialisti dei singoli settori. Questo è di dominio quasi comune perlomeno quando si tratta dei ‘fenomeni’ posti alla base delle indagini etiche, secondo il programma di *Etica Nicomachea* VII.1 analizzato da Owen 1961. Ma potrebbe estendersi anche ad altri settori disciplinari, come suggerisce per esempio la presenza di critiche ai pensatori precedenti nell'esposizione delle dottrine fisiologiche, per esempio Empedocle nel *De partibus Animalium* 640a, 646a, cit. *infra*.

³⁹⁵ Ivi comunque la componente riflessiva ha natura e funzione diversa che nella *Metafisica*.. Spero di poter tornare prossimamente su questo tema per mettere a paragone la lettura epistemica e meta-linguistica che propongo per il libro *Lambda* e l'epistemologia soprattutto degli *Analitici Posteriori*, seguendo un suggerimento di A. Laks e M. Crubellier.

Ora dunque, dal punto di vista inaugurato da Wieland, ci sarebbe anche vantaggio a considerare una partizione trasversale rispetto all'ordinamento consueto, di modo che le teorie di tipo riflessivo o comunque metalinguistico, anche quelle incluse nella *Fisica*³⁹⁶, possano afferire alla filosofia prima in modo più pregnante che secondo le suddivisioni tradizionali³⁹⁷.

E al tempo stesso, rispetto all'oggetto delle nostre indagini le differenze fra il caso della *Fisica* e quello qui esaminato del libro *Lambda* non sono irrilevanti. C'è differenza fra il modo in cui la teoria delle cause della *Fisica* ha natura, come mostra Wieland, metalinguistica, e il modo nel quale diremo essere tale la dottrina dei principi del libro *Lambda*. Infatti il livello d'analisi è, fra l'uno e l'altro testo, diverso, di modo che, nel secondo, esso è decisamente progredito su di un piano di comunicazione interaccademica.

È infatti nella *Metafisica* che Aristotele non lavora sul linguaggio ordinario, ma sul linguaggio della 'scienza prima', cioè della *Metafisica* stessa, e delle dottrine dei principi storicamente attestate (secondo un canone dei filosofi la cui fondazione è interna al progetto stesso di quella che chiamiamo 'Metafisica', in particolare attuandosi nel libro *Alpha*). Per questo Mario Vegetti, ancora nel suo saggio del 1978 sui modi di concepire l'unità della *Metafisica*, ha proposto di tradurre ἡ ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη in *Alpha* e *Beta* non 'la

³⁹⁶ Fra i primi, mi parrebbe importante al riguardo il libro VIII della *Fisica*, che purtroppo – a quanto vedo – né Wieland prende in considerazione, né altri esaminano a un livello sufficiente di approfondimento di continuità sul testo. Vorrei poterne fare presto un commento.

³⁹⁷ Parlo delle divisioni del *corpus* trasmesse sia dalla tradizione esegetica sia dall'organizzazione stessa e disposizione dei testi in raccolte e sottoraccolte all'interno dei codici - che pongono *e g* continuità fra l'*Historia animalium*, e il *De anima*, così diversi proprio in tal senso, e pongono la *Fisica* all'inizio di quella stessa serie. Beninteso, queste suddivisioni sono incoraggiate e a volte già avviate dallo stesso Aristotele, specialmente attraverso il sistema dei raccordi e rimandi interni al *corpus*. Nondimeno è probabile che questo sistema di integrazione di trattati in un *corpus* quanto possibile organico e unificato sia intrapreso almeno in parte retrospettivamente, tornando anche in un secondo tempo a mettere mano soprattutto alle sezioni strategiche dei diversi trattati (esordi, epiloghi, cfr. Fazzo 2003). Se così fosse, si dirà che l'Aristotele maturo ha tralasciato un ordinamento dei suoi scritti in una suddivisione secondo i diversi livelli epistemici, per poter privilegiare un ordinamento che portasse l'insieme delle sue ricerche a ricoprire l'ambito dello scibile naturale, potenzialmente in tutte le sue manifestazioni disponibili, e di fatto in quasi tutte le sue manifestazioni epistemicamente disponibili. Documento ben noto in tal senso è il prologo dei *Meteorologica*, cui fanno da *pendant* le numerose manifestazioni di una sua volontà progettuale e anche di un suo (motivato) orgoglio di *primo* enciclopedista.

scienza cercata' ma 'la scienza sulla quale porta la ricerca'³⁹⁸. Nondimeno l'una cosa non esclude l'altra, perché tutto il progetto aristotelico mira non a conoscere la realtà (quale realtà?) ma a costruire una scienza, un'enciclopedia organizzata e strutturata. Si addice a un tale progetto che le parti gerarchicamente sovraordinate di essa vadano a riflettere sull'insieme, e al tempo stesso a verificare, legittimare, rivedere e precisare. A quel saggio sono contenta di potermi richiamare, perché propone una considerazione meta-linguistica per un apprezzamento intrinseco dell'unità della metafisica aristotelica.

Considerato l'apporto di Wieland, integrato dal suggerimento di Vegetti 1970, sarà dunque importante indicare in che direzione vanno gli sviluppi o comunque le analoghe considerazioni svolte in questo studio.

Abbiamo già menzionato il peso nel '900 di una lettura empirista di Aristotele, e specialmente alcune parti del *corpus*, incluse le *Categorie*, (del tipo di quella di Gomperz). È questa, a quanto sembra, ad aver dato adito fra le altre all'interessante reazione di Emile Benveniste, eminente studioso di linguistica e lettore delle *Categorie*, cui ha dedicato pagine trasversali (cioè interdisciplinari) che sono incontestabilmente illuminanti: mostrano infatti l'aderenza della dottrina delle categorie allo spettro fondamentale di possibilità logiche e sintattiche dei predicati esprimibili in greco³⁹⁹. Le sue valutazioni hanno però suscitato critiche in parte piuttosto facili, per due aspetti correlati: sia perché Benveniste sembra ritenere che questa connessione fra teoria e linguaggio sfugga alla generalità di quelli che (con un eccesso in effetti di generalità) egli chiama 'antichisti'; sia – peggio – perché considera ignota o inconsapevole una tale connessione per lo stesso Aristotele; il quale esce purtroppo alquanto a mal partito dalle sue analisi, come colui che, credendo di analizzare la realtà profonda delle cose, si limita in realtà a analizzare le strutture sintattiche delle proposizioni predicative nella lingua greca. Benveniste ha suscitato a maggior ragione la reazione, fra gli altri, di Pierre Aubenque; il quale, pur ammettendo l'originalità e la fertilità dell'approccio del linguista, richiama alla memoria un precedente illustre come Trendelenburg, e invita a non sottovalutare nella considerazione degli storici della filosofia antica la pluralità degli approcci e delle sensibilità⁴⁰⁰; difende inoltre Aristotele dall'accusa di

³⁹⁸ Vegetti 1970.

³⁹⁹ Benveniste 1966.

⁴⁰⁰ Aubenque 1967. Nella sua risposta, decisamente critica, Aubenque si rammarica che Benveniste, fra gli antichisti che hanno interpretato le *Categorie*, ricordi solo il 'mediocre Gomperz', cfr. *supra*, n. 9. Certo non rende giustizia a Gomperz considerarlo 'mediocre', ma a

ingenuità a questo riguardo. Al primo riguardo, la risposta di Aubenque è documentata e ineccepibile, solo che il fatto stesso che ci sia bisogno di scomodare Trendelenburg è segno chiaro che la sensibilità per la natura metalinguistica della filosofia teoretica aristotelica non è così pervasiva e diffusa da rendere la nota di Benveniste veramente ingiustificata. Al secondo riguardo, penso che Aubenque abbia perfettamente ragione a difendere Aristotele dal sospetto di ingenuità, e le analisi che sto raccogliendo in questo volume intendono andare in questa direzione quasi per intero. Ma Benveniste al tempo stesso non ha torto, perché il testo che egli analizza, *Categorie*, può suscitare il dubbio che egli solleva.

In effetti Benveniste trattando di Aristotele si riferisce non ad Aristotele, ma alle *Categorie*, apparentemente senza considerare – come molti d'altronde non considerano, a quanto pare – i dubbi che esistono sull'autenticità di questo scritto.

Personalmente – mi esprimo così perché questo non è il contesto adatto ad un argomento più compiuto al riguardo, e comunque le mie analisi presenti sono indipendenti da questa mia posizione – io trovo che le *Categorie* siano di redazione relativamente tardiva e scolastica, non di Aristotele, ma ricavata in parte per centone dalle opere di Aristotele – il che per gli scopi presenti non è affatto indifferente, specie in uno studio come il nostro sopra la natura dei trattati di filosofia prima⁴⁰¹, nelle cui pieghe ed inflessioni siamo tenuti a vedere l'espressione del travaglio più autentico del maestro nel dare forma alla propria dottrina dei principi. Nondimeno, la distinzione principalissima che nelle *Categorie* si pratica, fra i diversi modi di predicazione, resta valida e importante e fruibile, di modo che non a torto il trattato gode di un'incrollabile fortuna esegetica.

quanto pare fu tuttavia uno storico della filosofia antica poco interessato a temi ed aspetti metafisici e metalinguistici. Nondimeno, la lettura empirista di Aristotele (che considera 'empirico' il suo atteggiamento mentale, non solo alcune sue opere) è diffusa. Pur divergendone, Wieland, *op. cit.* p. 46, argomenta che la categoria di 'empiria totale' usata da Hegel a questo riguardo (*Lezioni sulla Storia della Filosofia*, p. 340 ss., tr. it. 318 ss.) non è del tutto improponibile. La condizione, dice Wieland, è che si prenda 'empeiria' in senso riflessivo, come "una esperienza che fa del pensiero stesso il suo oggetto". È, quest'ultima, una proposta sulla quale sarebbe interessante tornare.

⁴⁰¹ Fra l'altro, l'ingenuità che Benveniste attribuisce ad Aristotele (a torto, come giustamente rileva Aubenque, cfr. n. s.) appare tale probabilmente perché Benveniste lavorava non sui trattati di *Metafisica* ma su di un testo di scuola, con ogni probabilità non autentico, come molta parte della critica, almeno a partire da V. Rose, ha denunciato (cfr. Achard 2000; R. Bodéüs 2001). Avesse fatto riferimento a *Met. Zeta* o all'esordio di *Lambda* non avrebbe avuto questa impressione, come le presenti indagini intendono complessivamente mostrare.

Quanto dunque al metodo e alla prospettiva generale di indagine, come si vede, ho indicato ora come precedenti possibili per queste analisi due contributi di natura, oggetti e correnti metodologiche diversi, i quali però convergono nel sollevare un problema di impostazione per la lettura dei testi aristotelici, e nel confortare l'impresa di una lettura di tipo metalinguistico su di un trattato aristotelico.

Anche se dunque, ad ogni riguardo, esula da questo studio interpretativo l'intento di una rassegna bibliografica (sia per ragioni che si comprendono da sé, sia per le ragioni che sto spiegando in questo e nel prossimo paragrafo) di questa vorrei occuparmi in una futura pubblicazione: una tale rassegna, sempre pur selettiva e circostanziata, sarà focalizzata sulla possibilità di organizzare e strutturare sempre meglio, sulle spalle dei precedenti maggiori e dei suggerimenti e contributi che la letteratura offre a questo riguardo, una lettura epistemica e meta-linguistica della *Metafisica* aristotelica.

Questo dunque è un ambito generale che intendo approfondire in futuro. Vediamo ora che cosa posso proporre per questo caso di studio.

1. 3. Una scelta di metodo circostanziata

Avvicinandomi al soggetto specifico delle nostre ricerche, vorrei dunque innanzitutto, per quanto ora è possibile, circostanziare le chiavi di lettura perseguite in questo studio. Questa è un'operazione d'obbligo, credo, rispetto sia all'oggetto, sia alle finalità di qualsiasi analisi, dato che la metodologia nelle indagini sul mondo antico è oggi uno spettro largo di possibilità aperte.

Ciò vale specialmente in un caso come questo: *Lambda* si trova al centro di una problematica poliedrica, che non rientra facilmente in un percorso lineare. L'approccio a questo libro deve necessariamente tenere conto della pluralità di prospettive logicamente implicate e storicamente attestate, poiché è necessario rendere ragione di ordini di difficoltà diversi e, per così dire, culturalmente stratificati.

Una teoria generale della strategia di lettura adottata in ragione di questo tipo di complessità si troverà delineata nella Parte III ed è qui sistematicamente applicata già nell'introduzione alla Parte I, dedicata all'edizione di *Lambda*. Posso ora aggiungere che, da questo punto di vista, il presente lavoro si caratterizza per un tentativo di complementarità rispetto alla parte più eminente e alla mole maggiore della letteratura di settore.

Esistono studi e volumi importanti, di riferimento comune, che citano e discutono la precedente letteratura secondaria in modo ragionevolmente comprensivo per quanto riguarda l'interpretazione del testo. Per la sua costituzione, invece, ci si appoggia universalmente, come è d'uso e come conviene, alle edizioni preesistenti, indicando solo, se serve, le occasionali divergenze da quelle. Per questo studio ho scelto una strada analoga ma, appunto, complementare, che ponga la ricostruzione testuale in prima sede e consenta non solo un esame analitico, ma anche una visione di sintesi, evitando quanto possibile la dispersione delle prospettive.

Per la costituzione del testo non mi affido a nessun dato che io non abbia personalmente stabilito, e ho anche inteso esaminare e citare la parte principale della letteratura esistente sulla tradizione editoriale della *Metafisica*, o comunque tutto quanto potessi trovare di significativo al riguardo negli studi specializzati⁴⁰². Quanto ai codici, deliberamente, pur avendo visto tutti quelli indipendenti, non ho usato le collazioni di tutti, bensì solo di quelli necessari a ricostruire i due archetipi – se così li vogliamo chiamare – delle famiglie α e β . Non ho dunque mirato ad approfondire in questa sede la tradizione e la storia del testo nelle sue fasi tardoantiche e medievali: ritengo infatti che costituire il testo e ricostruirne la tradizione siano due opere distinte, come pure interpretare il testo e ricostruire la storia della sua interpretazione. (Con questo non voglio negare che ci possa essere chi coniughi, anche felicemente, le due operazioni: ma esse sono distinte). Personalmente, ho a lungo lavorato prima di convincermi di ciò, e anzi, a questo punto ritengo anche che mescolarle sia pericoloso, e per l'una, e per l'altra. Da una parte infatti non sarebbe generoso valutare la storia della tradizione alla luce delle proprie scelte testuali e interpretative, e questo dunque va evitato; dall'altra, però, costruire le proprie scelte sulla base di tutte le precedenti cumulativamente considerate porta di fatto quasi inevitabilmente al blocco e all'impasse. Di questa esperienza, che certo non sono l'unica ad aver provato, posso proporre una spiegazione nei termini del metodo archeologico altrove teorizzato (cfr. Parte III): ogni interpretazione precedente ha una sua coerenza complessiva, è un testo in sé, richiede un esame a sé. Se la rassegna non deve essere ingenerosa, finisce con il sottrarre tanta attenzione ad Aristotele, quanta se ne dedica a ciascuno dei suoi esegeti.

⁴⁰² Si intende questo nei limiti della sua attuale disponibilità: per esempio, non ho potuto ancora vedere le edizioni di Brandis 1823 e di Bonitz 1848, ma conto di prenderle in esame appena mi sarà materialmente possibile.

Quanto dunque al confronto con le precedenti interpretazioni, pur tenendo presenti le maggiori, come quelle di Michele d'Efeso, Bonitz, Jaeger e Ross, e citando nelle note tutti i saggi dai quali ho imparato qualcosa di importante, principalmente mi appoggio ad alcuni, principali studi preesistenti come a una base di riferimento universalmente condivisa, che esime dall'approfondire ogni ramo e documento della precedente letteratura. Si tratta principalmente degli “Atti del *Symposium Aristotelicum*” dedicato a *Lambda*, edito da Frede e Charles nel 2000, insieme composito di introduzione e saggi specifici dedicati a ciascuno dei capitoli del libro; e dell'insieme degli studi di Enrico Berti sul libro *Lambda*, che forniscono fra l'altro, preliminarmente, una considerazione generale e particolare di una grande mole di letteratura preesistente⁴⁰³, in una sintesi che consente al lettore di farsi un'idea chiara dello stato dell'arte per alcuni dei problemi che più affaticano l'esegesi di questo libro. Un ulteriore strumento bibliografico è, di fatto, la tesi di dottorato che Rita Salis dedica al commento a *Lambda* di Michele di Efeso (che continua a chiamare però 'pseudo-Alessandro', senza dunque inserirlo nel contesto storico e culturale di appartenenza⁴⁰⁴), comparandone l'interpretazione con i contributi e le proposte di una vasta parte della letteratura secondaria (cfr. *infra*). Mentre preparavo questo lavoro, hanno visto la luce in tedesco due commenti a *Lambda* (di Martin Bordt, che ringrazio dell'invio dei suoi materiali ancora in corso di pubblicazione, e Martin Sonderegger, quest'ultimo con vastità di riferimenti bibliografici. Ora è comparsa anche una nuova edizione generale annotata della *Metafisica* in Italiano, a cura di Marcello Zanatta, che ancora non ho potuto vedere⁴⁰⁵). Molto poi sarà guadagnato, oltre che agli altri riguardi, anche alla bibliografia, quando uscirà a stampa la monografia sulla *Metafisica* di Stephen Menn, che dedica a *Lambda* una sezione vasta ed estremamente documentata anche dal punto di vista bibliografico.

⁴⁰³ L'opera di riferimento, quanto a rassegna bibliografica tematica e ragionata degli studi sulla *Metafisica*, è quella già citata di R. Radice, con la collaborazione fra l'altro di Nicoletta Scotti per le voci di letteratura inglese.

⁴⁰⁴ Per una prova ulteriore dell'attribuzione a Michele di Efeso del commento a *Lambda* in *CAG I*, si veda la testimonianza del bizantino Georgios Pachymeres, che cita e usa quel commento attribuendolo (nel'ultimo lemma del libro *Epsilon*) all'“Efesio” (ὁ Ἐφέσιος): il quale, appunto, senza alcun dubbio è Michele.

⁴⁰⁵ Ringrazio tuttavia il prof. Zanatta di avermi mostrato alcune parti del suo commento a *Lambda* in corso di preparazione.

La circolazione di siffatti strumenti ci mette in condizione di collocarci *a latere* delle singole esegesi e interpretazioni di ogni passo e problema per produrre un'interpretazione globale, coerentemente ancorata allo studio e all'edizione del testo (Parte I), sviluppata in considerazione del contesto che fu proprio di questo libro (Parte II). In futuro dovrò tiprendere la Parte III per svilupparla ulteriormente, in una prospettiva metodologicamente aperta alla comprensione e all'integrazione della plurivalenza storica del libro, piuttosto che alla sconfessione e alla (pur talora inevitabile) contrapposizione fra letture.

A quest'ultimo riguardo, sarà interessante prendere in esame più oltre, anche più di quanto per ora io non abbia potuto fare negli esempi che adduco nella Parte III, il tema della plurivalenza storica: questa infatti, se è propria di tutti i testi classici (altrimenti non sarebbero tali), tuttavia è più specialmente propria di *Lambda*: la fortuna del libro ne è dimostrazione incontestabile. Sarà allora interessante scendere nel dettaglio ed esaminare, fra gli esempi maggiori e significativi, quello specialmente di Alessandro di Afrodisia, cui la Parte III è prevalentemente dedicata.

1. 4. Una valenza attuale per lo studio di Metafisica Lambda

Sempre in riferimento specifico all'interpretazione del libro *Lambda* che propongo, vorrei mettere in evidenza la potenziale valenza metodologica e (nel senso di cui dirò) pedagogica che lo studio di questo testo presenta.

In senso metodologico, gioverà aver mostrato che è possibile ed è utile aspirare a un senso e a una comprensione massimamente originari nella lettura di un testo antico così dibattuto e in certo modo così noto.

In senso filosofico e, se si vuole, pedagogico, il tipo di esiti cui questo esame può condurre è specialmente importante in un tempo, quello presente, che in mille forme e modi non cessa di enfatizzare la relatività del capire, del conoscere, dell'essere. In questo contesto si può inserire la prospettiva che adotterò, un'interpretazione che chiamerò 'epistemica' dell'ontologia di Aristotele. Ecco un esempio di plurivalenza: alla fine di quest'indagine penso di poter concludere che davvero quella costruzione ontologica, che vediamo preoccupare i libri tutti della *Metafisica*, trova il suo compimento in *Lambda*, come dicevano gli antichi in una prospettiva teologizzante, ora non più attuale, di cui presto diremo. Ma sebbene questa sia cambiata così radicalmente, *Lambda*, nel senso di cui si è detto e dunque in un modo diverso che in passato, appare ancora oggi costituire un compimento. Anche da questo punto di vista, dimostra di essere un testo plurivalente, e singolare nella sua plurivalenza.

2. Il contesto teorico e la sua dimensione epistemica.

2. 1. Ontologia o riflessione epistemica: una questione di fondo

Quanto alla possibilità di chiarire le caratteristiche di *Lambda* nel contesto degli altri libri della *Metafisica*, ho ritenuto qui importante privilegiare, senza esclusività, alcuni aspetti strategici, che emergono anche altrove, ma risultano cruciali in *Lambda*. C'è in specie una questione di fondo da affrontare sia in *Lambda*, sia nel contesto allargato della *Metafisica* (quest'ultima vista come collezione dei trattati aristotelici di filosofia prima), e che continuamente si ripropone, quasi imponendo un taglio di lettura selettivo, caratteristico e pervasivo, che soggiace a molta parte delle indagini qui raccolte: in che misura e modo l'ontologia che si evince da *Lambda* e da quei libri, e che è conosciuta come l'ontologia aristotelica, è da mettere in relazione con la riflessione di natura epistemica che Aristotele ivi sviluppa, in un contesto caratteristicamente accademico di discussione?

L'impostazione di un tale interrogativo si è formata e consolidata nel corso di anni di lettura di *Lambda* in seminario, nella volontà e nella necessità di dare un senso compiuto ai problemi che il testo poneva quando veniva sottoposto a un riesame radicale: non erano gli stessi che si trovavano più sovente discussi nella letteratura secondaria, ma si collocavano a monte e portavano a considerare in un modo diverso anche quelli più noti e dibattuti.

A questo riguardo, i testi esaminati hanno dato, a quanto ho potuto evincerne, una risposta significativamente coerente, secondo la quale una tale ontologia è collegata e funzionale a quella riflessione epistemica: ne proietta infatti gli esiti su una teoria generale dell'ente-in-quanto-ente.

2. 2. Ricerca di una scienza prima e definizione del suo oggetto: una relazione di dipendenza funzionale

Dalla prospettiva che sto adottando, in effetti, il lavoro su *Lambda* può far guida alla comprensione della natura dell'indagine in atto anche negli altri libri. Dà infatti occasione di definire in modo più netto la relazione di effettiva dipendenza, fra la ricerca di una scienza prima e la definizione del suo oggetto nei termini più alti, generali e comprensivi. In generale, nella *Metafisica* la generalizzazione è veicolo di costruzione assiologica, almeno per quanto riguarda la gerarchia fra le scienze: si prescrive che la più alta sia la più generale di tutte, non

settoriale, che non si circoscriva cioè a singoli settori dell'ente. Tuttavia riguarda un ente, o un genere dell'ente, come si può dire nel presupposto sovente implicito, ma importantissimo, che ciò che è oggetto di scienza teoretica sia in ogni caso e in qualche modo ente: è un punto sul quale dovremo tornare. In questo senso, una tale scienza converge, come per altra strada altre indicazioni programmatiche nella *Metafisica*, sull'"ente in quanto ente": non ha bisogno di essere diversa da quella teorizzata, come fra breve ricorderemo, all'inizio dei libri *Gamma* ed *Epsilon*.

Tutto ciò, appunto, è valido specialmente per *Lambda*, anche a sé considerato. Devo sottolineare infatti che a questo, come ad altri riguardi, non è stato necessario 'importare' in questo libro nozioni e idee sviluppate negli altri libri per capirlo: il testo, pur compendiato, si esprime compiutamente da sé, ma si comprende più distintamente considerandolo nel contesto di quei libri di filosofia prima che oggi chiamiamo *Metafisica*, almeno nella misura in cui di essi è possibile parlare in modo generale e unitario.

A quest'ultimo proposito, la posizione che assumerò è diversa rispetto alla maggioranza degli interpreti più recenti. La tendenza meglio attestata, oggi, è di lasciare comunque a *Lambda* una valenza teologica, negando però quanto possibile ciò che a lungo si era ritenuto, e cioè che sia una *summa*, un punto di compimento e di arrivo. Le ricerche qui esposte mi hanno convinto invece a riconoscere in *Lambda* veramente una *summa*, non però quella di natura teologica che la tradizione vi aveva visto.

Teologico il libro *Lambda* non è, se non – come potrebbe dire Aristotele – per accidente. Non ha senso negare la potenzialità teologica di *Lambda*. Essa infatti è storicamente provata (sia in ambito cristiano, sia in ambito musulmano: in entrambi, da *Lambda* provengono alcuni capisaldi della teologia scolastica). Ma che Aristotele ne abbia fatto, o voluto fare, un trattato di teologia, non è provato e non è nemmeno storicamente verosimile⁴⁰⁶. Piuttosto, in *Lambda* egli avrà voluto completare il suo disegno di quella che altrove chiama una scienza dell'ente in quanto ente, focalizzando sulla sostanza. Solo in questa, infatti, può risultare inclusa, diversamente che in qualunque scienza particolare, una scienza di ciò che per Aristotele è divino – primariamente, l'intelletto, non però in quanto facoltà psicofisica (di questo si occupa infatti il *De anima*), ma in quanto esso ha di divino ed

⁴⁰⁶ Recentemente, la problematicità di trovare 'teologia' in Aristotele è stata sottolineata da Berti 2008, a proposito dei cosiddetti 'passaggi teologici' di *Metafisica Gamma*. Questo mostra a mio avviso che c'è un problema più generale che non circoscritto al singolo libro, quanto allo statuto di ciò che si voglia considerare teologico nella filosofia prima dello Stagirita.

è divino: essere identico, cioè identico a sé in quanto attivo e intelligibile per natura, privo di qualunque determinazione contingente, denotato solo assiologicamente come primo, come sommamente separato dalla materia e come eccellente.

In tutti questi modi, è possibile corroborare con nuovi argomenti la tesi, in qualche modo tradizionale, della maturità di concezione del libro.

2. 2. 1. Maturità di concezione del libro *Lambda*

Con il libro *Lambda* la *Metafisica* si considera tradizionalmente trovare il suo culmine, e con la *Metafisica* invero l'intera filosofia teoretica di Aristotele, esposta nelle opere di fisica e nei libri 'precedenti' (secondo l'ordine dato) della *Metafisica*. Quanto ai libri successivi, la tradizione tardoantica li ha considerati come delle appendici dedicate a risolvere punti cruciali rimasti in sospeso per la confutazione delle dottrine accademiche dei principi. La stabilità e per così dire la teleologia dell'intero sistema dei quattordici libri si trova imperniato sul libro *Lambda*. È di riferimento consueto al riguardo un passo controverso di *Metafisica Epsilon* 1, dove la filosofia teoretica si trova tripartita in fisica, matematica e teologia, e la fisica si trova post-posta ad un'altra disciplina, capace di definire l'oggetto della fisica, di giudicare della sua esistenza, di controllarne dunque i principi. Nel contesto della tripartizione, tale disciplina può essere la nostra metafisica solo se questa può essere indicata come teologia: per questo si dovrebbe supporre che il ruolo di preminenza spetti all'unica teologia disponibile nel *corpus*, quella del libro *Lambda* per l'appunto⁴⁰⁷.

Tuttavia, una tesi oggi più influente, datata all'inizio del secolo XX, nega la coerenza della sequela tradita dei quattordici libri e comporta un approccio a *Lambda* molto diverso. Mantenendo il presupposto di un intendimento teologico del libro, tale tesi ne trae prova di una datazione alta, risalente ai primi anni dell'attività di Aristotele, quelli svolti all'interno della scuola platonica. Da questa visione in qualche modo primitiva Aristotele si sarebbe in

⁴⁰⁷ Persinalmente, avrei una riserva di fondo quanto a un uso assoluto delle classificazioni dei saperi di *Epsilon* 1. In ambiente accademico, dividere e ripartire era esercizio di base. Aristotele stesso, divide e ripartisce spesso ciò di cui parla in funzione del contesto, e se torna a parlare della stessa cosa, può dividerla diversamente in funzione di un nuovo contesto; così fa per esempio quanto alla sostanza nel libro *Lambda*: come sovente ho sottolineato, dice per due volte ‘ci sono tre sostanze’, con due sensi ben diversi, e poi fa anche liste ulteriori delle sostanze, ancora diverse da queste. In sintesi, le partizioni in Aristotele, che io veda, non hanno valore assoluto e non è detto che si possano trasportare senza cautele fuori dal contesto.

seguito emancipato nel corso dei libri della *Metafisica* sulla sostanza. Mi riferisco evidentemente alla tesi evoluzionista e al metodo genetico di W. Jaeger, che ancora si rispecchia nella maggior parte delle sintesi di insieme, vuoi sul pensiero di Aristotele, vuoi in particolare sulla *Metafisica*⁴⁰⁸, lasciando traccia almeno per questo aspetto, per quanto riguarda cioè la datazione di *Lambda*.

In questo in effetti nemmeno l'opinione di Frede si allontana veramente da quella jaegeriana, e ormai tradizionale, là dove scrive:

"On balance it [*scil: Lambda*] seems to reflect a less developed approach to metaphysics than either E or Z, H and Θ ." ⁴⁰⁹

Gli argomenti di Frede sono i seguenti: da una parte *Lambda* corrisponde al trattato preannunciato in *Zeta* (suppongo: cap. 2. 1028b 28-31) in questo senso, che nella seconda parte tratta delle sostanze divine; non corrisponde evidentemente alla teologia della quale parla *Epsilon* 1, 1025a19-22 perché questa dovrebbe essere allo stesso tempo focalizzata sugli enti divini e universale, ma questo non dovrebbe essere un problema, perché è chiaro che in *Lambda* il progetto ha natura dialettica, consistendo innanzitutto di dimostrare l'esistenza della sostanza immobile - ciò che la teologia di *Epsilon* dovrebbe invece presupporre. D'altra parte secondo Frede Aristotele in *Lambda* manca di offrire dettagli che consentano di ricostruire in modo soddisfacente la concezione della metafisica. In particolare 'spicca per la sua assenza' (è 'conspicuously missing', *ibid.*) una dottrina della sistematica ambiguità del termine 'ente', e più ancora la concezione di 'senso focale' (il celebre *focal meaning* che è la sostanza aristotelica nei saggi di Frede e prima ancora del suo collaboratore e maestro Patzig), che consentirebbe di ricostruire in modo unitario il concetto di 'sostanzialità' o di ente in quanto tale. Pertanto *Lambda* appare più vago dei libri suddetti, e non sembra andare molto più in là del (proemiale) libro *A* nella concezione dell'impresa metafisica. Ad un esame ravvicinato delle prime righe del libro, però (cfr. il

⁴⁰⁸ Mi riferisco alle osservazioni preliminari di Frede-Patzig nel commento a *Zeta*, e alle trattazioni di Donini e di Berti, che costituiscono peraltro ad altri riguardi un riferimento positivo e principale per la configurazione generale della *Metafisica* nel suo complesso

⁴⁰⁹ Frede 2000.1, p. 50. C'è forse una differenza fra Frede 2000.1 e 2000.2 a questo riguardo, cfr. Fazzo 2008.1.

commento in 1069a18ss.) si direbbe che proprio l'introduzione di *Lambda* (che pure lo stesso Frede analizza poi monograficamente) svolga precisamente quella funzione, che Frede mostra di desiderare: delinea infatti il quadro teorico di *Lambda*, presumibilmente nel contesto di quella stessa generale $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ cui pertiene la scienza dell'ente in quanto ente (il riferimento alla quale costituisce l'apertura dei libri *Gamma* ed *Epsilon*), ma con specifico riferimento allo studio della sostanza, tematizzato ed approfondito in *Zeta* ed *Eta*.

Ad una considerazione generale, sembra d'altronde che la datazione alta di *Lambda* derivi prevalentemente da una valutazione riduttiva del livello teoretico del libro; e che questa a sua volta derivi dall'idea seguente – se è possibile effettuare una simile riduzione di letture fra loro molto diverse. L'idea è che mentre *Zeta* ed *Eta* – libri che Aristotele indicò come libri sulla sostanza - costituiscono una riflessione sul concetto stesso di sostanza, occupandosi di esso in quanto concetto, a prescindere dal suo individuarsi nell'una o nell'altra sostanza, *Lambda* invece, pur dichiarandosi in apertura come trattato sulla sostanza, focalizza in fin dei conti le proprie indagini su di una singola sostanza, sia pure la più alta, il primo motore immobile, così che, rispetto a quelle indagini, non comporta lo stesso livello di generalità. Ma sia questo argomento, sia l'idea che *Lambda* porti su una sostanza individua e singolare, perdono buona parte della loro forza se si esce dal presupposto che *Lambda* si presenti come uno specifico trattato ‘sulla sostanza’, come vedremo esaminando l'esordio del libro.

2. 2. 2. Due interpretazioni attestata nella tradizione interpretativa del libro

È vero che *Lambda* può dare un effetto deludente a chi vi cerchi un trattato di teologia.

Che Aristotele abbia voluto strutturare questo libro come un trattato di teologia non risulta dai dati del testo. Così, non è strano che oggi, a una lettura di tipo analitico, *Lambda* risulti, da questo punto di vista, parte deludente, parte evasivo, complessivamente non bene adeguato. Non è che a prezzo di una serie di forzature, peraltro interessantissime, e sovrappoventisi le une alle altre nel corso della tradizione, che il testo ha potuto leggersi in questo modo.

Né è affatto facile sostenere che *Lambda* sia una sintesi congruente delle teorie diversamente esposte in altri trattati di Aristotele, secondo una lettura di tipo armonizzante, della quale, a quanto se ne può giudicare, era maestro Temistio (peraltro già fortemente incline anche a una lettura teologica del libro). Rinunciare a questa è una scelta più difficile, che richiede delle demarcazioni più continue e più sottili. Ma, anche qui, la ragione fondamentale viene dai dati testuali. Non è infatti chiaro che Aristotele abbia voluto qui attenersi, per esempio, al senso di *elemento* e al senso di *materia* impiegati nel *De caelo*, né al

senso di οὐσία evidenziato come prioritario nei *Substanzbücher* e principalmente in *Zeta*. Non solo. Ma anche all'interno del libro Aristotele non sembra aver privilegiato la stabilità, bensì la funzionalità dei suoi usi concettuali, così che il libro, a una lettura sistematica, pone problemi rilevanti e può parere male organizzato. La spiegazione più semplice, e più conforme a quello che impropriamente si chiama *principium charitatis*, è che il *focus* originale della trattazione sia diverso. L'ipotesi che si attaglia meglio ai dati, e che mi appare anche storicamente più probabile, è che la discussione qui sviluppata si contestualizzi in un ambito prettamente accademico, e che l'articolazione del trattato sia dettata dall'ambizione di proporre soluzioni alternative e migliori delle precedenti, sia quanto all'esistenza di una sostanza non sensibile, sia quanto al suo rapporto di priorità (logica, ontologia, fisica) rispetto alla sostanza sensibile. Questo intento, pur con qualche punto di coincidenza, è diverso da quello di redigere un trattato di teologia. Resta qui nell'ombra (relegata ad un'affermazione incidentale, di natura probabilmente analogica) il modo di relazione e di causalità fra il principio non sensibile ed il mondo sensibile. Al centro dell'attenzione di Aristotele, sta il vaglio degli argomenti, cioè la distinzione fra quali argomenti siano validi e quali argomenti non siano validi per dimostrare l'esistenza di una siffatta sostanza, sempre a partire da una teoria del mondo sensibile: questo infatti, in quanto causato, costituisce prova dell'esistenza della causa, per Aristotele come già d'altronde per gli accademici. Questo filo conduttore percorre l'intero libro, ove più, ove meno esplicitamente, dal primo capitolo all'ultimo. È in funzione di questa discussione problematica che tutti gli sforzi del libro, già solidamente ancorati sulle esperienze e acquisizioni teoretiche delle diverse parti del *corpus*, convergono *ad unum* in questo libro singolare e straordinario.

2. 3. Sulla connessione interna fra i libri della *Metafisica*.

Con l'occasione, penso che sia indispensabile prendere un qualche tipo di posizione anche a proposito dell'unità della *Metafisica*: un problema aperto e un'incognita sovente incontrollata, quando si scrive sulla *Metafisica*, anche perché non è possibile in ogni singolo contesto di studio sviluppare al tempo stesso sia le motivazioni delle considerazioni più generali sia l'analisi di un libro particolare.

Lo farò in due modi diversi. Da una parte considererò gli aspetti redazionali, dall'altra quelli teorici. Va riconosciuto che si tratta di una distinzione in parte artificiosa: e lo si constaterà, vedendo che risultano così strettamente interrelati da indurre analoghe riflessioni,

forse a costo di parziali ripetizioni. Gli uni e gli altri tuttavia presentano spunti di interesse peculiari. Distinguerli servirà ad evitare di trascurare gli uni per privilegiare gli altri.

2. 3. 1. Alcune note preliminari sulla *Metafisica* fra Aristotele e Alessandro

La *Metafisica* che ci è pervenuta non fu assemblata da Aristotele. Certo, l'organizzazione che la scuola ci ha tramandato dei quattordici attuali libri della *Metafisica* è pregevole per efficacia e, tutto considerato, non priva di autorità: infatti dà quanto possibile ragione delle caratteristiche peculiari proprie dei singoli libri, che l'ordinamento tradizionale rende di fatto più fruibili.

Nondimeno, non abbiamo il diritto di desumere nulla di definitivo dalla posizione reciproca che i libri attualmente presentano. È noto infatti che il loro ordinamento è posteriore ad Aristotele, e che anche all'interno dei singoli libri alcune parti possono essere state scritte dopo e introdotte prima di altre preesistenti ad opera dello stesso Aristotele.

Gli indizi che abbiamo, però, non bastano a ricostruire quando e ad opera di chi abbia preso forma una *Metafisica* uguale o simile a quella attuale, nel mezzo millennio che separa la morte di Aristotele dalla sua prima attestazione sicura, che è forse il commento di Alessandro di Afrodisia (200 d.C. ca.), in particolare il largo frammento dall'introduzione al libro *Lambda* compendiato da Averroé

Mi riferisco in particolare al prologo di Alessandro conservato ap. Averr. come proemio del commento in *Met. Lambda* 1393-1405 Bouyges.

Invece, la presenza di riferimenti alla *Metafisica*, includenti anche il libro *alpha elatton*, nel compendio di Nicola il Peripatetico non funge da significativo *terminus post quem* per l'assemblaggio della *Metafisica*, in quanto tale compendio non è anteriore, bensì posteriore al commento di Alessandro di Afrodisia, ove appunto la nostra *Metafisica*, forse per la prima volta nei documenti estanti, si trova compiutamente attestata nella sua forma attuale. Come altrove infatti ho mostrato, la datazione più probabile per Nicola Peripatetico, l'autore del cosiddetto *De philosophia Aristotelis*, non è al I sec. a. C.-d. C., ma fra il III e V sec. d.C., più probabilmente IV, all'epoca dell'imperatore Giuliano l'Apostata.⁴¹⁰

Che nel dare forma alla *Metafisica* che abbiamo abbia avuto un ruolo Andronico, secondo l'ipotesi più attestata e non improbabile, è difficile dimostrarlo, e ancor di più precisarlo. Infatti le testimonianze sono deboli: si riducono infatti a un cenno marginale in

⁴¹⁰ Riassumo qui gli esiti cui pervengo in Fazzo 2008.3, cfr. anche Fazzo – Zonta 2009, Fazzo 2010.

Porfirio, che dice di aver preso a modello il lavoro di Andronico su Aristotele (senza menzione della *Metafisica*), e una notizia in Plutarco, in *Vita di Silla* 26⁴¹¹: Andronico pubblicò le opere di Aristotele e Teofrasto e ne preparò le liste (anche qui, nessun riferimento alla *Metafisica*). D'altra parte, Plutarco stesso, altrove, cioè nella *Vita di Alessandro* cita ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία: è la più antica occorrenza sicuramente databile della dicitura μετὰ τὰ φυσικὰ che io personalmente conosca, ed è concomitante a una notizia, sia pure falsa, che Plutarco probabilmente riprende proprio da Andronico. Il contesto infatti è uno scambio di lettere, con virtuale sicurezza apocrife, fra Alessandro e Aristotele: ad Alessandro che lo rimproverava di aver pubblicato i suoi libri, replica, di nuovo per lettera, che i suoi libri sono pubblicati in un senso sì e in un senso no. Continuando, Plutarco, per spiegare la lettera (non è chiaro che la spiegazione venga dalla lettera, potrebbe bene essere un'aggiunta di Plutarco), dice a mo' di esempio che la trattazione che sta dopo gli scritti di *Fisica*, cioè in greco: ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία, non si capisce da soli, se non si è stati previamente introdotti nella materia. Che Plutarco ne abbia notizia da una raccolta di Andronico, appare verosimile per il fatto che Aulo Gellio, alcuni decenni più tardi (*Noctes*, 20, 5, 10-12) cita proprio le stesse lettere, e dice di conoscerle tramite Andronico (“*Exempla utrarumque litterarum sumpta ex Andronici philosophi libro subdidi*”, scrive); tuttavia Aulo Gellio non cita ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία, che Plutarco cita per spiegare la risposta di Aristotele ad Alessandro. Donde, questo esempio? sarà stata una glossa di Plutarco al riguardo? Tuttavia abbiamo visto che Plutarco conosceva Andronico. Dunque il fatto che egli citi ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία favorisce l'ipotesi che nella lista andronica delle opere di Aristotele una trattazione-dopo-gli—scritti-di-fisica fosse effettivamente menzionata; o che almeno vi comparisse qualche elemento tale, da giustificare in Plutarco il riferimento a ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία. Fin qui dunque è lecito congetturare, anche se, dagli elementi disponibili, nulla ancora impedisce di pensare che si trattasse ancora di un insieme non meglio precisato di scritti menzionati (a qualsivoglia titolo, nella lista andronica o altrove) dopo quelli di fisica. Voglio dire che questo riferimento è molto generico, non è necessariamente un titolo, ma può ancora riferirsi alla posizione di qualcosa (di un trattato o somma di trattati) ‘dopo le trattazioni di fisica’, nella lista di Andronico stesso.

La storia non è priva di una sua *fortuna*. Plutarco fu molto letto in età imperiale e la sua testimonianza (vera o considerata tale, a posteriori) “sulla pubblicazione della *Metafisica*” è ricordata anche da Simplicio (*in Phys*, CAG IX, p. 8. 30), il quale cita la distinzione fra le

⁴¹¹ Cfr. Fazzo 2008.4.

opere di Aristotele che si trova anche in Aulo Gellio. Simplicio concorda qui con Gellio presumibilmente da una fonte comune visto che Gellio scrive in Latino e Simplicio poteva ignorarlo (sebbene potesse anche conoscerlo), e visto che in Plutarco, che Simplicio citerà proprio ora, quella partizione non c'è; difficile però dire quale sia tale fonte intermedia. Continuando comunque Simplicio, cita appunto la *Vita di Alessandro* di Plutarco "sulla pubblicazione della *Metafisica*, La citazione è ben riconoscibile.

Riassumendo: da una parte Simplicio cita materiali potrebbero essere di fonte più o meno direttamente andronicea – una notizia che si trova in Aulo Gellio, non in Plutarco (la classificazione degli scritti aristotelici), e lo scambio di lettere di cui si è ora detto fra Alessandro e Aristotele – ha dunque una fonte comune ad Aulo Gellio che non è Plutarco, ma non dice la propria fonte; dall'altra, cita Plutarco come colui che, nella *Vita di Alessandro*, avrebbe riferito le lettere alla pubblicazione della *Metafisica*. Quest'ultimo riferimento dunque probabilmente non si trovava nella fonte comune di Simplicio e Aulo Gellio. Tutto questo però ancora non ci dice nulla, né sulla forma che aveva la *Metafisica* in questione, né sul ruolo avuto in essa da Andronico stesso. Non è nemmeno sicuro che la fonte della classificazione degli scritti aristotelici e delle lettere di Alessandro e di Aristotele menzionasse affatto la *Metafisica*. Non è escluso che Simplicio sovrainterpreti la nota di Plutarco, sia perché questi, a rigore, non attribuisce il suo commento ad Aristotele, sia perché il commento comunque riguarda non necessariamente l'oscurità della *Metafisica* (quella che noi conosciamo, dotata di questo strano titolo unitario, e poi di lettere-titolo per i singoli libri): alla lettera, può riferirsi anche solo alla trattazione aristotelica che sta ‘dopo la fisica’, ancora priva di forma organica e di titolo proprio, o almeno ancora priva di forma riconoscibile come organica e di titolo considerato suo proprio: almeno per il titolo, sappiamo infatti che quel non-titolo restò come titolo definitivo; mentre per l'ordine e la natura dei materiali non sappiamo affatto se siano poi cambiati, e quanto, o no. Poniamo che già a quell'epoca i materiali dopo-la-fisica fossero disposti pressapoco così, e non siano troppo cambiati: poniamo, in tal caso, che essi rientrassero nei materiali riguardo ai quali Porfirio poté dare la sua testimonianza famosa (“Andronico divise gli scritti di Aristotele e Teofrasto in πραγματεῖαι, avendo riunito trattati sullo stesso argomento in una singola opera”, (Porph., *Vita Plot.* 24), senza riferirsi specialmente alla trattazione μετὰ τὰ φυσικά. In tal caso, non è inverosimile che Andronico abbia messo insieme o almeno messo da parte, una trattazione “dopo-i-libri-di-fisica” che Plutarco chiama ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία, cioè presumibilmente (senza sicurezza) una ‘Metafisica’ (come la nostra, o diversa – e allora, se diversa, presumibilmente più ridotta).

Ma la prima attestazione della *nostra Metafisica*, con i quattordici trattati che conosciamo, nell'ordine che conosciamo, non si trova prima di Alessandro di Afrodisia. E, come sottolineano i partigiani delle letture genetiche della *Metafisica*, almeno la presenza di due libri *Alpha/alpha*, e la circolazione indipendente dell'attuale *Delta*, come libro ‘sui termini che si dicono in più sensi’ mostrano che non è detto che la *Metafisica* abbia sempre avuto la forma che conosciamo ora. Quanto alla menzione di ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία in Plutarco, Ziegler 1968² *ad loc.*, p. 160, seguendo Xylander (XVIII s.) la elimina, emendando μετὰ in παρὰ, e sostituendola con un riferimento alla *Fisica*. Questo è strano, anche perché ciò che qui Plutarco dice, che la μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία in questione non è comprensibile a chi lo legga senza maestro, si attaglia alla *Metafisica* ben più che alla *Fisica*. Mi domando perché Ziegler abbia optato per la soppressione. Forse ha presunto che le lettere siano autentiche? In tal caso in effetti porrebbe un problema che Aristotele vi si riferisse alla *Metafisica*, visto che è noto che un tale titolo non poteva essere aristotelico. Ma la mia è solo una congettura. In ogni caso ringrazio S. Menn per la segnalazione del passo di Plutarco e la relativa discussione *per litteras*. Come gli osserva concludendo sul passo di Plutarco dal quale stata eliminato il riferimento alla ‘meta-fisica’: “Both because Ziegler's text is a Teubner, and because it's on the TLG (without any warning apparatus), a lot of people are going to assume that's what the text says”. Questo può giustificare il fatto che il passo in questione non sia stato di solito discusso a proposito delle origini della *Metafisica*.

2. 3. 2. Fra i libri della *Metafisica*: interesse e limiti dello studio della tecnica di redazione ai fini di una cronologia relativa

Non per questo la *Metafisica* manca di unità compositiva. Almeno undici libri su quattordici appartengono per intero a un ambito disciplinare consapevolmente progettato da parte di Aristotele; ché anzi, fra i libri, ora consecutivi, da *Epsilon* a *Theta*, l'autore (se non è stata la scuola – e torneremo su questo problema) ha voluto sottolineare un rapporto di complementarietà, apponendo ad essi un prologo comune (*Epsilon* 1) e ponendo raccordi o rinvii fra la fine di *Epsilon* e *Zeta*⁴¹², fra l'inizio di *Eta* e l'inizio del libro *Zeta*, fra la fine di

⁴¹² 1028a4-6. Queste righe, sospette a Christ, sono espunte da Jaeger come apocrife, in quanto il raccordo appare maldestro e ripetitivo (in anticipo) rispetto all'esordio di *Zeta* 1, 1028a10ss.; Jaeger sembra attribuire a Christ l'opinione che siano tratte dalla corrispondente sezione di *Delta* 7,

Eta e l'insieme del libro *Theta*. A quanto pare, come si vede, non tutti i libri praticano siffatti raccordi. Gli altri tre dei quattordici libri sono trattati di carattere teoretico, senza essere estranei a questo ambito, non rientrano interamente in tale progetto come distinto e separato da quello della *Fisica*, interagendo infatti con entrambi gli ambiti disciplinari: il breve libro di carattere introduttivo a noi pervenuto come *alpha elatton*, il libro di definizioni di termini equivoci *Delta* e il riassuntivo libro *Kappa*, che è peraltro l'unico spurio⁴¹³.

Non è necessario cercare nei libri della *Metafisica* un'evoluzione dottrinale, perché Aristotele sembra avere perseguito un progetto d'insieme chiaro e coerente, pur se inevitabilmente scaglionato in fasi diverse di elaborazione. Almeno in questo senso, condivido in linea di massima (nonostante le eccezioni di dettaglio) quanto scrive Wieland, dove dice che per pochi autori come per Aristotele risulta così inutile correlare l'opera alla biografia⁴¹⁴.

Ciò non toglie che sia possibile, dall'esame dei diversi libri, formulare ipotesi sulla cronologia relativa, praticando una forma, se così si vuole dire, di genetica non-jaegeriana, guidata dalla progressione delle necessità interne al sistema: non si tratta di dire che alcuni libri ne contraddicono altri per un cambiamento di posizione teorica da parte dell'autore, ma che alcuni libri precedono altri e sono da questi presupposti a livello di redazione. È difficile e innaturale pensare alla costituzione di un campo disciplinare articolato, della cui progressione cronologica e logica non si riescano a trovare tracce sicure o almeno indizi probabili. In particolare, il lavoro fin qui svolto sul libro *Lambda* ha fatto emergere forti indizi per una sua posteriorità rispetto ai libri centrali della *Metafisica*, e soprattutto rispetto al libro *Zeta* e anche

1017a22ss., ma poiché nulla di simile si trova nell'apparato di Christ, il quale anzi dubita se siano inautentiche le ultime righe di *Epsilon* o le prime di *Zeta*, pronunciandosi così decisamente contro le prime, si deve ritenere che tale sia stata piuttosto l'opinione di Jaeger.

⁴¹³ Gli argomenti contro l'autenticità già raccolti consuntivamente in *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum* sono stati confermati e aumentati dall'analisi condotta nel seminario aristotelico di E. Berti a Padova nell'AA 2002/2003. Nondimeno, *Kappa* risponde efficacemente all'esigenza di un riepilogo delle principali acquisizioni teoretiche degli attuali primi libri della *Metafisica*, insistendo sul ruolo di nodo problematico del libro *Beta*, e dei libri di *Fisica*. Secondo Averroé (*loc. cit. supra*, n. .) e secondo Alessandro *ap. Avert. (ibid.)*, *Kappa* fu concepito in specifica preparazione al libro *Lambda*. Anzi, Bonitz ipotizzò che *Kappa* in questo modo intendesse affatto sostituirsi a quei libri nel precedere *Lambda* e prepararne l'indagine; da lui poi trasse ampi suggerimenti Jaeger (1912) sia ad altri riguardi (come egli riconosce), sia a questo proposito, seppur indirettamente.

⁴¹⁴ Wieland 1962.

a *Eta* e *Theta*, senza i quali si intenderebbe male l'articolazione degli argomenti nei capitoli 1-5, e resterebbero oscuri passi dei capitoli 6 e 10. Di nuovo (sia detto qui una volta per tutte): questi indizi s'intendono come solo probabili. È chiaro che la teoria dei principi della sostanza sensibile in *Lambda* fa riferimento ad una dottrina già distintamente elaborata della sostanza, dell'atto, della potenza, e che di questa dottrina i libri centrali della *Metafisica* costituiscono una trattazione esauriente. Pertanto, allo stato attuale delle conoscenze, si può dire perlomeno questo: che la spiegazione più semplice, più economica e più aderente ai dati è che *Lambda* presupponga quei libri. Nulla a rigore impedisce che tanto *Lambda* che *Zeta* (il libro a cui *Lambda* sembra relazionarsi più direttamente) contengano comune riferimento a un corpo di insegnamenti diverso dall'uno e dall'altro libro e che noi potremmo avere perduto. Nondimeno sarà utile notare quali relazioni e punti di contatto intercorrano fra i due libri: come direbbe Genette 1982, c'è infatti una relazione 'ipertestuale' di *Lambda* con *Zeta*, così come con diversi altri libri della *Metafisica* e del *corpus*; questo in qualche modo impone che si contestualizzi più risolutamente l'analisi di questo libro.

Diciamo dunque che nulla si dice nel capitolo *Lambda* 1 che non trovi corrispondenza nei capitoli *Zeta* 1 e 2, con la differenza, come si vedrà, che quella che in *Zeta* è la conclusione dei due capitoli introduttivi in *Lambda* è la prima frase, il punto di partenza a giustificazione del quale si susseguono compendiatamente gli argomenti della più breve introduzione⁴¹⁵. Non meno puntuali, come vedremo in sede di commento, sono le corrispondenze fra *Lambda* 3 e *Zeta* 7-9, non senza punti di contatto anche ravvicinati con *Eta*, specie – ma non solo – quando questo libro riprende, talora quasi *verbatim*, le dottrine ed esposizioni di *Zeta*.

2. 3. 3. Coerenza di concezione e di progetto culturale

Con questo titolo mi pongo volutamente in antitesi a una tendenza diffusa già dal XIX secolo, condivisa anche da alcuni esegeti più recenti e innovativi, ad affiliare *Lambda* e gli altri libri della *Metafisica*, in specie *Zeta*, a due diversi progetti, possibilmente visti come 'concorrenti'.

Fra *Lambda* e *Zeta*, il contesto argomentativo è mutato e non si tratta di mera ripetizione: è un nuovo esordio che in vista di un'indagine diversa ripercorre velocemente gli esiti rilevanti dei libri sulla sostanza, senza affatto presupporli come acquisiti, ma rievocandoli come *ex novo*. Anche la prospettiva teorica, fra *Zeta* e *Lambda*, potrebbe essere

⁴¹⁵ Fazzo 2008.1.

diversa. Questo non deve però oscurare il peso e il vigore degli elementi di continuità. E nemmeno far perdere di vista ciò che è mirabile, cioè il fatto che i libri sono legati intrinsecamente, ancor più che dalle frasi di raccordo qui sopra considerate (che pure trovo arbitrario eliminare ed espungere come spesso avviene nell'edizione più recente), dal tessuto stesso concettuale e dottrinale che in essi prende forma. Tutto sommato, anche se non sappiamo nulla di certo sulle tappe di composizione, possiamo attenerci al sano e quasi tautologico principio che ciò che non è spurio è stato scritto da Aristotele. Inoltre, ciò che ha natura proemiale o protrettica (i libri *Alpha* e *alpha*) ha questa natura per volontà di Aristotele; e analogamente, ciò che ha natura preliminare è stato indicato come tale dallo stesso Aristotele (le aporie di *Beta*, la posizione di principi comuni e imprescindibili dell'argomentazione in *Gamma*); e ciò che ha natura di indagine metodicamente organizzata ha questa natura non per caso, ma perché Aristotele ha così disposto l'analisi (come nelle indagini sui sensi dell'ente di *Epsilon*, *Zeta*, *Eta*, *Theta*). Certo si deve restare all'interno di determinati limiti e di inevitabili esclusioni: specie quella del libro *Kappa*, che non essendo probabilmente autentico, come già ho affermato sopra, va usato con cautela, soprattutto per quanto riguarda l'esame del modo e della natura dell'indagine in corso. Vi si oblitera in effetti a più riguardi la centralità della preoccupazione epistemica che animava il dettato dei libri autentici di Aristotele e che ormai non costituiva più un problema per chi lavorò poi all'interno della sua scuola: tanto era stato il successo dell'impresa dello Stagirita. Ed esteriore resta, in altro modo, la posizione del libro *Delta* che, senza essere affatto estraneo alla logica di quei libri (è infatti testo metalinguistico per eccellenza), ha una funzione strumentale più che autonoma rispetto alle altre opere del *corpus*.

Fatte però queste distinzioni, lavorerò qui nella convinzione che una considerazione d'insieme dei libri di filosofia prima che ora chiamiamo *Metafisica* sia comunque possibile, significativa, e, se si aspira a una comprensione globale dell'impresa aristotelica, imprescindibile. Aristotele ha tenuto molto a una tale scienza, l'ha legittimata con partizioni non facili e con postulati impegnativi. *Lambda* ne è parte integrante e, come argomentaremo, sintesi complessiva, probabilmente anzi conclusiva. In tutti questi casi, concordo, se così si può dire, con Alessandro di Afrodisia: la disposizione dei libri che la tradizione ha adottato quando ha organizzato la *Metafisica* che noi conosciamo è valida ed efficace nell'esaltare caratteristiche intrinseche di ciascuno di essi. Per questo parlerò talora dei libri della *Metafisica* quasi ciascuno di essi fosse per una ragione precisa nella posizione in cui è. Questo in effetti ritengo: che Aristotele *abbia lavorato, qui come altrove, con un progetto d'insieme così energico e coerente, da lasciare alla scuola un materiale suscettibile di essere*

organizzato in maniera non totalmente, ma complessivamente coerente. Gli scarti e le difficoltà ci sarebbero stati forse, sia pure in minor misura, anche se l'organizzazione fosse stata data dallo stesso Aristotele, benché siano senz'altro minori per quei raggruppamenti di libri che lui stesso ha suggerito con il suo abile e irrinunciabile sistema di rimandi interni.

Ma, appunto, le imperfezioni non sono del tutto assenti né nemmeno, ove possono essere tracce interessanti di uno scarto fra la cronologia logica e la cronologia relativa: se le due coincidessero, i libri sarebbero stati scritti nel loro ordine dal primo all'ultimo e la loro progressione sarebbe senza dubbio più coerente. Ma anche nella *Metafisica* raccolta dopo Aristotele e che è giunta a noi, i pilastri della riflessione generale si trovano profondamente stabiliti e ripetutamente ristabiliti, sia in sé, sia nella loro progressione logica (la cronologia reale è contingente, tutto sommato)⁴¹⁶.

2. 4. Una preoccupazione epistemica negli esordi della *Metafisica*.

Tratto saliente di continuità, una preoccupazione di tipo epistemico anima, ogni volta in modo diverso, i primi trattati della *Metafisica*, manifestandosi soprattutto negli esordi o comunque nelle sezioni introduttive, più ampiamente che altrove, dunque, in quel libro introduttivo per eccellenza che è *Alpha meizon* (di qui in poi: *Alpha*).

2. 4. 1. *Alpha*

L'elaborazione di una concezione di scienza possibile e, più miratamente, di una filosofia prima, è in effetti il motivo strutturante che pervade ed anima il libro *Alpha*. In una tensione costitutiva e caratteristica, propriamente e originariamente ‘filo-sofica’, Aristotele etichetta stabilmente una tale scienza come ‘la scienza cercata’. Così che già in *Alpha*, libro di natura integralmente introduttiva e proemiale, è già implicita la centralità di una ricerca che è metodologica sempre, non meno che ontologica, di modo che più che l'aver trovato, fruttifero è lo spirito del cercare. Per questo appunto, quella scienza che cerca la scienza non smette ancor oggi di chiamarsi piuttosto che ‘sapienza’ ovvero σοφία, che è un'altro nome della scienza cercata nel libro *Alpha*⁴¹⁷, ricerca della sapienza, cioè φιλοσοφία⁴¹⁸: intendendo questa sofiva non solo come diversa, ma anche come superiore,

⁴¹⁶ Va tuttavia segnalato il dissenso dei critici anticoncordisti, esemplificato autorevolmente da Düring 1966 e in Italia oggi da Donini 1995, più accentuatamente da Donini 2002.

⁴¹⁷ *Alpha* 981a27; 981b10; 981b28; 982a2; 982a6, 16, 17, 20; 992a24.

⁴¹⁸ Così in *Alpha* 3, 983b21, 6. 987a29 e 31, 9. 992a33, 10. 993a25ss..

come architettonica, come riassuntiva di ogni altro sapere, in quanto tale unica e unificante.

2. 4. 2. *alpha elatton*

Epistemica è, nel suo fondo, la motivazione del ragionamento per *regressus* verso il principio primo di ogni serie causale, che costituisce, occupando il capitolo 2, l'asse centrale del breve libro *alpha elatton*. Un tale principio deve esistere, in ogni genere di causa; altrimenti, se nelle serie causali ci fossero solo termini medi (cioè cause a loro volta causate ed effetti attivi essi stessi come causa), “non ci sarebbe nulla di primo”, dunque non ci sarebbe alcuna causa. E “come sarebbe possibile conoscere, se non ci fosse nulla di primo?” (994b20-23).

Così, Aristotele non *dimostra* l'esistenza di un principio non causato del mutamento, bensì ne *mostra* piuttosto la necessità, una necessità ipotetica, come si è detto: se deve essere possibile il conoscere *per causas*, ci deve essere in ogni relazione causale un termine primo non causato. Esso è necessario, altrimenti non è possibile scienza (mentre nulla osta a che ci siano intermediari, e a che siano quanto si voglia numerosi, 994a15-16).

Questa di *alpha elatton* è una testimonianza illuminante, perché è il testo più specificamente dedicato a postulare un principio in tutte le serie causali, e perché le altre occorrenze di tale postulato per *regressus* nel *corpus* non esplicitano così chiaramente la natura epistemica, ovvero conoscitiva, dell'istanza che anima la ricerca di ciò che è primo fra le cause ed è principio.

La causa non causata appare qui dunque come un postulato del pensiero, indispensabile per la validità dello *scire per causas*. La ragione addotta è totalmente interna ai requisiti di una conoscenza che si voglia scientifica e dunque capace di controllare il livello delle cause (cfr. *Met. alpha elatton*, cap. 1, *Alpha meizon*, capp. 1-2). È importante e va sottolineata in tutto questo la natura funzionale della relazione causale in esame, declinabile e declinata su non importa quale ordine di causa (994a16-19). Proprio dunque perché compare qui come concetto funzionale, la causa è concetto epistemico e non sostanziale.

2. 4. 3. *Beta*

La stessa istanza infatti non manca di ritornare, per esempio in *Met. Beta*, 999b4-7⁴¹⁹:

"se non c'è nulla di eterno, almeno in quel caso non v'è generazione possibile. Infatti è necessario che ciò che viene ad essere sia qualcosa e sia fatto di qualcosa e di questi (principi) il termine ultimo non può essere soggetto a generazione, se davvero c'è un punto di arresto (nella catena delle cause) ed è impossibile che ci sia generazione dal non-ente"⁴²⁰.

Le prime quattro aporie di *Beta* – il libro della *Metafisica* di Aristotele che raccoglie e discute, senza risolverle, le aporie ovvero i problemi di fondo della filosofia prima accademicamente intesa, in continuità soprattutto terminologica con il grande libro *Alpha* – portano a questo tema dell'unicità della scienza, e ad esse si collega significativamente la quinta aporia, quella che chiede se esistano o no sostanze non fisiche⁴²¹.

⁴¹⁹ *Met. Beta* 4, 999b4-7: εἴ γε αἰδίον μηθέν ἐστίν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν. ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον.

⁴²⁰ E si veda per esempio anche il passo di *Epsilon* 1, compendiato in sé, ma più chiaro alla luce di quelli sinora citati: "È necessario che tutte le cause siano eterne, ma soprattutto queste (*scil.*: le sostanze non soggette a mutamento): queste infatti sono causa di quanto vi è di divino in ciò che è evidente" (*Epsilon* 1, 1026a16-18). Così infatti dice appena prima di giungere alla cruciale ripartizione (1026a19-21): "Di modo che ci devono essere tre generi di filosofia teoretica: matematica, fisica, teologica: non è infatti ignoto che, se il divino si trova da qualche parte, si trova in questo tipo di natura. E la più elevata deve occuparsi del genere più elevato". *ibid.*, 1026a19-21.

⁴²¹ Secondo la quinta aporia, infatti, se esistessero sostanze non fisiche – ed è la dottrina degli accademici – ne dovrebbe esistere scienza separata; ma se esistessero al modo in cui vogliono gli accademici, dovrebbero essere identiche per forma a quelle stesse cose delle quali abbiamo esperienza sensibile, ricadendo tuttavia sotto una scienza diversa. Ma prendere enti sensibili e corruttibili, e mutarne lo statuto da corruttibili a eterni – come avverte anche *Zeta* 16 con parole simili a *Beta* 2., è un modo veramente troppo rudimentale per concepire enti eterni.

La relazione fra la quinta aporia e le precedenti quattro, epistemiche, è stretta, tanto è vero che, nella prima lista preliminare di *Beta* 1, l'ordine è invertito, e la quinta – che è tale nell'ordine in cui viene discussa poi nel corso di *Beta* 2 – tiene il luogo di quarta, e la quarta viceversa compare per quinta, come le edizioni, per es. Bompiani, mettono in evidenza.

Sotto questa forma, la preoccupazione già accademica per l'unità del sapere, che è un aspetto particolarmente vivo della problematica epistemica qui in discussione, è insomma prominente in Aristotele. A noi questa preoccupazione può sembrare lontana, insignificante. Considerata ed ammessa la vocazione dell'uomo a conoscere, sapere quante scienze servano può parere problema accessorio, secondario, connesso forse solo alle etichette o insomma alla classificazione che diamo delle scienze stesse. La prospettiva si ribalta, per l'appunto, se leggiamo l'attuale *Metafisica* come la traccia di un percorso di ricerca di tipo epistemico: al centro sta la costruzione della scienza, non di una qualsiasi, ma di quella che Aristotele in *Alpha e Beta* chiama “la scienza cercata”.

Ciò che a questo proposito mi interessa interpretare è il significato di ‘costruire una scienza’. Si tratta, per quello che posso vedere in Aristotele, di lavorare non solo sulle sue condizioni di possibilità (credo che su questo si possa trovare un certo consenso per qualunque costruzione scientifica), ma anzi, di lavorare *a partire* dalle sue condizioni di possibilità della scienza (possibilità logiche e linguistiche, per esempio, ma anche culturali, istituzionali...), di modo che l'ontologia, almeno quella aristotelica, è la proiezione, sia diretta, sia indiretta, delle condizioni di possibilità della filosofia teoretica aristotelicamente intesa e praticata. È questa, una filosofia che può e in un certo senso deve al tempo stesso occuparsi della costruzione di sé e postulare il proprio oggetto in funzione di tale costruzione; di essa è parte strategica 'la scienza cercata', che più oltre si chiama filosofia prima, in quanto non solo è ‘migliore’ per purezza teoretica, ma è atta a esercitare un controllo 'architetonico', cioè gerarchicamente sovraordinato, sulle ricerche settoriali che afferiscono alle diverse parti della filosofia teoretica. Orbene, senza allargare l'ambito della scienza al più totalizzante e universale degli oggetti, 'l'ente', non può costruirsi una filosofia prima, cioè egemone su ogni altro sapere, tale da controllare il livello dei principi per ciascuno di essi.

2. 4. 4. *Epsilon, Gamma, Zeta*

La conferma in tal senso viene dal libro *Epsilon*. In *Epsilon 1*, in effetti, Aristotele dice che la filosofia prima è generale, perché per essere prima deve essere superiore a tutte, dunque “è generale in questo senso: nel senso che è prima”. Infatti se ce n'è una che è prima, deve esser necessariamente generale (*Epsilon 1*, 1026a30ss.⁴²²).

⁴²² Il testo di *Epsilon* ora citato potrebbe trovarsi ripreso e in qualche modo riassunto in *Gamma* (capitolo 1), in funzione di un contesto più avanzato. In *Gamma* infatti le conseguenze radicali di questa impostazione inducono ad approfondire a quali condizioni la parola stessa 'è' abbia un senso

Ora, senza focalizzare lo studio dell'ente su un modo unificato di intendere l'ente – vale a dire: sulla sostanza - non è possibile costruire una scienza unitaria dell'ente, il più generale degli oggetti, ancorché restino pienamente possibili saperi particolari e applicativi. Qui dunque si impone il postulato epistemico: se una tale scienza prima-e-generale esiste, al tempo stesso le compete l'ente-in-quanto-ente, come il testo di *Epsilon* dirà espressamente (1026a31). Questo dice anche *Gamma* 1.

C'è inoltre, in *Epsilon*, un'assunzione implicita: deve esistere il suo oggetto, deve esistere questo qualcosa che è primo, cioè causa e principio, e che nella fisica, non rientra, ma nella scienza dell'-ente-in-quanto-ente non rientra. Su questo punto, *Gamma* segue un suo, diverso percorso, Quanto però al punto precedente, è possibile considerare che l'impostazione della ricerca in *Epsilon* 1, 1025b3⁴²³ è fondativa per la celebre definizione, e quasi prescrizione, della natura della filosofia prima-in-quanto-prima di *Gamma* 1, 1003a21ss.:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ

"Vi è una scienza che contempla l'ente in quanto ente gli attributi proprio di questo, e che non è identica a nessuna delle scienze particolari".

definito e possa avere un uso scientifico. Di qui l'importanza del principio di non-contraddizione e del terzo escluso: se 'è' coesiste ed è compatibile con 'non è', e se lo scibile non si struttura in ultima analisi in un'alternativa binaria: 'o X è Y, o X non è Y', non c'è sapere discorsivo dotato di senso, Tale dunque il ruolo che assegno al libro *Gamma*, nella prospettiva, in qualche modo limitata, dell'indagine presente. Nondimeno, i maestri aristotelici hanno anteposto, nella sequela, questo testo di *Gamma* a *Epsilon*, in modo da rispettare la continuità *Epsilon* con Z, H, Θ. Per un esame dei passaggi considerati talora 'teologici' di *Gamma*, che sono importanti anche per situare meglio la natura sia di *Epsilon* che di *Lambda* riguardo allo statuto della teologia in Aristotele, cfr. Berti 2008. Jaeger 1923, p. 209-211 aveva ipotizzato d'altronde che E 1 fosse piuttosto connesso ad A, B, Γ, e solo dopo fosse stato annesso a Z, H, Θ, aggiungendo E 2-4 "to gulf the bridge – secondo quanto riassume Ross 1924, I p. 350 – between the introductory part of the Metaphysics and the substantive part of it". Questa opinione ha a mio avviso degli elementi a suo favore. C'è qualche probabilità che anche lo studio della storia testuale ce ne dia conferma. Infatti le famiglie α e β sono più distanti fra loro in E 1 che in E 2 ss., come in un successivo studio intendo mostrare

⁴²³ Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα: "Si cercano i principi e le cause degli enti, chiaramente in quanto enti".

E, *via Epsilon* 1 (se non anche *Gamma* 1), di quella di *Zeta* 1, 1028a10-14:

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν...

"L'ente si dice in più sensi, come abbiamo distinto in precedenza discutendo in quanti sensi i termini si dicano: significa infatti, in un senso il che cos'è e qualcosa di determinato, in un altro la qualità o la quantità o ciascuno degli altri predicati di questo genere. Considerato che l'ente si dice in tutti questi sensi, è chiaro che di questi *il primo ente è il che cos'è, che significa la sostanza*".

Infatti chi ammetta questo potrà ammettere che la stessa impostazione dell'indagine di *Zeta* 1 sia anche a sua volta fondativa di (e presupposta da) quella di *Lambda* 1, 1069a18ss.:

Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται.

"La *theōria* è sulla sostanza. È infatti della sostanza che si cercano i principi e le cause".

Ma poiché termini come 'stessa impostazione' o 'fondativo' si prestano a essere usati in tanti modi, così che o non dicono ancora nulla di distintivo, o risultano controvertibili da chi li assuma diversamente, andrà ora esplicitato in ragione di quale lettura intendiamo qui enfatizzare la continuità fra questi brani come chiave di accesso alla problematica di *Lambda*.

A proposito di *Gamma* 1, diciamo dunque innanzitutto che ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν non è la definizione descrittiva di una scienza, come se essa fosse già data e chi così parla la stesse osservando, ma è la posizione di un progetto culturale, relativo a quella che Aristotele chiama la scienza-dell'ente-in-quanto-ente.

Il livello della scienza più alta viene progettato e contestualmente descritto riservando al suo oggetto il massimo livello di generalizzazione sia categoriale, sia predicativa. Un tale progetto non fa riferimento a un contenuto oggettivo che si ponga fuori dalla scienza: di questo oggetto, *Gamma* dice solo che, poiché se ne cercano i principi, i più alti, allora deve esistere, essere una qualche natura (1003a26s.: qui appunto si vede che prima si constata che

c'è una ricerca sui principi, cioè una ricerca scientifica, e poi se ne desume che c'è il suo oggetto). Il progetto scientifico qui punta sulla natura stessa dell'indagine, sulla sua massima generalità, secondo appunto la formula 'ente-in-quanto-ente. Questa formula, nella sua formulazione più radicale, include al suo interno il contenuto positivo di qualunque affermazione categoriale, ogni tipo di discorso apofantico ovvero affermativo, non però per ciò che significa di volta in volta, ma in una prospettiva metalinguistica: questa prospettiva consente la massima generalizzazione possibile. La scienza dell'ente è la più generale di tutte proprio per questo: perché la definizione stessa del suo oggetto non è ricavata altrimenti che da un'indagine su ciò che unifica tutti gli enunciati affermativi, il verbo essere stesso.

Tale dunque la natura della posizione di un primato *di natura epistemica* di questo superiore ordine di $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$: è l'esito di un processo di generalizzazione compiuto sulla forma stessa della predicazione categorica – fatto salvo solo il suo essere categorica, e cioè affermativa, o come altrove dice Aristotele, apofantica (*De int.*, 16b33-17a7⁴²⁴); questa generalizzazione si proietta sull'oggetto della scienza, che ricoprendo linguisticamente il ruolo di soggetto logico, resta sottodeterminato, determinato cioè solo dalla sua funzione come soggetto della predicazione stessa. Esso è dunque indicato in forma participiale: ciò-che-è ($\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$), considerato a prescindere da *che cosa* esso è. La sua stessa concettualizzazione si trova così portata al massimo livello di generalizzazione e anche di comprensività cui è portata la scienza di cui questo esordio ha affermato l'esistenza (“Esiste una scienza che considera l'ente-in-quanto-ente...”): così in *Gamma* 1, 1003a21.

2. 4. 5. Da Zeta a Lambda: un pensiero autoriflessivo.

Analogamente in *Zeta* (capp. 1-2), procedendo verso un rafforzamento di questo primato epistemico della scienza più generale che porta sull'ente, Aristotele lo consolida focalizzandolo su di una serie progressivamente inclusiva di primati che noi considereremmo ontologici: una volta presupposto il primato della sostanza fra i modi dell'ente, e il primato dei principi rispetto a ciò di cui sono tali, ne deriva che tutto ciò che è principio primo

⁴²⁴ "Tutti i discorsi sono significativi, non come strumento (*organon*), ma per composizione, come si è detto. Ma non tutti sono apofantici, bensì solo quelli nei quali si può dire il vero e si può dire il falso: il che non è possibile in tutti. Per esempio la preghiera è un discorso, ma non è né vera né falsa. Gli altri discorsi siano dunque messi da parte, perché la loro indagine è propria piuttosto della retorica o della poetica. Proprio dell'indagine presente è invece il discorso apofantico".

dell'ente della sostanza è sostanza, e in particolare ciò che è principio *primo* della sostanza è sostanza. E che la scienza prima si occupa della sostanza

Secondo quanto intendo argomentare, la riflessione al riguardo si sviluppa ulteriormente in *Lambda* (come indica la fine dell'introduzione, cioè del cap. 1), richiedendo ormai un primo principio, posto come sostanza non soggetta a mutamento, oggetto di una scienza prima, diversa e in qualche modo sovraordinata.

Il ritorno di *Lambda* su questi temi di *Zeta* costituisce un momento specialmente arduo di meta-riflessione *sulle strutture della filosofia prima come pensiero e come discorso sull'ente e sui suoi principi*. Ed è, inevitabilmente, una ‘*autoriflessione*’, visto che l'oggetto di questa riflessione metalinguistica è un fare filosofia in origine interaccademico, del quale però in altri suoi libri Aristotele già si è appropriato, integrandolo nel suo sistema peculiare.

Beninteso, questa circolarità, questa natura autoriflessiva del pensiero sull'ente e sui suoi principi non è affatto esclusiva di *Lambda*, ma qui è un tratto importante.

Forse non a caso, questo è il libro nel quale Aristotele, più che in ogni altro, appare catturato, affascinato, ossessionato dalla natura autoriflettente del pensiero, come si vede dove dice (cap. 7):

"È se stesso che l'intelletto pensa quando apprende l'intelligibile: diventa infatti intelligibile toccandolo e pensandolo. Così l'intelletto diventa identico all'intelligibile".

Per questa strada, ritornando sul tema più oltre con rinnovata volontà di approfondimento, conclude infine – come una conclusione assoluta e al tempo stesso epocale, senza ritorno (cap. 9):

"Dunque pensa se stesso, se davvero è il più forte, e il pensiero è pensiero di pensiero".

È una conclusione che l'interpretazione tradizionale riferisce a Dio, ma che l'argomento di *Lambda* lascia difficilmente dissociare da una teoria generale dell'intelletto, come interpreti recenti hanno sottolineato a più riprese. Ciò che è interessante è che per Aristotele non solo nella pratica filosofica, ma nemmeno nella teoria, non è affatto una vanificazione né un assurdo che il pensiero pensi il pensiero. Se dunque leggesse queste pagine nelle quali analizzo questo suo libro e lo dichiariamo come un atto di autoriflessione, forse non ne

sarebbe contrariato, nemmeno se io avessi mancato poi in pieno in che senso egli intenda che il pensiero pensa il pensiero. Ma spero di no.

Detto questo, vorrei tornare un'ultima volta a ciò che argomentato riguardo a *Gamma*: la scienza dell'ente è per definizione la più generale di tutte, perché la definizione stessa del suo oggetto, che è all'origine di questo genere di ontologia, non è ricavata altrimenti che da un'indagine di natura linguistica.

Questo punto va tenuto fermo, perché consente di rintracciare fra questi libri e *Lambda* una continuità che va ben al di là delle contingenti e controvertibili dis-continuità di natura ideologica, come quando si discute su quale di queste visioni della scienza prima sia meglio compatibile con una concomitante e svincolata autonomia della fisica come 'sapere positivo' *iuxta propria principia*; e allora si risponde che la visione di *Gamma*, nella misura in cui è precisata in *Zeta*, è compatibile con il primato della fisica, *Lambda* invece non lo è. Non è infatti di questo che si tratta. Non è strano dunque che, in *Gamma* come in *Lambda*, la posizione di una scienza dell'ente in quanto ente, che tiene come oggetto primario la sostanza, non inserisca in essa alcun altro contenuto positivo se non quello di essere la più generale possibile, e di superare i confini di qualunque determinazione particolare: questo è inevitabile, visto che essa è definita prescindendo dalla differenza fra i diversi ordini di predicato che possono costituire la seconda parte dell'enunciato o predicazione. È una definizione che non presuppone nel predicato e nel soggetto alcuna generale proprietà, semplicemente enisola la sua funzione negli enunciati. Il concetto più comprensivo di sostanza (οὐσία) coincide in effetti con la funzione del soggetto, cioè con la posizione del potenziale soggetto-in-quanto-soggetto di qualunque verbo 'essere' e, tramite questo, di qualunque predicazione discorsiva. Tutto questo, ripeterò al passaggio, è compreso, racchiuso, significato nella frase d'esordio di *Lambda*: "La *theôria* è sulla sostanza."

Tale dunque è il primato della 'sostanza': innanzitutto, il concetto stesso di sostanza è *funzionale* e non 'sostanziale' nel senso di Cassirer, cioè di una sostanzialità reificata, il riferimento alla quale irrigidisce e costringe al dogmatismo il pensiero speculativo. E al tempo stesso, se sostanza è il soggetto logico (benché la *Metafisica* preceda, che io sappia, ogni codificazione grammaticale, descrittiva o normativa che sia), ovvero il sostrato, o in ogni altro modo ciò che è primo nel pensiero, nella definizione, nella predicazione, è tautologico parlare di primato della sostanza. La sostanza è prima per definizione. Non è tautologico solo in un senso, che è quello bene attestato in questo testi di Aristotele, quello cioè affermando il quale si afferma anche il primato di un sapere che si focalizza sull'analisi dei modi di

pensabilità dell'ente, sulla loro struttura, e dunque compendiatamente esprima tutto questo nel dichiarare e nel professare il primato della sostanza.

2. 5. Riflessioni

2. 5. 1. Ontologia come proiezione epistemica?

Qui possono non esser superflue alcune precisazioni sulla parola 'ontologia', dalle quali possa emergere contestualmente il senso di un suo essere – a quanto sto argomentando – 'epistemica', nella *Metafisica* di Aristotele. Il termine stesso 'ontologia', applicato ad Aristotele, è controverso, e facilmente affetto di anacronismo. Forse che allora sarebbe da mettere fra virgolette, quando si tratta di Aristotele? Ma nemmeno questo ha senso, a mio avviso. Infatti, se usiamo le virgolette, è come se dicessimo che questa non è una vera e propria ontologia, perché, diversamente da una ontologia propriamente tale, è epistemicamente fondata, cioè non si basa su una considerazione della realtà delle cose, ma sull'analisi della capacità del pensiero discorsivo di costruire se stesso in una forma epistemica ovvero scientificamente strutturata. Ciò che comunemente si sa e si conosce dell'universo aristotelico è la proiezione ontologica di questa capacità.

Questo in effetti è proprio ciò che intendo, nel parlare così; salvo che non è chiaro a che cosa si dovrebbe contrapporre questa ontologia-non-proprio-ontologia, proiezione invero di un complesso di esigenze epistemiche: quale sarebbe quell'ontologia senza virgolette, che sia proprio puramente ontologia, conoscenza pura dell'ente e dell'essere? Io credo in effetti che non esistano ente ed essere fuori dal pensiero che pensa, il quale pensa per l'appunto prendendo come soggetto l'ente (quell'ente che, in quanto è preso a soggetto, grammaticale o perlomeno logico, della predicazione, chiamiamo allora οὐσία) e predicandone l'essere, e in specie l'essere siffatto. Per analogo motivo, non sarebbe da questo facile nemmeno concludere ciò che di per sé potrebbe essere conseguente, raggiungendo così gli esiti del più estremo costruzionismo: non è facile, cioè, concludere che l'ontologia aristotelica, essendo fondamentalmente – come ogni ontologia, se è sana e non folle – un'ontologia epistemica, è priva di senso positivo e di valore assoluto. Storicamente, in altre parole, non è facile relativizzare e minimizzare l'importanza dell'ontologia aristotelica così costituita. Essa ha dimostrato di avere un valore assoluto e difficilmente comparabile a quello di altre visioni del

mondo per versatilità, efficacia e pervasività ovvero capacità di permeazione. La tesi che sostengo, è che vi sia una relazione fra la pervasività di questo sistema e la sua natura di grammatica del pensiero autoriflettente, che si è proiettata per la più parte dei secoli che ci separano da Aristotele in termini di fondatività e di plurivalenza storica. Di questi ultimi due aspetti, il secondo sarà ambito di pertinenza dei saggi di 'Archeologia' dell'aristotelismo proposti esemplificativamente nella parte III. Quanto alla natura fondativa, che è propria di tanti aspetti dell'opera aristotelica, essa è particolarmente interessante e accentuata nel libro *Lambda*, come quello cui Aristotele consegna la sua teoria della sostanza non sensibile. È come se quell'analisi delle forme del pensiero discorsivo che Aristotele compie – forme identificate secondo il duplice e coincidente criterio dell'essere logicamente disponibili e dell'essere storicamente attestate (specie in seno all'Accademia, e a quella dialettica diairetica e seriale che costruisce separando, distinguendo e progressivamente identificando), mettesse capo in *Lambda* a un *non plus ultra* di costruzione assiologica, che supera senza concorrenti possibili ciò che alternativamente si possa configurarsi come teoria razionale dei principi. L'apice, in effetti, il vertice, come pur da una prospettiva diversa dicevano i commentatori tardoantichi e medievali, è la teoria del motore immobile. Lo illustreremo commentando il capitolo 7, argomentando che è l'unico veramente dedicato a una tale teoria. Ne tratta appunto tramite categorie interamente epistemiche e interamente accademiche, cioè dialettiche.

Una lettura, per così dire, costruttivista (da intendere in ogni caso, senza obbligo di relativismo, per le ragioni ora dette e per quelle che si diranno) non è stata a mia conoscenza ancora tentata, né per *Lambda*, né forse per la *Metafisica*; né troppo spesso si insiste su questo aspetto, cioè sul fatto che questa ontologia è teoria dell'ente *sic simpliciter* e senza costruzioni metafisiche ulteriori: è teoria cioè semplicemente di ciò che conosciamo ed esprimiamo quando usiamo la copula 'è'; e in questo modo colleghiamo un soggetto e un predicato. Forse anzi chi insistesse su questo aspetto lo farebbe, o sarebbe sospettato di farlo, da una posizione piuttosto critica, polemica, come non necessariamente è; già infatti le analisi metalinguistiche di Wieland hanno suscitato siffatte reazioni. Tale comunque è il senso più generale della teoria dell' 'ente' che personalmente propongo e che è alla base della presente lettura. In questo senso, cade bene, molto bene (non a caso) che Aristotele all'occorrenza precisi: si tratta dell'ente *in quanto* ente'. ovvero 'degli enti in quanto enti': ovvero, per contrasto, *non* si tratta di riflettere su tutte le singole affermazioni categoriche nelle rispettive condizioni e implicazioni, ma piuttosto di una *classificazione* (strumento ovvero talento aristotelico per eccellenza) dei vari sensi dell' 'ente', cioè dei vari modi in cui possiamo usare il verbo essere: di qui, in altre parole, la dottrina delle categorie, intesa come dottrina metafisica (è l'unico

senso pertinente per questo studio, in effetti) e cioè meta-linguistica. Essa è ora (cioè qui, nella *Metafisica*) dottrina metalinguistica, ma non in un senso qualsiasi, bensì nel senso che si è detto, in riferimento cioè non al linguaggio ordinario, ma alle condizioni logico-linguistiche della conoscenza stessa. Le *Categorie*, che analizzano questi sensi trasportando le analisi della filosofia prima al livello dell'analisi del linguaggio comune sono, effettivamente, un ibrido, e almeno una parte delle obiezioni di Benveniste e come vedremo (in modo diverso) di Cassirer è profondamente giustificata, nonostante le obiezioni che possono essere mosse ad entrambe le loro letture.

Certo, poiché mi accorgo della difficoltà di questo tipo di affermazioni, conto di approfondire altrove questo ordine di problemi, non senza tenere in conto eventuali contro-argomenti e contro-esempi, passi che venissero addotti, dove la sostanza aristotelica risulti essere assunta come 'esistente in sé' a prescindere dalle possibilità del conoscere e del 'dire' filosofico. Per ora, nelle parti più sicuramente autentiche del corpus, non ne ho trovati. Le presenti considerazioni valgono a semplice anticipazione, e a introduzione rispetto al commento che produrrò in questa sede del libro Lambda, e in specie dei passi dove meglio si caratterizza la natura epistemica della sua componentente, per così dire, ontologica.

2. 5. 2. Un concetto epistemico di sostanza

L'interscambiabilità fra gnoseologia e ontologia, che sembra vigere nella *Metafisica*, può rendere ragione della centralità ontologica di quel modo dell'ente che viene espresso concettualizzando e sostantivando l'essere dell'ente in sé, cioè la sostanza, che in greco, οὐσία, significa letteralmente qualcosa come 'entità', intesa però non come istanza singola, ma come l' 'essere ente', ovvero il porsi stesso dell'ente come oggetto di pensiero ovvero – che è lo stesso – come soggetto di predicazione. Questa centralità, originariamente linguistica, della οὐσία, è necessaria e originaria nella *Metafisica*, e si trova espressa con insistenza altrove e soprattutto in *Lambda* e in *Zeta*, in contestuale riferimento (esplicito in *Zeta*, implicito in *Lambda*) alla necessità, espressa dagli esordi di *Gamma* e di *Epsilon*, di focalizzare la scienza prima intorno all'ente, e più precisamente intorno all'*ente-in-quanto-ente*, per distinguerla dalle scienze particolari.

Io non credo in effetti che esista per Aristotele, *sic simpliciter*, una sostanza a prescindere dalla scienza che se ne occupi: la sostanza, cioè il genere di ente di cui la scienza si occupa, è un postulato della scienza stessa, teoreticamente costruito tramite l'analisi modale dell'ente, per sottrazione: sostanza è ciò che resta quando si prescinde da ogni predicazione modale e accidentale.

Almeno nelle mie ricerche sul *corpus* aristotelico, infatti, non ho trovato ragione di pensare che per Aristotele una sostanza – qualsiasi sostanza, sia pure la sostanza prima, il motore immobile – possa esistere e caratterizzarsi a *prescindere* dal pensiero che ha la capacità e la potenzialità di pensarla.

Al livello più generale, sostanza non è molto più che il soggetto logico della proposizione che predica l'essere e il divenire, inteso in tutta la sua generalità, appunto. Basti guardare in *Lambda* a quante volte Aristotele dice quali siano le sostanze: non sono quasi mai proprio le stesse, si tratta ogni volta di postulare un soggetto per quel tipo di proposizione che va a costituire la dottrina di volta in volta in esame⁴²⁵.

Un tale prescindere, una tale separazione fra la 'sostanza', aristotelicamente intesa (o forse, comunque sia intesa) dal pensiero che ha la capacità e la potenzialità di pensarla, potrebbe, al contrario, riguardarsi come arbitraria, o come una *petitio principii*.

2. 5. 2. 1. Aubenque vs. Quine

In tal senso si è espresso recentemente Pierre Aubenque in un saggio recente⁴²⁶. In riferimento ai sensi nei quali la sostanza è ciò che è primo in *Metafisica Zeta*, egli scrive:

“Lorsque nous décidons qu'*ousia* est le sens primordial de l'être, nous appliquons des critères qui suivent de ce choix lui-même. Et, inversement, lorsque nous décidons que tel sens de la primauté ou de la priorité est le sens le plus propre ou le plus authentique, nous redoublons un type de décision qui, en contradiction avec les règles de la logique déductive, se fonde lui-même. Cette circularité

⁴²⁵ Talora, sostanze sono i diversi *σύνολα* fisici e inoltre la sostanza non sensibile, come in *Lambda* 1, 1069a30ss.; talora forma, materia e sinolo come in *Zeta*: così in *Lambda* 3, 1070a9-13, che appunto come qui argomentiamo è un ipertesto su alcune sezioni di *Zeta* e *Eta*; talora, oltre a questi altri sensi ancora: forma, privazione, materia, composto di entrambe, composti intermedi, per esempio i tessuti organici del corpo vivente, in *Lambda* 4, 1070b11-15, cfr. *infra*, § 5. 1. 3.

⁴²⁶ Aubenque 2005, “La fonction de l'aporie”, in Nancy-Tordesillas, pp. 7-16, in part. p 13. E' un saggio che ho avuto il piacere di recensire in Fazzo 2007, più brevemente però di quanto avrei desiderato, poiché il numero limitato di caratteri a disposizione e il carattere composito del volume da recensire nel quale il saggio è stato pubblicato ha impedito quasi ogni approfondimento e considerazione ulteriore rispetto a una mera rassegna dei contenuti dei singoli saggi. Ringrazio comunque Pierre Destrée della *Revue Philosophique de Louvain* di aver attirato la mia attenzione sul volume di Nancy-Trdesillas e, conseguentemente, su questo saggio di Aubenque.

inévitabile de la décision ontologique, de l’ “ontological committment”, selon l’expression bien connue de Quine, engendre une théorie qui peut être cohérente (l’ontologie d’Aristotele est assurément cohérente), mais qui, close sur elle même, sans communication avec l’extérieur de la théorie, ne peut exclure par avance la possibilité ni l’apparition effective d’ontologies alternatives”.

Poco più oltre, Aubenque nota che

“Cette interprétation aporétique de l’ontologie aristotélicienne pourrait ouvrir la voie à deux thèses qui ont été soutenues à notre époque par W. V. O. Quine⁴²⁷: (1) l’ “inscrutabilité” de la référence, c’est à dire l’impossibilité de démontrer absolument la validité d’une compréhension même de ce qui est à démontrer, (2) en tant que conséquence de cette circularité, la relativité de toute ontologie”.

Come rimedi a una tale riduzione relativizzante dell’ontologia aristotelica, Aubenque vede due vie e obiezioni: la prima storicamente attestata, consiste a porre come garanzia l’esistenza di nessi causali reali; e a stabilire in particolare il primo principio come causa di tutti gli altri enti, come avviene in *Met. Epsilon* 1. Se questo primo principio è Dio, allora, come dice Heidegger, quella di Aristotele è una onto-teologia. L’altra via, è chiamata da Aubenque ‘*argument de réflexivité*’, e consiste nel riconoscere che pur essendo relativa una tale costruzione è condivisa almeno a un livello minimale da tutti gli uomini, ed è fra di essi è condizione di possibilità di un discorso sensato, al modo stesso in cui è tale – esemplifica Aubenque – il principio di non contraddizione sostenuto in *Gamma* (esso infatti come dimostra Aristotele è condizione di qualunque confronto).

A me le tesi possibili menzionate da Aubenque sembrano più forti delle possibili obiezioni: della prima, perché che io sappia il libro *Epsilon* – unico testo invocato a supporto – non invoca esso stesso il principio di causalità, tranne in relazione alle “cause degli enti manifesti divini” (salvo errore da parte mia), il che non è abbastanza chiaro – poggiarvi alcunché sarebbe come spiegare *obscura per obscuriora* – e non è dunque d’aiuto. Ma quelle tesi sono più forti anche della seconda, importante obiezione di Aubenque – se deve davvero essere un’obiezione: invero, essa non vale necessariamente da obiezione, bensì in certo modo conferma l’ineluttabilità di una lettura in qualche modo

⁴²⁷ *Ontological Relativity and other essays*, New York-London 1969, cfr. Aubenque *cit.*, p. 14.

relativizzante dell'ontologia aristotelica. D'altra parte, non so se condividere le tesi di Quine, proprio perché penso che relativizzando indifferentemente ogni ontologia egli aggiri la difficoltà di capirne una – quella aristotelica – come dominante e non recessiva. Infine, come prima conclusione – da sviluppare indubbiamente in altra sede – penso che la correlazione che Aubenque avanza, prima di indietreggiare, fra il quadro problematico tracciato da Quine e il problema intrinseco di legittimazione dell'ontologia della *Metafisica* sia particolarmente calzante. I modi e i limiti di fruibilità di una tale lettura della *Metafisica* sono appunto ciò che intendo esaminare meglio in futuro; sarà necessario avere un occhio di riguardo per i destini storici della *Metafisica*, senza i quali la nostra recezione di quest'opera sarebbe probabilmente incomprensibile.

A grandi linee e a prezzo di una semplice approssimazione, possiamo qui suggerire che forse, piuttosto che non lo stesso Aristotele, è un certo aristotelismo di scuola, attivo a fronte di un orizzonte di attesa molto trasformato, ad averci ci ha trasmesso una concezione per così dire 'reificata' della sostanza e anzi dei diversi ordini di sostanza: una concezione che li considera come se questi esistessero in sé e per sé, e come se la scienza si occupasse solo di studiarne gli attributi e le relazioni, più o meno faticosamente o agevolmente. Così, quella aristotelica è divenuta un'ontologia statica, fatta di quelli che il Cassirer di *Sostanza e funzione*, attribuendoli ad Aristotele, chiama appunto – in senso parzialmente peggiore – concetti sostanziali; Cassirer li dice 'sostanziali' appunto nel presupposto che per Aristotele *ci siano* le sostanze. Si dirà dunque che, *essendoci* le sostanze, sulle sostanze poi ci sono qualità, quantità, relazioni e i modi vari del mutamento, movimento *in primis*.

Una tale visione della filosofia di Aristotele, quale Cassirer un po' incidentalmente ci restituisce per sottrazione, facendo cioè astrazione da una tale distinzione scolastica, ha l'interesse di essere, appunto, anti-scolastica, cioè di non voler riposare su verità acquisite, ma l'inconveniente di essere basata su una visione, appunto, scolastica dell'aristotelismo, fondata cioè sull'aristotelismo di scuola – le *Categorie*, la riduzione in formule dell'ontologia aristotelica, la rilettura teologica del libro *Lambda* – più che sulla considerazione di ciò che originariamente la scrittura aristotelica era destinata ad essere, in generale e caso per caso⁴²⁸

⁴²⁸ Questo è un caso che potrei portare a riprova di ciò che altrove argomento, cioè che della tradizione non ci si può sbarazzare impugnando le conclusioni e considerandole come avulse dal percorso in cui si sono fondate. Il processo, filosoficamente oltre che filologicamente irrinunciabile, di riavvicinamento a una ragion d'essere di questi testi quanto possibile originaria, non può che passare per il riconoscimento delle diverse fasi della tradizione.

Permane così un'idea statica dell'aristotelismo, anche in quegli interpreti che più aborriscono una filosofia statica e dogmatica. Ne parleremo a proposito dell'interpretazione di *Lambda* come trattato di *philosophia specialis*. Un'interpretazione che troveremo, in sede di commento, contraddetta dai fatti: *Lambda* percorre *tutti* i concepibili ordini di sostanze (ripetutamente annoverati come tre, secondo una divisione dialettica, precisamente una doppia dicotomia) e si dedica sia a ciascun ordine separatamente, ma in quanto ordine appunto, sia, e soprattutto, alla loro reciproca relazione, come faremo emergere dalle analisi seguenti. Ciascun ordine di sostanza è preso in esame non tanto in sé quanto in funzione di questa relazione, che consente di comprendere le sostanze corruttibili e quelle eterne, sensibili e non, in una considerazione sinottica e coordinata. La considerazione di ciascuna sostanza è strettamente funzionale a questa sinossi complessiva, nella quale si compie lo scopo primario del trattato. Si potrebbe dire, certo, che *Lambda* ha lo scopo di dimostrare che esiste una sostanza non sensibile. Ma questo va di pari passo con una sua messa in relazione con le sostanze sensibili, come *conditio sine qua non* di queste e come riferimento imprescindibile, in senso prima ancora logico che fisico (non può esservi permanenza nel sublunare senza movimenti eterni e regolari e non può esservi movimento eterno senza immobilità, e non può esservi movimento, né alcun altro ente, se non vi è sostanza). Per questa sua natura logica, quello di *Lambda* è un percorso epistemico: perché corrisponde all'articolazione logica di una scienza possibile sul mondo sensibile e non sensibile.

2. 5. 2. 2. Un corollario: la sostanza come soggetto logico

Certo, questa articolazione appare indissociabilmente legata alla lingua greca – lingua strutturata sulla funzione sostantivante (ovvero sostantivatrice) dell'articolo determinato, incardinata sul verbo essere, articolata nei modi plurali di predicazione dei quali può essere tramite la copula.

Posto in termini estremi: non c'è οὐσία concepibile, per Aristotele, al di fuori della proposizione che la pone come oggetto cognitivo e come soggetto di predicazione

Questo è l'esito, in qualche modo negativo, di questa lettura di *Lambda* assidua, paziente, quanto possibile condivisa in seminario: la convinzione che, per Aristotele, non ci sia *ousia* e non ci siano altri modi dell'ente se non all'interno del pensiero discorsivo e della frase che predica: *ousia* è l'oggetto del pensiero e il soggetto della frase; gli altri enti, sono i predicati, e cioè sono davvero, come dice *Lambda* (sorprendendo qualcuno), sono 'modi di essere' e movimento di ciò che è sostanza.

Si tratta, beninteso, non di sostanze individuali, il cui statuto di sostanze prime, non a caso, io rifiuto di accettare e di trovare in qualsivoglia testo della *Metafisica*, opera ove tale classificazione non è veramente attestata. *Lambda*, e gli altri testi della *Metafisica*, si riferisce alla sostanza come a una focalizzazione fondamentale ed immancabile del processo cognitivo, e questo vale per qualunque ordine di sostanza, a prescindere dal numero, elevato o ristretto, di istanze particolari nelle quali i diversi ordini di sostanze si individuano⁴²⁹.

Molte delle considerazioni svolte in *Lambda* da Aristotele, altrimenti astruse e imbarazzanti al primo impatto, si capiscono in modo piano e semplice quando vengono riportate al livello originario di analisi concettuale e talora linguistica e grammaticale del quale sono l'esito primo e più diretto.

Questo ordine di considerazioni è stato all'origine l'analisi che qui proporrò, dell'ontologia aristotelica espressa nella *Metafisica* in generale, e soprattutto in *Lambda* in particolare, come proiezione epistemica.

2. 5. 3. Riflessioni collaterali

Senza dubbio, parlare di ontologia in termini epistemici significa mettersi al di qua del confine che scinde in dilemma quasi insanabile l'essere e il non-essere, per leggere quasi naturalmente nell'ente una proiezione del verbo essere, e nel verbo essere la copula polivalente e per natura equivoca che collega soggetto e predicato potenzialmente (cioè a prezzo di semplici conversioni da predicato verbale a predicato nominale, come il proemio

⁴²⁹ Varrebbero, altrimenti, con evidenza le obiezioni che Franco Trabattoni ha rivolto a questa discussione: come se nel caso di un delitto l'esistenza dell'assassino fosse condizionata o subordinata alle capacità indagatrici dell'investigatore. Nel particolare, è vero ciò che egli sottolinea: non è la scienza che fonda la sostanza. Ma appunto, come ora ho dichiarato, la mia presente discussione non si riferisce affatto a una tale accezione del termine "sostanza": né come sostanza singola individua, né come nome collettivo e somma di tutte le sostanze singole individue; bensì come funzione logica. Quando dunque Trabattoni obietta che la riflessione scientifica postula la causa, ma la singola causa esiste anche senza essere conosciuta, questo, incontestabilmente valido, si applica a un ambito diverso da quello ora esaminato, quello delle indagini particolari, e non alla filosofia prima, cui Aristotele affida il compito di strutturare concettualmente quelle indagini secondo la distinzione fra sostanza da una parte, predicazioni categoriali ("enti" in quanto connessi a quella tramite le diverse forme del verbo essere) dall'altra.

stesso del libro *Lambda* può, sotto una certa lettura, suggerire⁴³⁰) in qualunque formulazione di pensiero discorsivo. L'ente di Aristotele è l'ente dei greci, e più precisamente, secondo un'importante processo di selezione, l'ente di coloro che Aristotele individua come filosofi nella grande dossografia del libro *Alpha*. Altri contesti, linguaggi, culture, epoche, hanno ragione di rivendicare un'ontologia diversa, o la relatività di ogni ontologia. In Aristotele, questa ontologia nasce al di qua, appunto, di ogni dogmatismo, nella naturalezza e nella genialità analitica del lavoro sui modi reali e storicamente attestati delle dottrine dei principi, e nella considerazione profondissima delle esigenze assiomatico-logiche del pensiero cognitivo. I materiali, in più modi, erano a disposizione.

Restano due misteri. Il primo è in che modo un sol uomo abbia potuto fare questo; e il secondo è come mai questa ontologia, nella storia dell'occidente, e nella storia umana, si sia fatta assoluto, senza essere dogmatica in origine (come sottolineeremo a più represe commentando il testo) sia divenuta dogma per molta parte delle generazioni a venire. Al primo mistero, non ho risposta, oltre a quella testé suggerita: Aristotele elabora la *sua* tradizione. Il genio d'Aristotele non si spiega, ma il genio non si spiega mai né in filosofia, né in arte, né in letteratura. Già gli antichi s'interrogavano, si ponevano domande importanti a questo riguardo, chiedendosi perché mai accada che le *forme* artistiche e letterarie avessero apici di sviluppo, di fioritura in protagonisti diversi ma vicini, nel tempo e nello spazio, e poi si perdessero, decadessero senz'altro rimedio possibile che non l'imitazione, che non è lo stesso.

All'altro mistero, non esiste risposta semplice. Questa ontologia, ormai inclusiva del non sensibile, così istituita, portata a compimento ed in qualche modo inaugurata, come la vediamo essere nel libro *Lambda* (come argomenteremo e mostreremo, questo libro è in effetti opera della piena maturità di Aristotele) è risultata poi, nel tempo, grammaticalmente efficace, tecnologicamente propizia, e dunque politicamente dominante. Ma questa spiegazione, se è tale – in effetti, semmai, è una descrizione, o un'interpretazione ulteriore, – non toglie ma accentua il mistero. Fasi intermedie e oscure meritano e non cessano di essere indagate: decisiva, credo, l'introduzione del *curriculum* degli studi, non solo aristotelici ma

⁴³⁰ Mi riferisco al passo iniziale 1069a22, il quale dice che gli altri enti, fuori che la sostanza, sono o modi di essere o movimenti della sostanza: forse la ragione per dire questo consiste nel fatto che, se la sostanza è soggetto, i predicati della sostanza, o sono predicati nominali, esprimono cioè "qualità" in senso lato, cioè modi di essere, inclusi quantità, luogo, tempo e così via, oppure sono "movimenti" – sempre intesi in senso lato, a indicare le varie forme di predicato verbale.

platonici, dello studio delle *Categorie*, con le relative e diverse propedeutiche ed esegesi. Opera non davvero aristotelica, né di pugno, né di spirito, le *Categorie* possono aver fatto da filtro e da ostacolo ai percorsi di lettura epistemica che questo mio studio strenuamente persegue. Quel lettore, fosse anche prevalente, che legga la *Metafisica* attraverso il filtro delle *Categorie*, o direttamente, o indirettamente, cioè alla scuola di studiosi che leggano la *Metafisica* attraverso le *Categorie*, non potrà trovarsi a suo agio nelle pagine di questo studio.

Ciò che però è ragionevole evitare, è delimitare e restringere il campo problematico a un singolo testo come se fosse un'opera d'arte individua e in sé compiuta. Non si costruisce un universo pensabile né in un sol libro né in una sola opera, né può farlo davvero un solo uomo in un unico tempo.

L'universo pensabile di *Lambda* è, innanzitutto, e per l'appunto, un universo: non si pensa infatti se non per intero e la vocazione dell'intero, se è un intero scibile, è di essere sistematica, una: un universo appunto; ed è inevitabilmente, nella fattispecie, l'universo di Aristotele: ripensamento e coordinamento reciproco delle scibilità diverse che la tradizione aveva consegnato al filosofo di Stagira.

3. Il problema esegetico di *Metafisica Lambda*

3. 1. La lettura teologica fra presupposti e costi esegetici

Nella misura in cui esiste, di *Metafisica Lambda*, un'interpretazione tradizionale⁴³¹ essa sembra comportare l'intersezione di almeno due presupposti impliciti. L'uno è che la filosofia possa culminare, quantomeno e specificamente per Aristotele, nella teologia⁴³²; l'altro che

⁴³¹ Quanto ora affermato può valere solo come un'indicazione di massima: la nozione stessa di interpretazione tradizionale è in sé generica e passibile di equivoco, e richiede dunque di essere in più sensi circostanziata, dichiarando le differenze e le persistenze: le differenze in studi di strato, le persistenze nel commento sui temi portanti e sui singoli passi.

⁴³² Preso in sé e in assoluto, non in riferimento ad Aristotele, questo primo assunto – il primato della teologia nel contesto del sapere filosofico – solleva una questione difficilmente attualizzabile, quella di sapere se la filosofia o anzi più in generale il sapere dell'uomo e la sua vocazione a conoscere debbano o possano trovar compimento in una qualsivoglia forma di teologia. Ad una considerazione generale, non c'è la filosofia, ma ci sono le filosofie, e non c'è una teologia, ma le teologie; sicché le interazioni possibili fra i due rispettivi campi semantici (di questo probabilmente si dovrebbe trattare) non si generalizzano, ma si definiscono singolarmente in ciascuno di quei contesti plurali sui quali antropologicamente e culturalmente si declinano il senso stesso dell'umano e del divino, del sapere e del conoscere. In una prospettiva di approccio pragmatico, beninteso, la priorità della teologia sulla filosofia è un'opzione storicamente attestata e teoreticamente sostenibile. Ma non è di questo che si tratta, perché la questione è invece se la filosofia abbia il proprio centro costitutivo nella teologia come sua parte integrante e non come livello superiore (ed è interessante notare che una discussione eminente sulla natura di questa alternativa si trovi appunto in *Lambda*, cap. 10, 1075a11ss., solo però secondo l'esegesi qui proposta). Dunque, ci si deve limitare ad Aristotele, dove, in una prospettiva semantica, la questione della priorità della scienza del divino su quella dell'umano differisce poco da una tautologia, visto che lo spettro di significazioni del termine stesso, 'divino', ricopre pressapoco per intero quello della superiorità assiologica e della priorità. Pragmaticamente, però, una cosa è chiara: che la filosofia fu per lui ricerca, e che la ricerca sulla sostanza non sensibile, per questo in qualche modo divina, fu per lui la più ardua, se è vero che la definisce oscura in una pluralità di contesti. [continua]. Si tratta dunque non di un sapere compiuto ed acquisito, ma del margine di ricerca, perfettibilità, 'futuribilità' che, eroso in altri settori dello scibile dall'ampiezza delle ricerche attuate da Aristotele e dalle rispettive redazioni in forma di libri, in *Lambda* si trova abordato, come un'agenda

Metafisica Lambda sia concepito da Aristotele come il suo trattato di teologia. Quando ambedue i principi sono stati ammessi, il libro *Lambda* si è trovato al vertice della filosofia aristotelica, se non anche della filosofia *tout court*. Così è avvenuto in effetti in quei contesti dove Aristotele era considerato 'il filosofo' per eccellenza. Ma la funzionalità di questi principi a opzioni ideologiche storicamente determinate è manifesta. Lo conferma il fatto che il primo dei due principi – la centralità della teologia per Aristotele – risulta attivo precipuamente in alcuni contesti medievali di ricezione ed esegesi di questo libro; mentre la rimozione di quel principio stesso, per converso, è stata quasi una condizione di possibilità per il rinnovamento degli studi aristotelici e per una loro rifondazione storico-filologica in età moderna.

Tale è infatti la peculiare evoluzione della tradizione esegetica di questo libro: *Lambda* è stato seriamente discusso da Teofrasto, nella cosiddetta *Metafisica*; è negletto nella successiva documentazione estante, al modo degli altri scritti esoterici; ma, considerevolmente più tardi, con il commento continuo di Alessandro di Afrodisia, lo ritroviamo al centro della *Metafisica*; e poi ancora, in ragione della fortuna – diretta o indiretta – di quel commento, lo troviamo 'super-commentato' (in senso tecnico) in età medievale; continuamente ripreso, ma anche sovente sottovalutato nel XX secolo, e non senza asprezza di toni, secondo quelle che potevano storicamente essere di volta in volta le sorti di una teologia filosofica.

A fronte di questa disparità vien fatto di interrogarsi su quale sia il prezzo esegetico di questo destino singolare del libro. Il costo maggiore, argomenterò, è questo: visto come culmine, e come culmine eterogeneo all'insieme delle ricerche di filosofia prima, come teologia, *Lambda* resta avulso dal suo orizzonte di senso e di indagine. È come se gli interessi e le spinte che lo animano restassero nell'ombra di fronte a una qualche acquisizione di dottrina dogmatica; e la compagine complessiva del libro potesse o dovesse intendersi al di fuori dal contesto dei libri e delle ricerche della *Metafisica*.

3. 2. Una condizione preliminare: fare tabula rasa

Per questo, affronteremo qui il libro *Lambda* facendo quanto possibile *tabula rasa* della tradizione esegetica. Si tratta di fare astrazione proprio da quella tradizione che

aperta e lasciata ai posteri, alla scuola, all'umanità intera, in modo da predisporre per natura alla storia delle infinite esegesi, ri-esegesi e super-esegesi cui questo libro si è prestato.

parallelamente non cessiamo di indagare, come illustra la Parte III di questa tesi: le indagini ivi raccolte s'intendono, in tale prospettiva, come propedeutiche all'esame della lettera di Aristotele. La quale vi si trova intesa come punto di arrivo, in direzione invertita rispetto alla tendenza, pur comprensibile e diffusa, a farne un punto dal quale si possa senz'altro partire, per esaminare obiettivamente, ora sì come punti di arrivo, le aggiunte e gli apporti delle diverse fasi della storia esegetica e della *fortuna*. Eppure questa è una visione, se così si può dire, troppo ingenua e positivista del rapporto fra testo ed esegesi, almeno nel caso di un testo 'supercommentato' come *Lambda*. Nell'inversione che al riguardo propongo, in effetti, sta il senso del metodo 'archeologico' teorizzato nella Parte III. Sono state infatti necessarie quelle indagini sulla tradizione esegetica, per potersi allontanare dalla tradizione, come ivi ampiamente mi impegno a spiegare.

Fatta allora astrazione e *tabula rasa* della storia interpretativa che ci ha consegnato il libro *Lambda*, ci si potrebbe chiedere: che cosa resta?

Spogliato delle sue croste esegetiche, *Lambda* richiede di ritrovare il proprio senso originario nel suo contesto di redazione e motivazione d'origine: da una parte, nella cornice *lato sensu* accademica che gli fu propria, e dall'altra parte, più specificamente, nelle ricerche aristoteliche di filosofia prima. È un contesto che lo avvicina fortemente, a mio avviso, ai libri centrali della *Metafisica*. A queste infatti lo studio precedente già apparso su *RFN* 2008 mostrava intrinsecamente connesso l'esordio del libro⁴³³. Si tratta dunque più segnatamente di mostrare che l'argomento del libro *Lambda* 'tiene', 'regge', a condizione di una lettura tecnicamente filosofica, nel senso e nel contesto delle teorie aristoteliche e accademiche dei principi.

3. 3. Residui della lettura teologica: perplessità e discrepanze

Ciò che resta oggi della lettura teologica del libro è poco più che il residuo, muto ed opaco, di quel tipo di tradizione scolastica, cui quei suddetti presupposti erano solidali, sopravvissuto pur nelle alterne vicissitudini critiche del libro. E persiste tuttavia, producendo ora un esito opposto dal precedente: comportando, cioè, una sorta di ribaltamento di valore – quasi un declassamento del libro – almeno in un certo settore della letteratura secondaria, oltre a non pochi problemi esegetici sia particolari sia generali. Fra quelli generali, le

⁴³³ Fazzo 2008.1.

perplexità irrisolte sulla funzione dei capitoli 1-5: se infatti sono un'introduzione, ci si chiede che attinenza abbia questa introduzione con la teologia; e se quelli invece sono parte del trattato a pieno titolo, bisogna spiegare perché la teologia vi si ibridi con la fisica. C'è poi oscurità latente sul tema del capitolo 6: si ritiene sia il motore immobile, ma chi ne cerchi tracce sicure resta sconcertato fino all'inizio del capitolo 7; e crisi conclamata sugli *excursus* astronomici del capitolo 8 – già infatti paiono, si dice, fuori luogo per metodo, per stile, per argomento, ma verso fine capitolo (1074a31-38, da dove dice "Che il cielo è uno solo, è chiaro...") l'*excursus* 'monistico' (secondo Jaeger, Ross) striderebbe con il corpo centrale del capitolo teorizzante la pluralità dei motori; il quale così considerato si trova contrapposto non solo a quell' *excursus*, ma al monoteismo (si ritiene) della teoria principale di *Lambda 7* e della conclusione in *Lambda 10*. Ancora, a ragion veduta, si lamentano forzature sull'identità dell'intelletto discussa nel capitolo 9; né manca infine un apriorismo ben attestato nell'interpretazione del capitolo 10. Tutto sommato, forse, si salverebbe solo il capitolo 7, il quale, con la sua ostica metodologia per *diairesi* e *systoichia*, lascia sottintesi troppi nessi cruciali per ingenerare qualunque illusione di perspicuità: insomma, si capisce che non si capisce facilmente per intero. E poi almeno esso ha questo punto di forza: che di 'dio' ('Dio?') parla veramente; nondimeno, ne parla in modo elusivo, e soprattutto, come è stato notato, come predicato piuttosto che come soggetto logico, il che evidentemente fa da ostacolo a chi voglia etichettare almeno quella specifica ristretta sezione (7, 1072b24-30 o poco più) come 'teologica'⁴³⁴.

3. 4. Un esame preliminare della sezione in senso più stretto 'teologica' del libro: capitolo 7, 1072b19ss.

Perché ciò appaia chiaro, e le nostre successive considerazioni non sembrano immotivate, può servire considerare proprio fin d'ora il passaggio suddetto, senza dubbio il più 'teologico' del libro, ovvero *Lambda 7*, 1072b24-30. Se qualcuno infatti lo troverà teologico, contro il nostro avviso, potrà almeno chiarirsi e precisarsi, su elementi testuali

⁴³⁴ Questo, se non erro, è anche l'ordine di motivi che, pur per strade diverse da quelle ora tentate, inducono anche Enrico Berti a negare affatto che Aristotele abbia scritto di teologia, come egli ricorda non solo nei saggi su *Lambda*, ma anche nel più recente su *Gamma* (Berti 2008). La natura predicativa del 'divino' in Aristotele è sottolineata da B. Botter, *Dio e il divino in Aristotele*.

determinati, la natura del dissenso; se qualcuno invece concorderà del tutto o in parte nell'analisi qui proposta, si sarà stabilito un terreno comune di riflessione.

Siamo ora nella parte centrale del capitolo *Lambda 7*.

Nella prima parte del capitolo 7, senza soluzione di continuità con il capitolo 6, Aristotele ha dimostrato che esiste un primo motore immobile (1072a19-26). Non ha ancora parlato di divinità in nessun modo. Ha affermato che un motore che muove senza muoversi esiste, è eterno, è sostanza, è in atto – o è atto (1072a25)⁴³⁵.

Poi ha parlato del primo motore in generale: del desiderabile, e dell'intelligibile, che muove l'intelletto, senza essere mosso né muoversi (1072a26-30); e in specie, ha parlato dell'intelligibile primo: ha detto che l'intelligibile primo è lo stesso che il desiderabile primo perché il desiderabile primo per esser tale deve essere riconosciuto dall'intelletto⁴³⁶. Così muove il motore immobile, del quale si parla ora.

Dialetticamente, per via di un procedimento eminentemente speculativo, l'intelligibile primo si pone come sostanza prima – il primo elemento della serie degli intelligibili (osì io intendo infatti la serie in *esmae*, cfr. comm. *ad loc.*) è infatti la sostanza prima, che probabilmente è sostanza intelligibile, al modo della forma, e perfezione (come secondo Berti 2007, cfr. anche 8, 1074a35, dove sembra che essa sia detta "quiddità prima", τὸ δὲ τί ᾗν εἶναι ... τὸ πρῶτον). Ad essa si riferiscono le altre prerogative riunite nella serie degli intelligibili: oltre a muovere stando immobile, come è proprio di tutto ciò che è quanto desiderabile, essa è semplice, in atto; e di quella serie fanno anche parte (sono dunque propri di quella sostanza) il bello, il preferibile in sé, il fine-in-vista-di-cui; una tale sostanza appunto muove senza muoversi un ente (presumibilmente, un soggetto intelligente e desiderante), e in secondo luogo, con questo, muove tutti gli altri enti.

È dunque indirettamente, tramite un soggetto intelligente (presumibilmente anche desiderante, ma il testo non lo dice), che il primo intelligibile-e-desiderabile muove il primo

⁴³⁵ Gli editori stampano il corrispondente della traduzione: "è atto". Il termine greco potrebbe significare entrambi, per l'incertezza di trasmissione dello iota sottoscritto che distingue (ἐνέργεια, "atto") da ἐνεργεία ("in atto"). La scelta dev'essere semantica piuttosto che grammaticale.

⁴³⁶ Questa identificazione aggiunge una qualche identificabilità all'argomento, perché la capacità motrice di ciò che è desiderabile è ampiamente trattata nel *De anima*, III.10ss., cfr. anche *De motu animalium* 6ss., che però potrebbe essere posteriore al libro *Lambda*, e presupporlo più che non esserne presupposto, come sembra invece essere il caso per la teoria psicologica del moto volontario del *De anima*; cfr. Fazzo 2003.

dei movimenti, quello circolare: il primo intelligibile è 'necessario', cioè può solo essere, e non può essere diverso da come è. Dà materia di riflessione, senza che qui vi si possa soffermare, ciò che Aristotele ora aggiunge: "e in quanto è di necessità, è in modo bello". Quale che sia la *ratio* di questa affermazione (che Aristotele non spiega, e potrebbe essere meno una questione di estetica che di analisi per contrapposte συστοιχίαι), essa direttamente viene a conforto della precedente identificazione del primo intelligibile con il primo desiderabile, e dunque a conferma della sua capacità motrice, e cosmicamente motrice. "Da un siffatto principio", conclude pertanto, "dipendono il cielo e la natura" – si intende: la natura tutta (7, 1072a30-b10).

A questo punto troviamo la sezione più teologica del libro *Lambda*. Da qui infatti Aristotele, non senza una qualche cesura in 1072b14, porta l'argomento sul miglior possibile modo di esistenza, modo di trascorrere il tempo e la vita, dicendo innanzitutto (secondo il testo qui costituito⁴³⁷) che a noi non è possibile se non per poco tempo. Ma a che proposito ne parla? Si tratta incontestabilmente di un modo di esistenza possibile solo per esseri viventi: il testo greco parla infatti di διαγωγή, il termine con il quale si apre l'intero brano in 1072b14. Sebbene non si tratti né interamente, né solo di noi (e questo è chiaro ed è noto, anche secondo il testo della *vulgata* editoriale, che per questo anzi seclude fra parentesi ogni possibile riferimento all'esperienza umana⁴³⁸), vorrei sottolineare tuttavia che *il termine*

⁴³⁷ Mi riferisco alla lezione in 1072b15 ὅλα τε ("possibile") dei codici della famiglia α E e J, da adottare al posto di ὅλα ("quale") di A^b e (indipendentemente, in quanto *lectio faciliior*) della famiglia β adottata dagli editori (incluso il più recente, Jaeger, che non considera rilevante citare alcuna variante *ad loc.* in apparato). Il significato non sarà dunque "la (sua) vita" ovvero "la (sua) esistenza è quale la migliore per poco tempo per noi", dove si sottintende 'sua', *scil.* dell'intelligibile sin qui identificato con il primo motore immobile (e non manca qualche difficoltà di costruzione), ma "l'esistenza migliore a noi è possibile per poco tempo", senza nessun sottinteso, né difficoltà di costruzione sintattica.

⁴³⁸ Contro questa tendenza della tradizione interpretativa e della *vulgata* editoriale a mettere, letteralmente o no, fra parentesi nella sezione considerata teologica di *Lambda* ogni riferimento all'esperienza umana e comune, si è espresso a più riprese Berti 2007, citando peraltro anche a parallelo alcuni contributi ancora inediti di A. Stevens. Berti ha considerato in questa nuova prospettiva soprattutto la prima parte della sezione 'teologica', fino a 1072b14, quella cioè che direttamente precede i passi ora discussi. Ciò facendo, raccoglie già molti passi e osservazione che possono essere invocati a chi voglia insistere sul valore umano e intellettualistico della concezione del divino espressa nel libro *Lambda*. Il tentativo che qui presento di leggere in chiave

διαγωγή si attaglia con fatica a un tale principio immobile, quale è stato fin qui descritto. In quanto tale, cioè in quanto intelligibile, non ha un modo di vita, nemmeno se è in atto, ed è sempre in atto – cioè, è sempre pensato. Non può averne uno in quanto intelligibile, perché la nozione stessa di intelligibile è di diatesi passiva.

Io credo, anche alla luce della revisione del testo sui codici E e J in 1072b15, che qui Aristotele introduca il passaggio al soggetto attivo dell'atto stesso, in virtù del quale l'intelligibile può dirsi in atto: l'atto stesso del pensiero. Parla dunque dell'intelletto, che come già ricordato, stabilmente è divino in quanto tale per Aristotele, e infatti poco oltre dirà che è senza dubbio "il più divino dei fenomeni" (9, 1074b16),. Salvo poi ammettere, e poi ancora ripetere, che lo stato contemplativo per il nostro intelletto è attingibile solo talvolta. Questo *distinguo* a mio avviso conferma non la diversità fra quello e il nostro intelletto, ma piuttosto l'identità di esperienza, diversa in gradazione. Altrimenti questa precisazione non avrebbe ragione di essere.

Ora egli spiega che cos'abbia l'intelletto di *divino* (θεῖον): il farsi esso stesso identico all'intelligibile, il divenire intelligibile e pensare sé ed essere pensato da sé, cioè il pensare (conoscere?) se stesso. E subito esplicita le conseguenze esistenziali di questo statuto assiologicamente eminente: la θεωρία (attività propria dell'intelletto) è quanto vi sia di migliore e di più piacevole (ἡδιστον καὶ ἀριστον).

Riporto dunque l'intero brano commentato in questo paragrafo, a partire da dove ha concluso il suo discorso sul principio immobile, intelligibile, necessario, dal quale 'dipendono il cielo e la natura', 1072b14):

"A noi, la condizione di esistenza migliore è possibile per poco tempo. Quello infatti sta sempre così, mentre a noi è impossibile, perché anche il piacere è atto di quel principio: per questo veglia, sensazione, pensiero sono ciò che è più piacevole, e speranze e ricordi lo sono a causa di questi.

Il pensiero che è in sé è pensiero di ciò che è ottimo in sé, e quello che lo è al massimo grado, è pensiero di ciò che è ottimo al massimo grado. [1072b14-19]

intellettualistica e antropomorfica questa successiva parte del capitolo *Lambda 7* è a mia conoscenza originale, o comunque merita di essere maggiormente esplorato. In che modo esso poi possa interagire con l'interpretazione di Berti per la parte precedente di *Lambda 7*, è materia che pure dovrà essere successivamente non solo indagata, ma quanto possibile sviluppata per quanto riguarda le implicazioni delle singole acquisizioni esegetiche.

È se stesso che l'intelletto pensa per apprensione dell'intelligibile: diventa infatti intelligibile toccandolo e pensandolo, così che l'intelletto diventa identico all'intelligibile. Infatti intelletto è ciò che è recettivo dell'intelligibile e della sostanza, è quando li afferra che agisce. Pertanto è quello più di questo ciò che l'intelletto sembra avere di divino, e l'attività teorica ($\eta\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\alpha}$) è quanto c'è di più piacevole e migliore. [1072b19-24] ||

Se dunque [un siffatto principio intellettuale di attività teoretica, che sempre pensa se stesso] sta sempre così bene come stiamo noi talvolta, è meraviglioso. E se di più, è ancora più meraviglioso. Sta così, e gli appartiene vita: infatti l'atto dell'intelletto è vita, è quello il < suo > atto; l'atto che gli appartiene in sé è vita ottima ed eterna. Diciamo allora che il dio è un vivente eterno ed ottimo, così che estensione di vita continua ed eterna appartiene al dio: questo infatti è il dio". [1072b24-30]

L'intera sezione si presta poco a una lettura eirenica, pacificata, convenzionale, o appiattita da una frase sull'altra. Per questo, a scampo di equivoci, ho abolito le due coppie di parentesi in vigore fra 1072b15 e 1072b18 nella *vulgata* editoriale, tanto più che non mi è parso aiutassero, bensì ostacolassero la comprensione del ruolo dell'assenza di fatica nella costruzione dell'argomento sull'attività perenne ed instancabile in esame nel testo.

Il brano è animato da una tensione, sotterranea o manifesta, fra la natura intelligibile del principio immobile in quanto immobile, e la vitalità dell'intelletto come soggetto dell'attività migliore, divina, più piacevole. Tale è la tensione che Aristotele intende conciliare, non senza difficoltà (sarà infatti necessario tornare sull'argomento nel capitolo 9), nella teoria dell'identificarsi di questo con quello, del soggetto pensante con l'oggetto pensato nell'atto del pensiero: atto cui si attribuisce beatitudine e perfezione in forza di questa stessa identificazione, che è anche auto-riflessività, conoscenza di sé. Così, in materia di attività, vengono a coincidere ciò che è più divino, ciò che è migliore, ciò che è più piacevole – e si noti dunque l'uso aggettivale, predicativo, assiologico del concetto stesso di 'divino': questi indicano un'unica e sola attività, quella teoretica appunto (1072b24); la quale è sempre, dice Aristotele, anche conoscenza di sé (b19-21), salvo che ciò che vale per l'intelletto vale ancor più per quell'intelletto che nell'atto del pensiero è tutt'uno con l'intelligibile primo (b18ss.).

Tutto questo, fin qui, non è propriamente teologico. Sono considerazioni che attribuiscono all'intelletto uno statuto potenzialmente divino, in determinate condizioni. Per questo abbiamo detto: dio, il divino, compare come predicato e non come soggetto. Nemmeno

lo scopo, come il seguito potrebbe mostrare, è teologico: lo scopo principale infatti è spiegare *in che modo* possa esistere un'attività eterna, tale da non provocare stanchezza nel soggetto (cfr. anche *De caelo* 284a27-35), ma da poter continuare. Se si sarà spiegato questo, infatti, si sarà spiegata l'eternità del movimento del cielo, che Aristotele fa conseguire da una siffatta attività (in un qualche modo, logicamente stringente se pur fisicamente non perspicuo).

Così si sarà riaffermato il primato dell'atto rispetto alla potenza, contro coloro che fanno nascere l'universo dal caos, dalla notte, dal 'tutto insieme' (6, 1072a7-9; 7, 1072a19ss.), e si sarà evitato che esso, al modo in cui è venuto ad essere, sia anche destinato a perire ovvero dissolversi. In ultima analisi, la piacevolezza, affermata e spiegata a più riprese in 1072b16, 17, 24, è motivo e garanzia dell'eternità di quell'atto primo, dal quale il moto circolare del cielo dipende.

Di seguito, 1072b24ss., la discussione si sviluppa più specificamente su quel modo 'divino' di *passare il tempo* – quel passare il tempo che poco sopra era chiamato διαγωγή. Qui compare la nozione del divino. Si era detto che a noi il modo di vita migliore è possibile solo per un tempo breve. Ora, è come se ci si chiedesse se esista un ente, evidentemente un vivente, che viva in quel modo. Qui Aristotele, come altrove, non esita ad attingere a un linguaggio comune; invoca infatti come una testimonianza collettiva, come un ἔνδοξον, cioè che “diciamo”, φαμέν. A ben guardare, non risulta troppo evidente, dal testo, a chi si riferisca il 'noi'. Potrebbe significare 'noi tutti', nel senso di 'tutti gli uomini'. Questo può essere vero altrove, salvo che l'orizzonte di riferimento del libro *Lambda* non è quello del linguaggio comune. Aristotele vi adotta un linguaggio e un orizzonte problematico tipicamente accademici e, semmai, autoreferenziali, cioè in riferimento ad altre ricerche già disponibili sull'argomento: *Fisica* VIII, *De gen. et corr.*, *Met. Zeta, Eta, Theta*. Ma a quanto sembra qui Aristotele non intende elaborare originalmente, bensì lavorare su una concezione del divino che esiste già: divino come: vivente eterno e beatissimo.

Un'indagine sul modo greco di parlare di 'dio' e di 'dèi' sconfina dall'indagine presente, anche se sarebbe pertinente, quando si vuole spiegare il passo dove Aristotele si riferisce a ciò che 'diciamo' del dio. La mia impressione generale, è che 'il dio' di cui si viene a parlare ora sia come 'il dio' dell'*explicit* dell'*Apologia di Socrate*, dove è l'unico a sapere quale destino si prepari a chi si appresta a morire al modo di Socrate. Anche quello aristotelico ora in esame sembra un riferimento a una comune concezione del divino che non ha bisogno di decidere fra il nome comune (il genere 'dio' cui si penserebbe, visto che si tratta del dio in quanto dio, con quelle prerogative che sappiamo essere proprie di dio) e il nome proprio, come a noi sembra suggerire la presenza dell'articolo determinato (ma forse, a

tortoD'altronde, non c'è nessuna necessità di moltiplicare nel pensiero 'il dio' per una pluralità di istanze, tutte si equivarrebbero: è un po' ciò che Aristotele dice in *Lambda* 8, quando spiega che il cosmo è uno solo, adducendo a motivo che il principio immobile e immateriale non può moltiplicarsi al modo degli uomini e dei cavalli, perché è privo di materia.

Tutto ciò – pluralità o singolarità di istanze – sembra insomma ininfluenza per gli scopi presenti: in ogni caso, Aristotele sta parlando non propriamente 'di Dio', ma *di ciò che noi diciamo*, dell'idea e della nozione comuni 'del dio'⁴³⁹, per mostrare che ci può essere, secondo il linguaggio, il sentire, la nozione comune degli uomini, un soggetto possibile, vivo, animato, e tuttavia eterno, capace di una vita perpetua ed eccellente, quella trascorsa in una siffatta attività: "questo infatti – conclude – è il dio" (τοῦτο γὰρ ὁ θεός, 1072b30).

Un punto sembra tuttavia centrale: l'intelletto, pensando, pensa se stesso, è intelligibile a se stesso, dunque conosce se stesso, ecco che gli pertengono quelle caratteristiche che sono virtualmente proprie dello stato ultimo e perfetto dell'autocoscienza umana: conoscere se stesso. Questo assimila il divino e l'umano, il primo inteso come atto intellettuale, prima che come intelligibile, dunque prima in quanto *nous* che in quanto motore immobile; l'altro inteso nella forma più alta della sua espressione – quella appunto noetica (secondo i modi propri dell'assiologia aristotelica). La riflessione di *Lambda* sull'attività dell'intelletto come nostro stato ottimo e come eccellente fra i fenomeni si innesta dunque su un tema sapienziale.

3. 4. 1. Quali concezioni del divino attive nel testo?

Più in generale, possiamo dire, se Aristotele ebbe un senso del divino, e se ciò è attestato nel corpus, questo lo è su due fronti: cosmologicamente, divino è il cielo, e i corpi in esso contenuti (come attesta *Lambda* 8 in accordo con il *De caelo*)⁴⁴⁰, nonché a fortiori ciò che, muovendoli, ne è principio, quale che sia; umanamente, divino è l'intelletto. In effetti, la natura distintiva, unica e in qualche modo sovrasensibile dell'intelletto, e precisamente di quell'intelletto che è facoltà dell'uomo che pensa e che conosce, è un tema cui Aristotele non smise mai di rivolgersi con profondissimo interesse e quasi con venerazione, come di fronte a una sorta di mistero. Entrambe le accezioni del divino sono ripetutamente attestate nel libro

⁴³⁹ Per questo, alla fine di questa sezione, dio compare invero anche come soggetto, nella proposizione (subordinata, però) "Diciamo allora che il dio è un vivente eterno ed ottimo", 1072b28ss.

⁴⁴⁰ Su questo ampiamente cfr. Bodéüs 1992, la cui tesi ha il vantaggio di mettere in evidenza la relazione stretta fra le due concezioni del divino – cosmologica e intellettualistica, che significa anche: vitalistica – che sto qui sommariamente delineando.

Lambda – in *Lambda* 8, e in *Lambda* 7 e 9 rispettivamente – quest'ultimo, *Lambda* 9, essendo in effetti uno dei documenti più chiari e dichiarati di questo interesse. Il loro coesistere non è forse senza correlazione. Forse che Aristotele attribuì ai cieli un'attività di tipo contemplativo? È un tema sul quale i commentatori tardoantichi hanno molto speculato. Il testo di *Lambda* non c'è una qualche A queste, si aggiunga l'associazione del concetto di dio all'idea anche popolare, ma razionalmente giustificata a più riprese da Aristotele, di un vivente eterno, beato, esente da stanchezza e da mutamento.

Sia uomini che barbari, osserva Aristotele nel *De caelo* a questo proposito (270b5-9), concordano nell'idea che questo tipo di esistenza eterna e beata debba aver luogo nella parte sopraelevata dell'universo. Evidentemente l'idea di 'altezza' viene così cosmograficamente orientata; altrove, evidentemente, ne prevale un'accezione concettuale, ricavata come esito di un processo di separazione delle caratteristiche materiali e sensibili.

In ogni caso, né l'una né l'altra accezione di divino, in sé considerate, corrispondono a ciò che la posterità chiamò 'teologia', anche se la loro intersezione, appunto in *Lambda* 7, 8, 9, ha potuto sortire effetti teorici ad essa straordinariamente vicini, e non a caso: questa parte del nostro libro ne è stata infatti fonte e testo fondativo a più d'un riguardo.

3. 5. Teologia per accidente nel libro *Lambda*?

In ragione di queste e siffatte considerazioni, quanto alla natura teologica del libro *Lambda* la posizione che assumerò è in parte diversa rispetto a quella di molti interpreti anche autorevoli e recenti. La tendenza meglio attestata, oggi, è lasciare comunque a *Lambda* una valenza teologica, negando però quanto possibile ciò che a lungo si era ritenuto, e cioè che *Lambda* sia una *summa*, un punto di compimento; al contrario, lo si è datato (anche recentemente) a prima dei libri antichi della *Metafisica*, come se le ricerche ivi contenute dovessero essere di natura diversa da quelle della *Metafisica*.

Le ricerche qui esposte, tuttavia, mi hanno convinto a riconoscere in *Lambda* veramente un punto di arrivo, per molte delle ricerche aristoteliche, incluse le numerose e caratterizzanti indagini della *Metafisica*: non però quella *summa* di natura teologica che la tradizione vi aveva collocato. In questo la mia posizione è leggermente diversa anche da quella di Burnyeat, che pure fra i pochi ammette la posteriorità di *Lambda* a *Zeta*. Per esempio, infatti, per Burnyeat la differenza principale fra i due libri (che egli considera comunque due 'progetti

rivali', piuttosto che uno unificato) è che *Lambda* scala verso Dio a velocità vertiginosa⁴⁴¹. Questo in una certa misura è vero, salvo che lo è – per così dire – per accidente. Teologico il libro *Lambda* non è in effetti, se non – come potrebbe dire Aristotele – ‘per accidente’. *Non ha senso negare la potenzialità teologica di Lambda, essa infatti è storicamente provata* (in ambito sia cristiano, sia musulmano: in entrambi, da *Lambda* provengono alcuni capisaldi della teologia scolastica). *Ma che Aristotele ne abbia fatto, o voluto fare, un trattato di teologia, non è provato e non è nemmeno storicamente verosimile.*

Piuttosto, come hanno suggerito già altri interpreti che hanno guardato a *Lambda* nel suo complesso, qui egli avrà voluto completare il suo disegno di quella che altrove chiama ‘una scienza dell’ente in quanto ente’, e che qui, come già altrove, si focalizza sulla sostanza. Questa, che – come vogliamo argomentare – è scienza autoriflessiva per eccellenza, in virtù della reciproca traducibilità fra ente e intelligibile (ovvero predicabile, ovvero scibile) – è l’unica a poter includere, diversamente che da qualunque scienza particolare, la scienza di quell’ente (se ve n’è uno) che esiste separato dalla materia e non sensibile, e non è conoscibile allo stesso modo delle sostanze sensibili (cioè secondo i rispettivi principi di mutamento, che di esse sono – secondo Aristotele – cause e principi).

Insistere su questo punto non significa negare in senso assoluto una valenza teologica all’argomento del libro, ma vedervi, se mai, una teologia diversa: epistemicamente debole, e storicamente resistente in quanto non falsificabile e perché, ab *origine*, non dogmatica, al modo della conoscenza dei principi secondo Aristotele e secondo la tradizione aristotelica più vicina al suo pensiero⁴⁴². E grande al tempo stesso, se è grande, proprio perché teoreticamente debole: ciò emerge, infatti, quasi accidentalmente da un’analisi concettuale che Aristotele in *Lambda* ha condotto *per fare sintesi delle proprie ricerche* in una prospettiva di concorrenza diretta alle più correnti rappresentazioni e speculazioni accademiche relative ai principi. Grande è stata in effetti, come semplicemente prova la sua enorme *fortuna*, sulla quale ora avvieremo una riflessione portandone anche documenti inediti nella Parte III di questo lavoro.

Della *fortuna* teologica di *Lambda* oggi, tuttavia, e in questa sede non possono essere dimenticati i ‘costi’ esegetici. Di lì si propaga in effetti un’idea statica dell’aristotelismo, anche,

⁴⁴¹ Burnyeat 2001, p. 132 ss.

⁴⁴² Per Aristotele, benché l’indagine non possa essere qui approfondita (ma cfr. *infra*, § 4.2.4, “Una visione coesa dello scibile”), basti ricordare che su questo punto converge anche la nostra analisi della frase problematica alla fine del capitolo *Lambda* 1, 1069a32ss. Per Alessandro di Afrodisia, cfr. la *Quaestio* I.1 e le considerazioni *ad loc.* in Fazzo 2009.1.

e anzi proprio fra quegli interpreti che più aborriscono una filosofia statica e dogmatica. Il libro *Lambda* si ridurrebbe a rendere conto di una singola sostanza, come un trattato di *philosophia specialis* – ovviamente poco convincente, per noi, sia nelle sue tesi di fondo, sia, ancor meno, negli argomenti impiegati⁴⁴³. Ma non è così.

3. 6. Natura zetetica e dialettica del libro

In effetti, non solo il senso positivo della dottrina del libro *Lambda*, ma anche lo spirito di ricerca che anima la sua costruzione e il suo sviluppo merita di essere valorizzato, non da ultimo nella prospettiva e metodologia di attualizzazione, di cui sopra si diceva. C'è qualcosa di radicale che rischia di sfuggire quando il libro sia letto e messo alla prova come un trattato di teologia razionale: la sua natura dialettica (in senso anche accademico), la veracità delle sue aporie (in senso soprattutto aristotelico), la speculazione ardita, ma intrinsecamente ipotetica delle sue soluzioni: aspetti che conferiscono al trattato una natura 'zetetica', di ricerca⁴⁴⁴.

La perdita delle due dimensioni, dialettica e zetetica, nella lettura di *Lambda* è un rischio importante, un danno non da poco.

Attraversato da una fortissima tensione di ricerca, privo quanto di ingenuità, tanto di dogmatismo, il testo di *Lambda* si costruisce infatti soprattutto nell'incatenarsi di una serie di interrogativi, tutti peraltro cruciali e tutti attentamente calibrati. Invero, ognuno di essi si apre ad arte, a partire da termini semplici o relativamente semplici, su una problematica complessa e per qualche aspetto inedita – cosicché, per inciso, ciò che talora si dice, ovvero che in certe parti del libro Aristotele ripeta il già detto o ripercorra il già fatto, reclama una precisazione importante, che il già detto e il già fatto non sono ripetuti per essere assunti tali e quali, ma per essere sottoposti a ulteriori interrogativi aporetici. Si aprono così in modo sempre inedito e mai ripetitivo, ma sempre in continuità con le precedenti ricerche e cioè meta-riflessivo, questioni capitali, come quelle della natura dei principi e della loro relazione agli enti; dell'articolazione o partizione della sostanza in ordini di realtà comunicanti o non comunicanti

⁴⁴³ Cfr. J. Barnes, *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge 1995, con le conclusioni estreme a p. 108 e n. 34.

⁴⁴⁴ Intendo qui 'zetetico' nel senso in cui è 'zetetica', secondo i suoi editori più recenti, la cosiddetta '*Metafisica*' di Teofrasto, cfr. Théophraste, *Métaphysique*, a c. di A. Laks e G. W. Most, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

(cap. 1, 6); del novero essenziale dei principi imprescindibili della sostanza sensibile sulla base di un ripensamento delle dottrine dei presocratici e poi di Platone (cap. 2 e 3); di come sia possibile generazione dal non ente (cap. 2); dell'identità o differenza fra i principi nei diversi generi dell'ente, che si risolve da una parte nell'ammissione delle differenze, dall'altra nella riunificazione dei principi sotto forma di dipendenza di tutti gli enti dai principi della sostanza (cap. 4 e 5); del ruolo del movimento eterno (quello del cielo) come via per la dimostrazione della sostanza non sensibile, secondo la teoria del primato dell'atto sulla potenza, e dell'esistenza dunque di una sostanza eternamente in atto sia in quanto mosso, sia in quanto motore (il cielo appunto), causa dell'eternità del ciclo della generazione e della corruzione (cap. 6⁴⁴⁵).

Il *desideratum* che si impone, in concorrenza con le teorie previe – essenzialmente, delle cosmogonie – è quello di una comprensione del mondo, del 'tutto' (τὸ ὅλον), coerente nelle sue parti, che le tenga in una connessione stabile, senza postulare una generazione primordiale dal caos o *ex nihilo* (cap. 6-7). A monte di questa teoria, reperita come necessaria al modo di ciò senza-di-cui si ritorna alle difficoltà della generazione dal nulla e del 'tutto era insieme', resta da salvare, in senso non più temporale, ma a-temporale e assiologico, senza dunque cominciare nel tempo, il principio della finitudine della serie causale: nel mondo sublunare, l'eterno ciclo della generazione e della corruzione postula principi attivi eterni, plurali e ordinatamente mobili, che a loro volta postulano principi immobili; ora, quali sono siffatti principi? È interessante notare che le risposte non sono categoriche: secondo l'evidenza empirica (ἐργα, Α 7, 1072a22), il principio, nel senso di ciò che muovendosi è perennemente in atto come motore e come mobile, dovrebbe essere il cielo, "cosicché – appunto – il primo cielo *dovrebbe essere* eterno" (Α 7, 1072a23). Quanto a quale sia il principio che muove stando immobile, "muovono così l'oggetto del desiderio e l'intelligibile": questa frase non è una risposta, significa solo che non sarà impossibile una risposta, e ne indica la direzione possibile di sviluppo. Interessante è dunque questo, che *le risposte sono meno importanti delle domande*; il testo infatti è costruito per concatenarsi di domande, non di risposte, al punto che passa quasi inosservato il raggiungimento dell'obiettivo iniziale:

⁴⁴⁵ Tuttavia, a quanto ho sostenuto, l'argomento è oscurato in 1071b12-22 (cfr. *infra, ad loc.*) dalla lettura tradizionale e dalle conseguenti opzioni esegetiche che anticipano già in questo capitolo la descrizione del primo motore immobile.

dimostrare che esiste una sostanza immobile, ovverossia intelligibile⁴⁴⁶. Ora, dunque Aristotele ha già svolto la sua dichiarazione programmatica di *Λ* 6, 1071b4: dimostrare l'esistenza di una sostanza immobile, e mostrare che un certo ruolo di motore si accorda con la sua natura intelligibile – è appunto l'intelligibile ciò che muove senza muoversi. Ma non per questo si ferma: non, soprattutto, prima di aver cercato in che modo, se c'è un tale principio, possa essere ottimo, contro il pessimismo di Speusippo, che subordinava assiologicamente i principi, come meno belli e meno buoni di ciò che si compie a partire dai principi stessi (cap. 7). Il nodo problematico più denso riguarda l'intelletto: la questione dell'identità fra oggetto e soggetto nella relazione noetica che Aristotele pone all'origine di quel movimento primo, costante e perpetuo del cielo (cap. 7 e 9), e di come tale attività perpetua, piacevole, contemplativa e priva di fatica, divina dunque, sia vita; in che modo sia (o non sia) necessario per il soggetto di una tale attività pensare se stesso⁴⁴⁷; in che modo sia vivo e divino quell'ente non sensibile e non soggetto a mutamento, la cui dimostrazione e la cui teoria era fallita nelle precedenti teorie degli accademici; ancora, la questione delle divinità dei cieli e della natura dei principi che li animano; infine, di quale sia la natura dell'intelletto e di come possa essere 'il più divino dei fenomeni' (cap. 9)⁴⁴⁸. Altre ancora si potrebbero ravvisare in sede di commento, meno aperte, ma implicate nella trama del libro,

Nel corso di questo commento, ho inteso valorizzare tali interrogativi; e infine un ultimo, il più radicale, il più generale di tutti, che ho trovato piuttosto confuso nelle letture più correnti, per ciò che esso ha, appunto, di verace, di aperto, di reale. Si apre all'inizio dell'attuale capitolo 10. Riguarda il modo di essere che è proprio dell'universo per natura, e specialmente lo statuto del buono e dell'ottimo nell'universo.

⁴⁴⁶ Nella formulazione programmatica era già dall'inizio implicito, in ragione della contrapposizione con la sostanza sensibile, che immobile può e deve essere solo una sostanza intelligibile, cfr. *Lambda* 1, 1069a30ss.

⁴⁴⁷ Il pensare sé potrebbe essere in relazione con il delfico precetto: "conosci te stesso"? Il passo in 1072b23 è però compromesso nelle edizioni dall'emendamento di Ross accettato da Jaeger.

⁴⁴⁸ Mi limito qui a citare questioni poste in *Lambda* direttamente, cui si dovrebbe aggiungere anche quella sul numero dei motori nel cap. 8, che è incontestabilmente dire originale di *Lambda*, perché non ripercorre una problematica già trattata altrove. Si potrebbe aggiungere una serie di questioni meno direttamente sollevate, per esempio, in *Lambda* 7, come: quale modo di necessità si addica al primo motore immobile (la risposta resta implicita, lasciando discordare gli esegeti), su che cosa sia veramente divino nell'intelletto, e altri ancora.

L'interrogativo ha forma di dilemma, fra una presenza immanente del bene nel cosmo, come modo di essere, come disposizione ordinata, e un'esistenza separata dell'ottimo, come sussistente in sé. La risposta che riunisce i due corni del dilemma, "in entrambi i modi", quasi implicita nella formulazione iniziale, ma ancora indeterminata, è il punto di avvio, che indirizza lo sviluppo dell'esposizione successiva, *ad* 1075a25. Rispetto non solo ai commenti, ma anche alle traduzioni, vorrò sottolineare che la domanda non è chiusa su se stessa. Sarà dunque al seguito dell'esposizione che si deve guardare, per capire dove stia l'accento, là dove appunto dice “in entrambi i modi”. Data la posizione nel libro e i termini universalissimi dell'interrogativo, è presumibile che si tratti di una sintesi, dunque anche questo sarà da capire: quale è la prospettiva che anima questa sintesi? Questo, come vedremo, è un punto critico non solo per *Λ* 10, ma per qualsiasi interpretazione d'insieme del libro, e dunque dovrà essere esaminato con attenzione speciale, considerando la natura, di ultima tappa, se non anzi di epilogo, del capitolo 10 rispetto all'intero percorso.

3. 7. Al di là della *philosophia specialis*: una presa sinottica sulla globalità dello scibile

Così in effetti, *Lambda* non solo – come già sottolineavano gli esegeti moderni di maggior respiro – percorre *tutti* i concepibili ordini di sostanze (ripetutamente annoverati come tre, secondo una divisione dialettica, precisamente una doppia dicotomia), e non solo si dedica a ciascun ordine separatamente. Soprattutto, il libro lavora a strutturare la funzione di ciascuno in ragione della loro reciproca relazione, come appunto faremo emergere dalle analisi seguenti, e come si vede anche nell'interrogativo conclusivo or ora menzionato, quello posto all'inizio del capitolo finale.

Ciascun ordine di sostanza è preso in esame non tanto in sé, quanto in funzione di questa relazione, che consente di comprendere le sostanze corruttibili e quelle eterne, sensibili e non, in una considerazione sinottica e coordinata. La considerazione di ciascuna sostanza è strettamente funzionale a questa sinossi complessiva, nella quale si compie lo scopo primario del trattato. Si potrebbe dire, certo, che *Lambda* ha lo scopo di dimostrare che esiste una sostanza non sensibile. Ma questo va di pari passo, appunto, con una sua messa in relazione con le sostanze sensibili: di queste, essa è concettuale *conditio sine qua non*, riferimento imprescindibile, in senso prima ancora logico che fisico (non può esservi permanenza nel sublunare senza movimenti eterni e regolari e non può esservi movimento eterno senza

immobilità, e non può esservi movimento in generale, né alcun altro ente, se non vi è un soggetto del movimento, che è sostanza). Per questa sua natura logica, il percorso di *Lambda* corrisponde all'articolazione di una scienza totale possibile sul mondo sensibile e non sensibile. È una presa sinottica sullo scibile in quanto scibile.

Così, il lavoro su *Lambda* dà occasione di definire in modo più netto che in qualsiasi libro aristotelico la relazione di effettiva dipendenza fra la *ricerca di una scienza prima* e la *definizione del suo oggetto* nei termini più alti, che vuol dire, più astratti: qui in effetti trovano ragione di intersecarsi – e si potrebbe dire metaforicamente: intersecarsi al vertice – le due concezioni della filosofia prima notoriamente attive nella *Metafisica*: come *metaphysica generalis* e come *metaphysica specialis*. Nondimeno ciò che poi fu chiamato *philosophia generalis* ha il ruolo prioritario: senza l'affermazione del primato della sostanza sugli altri modi dell'ente, le considerazioni sulla natura eterna del movimento non giustificherebbero l'eternità della sostanza che si muove di movimento eterno, e l'esistenza di una causa prima non causata per ogni serie causale resterebbe confinata all'ambito relativo e circostanziato in cui essa è affermata in *alpha elatton*.

Serve dunque indagare le condizioni formali di possibilità di questo approccio ontologico al mondo fisico e ai suoi principi; esso si può dire 'ontologico' nel senso di quello di una scienza che sa occuparsi dell'ente-in-quanto-ente. Tale scienza è tematizzata in altri libri della *Metafisica*, sulla cui natura è stato qui *sopra* necessario prendere posizione in funzione delle analisi proposte per il libro *Lambda*; è nel contesto di quei libri che devono cercarsi le generali condizioni di possibilità del metodo di approccio caratteristico del libro. In una sintesi ai minimi termini, esse possono riassumersi nella natura eminentemente funzionale sia del linguaggio, sia delle strutture concettuali che Aristotele mette in opera in questo libro, declinandoli, in *Lambda* più direttamente che in altri libri di filosofia prima, come modi di comprensione del mondo fisico. Ciò sposta *Lambda* da qualsiasi universo contingente di semantica naturale, per farne una struttura riassuntiva delle precedenti ricerche, in sé in qualche modo compiuta e al tempo stesso universalizzabile nelle sue plurali potenzialità di senso.

4. Leggere *Lambda* per intero e come un intero.

Tutto questo ci porta a considerare un altro problema che il libro pone, di natura, questa volta, strutturale: l'unità di *Lambda*. Su questo è importante innanzitutto prendere posizione, sia perché è indispensabile per una corretta comprensione, sia perché troppo spesso anche esegeti eminenti leggono questo trattato in modo parziale e selettivo.

Il presupposto dal quale siamo partiti è di volere indagare che cosa Aristotele abbia inteso dire e fare in questo libro, lavorando nel commento per reperire ed evidenziare, dove e per quanto possibile, gli elementi di coerenza e di unitarietà dell'argomentazione. Frede insisteva particolarmente nell'incoraggiare una revisione della 'parte teologica' di *Lambda*. Ma non è possibile capire la parte 'teologica' di *Lambda* (se ce n'è una) a prescindere dai capitoli della prima parte (capp. 2-5), che sono i più trascurati nei riferimenti degli studiosi a questo trattato.

Detto più chiaramente, questo è un libro che va letto dall'inizio e solo per intero. Nessuna parte è priva di interesse in sé considerata; ma nessuna trova già da sola il senso che le è proprio, se non se ne considera il contesto. Ed effettivamente, ripercorrendo il filo del discorso molto lentamente e dall'inizio, sono emersi in *Lambda*, l'uno dopo l'altro, aspetti metodologici e motivi conduttori di significativa continuità, che si intersecano in snodi concettuali decisivi, e rinforzano energicamente la trama connettiva del libro.

4. 1. Unità ed autonomia del libro

4. 1. 1. Compiutezza della struttura formale: una teoria globale dell'ente nell'introduzione (cap. 1)

Anche dal punto di vista formale, non si può sottovalutare come, fra i libri della *Metafisica*, *Lambda* sia quello cui Aristotele s'è curato di conferire i tratti più marcati di unità, coesione formale, autonomia di contenuto. Egli vi ricostruisce una visione globale dell'ente, dello scibile e dello *scire per causas*, integrata e complessa, ma, in certo suo modo, ontologicamente esaustiva.

L'introduzione (cap.1), come nei trattati maggiori di Aristotele, è precisa e articolata. Qui innanzitutto, a partire dalla prima frase ("la *theôria* è sulla sostanza") egli ricostruisce per

punti essenziali un quadro teorico di riferimento. Si tratta infatti di quel primato della sostanza sugli altri modi dell'ente, che sarà decisivo per il successivo sviluppo dell'argomento⁴⁴⁹. Poi per brevi cenni prepara le principali componenti del trattato (1069a30-b2), là dove dice:

“Ci sono tre sostanze. Una è percepibile ai sensi. Una parte di questa è corruttibile, per esempio piante e animali, e di essa tutti ammettono l'esistenza; un'altra è eterna: di questa bisogna apprendere gli elementi costitutivi, se sia uno o se siano molti [1069a30-33].

L'altra sostanza è immobile. Di questa, dicono alcuni che esiste separatamente, gli uni dividendola in due, altri attribuendo la stessa natura alle idee e agli enti matematici; altri ancora ammettendo di questi solo gli enti matematici [1069a33-36].

Si tratta nulla meno che di un'immagine complessiva dell'intera realtà, senza dubbio inedita negli scritti aristotelici di filosofia prima, seppur già altrove preparata⁴⁵⁰. Questa realtà è suddivisa in tre parti – quelle che ora Aristotele chiama 'tre sostanze' – senza residuo, cioè esaustivamente, per un duplice procedimento di diairesi: è divisa in due, sensibile e non, e inoltre il primo dei due rami è diviso in altri due, corruttibile e non, lasciando inizialmente aperta la possibilità (poi abbandonata *in itinere*) di suddividere ulteriormente anche la sostanza immobile e non sensibile, che in effetti alcuni accademici (fra i quali sarà annoverato Platone stesso) 'dividevano' in due, idee e enti matematici, come si legge di seguito e come attesta anche *Zeta 2*.

⁴⁴⁹ Qui, con ogni apparenza, Aristotele si muove in continuità con i libri centrali della *Metafisica* (1, 1069a18-30).

⁴⁵⁰ Il testo in esame è parallelo alla tripartizione di *Zeta 2*, 1028b19-27, che però comporta una bipartizione della sostanza non sensibile, mentre la sostanza sensibile resta indivisa, annoverando insieme sia sostanze sublunari, che celesti. Quanto alla bipartizione della sostanza non sensibile documentata in *Zeta*, Aristotele dice espressamente che fautori delle tre diverse possibilità attestata sono Platone (per il quale sostanze non sensibili sono sia le idee, sia gli enti matematici), Senocrate (per il quale ve n'è solo un tipo: idee-numeri), Speusippo (solo numeri, evidentemente di natura ideale). Ma la tripartizione più vicina è quella di *Fisica* II.7, 198a29.

Certo, con il riferimento a una siffatta sostanza, alla fine del capitolo 1, Aristotele entra nel campo aperto delle ipotesi degli accademici: se davvero una tale sostanza esiste separata da quella sensibile, come quelli ritengono, e come gli altri libri aristotelici fanno continuamente presentire (almeno come problema aperto, si veda per tutti *Zeta 2*, 1028b30s.), di quale natura è, o di quali nature? Sono sia idee, sia numeri? O ce n'è un tipo solo, idee-numeri? O solo numeri? Si tratta di tesi proveniente da un ceppo comune, che altrove Aristotele ha segnatamente criticato (e specie in *Alpha*, *My* e *Ny*, inoltre, dialetticamente e diaporeticamente, nel libro *Beta*). Ma qui egli si accinge non precisamente a criticarle, bensì piuttosto a superarle, dopo averne mostrato il reciproco dissenso come traccia di un nodo cruciale irrisolto.

Si tratta di rivisitare completamente la relazione della sostanza immobile con gli enti sensibili, eterni e non eterni, di modo che le critiche altrove rivolte dallo stesso Aristotele a quelle precedenti teorie restano qui sottese sul versante positivo, come *desideratum* di riferimento e dunque come programma da svolgere. Sforzo proprio di *Lambda* è quello di far rientrare siffatte tre parti, ovvero 'sostanze', nell'impianto teorico di un singolo libro. La sfida è aperta sia dal punto di vista redazionale, vista la vastità della materia, sia sul versante sistematico, visto che le dottrine precedenti mancavano di mettere capo a una considerazione contestuale e parimenti specifica della sostanza sensibile e di quella intelligibile. Restavano imperfettamente correlate l'una all'altra; ed è proprio sulle lacune teoriche della loro relazione che si incentra una parte importante di quelle critiche. Indubbiamente, la soluzione che *Lambda* propone ha dei costi e degli inconvenienti, almeno allo stato concreto e reale del tipo di testo che ci è pervenuto: un argomentare duramente compendiato, essenziale, ridotto all'estremo; duro dunque da leggere e da interpretare.

4. 2. Una visione coesa dello scibile

Ciò che in *Lambda*, rispetto a qualunque altro testo aristotelico, il lettore guadagna è una sintesi potente, irripetibile, in qualche modo irrinunciabile, se la si considera nei termini suoi originari: una visione coesa dello scibile, che si costituisce come un universo unico, gerarchicamente strutturato secondo una relazione causale fra i diversi ordini di sostanza, contestualmente conoscibile sia nella sua integralità, sia in ogni sua parte, ciascuna *iuxta propria principia*. Questo si evince dalla frase seguente, che conclude il capitolo 1, 1069a36-b2:

“Le sostanze sensibili appartengono alla scienza della natura: hanno infatti movimento. Questa invece (non sensibile, immobile) appartiene a una scienza diversa, se non vi è fra questi enti alcun principio comune”.

Alcuni interpreti recenti qui ritengono, diversamente dagli esegeti tradizionali, che Aristotele abbia lasciata aperta la *quaestio*, che risulta pertanto *vexata*, se sostanze sensibili e sostanza non sensibile richiedano o no ordini di considerazione diversi. Si appoggiano infatti dialetticamente alla congiunzione $\epsilon\iota$, che introduce la frase subordinata $\epsilon\iota$ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή (1069b1ss.), la cui traduzione in 'se' *vel sim.* nelle lingue moderne può ingenerare l'impressione che Aristotele qui dichiari un dubbio da approfondire⁴⁵¹. Ma anche a prescindere dal valore della subordinata, sul quale comunque è necessario tornare, almeno questo è chiaro: che ciascuno sarà conoscibile secondo il modo di conoscenza che gli è appropriato (unificato o diverso che esso sia). Questo è un guadagno competitivo del libro *Lambda* rispetto a qualunque altro libro aristotelico (o prearistotelico). Incontestabilmente chiaro è anche questo: che quel sapere (probabilmente diverso da quello fisico, come allora argonteremo: ma poniamo pure che invece in qualche modo sia lo stesso) è *in qualche modo* attingibile (il modo dipenderà dalla natura del sapere stesso, che è in funzione, a sua volta, della natura dell'oggetto) e, segnatamente, attingibile nell'ambito del libro *Lambda* stesso. Infatti l'inizio del capitolo 6 riprende programmaticamente proprio questa conclusione del capitolo 1, esordendo come un nuovo discorso ricollegato al proemio precedente. Dice (*Lambda* 6, 1071b3-5):

“E poiché le sostanze *erano* tre [e qui appunto 'erano' si riferisce alla fine del capitolo 1], e due erano quelle naturali, una quella immobile, riguardo a quest'ultima bisogna parlare, e dire che è necessario che esista una sostanza immobile.

⁴⁵¹ Sull'uso causale di $\epsilon\iota$ cfr. *LSJ*, 481, s.v., VI: "in citing a fact as a ground of argument or appeal *as surely as, since*", con riferimento esemplificativo, fra altri, a *Il. III*, 180, Hdt V.97, I. 60. Come si vede dall'esempio ivi ripreso da Erodoto, il valore causale è più netto quando la proposizione subordinata così introdotta fa seguito alla subordinata principale. Per contrasto, la proposizione italiana introdotta da 'se' con valore *ipotetico-causale* precede piuttosto, come quando si dice "se ti ha detto così, non c'è nulla da fare", *vel sim.*

Poi, di seguito, passa a svolgere quegli argomenti che dimostreranno la *necessità* di una sostanza come primo motore immobile.

Come dice *Metafisica Epsilon* (1, 1025b16-18), pertiene a una stessa scienza indagare che cosa sia l'oggetto e stabilire se c'è. Il libro *Lambda* è un'eminente illustrazione di questo principio: quella stessa argomentazione che dimostra l'esistenza, dimostra anche le caratteristiche proprie di una tale sostanza, nella misura e nei modi – beninteso – in cui questo è possibile ad un ragionamento discorsivo, ragionativo, apofanticamente costruito secondo i modi di pensabilità e predicabilità dell'ente. Includendo dunque anche un discorso sulla sostanza immobile e non sensibile, la cui necessità è provata a partire dalle evidenze (logiche e fenomeniche) concernenti la sostanza eterna sensibile, il disegno teorico di *Lambda* viene a ricoprire quell'ontologia tripartita tracciata positivamente nella parte finale dell'introduzione⁴⁵².

4. 3. Corresponsione fra l'introduzione e la struttura del libro

A quella prima visione generale e tripartita corrisponde in effetti l'articolata struttura del libro⁴⁵³. Ivi si accostano infatti, quasi complementari, dopo l'introduzione (cap. 1), una prima parte del libro sui principi delle sostanze percepibili ai sensi e soggette a mutamento (capp. 2-5), poi un lungo capitolo sul ruolo di intermediario della sostanza eterna sensibile, ovvero i cieli (cap. 6, ripreso nel cap. 8), e poi un'ulteriore sezione di natura almeno in parte diversa, appunto perché specula (aristotelicamente, fa *theôria*) sulla sostanza non sensibile; e

⁴⁵² Quella tripartizione delle sostanze, a sua volta, sembra costituire la versione riveduta dell'ontologia tripartita criticamente attribuita agli accademici all'inizio del libro *Zeta*, cap. 2., *loc. cit.*; per un esame più dettagliato di siffatte intersezioni e parallelismi fra *Lambda* e *Zeta*, cfr. il Commento al cap. 1 e n.).

⁴⁵³ Il capitolo 6, secondo l'interpretazione qui sostenuta, tratta della sostanza eterna sensibile e fa da transizione fra le trattazioni sulle due altre sostanze. Tuttavia, la struttura di *Lambda* viene spesso considerata bipartita (1-5 sulla sostanza sensibile, 6-10 sulla sostanza non sensibile, cfr. e. g. la sua qualifica come 'semplicissima' in Donini 2002, cit. *infra*, n.). Si intende allora che il capitolo 6 è annoverato senz'altro fra quelli dedicati al motore immobile e che il riferimento problematico del capitolo 1 agli elementi della sostanza sensibile eterna viene fatto cadere emendando il testo tradito (cfr. Note sulla costituzione del testo, *ad* 1069a30-33).

all'interno di questa sta la trattazione del primo motore immobile (cap. 7) e poi dell'attività divina dell'intelletto (sempre cap. 7, con successiva ripresa nel capitolo 9).

4. 4. Costruzione retorica della conclusione

L'ultimo, potente, poderoso capitolo (cap. 10, *ad* 1075a25) vale come compimento del piano generale del trattato. La sezione dossografica che segue nel corso del capitolo 10 stesso (1075a25-1076a3) ripercorre le ragioni d'essere di quel piano, in chiave, caratteristicamente, negativa: passa infatti in rassegna tutte le difficoltà cui questa sua visione pone rimedio sia analiticamente, sia sinteticamente. Infine la chiusura riporta il *focus* sul problema dell'unità dei principi (già annunciato dall'introduzione, poi tematizzato nei capitoli 4 e 5), come espressione dell'unità dell'universo di cui sono principi; e riallacciandosi alla metafora dello stratega (comparsa nella prima parte del capitolo), conclude il libro non senza solennità, in virtù di una celebre citazione da Omero: "Non è bene il governo di molti: uno solo sia il sovrano", *Il. II. 204*⁴⁵⁴.

La costruzione retorica della chiusura, così come la presenza di una sezione preliminare e programmatica di introduzione (capitolo 1), denota da parte dell'autore un disegno organico d'insieme, di modo che *Lambda* si presenta come unità significativa a sé stante.

4. 5. Autonomia del percorso argomentativo: ri-costruzione compendiata delle principali acquisizioni delle ricerche di filosofia prima

L'effetto di indipendenza è confermato dalla natura autonoma del percorso argomentativo, che costruisce uno per uno i propri snodi fondamentali senza presupporli come già conosciuti e interamente acquisiti. Li costruisce, anzi, spesso: li ri-costruisce. Qui alcune precisazioni sono necessarie, e c'è ragione di prendere posizione in modo deciso: come argomberemo, Aristotele in *Lambda* si basa spesso su ricerche preesistenti, e sulla loro redazione scritta in una forma vicina ai testi che possediamo. Non li cita espressamente, però:

⁴⁵⁴ Poiché in effetti il passo di Omero inneggia all'unità del principio di governo nella vita associata degli uomini, la relazione con il contenuto del libro è di natura metaforica; sia dunque per l'autorità del poeta, sia per l'uso della metafora, il finale ha un deciso effetto di innalzamento retorico, come nota anche Berti 1988, p. 112.

rarissimi sono i rinvii espliciti ad altre opere, specie ad libri della *Metafisica*; se ne è dedotto in passato che quegli altri libri non erano ancora stati scritti, e che *Lambda* è opera giovanile. Ma l'analisi del testo porta a ritenere il contrario: nonostante vi scarseggino i richiami espliciti agli altri libri⁴⁵⁵, ci sono segni evidenti, contro l'avviso di Jaeger⁴⁵⁶, sovente ancor oggi accettato, che la sua redazione fu posteriore, non solo a quella di *Ny* (Jaeger 1912 in effetti ammette che il raffronto fra i *loci paralleli* di *Lambda* e di *Ny* depone per la posteriorità di *Lambda*), ma anche a quella dei libri centrali *Zeta*, *Eta*, *Theta*. L'ordine seguito da *Lambda* trova la sua logica alla luce di quei libri; gli stessi materiali dottrinali che costruiscono l'argomento dei primi capitoli (*Lambda* 1-3) sono in buona parte reperibili, parallelamente, nei libri *Zeta* ed *Eta*; la dottrina della potenza e dell'atto rielaborata in *Lambda* 6 è quella illustrata principalmente nel libro *Theta*. In entrambi i libri, *Lambda* e *Theta*, essa interagisce con quella del rapporto fra motore e mosso del libro VIII della *Fisica*; e senz'altro *Lambda* deve presupporre anche le considerazioni di *Fisica* III.1-2 che mostrano il primato del corpo mobile sul movimento stesso: il movimento infatti è atto ed ἐντελέχεια del mobile in quanto mobile.

Tali tematiche e tali esiti comuni compaiono in *Lambda* a un livello progredito di elaborazione, ciò che appunto Jaeger negava⁴⁵⁷, anche se non sono assunti dogmaticamente, come già analizzati, bensì tutti argomentati di nuovo. Per la loro dimostrazione Aristotele rievoca di volta in volta gli elementi decisivi, in forma rapida, essenziale, radicale. È ciò che dettagliatamente vedremo in sede di commento.

Questo mostra che l'autonomia di *Lambda* è una scelta compositiva di Aristotele, non un effetto accidentale della sua cronologia, come sembra, invece, quando si sostiene – espressamente o implicitamente – che *Lambda* non cita gli altri libri, perché non erano ancora stati composti. È qui che andrà cercata una spiegazione diversa per quella peculiare modalità

⁴⁵⁵ Senza peraltro mancare del tutto, come argomenterò. Infatti *Lambda* 6, 1072a3ss. rinvia a quanto pare a *Theta* 6, dove dice ἐῖρηται; *Lambda* 7, 1073a5-12, dove dice δέδεικται, a *Fisica* VIII.

⁴⁵⁶ Jaeger 1912, pp. 122-128.

⁴⁵⁷ Jaeger negava la posteriorità di *Lambda* agli altri libri in genere, ma poi la riconosceva per *Ny*, il solo libro sul quale svolgeva un confronto sinottico. Ciò che voglio dire è che forse, se Jaeger avesse svolto anche per altri libri un raffronto sinottico di quello stesso genere (non troppo diverso da quello che noi effettuiamo per esempio fra *Lambda* 1 e *Zeta* 1-2 in Fazzo 2008.1 e qui *infra*), non è chiaro come avrebbe potuto evitare di trarne conseguenze analoghe a quelle tratte per *Ny*.

argomentativa, compendiata e rapidissima, che costituisce uno degli elementi più caratterizzanti del libro, e che ne fa, anche dal punto di vista formale, il più autonomo dell'intera *Metafisica*.

In questo senso, si può dire sia che Aristotele ha posto, sia che non ha posto *Lambda* nel contesto degli altri libri della *Metafisica*. Anche se si configura come un trattato indipendente e autosufficiente nei presupposti essenziali, *Lambda* in buona parte li presuppone (se non forse per intero, almeno per quanto riguarda la parte veramente autentica – dunque non, per esempio, il libro *Kappa*⁴⁵⁸), ponendosi come sviluppo organico dello stesso progetto generale.

4. 6. Sul percorso: un inconveniente della datazione precoce

A questo proposito, vorrei sottolineare un'implicazione importante della collocazione cronologia al tempo della piena maturità di Aristotele e del suo progetto di filosofia prima. Ciò vale anche, per converso, come argomento contro la datazione alta, anzi, precoce, che non di rado è stata sostenuta a proposito di questo libro.

Nel momento in cui si mostra – come in effetti facciamo a più riprese – che certe sezioni, specie preliminari, di *Lambda* dicono compendiatamente ciò che troviamo più diffusamente argomentato in altri libri della *Metafisica*, da un lato non si dà una prova in sé che quei libri siano stati scritti prima del riassunto – o sintesi, o compendio, o insomma degli estratti – che ne troviamo in *Lambda*. Usando una metafora pittorica, si potrebbe allora parlare, come talora si fa, della possibilità che l'autore abbia prodotto uno 'schizzo' preliminare di una teoria, prima di svilupparla meglio in un contesto specifico. D'altra parte, se così fosse, nel nostro caso specifico, ciò, vorrebbe dire che tutti i libri cui *Lambda* si collega in un modo siffatto non hanno natura veracemente zetetica. Al contrario, si deve

⁴⁵⁸ A proposito dell'inautenticità del libro *Kappa*, mi allineo con gli esiti del relativo studio nel volume edito da Moraux – Wiesner 1983. Come si vede al riguardo assumo una posizione estremamente diversa da quella di Bonitz ereditata da Jaeger, secondo la quale *Lambda* nella *Metafisica* presupponeva, mettendosene a prosecuzione, il libro *Kappa* unicamente. Il fatto che se parliamo di un'ontologia di tipo epistemico in *Lambda*, giova citare come contesto, come faremo qui *infra*, i libri centrali della *Metafisica*, Citare invece il libro *Kappa* non giova, perché una tale ontologia è forse assente in quel libro, essendovi stata previamente obliterata dal peso della tradizione: come anche rischia di essere assente dalle *Categorie*, almeno nei termini nei quali qui ne parliamo.

ritenere che il loro contenuto fosse già noto ad Aristotele prima che egli lavorasse al corpo centrale delle sue ricerche di filosofia prima, dunque, secondo la cronologia relativa ultimamente invalsa per *Lambda*, molto prima che egli si accingesse all'opera dei libri centrali della *Metafisica*. *A fortiori*, Aristotele avrà cominciato a scrivere ciascuno di quei libri sapendo già precisamente a quali acquisizioni teoriche quelle sue ricerche avrebbero dovuto condurlo; deliberatamente, allora, avrebbe comunque inserito in quei libri anche materiali non direttamente pertinenti: sapeva già, infatti – così almeno si deve ritenere – che cosa sarebbe stato importante, e decisivo, e che cosa no nelle ricerche di quei libri e di quegli anni. Questo significa negare del tutto a quei libri la natura di inchiesta in corso, negare, e anzi (vista l'artificialità del gesto) denegare in essi quella componente di ricerca senza la quale – credo – non se ne può intendere la tensione intrinseca, né spiegare le marginali incompiutezze, o incongruenze strutturali, o formali, o anche dottrinali.

Voglio dire che i libri centrali comportano elaborazioni teoriche molto importanti, per valorizzare le quali spesso dobbiamo fare anche un lavoro di selezione, lasciando a margine punti di riflessioni motivati probabilmente da necessità contingenti, che poi non concorrono a formare le grandi linee di continuità fra un libro e l'altro e all'interno di ciascun libro stesso. Questo spiega perché abbiamo davanti un lavoro in corso. Se invece dobbiamo pensare che già in un'epoca precedente e precoce, cui si vuole datare *Lambda*, Aristotele avesse chiaro in mente l'esito finale di quei libri, ci si stupisce molto di più che, in fase più matura, di quelle teorie egli non abbia voluto o saputo dare un'esposizione più organica. Così, se ci si riflette bene, dal punto di vista della comprensione della *Metafisica* come progetto generale di costituzione di una filosofia prima, la datazione alta o altissima di *Lambda* ha dei costi imponenti; a meno che, evidentemente, non si voglia negare – ciò che appunto (temo, conseguentemente) talora si nega – la realtà dei punti di contatto fortissimo fra questo e i libri centrali della *Metafisica*. Se invece si ammette che *Lambda* tiri le somme e venga dopo, diventa naturale, anche senza ricorrere a una retorica del compimento e del coronamento sommo, trovare qui una selezione di quanto, in una fase matura e avanzata, Aristotele giudicò rilevante selezionare in vista di una costruzione positiva che ancora mancava nel *corpus* – quella di una teoria della sostanza non sensibile, già più volte menzionata, ma rinviata nei suoi scritti, specialmente di filosofia prima. Teoria che in *Lambda* viene a coincidere con il perfezionamento di un'altra teoria, comparsa a più riprese, ma non ancora sufficientemente compiuta negli scritti, in particolare di fisica: quella relativa al principio del movimento e dunque del motore immobile. La preoccupazione per un siffatto principio, come a suo luogo argomentiamo, non è affatto esclusiva di *Lambda*, attraversa al contrario tutto l'arco della

produzione aristotelica, e appunto trova in *Lambda* una delle sue ultime rifiniture (potrebbe essere successiva a *Lambda* la riflessione che costituisce ora la seconda parte del cosiddetto *De motu animalium*, capitolo 6-10).

5. Costanti metodologiche e motivi conduttori nel libro *Lambda*.

A riprova della coesione e compiutezza del libro, intendo ora indicare – sempre senza esaustività, anche se spero di non aver dimenticato nulla di essenziale – alcuni elementi di siffatta continuità. Li indicherò talora in modo solo sintetico e quasi schematico, visto che alcuni punti richiedono di essere documentati e discussi in sede di commento. Soprattutto, l'argomentazione del primo punto evidenziato, il "riferimento a un'ontologia di tipo epistemico", dovrà essere oggetto di una parte maggiore di questa introduzione. Qui dunque mi limiterò a una menzione succinta. In questo modo avrò esplicitato fin d'ora le linee principali della mia interpretazione del libro. Più sinteticamente se ne dirà anche nelle considerazioni conclusive.

Va premesso che le caratteristiche qui evidenziate non si intendono affatto come esclusive o peculiarmente caratteristiche del libro *Lambda*, e nemmeno della *theoria* intesa come avviene qui, in senso e aristotelico. Ma spiccano in *Lambda* in modo specialmente marcato, a fronte di un orizzonte di riferimento composito, fatto di ricerche accademiche ancora dibattute e di un *corpus* già fruibile di ricerche aristoteliche.

5. 1. Caratteristiche metodologiche.

Per praticità possiamo distinguere fra caratteristiche di metodo e motivi ricorrenti. Benché le due serie interagiscano fra loro, è importante annoverare in primo luogo le caratteristiche metodologiche. Intendiamo infatti in linea di principio che queste siano all'origine di quelli, ben più che non il contrario, secondo quanto più oltre intenderemo mostrare contestualizzando *Lambda* nel progetto generale dei libri della *Metafisica*.

Non ho approfondito qui la tipologia degli argomenti che Aristotle usa, come altrove nel *corpus*, così anche in *Lambda* nelle sue dimostrazioni, quali: il principio di economia concettuale, il *modus tollens*, l'argomento per *regressus*. Quest'ultimo, come argomenterò, non è senza relazione con quello che viene chiamato talora 'principio di simmetria', il quale può essere letto come una sua forma compendiata ed 'elegante' (come dice Manuwald, *ap. Laks* 2007). Vorrei tornare su queste forme di argomentazione in futuro, e anche vedere se si possa qui ravvisare una connessione possibile con il principio di ragion sufficiente, in una forma però tutta peculiare al contesto teorico che si costruisce: poiché infatti conoscere è *scire*

per causas, è necessario che tutto abbia cause; forse che cercare le cause significa anche porre, postulare una causa per ogni *explanandum*? Certo Aristotele è parimenti attento a non porne più del necessario, seguendo un criterio implicito, ma costante, di economia concettuale. Di questo, dunque, altrove.

Mi soffermerò ora principalmente su alcuni motivi ricorrenti e conduttori delle analisi specifiche ora proposte per la lettura di questo libro.

5. 1. 1. Riferimento a un'ontologia di tipo epistemico

Accomuna una parte importante del libro il riferimento a un'ontologia di tipo epistemico: l'ontologia di *Lambda* si fonda infatti sull'analisi del processo conoscitivo e del sistema cui esso mette capo.

Il sistema della conoscenza è visto qui nelle forme del suo storico manifestarsi attraverso le dottrine dei predecessori, presocratici e accademici. Questo d'altronde vale anche per tutta quanta la *Metafisica*, ma specialmente nella forma peculiare dei libri centrali di essa.

Questo tipo di approccio si innesta qui, originalmente, con le ricerche più avanzate della *Fisica* (libro VIII), del *De generatione et corruptione* (II.10), entrambi specialmente presenti nel capitolo 6 e nel capitolo 7 *ad 1072a26*, e ancora del *De anima* (III.10-11), forse non senza i capitoli 1-5 sul principio del movimento in generale (περὶ τῆς κοινῆς αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι κίνησιν ὁποιανοῦν) nel cosiddetto *De motu animalium*⁴⁵⁹.

5. 1. 2. Sistema di redazione meta-linguistico, meta-filosofico e ipertestuale

Di qui la presenza, parimenti trasversale, di un metodo di redazione di tipo meta-linguistico, meta-filosofico, tendenzialmente autoriflessivo e ipertestuale. Nell'identificare questa caratteristica intendo fortemente valorizzare i nessi fra *Lambda* e altri libri, prevalentemente (ma non solo) aristotelici (anche platonici in effetti, ma meno diretti e più allusivi). Se ne dirà nelle note.

⁴⁵⁹ *De motu an.* 1, 698a4ss., con Fazzo 2002.2. Su tali relazioni intertestuali, cfr. Commento e P. II.6.

5. 1. 3. Natura relativa e funzionale dei concetti che interagiscono nella costruzione teorica del libro

Caratteristica comune dei concetti impiegati nel libro è un'estrema flessibilità nel rivestire sensi diversi in contesti argomentativi diversi (cfr. qui *infra*, "Motivi conduttori"). Ad esempio, 'tre sostanze' (*treis ousiai*) alla fine del capitolo 1 sono quelle derivate da una doppia partizione diairetica di tipo accademico (A 1, 1069a33-36), ma nel capitolo 3, 'tre sostanze' sono anche materia, "natura" (cioè forma) e composto di entrambe (*Lambda* 3, 1070a9-13); ancora, più oltre (capitolo 4), sostanze sono la forma e la privazione (cioè le due determinazioni contrarie), oltre che di nuovo la materia, e i composti di forma e materia. Si può dire, *pace* Cassirer, che quello di sostanza in *Lambda* è un concetto funzionale⁴⁶⁰.

Della natura funzionale dei concetti di *Lambda* si era accorto bene già Wieland, che da *Lambda* cita non pochi esempi⁴⁶¹. A ciò, però, si deve aggiungere questa differenza rispetto ai concetti funzionali in opera nella *Fisica* esaminati da Wieland, e cioè che il linguaggio di riferimento non è semplicemente il linguaggio e il pensiero discorsivo dei greci, ma in molte parti è il linguaggio filosofico, cioè sia quello degli Accademici, sia quello, anch'esso già detto e scritto, delle sue proprie e precedenti ricerche, che in virtù di una siffatta meta-riflessione raggiungono esiti inediti proprio nel libro *Lambda*.

L'attenzione di Aristotele al riguardo non è d'altronde meramente descrittiva, ma comporta un impegno costante per raffinare la formulazione delle teorie e dei concetti, con un'attenzione speciale per la *modalità* secondo la quale si declinano i diversi principi nei diversi casi, e si modifica di conseguenza ciò che di volta in volta si può o si deve dire.

⁴⁶⁰ Cassirer contrappone invece i concetti aristotelici, come dogmatici, rigidi e 'sostanziali', ai concetti funzionali, che soli sarebbero adatti al libero sviluppo del pensiero scientifico, cfr. *supra*, § 1.2.

⁴⁶¹ Wieland, 1962, p. 173 ss. Interessante fra tante la nota su *Lambda* 5, 1071a13ss., dove W. ritiene che non sia necessario che i principi di un mosso siano tutti mossi, basta che ve ne sia uno. In effetti così avviene in *Lambda* 7: c'è il nous che è mosso, lo muove infatti l'intelligibile, e ciò può virtualmente bastare a spiegare che esso muove la sostanza di cui è principio, mentre la necessità, per il nous stesso, di un motore mosso è evitata per la natura incorporea del nous, che è 'mosso' dall'intelligibile nel senso che è attualizzato dalla presenza di questo, e tale presenza, se è quella di un ente che per natura non abbia materia e non sia soggetto a movimento, è causa di passaggio dall'atto alla potenza e di identificazione totale. Su questo si dovrà tornare, naturalmente, nel commento *ad loc.*

5. 2. Motivi conduttori

5. 2. 1. Il primato teorico della sostanza (οὐσία)

Il primo motivo conduttore, in ordine di comparsa è il primato teoretico della sostanza. Sostanza è l'oggetto primario di conoscenza, in riferimento al quale si intendono e si dicono gli altri enti, in funzione di predicati (κατηγορούμενα, secondo la dicitura di *Zeta*) di diversa natura. Mette conto di osservare che qui sostanza è non solo e non tanto la prima delle categorie, come sovente in *Zeta* (sia in genere, sia specificamente nelle parti che pure sono presenti nella redazione di *Lambda*), ma è soggetto di predicazione, cosicché l'uso del verbo essere in relazione alla sostanza è diverso da quello che si applica a tutte le altre forme dell'ente, legate alla sostanza dal verbo essere usato in funzione di copula, mentre la sostanza è ente in senso assoluto, separabile e cioè concepibile al di fuori della relazione predicativa con altro da sé. Come si vede la distinzione è d'ordine logico e quasi grammaticale.

5. 2. 2. Cercare i principi delle singole cose, non della definizione

Questo punto può apparire ovvio da parte di Aristotele, ma lo è meno se si considera la contestualizzazione accademica della parte critica del trattato. Secondo la lettura qui proposta (a conseguenza della revisione del testo in 1069a29, dove gli editori adottano la variante di A^b), Aristotele dice che i presocratici (già chiamati positivamente a testimonianza in 1069a25) cercano principi che siano generalizzabili in quanto principi delle singole cose, non in quanto principi, ovvero elementi delle loro definizioni, come facevano gli accademici. Per contrasto, gli accademici (che Aristotele qui chiama 'quelli di ora', 1069a26-28) cercano i principi nel senso del principio della definizione, al modo per esempio in cui il genere è un principio generale delle specie, ed è principio unico per tutte le specie, secondo la pratica tipicamente accademica del riportare 'tutti gli elementi ad uno', ovvero del porre l'uno-sopra-i-molti' (cfr. *Alpha* 9). Ma questa è una modalità facile, troppo facile secondo Aristotele (cfr. infatti *Alpha* 9, 992b9-10). Non è questa l'unità dei principi cui Aristotele mira: essa serve a capire la definizione, non la sostanza, Questo modo di unità, se non erro, non viene affatto preso in considerazione in *Lambda* 4-5, dove si cercano le forme possibili di unità dei principi. Si noti in proposito la ricostituzione del testo in *Lambda* 1, 1069a29, che è condizione di questa analisi: i fisiologi cercavano τὰ καθ' ἕκαστον (piuttosto che τὰ καθ' ἕκαστα, secondo la

lettura corrente) cioè i <principi> delle singole cose⁴⁶²: intendo, congetturalmente, che la contrapposizione sia questo tipo di ricerca e quello che si occupi delle parti della definizione. Invero, poiché tale lettura di questo passaggio è in qualche modo inedita, l'esegesi che ne sto proponendo, è soloun primo e perfettibile tentativo di esplicitare, congetturalmente, quali possano essere le implicazioni della distinzione così tracciata.

Se questa lettura corretta, il contrasto delineato qui in *Lambda* si può misurare anche rispetto a libri unanimemente datati alla piena maturità di Aristotele, come *Zeta* ed *Eta* (cfr. per es. *Zeta* 10, o *Eta* 5-6), ove lo Stagirita ancora si trova a dover tenere pienamente conto di quella modalità di analisi di matrice accademica che consiste nel passare attraverso le definizioni e nell'elaborare una teoria sia dei principi, sia del rapporto parti/tutto in relazione alle definizioni. È ciò che egli chiama λογικῶς ζητεῖν in *Lambda* 1, altrove ζητεῖν ἐν τοῖς λόγοις *vel sim.*⁴⁶³.

Non va tuttavia sottovalutato ciò che però accomuna il λογικῶς ζητεῖν degli accademici e la procedura operata in *Lambda* da Aristotele. Anche questa è di natura 'riflessiva', come si è detto, e comporta un'organizzazione delle proposizioni espressive di pensiero cognitivo in un ordinamento gerarchizzato per progressiva estensione e generalizzazione, e poi riparcellizzato per progressiva determinazione e comprensione. Nella pratica accademica, la formazione del concetto è l'esito di questo ordinamento, nella misura in cui passa per una gerarchia di tali predicati relativi ad un termine unico, ordinati appunto sotto forma di definizione – di modo che il processo è eminentemente autoreferenziale. In *Lambda*, come già teorizzato in *Zeta*, il primato del termine unitario di riferimento è teorizzato come quello di ciò in virtù di cui la predicazione stessa, espressa strumentalmente con il riferimento al verbo 'essere' che vi fa da copula, pertiene ai predicati, ciò in virtù di cui, dunque, questi pure sono 'enti', senza però poterlo essere separatamente da ciò cui si riferiscono: tale è la οὐσία, sostantivo astratto che esprime l'essere ente in sé.

Invero, la ragione di una tale focalizzazione si confonde, si opacizza e quasi sfugge se si considera come suo esito principale il postulato di un tale termine in riferimento al quale gli altri si dicono enti: questo postulato è, piuttosto, strumento sistematico dell'organizzazione orientata delle nozioni in un concetto unitario. Ma, diversamente che nella pratica 'logicistica'

⁴⁶² Infatti, secondo il testo così restituito, l'accostamento di plurale e singolare nella locuzione in esame denota la presenza di due termini di diverso referente, donde la traduzione qui proposta, “i principi delle singole cose”, dove 'principi' è mutuato dalla riga precedente, 1069a28.

⁴⁶³ Cfr. i passi di *Alpha* 6, *Beta* 1, *Gamma* 2 esaminati da Rossitto 1993.

degli accademici ricordata da Aristotele, l'individuazione di un senso primario dell'essere non si sostituisce alla ricerca dei principi dell'essere stesso, bensì vi si pone come trasversale, di modo che la sostanza non è principio delle categorie, né viceversa (cfr. l'*incipit* di *Lambda 4* specialmente su questo punto), e però i principi della sostanza sono tali per tutti gli enti, che in loro mancanza, infatti, verrebbero meno. Si tratta comunque dei principi della sostanza in divenire in quanto essa diviene e muta, dunque della sostanza sensibile e concreta (del concetto di essa, beninteso), i cui principi, proprio per questo suo modo di essere, devono essere individuali, perché spiegano il divenire della singola sostanza (nella generalità dei casi, beninteso). Non così i principi della definizione, che non dicono nulla della singola sostanza, ma configurano solo il concetto (specie o forma o idea) nella quale essa rientra.

5. 2. 3. Ruolo di intermediario del secondo ordine di sostanza

Centrale, secondo l'interpretazione qui proposta, è il ruolo della sostanza sensibile eterna ed eternamente mossa, che muove, regola e riordina le sostanze soggette a generazione e corruzione. Essa fa da tramite e intermediario, perché il motore immobile non agisce direttamente sul sublunare; ma fa anche, in un altro senso, da primo principio fra le sostanze sensibili, perché ne regola il divenire. Di questa, secondo il testo dei codici, 'bisognerà capire se gli elementi siano uno o molti'. È un'agenda, solitamente cancellata dal testo, da non sottovalutare. La risposta consiste nel fare della sostanza sensibile eterna un sistema bi-composto, non troppo diverso da ciò che altrove Aristotele chiama 'automotore'. Ci devono essere sia una componente motrice (κινητικὸν ἢ ποιητικόν, 1071b12), sia un principio che può mutare (secondo la traduzione qui proposta dell'invertita locuzione δυναμένη ... ἀρχὴ μεταβάλλειν, 1071b15ss.), cioè un sostrato, non separato però, ma che starà dentro (ἔνεσται, *ibid.*) la sostanza stessa. Secondo questa lettura, la teoria relativa alla costituzione e al ruolo di questa sostanza si trova sviluppata nell'arco del capitolo 6, esso stesso solitamente riferito al motore immobile per gran parte della sua estensione. Nel complesso, l'interpretazione tradizionale, sia dei passi ora citati di *Lambda 1* e *6*, sia del ruolo della sostanza sensibile eterna è però notevolmente diversa da quella qui proposta⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Cfr. già Fazzo 2009.1.

5. 2. 4. L'intelletto come ottimo fra gli enti e la sua attività come atto eccellente

Aristotele insiste, altrove (notoriamente in *DA* III.5) e in *Lambda*, sul primato dell'intelletto come principio. In *Lambda*, esso è vivo dell'esistenza migliore, quale la nostra può essere per brevi momenti (*Lambda* 7, 1072b15, 25).

È importante notare in questo la natura non-extramondana solo di ciò che Aristotele considera divino. L'intelletto che non è propriamente il nostro, quello che è sempre in atto, per Aristotele è esso stesso 'dio', in virtù non solo della sua eternità (notoriamente egli sintetizza la nozione di 'dio' come ciò che è vivo e immortale), ma anche del modo della sua eccellenza, che si può avvicinare a ciò che *in noi* vi è di divino. Quel modo di esistenza divino, che è l'eterno pensiero di pensiero, si distingue dal nostro intelletto – ripete (*Lambda* 9, 1075a7s.) – solo perché esente dalla variabile della temporalità.

Il tema dell'intelletto come principio attivo separabile o separato dalla materia compare nel capitolo 2 (in occasione di una nota dossografica su Anassagora) e ricompare nei capitoli 3, 5, 6, prima di essere tematizzato nei capitoli 7 e 9. Ciò su cui Aristotele insiste specialmente è il suo identificarsi e dunque la sua identità con l'intelligibile – e conseguentemente, il suo pensare se stesso nel pensare l'intelligibile.

Questo, se da una parte costituisce un'interessante dottrina noetica, e una spiegazione del dio-in-noi nella forma affascinante di una riconciliazione fra una dottrina sinora tutta speculativa e il precetto delfico del 'pensare se stesso', d'altra parte ha, verosimilmente, implicazioni importanti quanto allo statuto mondano, al modo di esistenza del principio immobile.

Se ne evince infatti che un tale principio, almeno in quanto è oggetto di pensiero e di identificazione da parte dell'intelletto, esiste nell'intelletto stesso, ed appartiene dunque a quell'unico ordine di realtà del quale è principio motore l'attività eterna del pensiero (atto dell'intelletto e dell'intelligibile inscindibilmente). Il principio intelligibile è dunque in connessione con il tutto. Altrimenti il tutto non sarebbe intero. Questo è uno degli elementi cui si dovrà fare attenzione per l'interpretazione del capitolo 10.

5. 3. Unità del tutto come coordinamento fra le parti e come unità dei principi: un'esigenza epistemica e ontologica dominante.

Nel capitolo 10 in effetti, trovano senso e compimento comune questi diversi elementi conduttori. Si vede allora che il senso forte della dottrina sin qui esposta non si

esaurisce in nessuna delle sue componenti singole. Non certo nella dimostrazione dell'esistenza di un principio di movimento immobile: questo è un postulato del pensiero, stabilito per *regressus*, sul quale Aristotele fa leva su tutto l'arco del *corpus*, da *alpha elatton* (cap. 2) al cosiddetto *De motu animalium*, tutto precisamente dedicato a questo tema⁴⁶⁵.

Il senso di *Lambda* non si riduce nemmeno alla dimostrazione di una sostanza non mobile e non sensibile, che pure è centrale nel libro, portando a compimento una pluralità coerente e complementare di percorsi di ricerca perseguiti altrove nel *corpus*. Ma anche la maggior parte degli altri filosofi del tempo di Aristotele ne ammettevano, semmai egli può vantare di averne data una dimostrazione migliore, appoggiandosi sul principio del *regressus* di cui s'è detto, che però appunto non è strumento esclusivo del libro *Lambda*. In più, rispetto alle altre dimostrazioni, Aristotele innesta su questi argomenti la teoria del primato ontologico della sostanza (presupposto della teoria dell'equivocità dell'ente), che nemmeno è esclusiva del libro *Lambda*, ma lo pone in continuità con i libri centrali della *Metafisica*.

Il vantaggio competitivo di una tale teoria si misura sulla *connessione* dei diversi modi di esistenza, delle diverse sostanze, in un unico ordine di realtà compatto e coeso. Questo principio è affermato con insistenza: è ripetuto (cosa rara) quasi con le stesse parole due volte in *Lambda* 10: "tutte le cose appartengono ad un ordine unico", "tutte quante sono coordinate in vista di qualcosa di unico". Alla luce di questo, si accresce retroattivamente il rilievo delle reiterate indicazioni a favore di un'interrelazione e di un coordinamento fra le diverse sostanze ovvero modalità dell'essere. Controparte dialettica è l'assenza di coerenza nell'universo episodico di Speusippo e di chi come lui costruisce le relazioni fra enti e principi, come la chiusura apertamente dichiara.

In questo modo, Aristotele, unificando la realtà, unifica lo scibile e i suoi principi, e unificando i principi dello scibile, unifica virtualmente il pensare e il conoscere: questa è la conseguenza del suo modo di costruire la realtà, così strettamente funzionale alla struttura stessa del pensiero discorsivo che porta sui principi. Entro la fine del libro, egli può vantare su Speusippo una ontologia differenziata, ma comprensiva di ogni livello, sviluppata a proiezione delle categorie logiche insite non solo, universalmente, nel linguaggio dei greci,

⁴⁶⁵ Non però a dimostrarlo, ma a illustrarlo e scandagliarne le conseguenze. Il capitolo conclusivo del libro *Lambda*, infatti, se non erro, non ne fa parola, come a indicare che non è questo il punto principale per questo trattato.

ma soprattutto nella metodologia propria degli accademici, già fatta propria, e rivisitata e riveduta nel corso delle precedenti ricerche.

Come si vede, *quella che ora emerge è una natura epistemica dell'ontologia aristotelica*, che in altra sede mostreremo adeguarsi anche ai libri centrali, ma che si dispiega soprattutto, in modo non meno, ma semmai anche più coerente, nel progetto unitario e costitutivo del libro *Lambda*. È un punto sul quale difficilmente vedo pronunciarsi gli interpreti di *Lambda*, forse perché la lettura teologica mette in penombra la relatività di questa ontologia e la sua dipendenza dalle potenzialità strutturali e strutturanti del pensiero, in particolare del pensiero cognitivo.

Mi ricollego alla distinzione altrove praticata in questo testo, fra i diversi livelli cui si può attribuire ad alcuni testi aristotelici una natura meta-linguistica, distinguendo il livello dell'analisi secondo l'oggetto linguistico analizzato, individuando dunque testi il cui riferimento è il linguaggio comune, come evidenziato da Wieland a proposito della *Fisica*, e testi che si muovono metalinguisticamente in un ambito tecnicamente filosofico e sovente accademico, epistemicamente connotato: tale è il riferimento precipuo delle ricerche di filosofia prima conservate nella *Metafisica*.

Si dovrà certo esaminare in *Lambda* più attentamente che altrove se questa relazione esiste in altri libri della *Metafisica*, se è vero che è solo in *Lambda* che essa mette capo al postulato di una sostanza (e non semplicemente un ente, o un fine da compiere) immobile come presupposto non solo di esistenza, ma di pensabilità per il movimento dell'intero universo.

Questo nodo tematico dell'unità del tutto e della sua bontà ha un ruolo culminante nella concezione del libro. Lo si trova introdotto in forma non dogmatica, ma aporetica all'inizio del capitolo 10, quello conclusivo, nel corso del quale la posizione raggiunta da Aristotele all'altezza cronologica della redazione di questa pagina evidenzia la natura di consuntivo non solo della discussione finale (che prende l'esposizione di *Lambda* a parametro positivo, con la frase "Non deve sfuggire in quanti assurdi o impossibilità cadono quelli che hanno dottrine diverse", 1075a25ss.), ma anche dell'intero libro *Lambda*. Le teorie ivi sostenute, infatti, ora riesaminate e giustificate con argomenti di natura dialettica (si passano cioè in rassegna i pro e i contro delle opinioni teoreticamente possibili e storicamente attestate), trovano un respiro complessivo, globale, ricapitolativo in una prospettiva di superamento delle precedenti teorie dei principi sia in ambito presocratico, sia in ambito accademico.

Una tale conclusione, pertanto, mostra con ancora maggiore evidenza l'importanza della componente aporetica e dialettica nello sviluppo dell'argomento del libro.

D'altronde le posizioni così difese nel capitolo 10 non sono elaborate solo in *Lambda* stesso, ma anche nella *Fisica* e in altri libri della *Metafisica* – che sono in parte protrettici e introduttivi, in parte focalizzati sulla differenza fra i modi dell'ente, in parte ancora dialettico-critici, di riesame delle posizioni accademiche. È appunto in questa prospettiva che con maggiore chiarezza, giunti alla sua conclusione, *Lambda* a più forte ragione appare come consuntivo e come punto di arrivo.

6. L'argomento del libro *Lambda*

Può, in primo luogo, non essere superflua qualche osservazione sulla distribuzione della materia in capitoli, nel libro *Lambda*, e conseguentemente anche nelle analisi che seguiranno.

Per facilità d'uso, questo argomento (§ 6) e il successivo commento (§ 7), con i relativi sommari introduttivi iniziali, saranno organizzati secondo la tradizionale, postaristotelica, suddivisione del libro in capitoli. Questo è possibile perché per lo più, con le differenze di cui diremo, tale suddivisione segue indicazioni aristoteliche piuttosto evidenti nel testo.

Quanto agli scarti fra la scansione tradizionale in capitoli e le grandi unità argomentative che si succedono nel libro, il più evidente è probabilmente quello che si situa fra i capitoli 1 e 2: Bekker, seguito dai successivi editori (ma non da noi) fa cominciare il capitolo 2 solo alla linea 1069b7, mentre è chiaro che la cesura più marcata si situa piuttosto in 1096b3. Difficilmente Bekker avrà introdotto personalmente questa scansione, probabilmente invece la eredita da altri questa scansione, tanto è vero che pur avendola seguita, rimedia al problema, trovando un altro modo di separare correttamente i due argomenti. Pone infatti un 'a capo' fra 1069b2 (fine dell'introduzione) e 1069b3 (inizio del nuovo argomento). A ragione, Reale, in sede di traduzione (come anche altri traduttori) anticipa senz'altro l'inizio del nuovo capitolo in 1069b3.

D'altra parte, alcuni capitoli possono essere utilmente suddivisi anche al loro interno. Questo è ciò che ho fatto, in sede di sommario introduttivo, per i capitoli 1, 6, 7, 8, 10, distinguendo per esempio nel capitolo 1 la parte sul primato della sostanza, *ad* 1069a25, dal problema gnoseologico della sostanza e dei suoi principi, visto secondo la partizione delle sostanze e delle rispettive attribuzioni disciplinari.

D'altra parte, alcuni capitoli vanno, per l'intendimento del senso complessivo, accorpati fra loro, come 4 e 5, connessi da un comune prologo e da un comune epilogo; e così anche 6 e 7. Gli spunti di riflessione che il capitolo 7 offre sono d'altronde così importanti per la valutazione generale del senso del libro, che di alcuni è stato naturale trattare, sempre in questa Parte II, o in sede introduttiva (§§ 2.4.5 sulla teoria del pensiero di sé, § 3.4 sulla concezione del divino), o comunque separatamente (§ 7 sulla causa finale e sull'uso connesso della *συστοιχία* e della *διάρρησις*, anche in ragione dello stato controverso del testo e della sua recezione), di modo che nel raccontare l'argomento del libro (§ 6.7) mi sono potuta concentrare sulla continuità fra i capitoli 7 e 8, che pure è tema importante e controverso.

Indubbiamente avrei potuto suddividere di più, e suddividere al loro interno anche altri capitoli; forse anche suggerire accorpamenti ulteriori; nondimeno, l'ho fatto solo per nei casi

suddetti, quando ciò mi sembrava agevolare sensibilmente la comprensione delle diverse fasi dell'argomento, senza per questo interromperne la continuità.

In generale, un inconveniente da evitare che l'organizzazione per capitoli offuschi le connessioni fra l'uno e l'altro brano (come non di rado offusca nella letteratura secondaria, spesso dedicata all'uno o all'altro capitolo o parte di capitoli), specie quando queste connessioni sono marcate e deliberate da parte di Aristotele. Come ho argomentato altrove⁴⁶⁶, il nostro autore ci ha sì aiutato a distinguere le diverse materie e discipline fra loro, e a scandire all'interno di ciascuna i diversi argomenti, ma non meno di questo (semmai anche di più) ha curato le connessioni, al punto che si potrebbe dire che è in funzione delle connessioni che ha curato anche le divisioni: perché non poteva collegare fra loro i diversi argomenti in modo efficace se non chiariva lo *status* e l'estensione di ciascuno.

In effetti, l'estetica letteraria di Aristotele, da lui teorizzata anche nella *Poetica* come valore comunemente condiviso nel mondo greco, è olistica, puntata sull'insieme, mirata a una connessione quanto possibile energica e sinergica fra le parti dell'insieme. Non è dunque un caso che le considerazioni che concludono un argomento possano in *Lambda* come altrove in Aristotele preparare sia semanticamente sia lessicalmente quelle che apriranno l'argomento successivo, anche là dove la cesura fra capitoli ovvero unità argomentative è piuttosto marcata. Così per esempio avviene fra la fine di *Lambda* 1 e l'inizio di *Lambda* 2, fra la fine di *Lambda* 9 e l'inizio di *Lambda* 10. Questo ci dice qualcosa su come Aristotele aveva concepito e contestualizzato ciascuno di quegli argomenti. Bisognerebbe tenerne conto, in effetti, anche più di quanto io abbia potuto fare espressamente nelle analisi così scandite. Lo stesso vale per i nessi con trattazioni svolte altrove nelle *Metafisica*. o negli altri trattati del *corpus*, che sarebbe utile mettere in evidenza, probabilmente anche in altri casi oltre a quelli che saranno qui indicati. Spero nondimeno che la trama, certo non esaustiva ma frequente, di relazioni interne che ho indicato in sede di commento possa fungere significativamente a tale scopo.

6. 1. Il capitolo 1

Il libro *Lambda* si apre affermando il primato – epistemico e ontologico allo stesso tempo – della sostanza ($\text{o}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$). La frase, con gli argomenti addotti a riprova, richiede attenta riflessione. Già altrove ho inteso farla oggetto di una considerazione sia analitica. Al tempo,

⁴⁶⁶ Fazzo 2009.5 sulla questione degli esordi, dei 'titoli' e dei raccordi in Aristotele; cfr. anche Fazzo 2003.

ne ho fatto banco di prova di quel tipo di lettura che nella Parte III chiamo 'archeologica', puntata cioè a prendere atto di ciò che un enunciato così semplice ha potuto rappresentare nella storia.

Aspirare a una lettura diversa di questo esordio, che prescindendo – dopo averne preso atto – dalla sua tradizione interpretativa, e lo cali nel contesto, non è impossibile. Ad uno sguardo disincantato, il contesto risulta comune a *Metafisica Alpha, Beta, Gamma, Epsilon Zeta, Eta, Theta*; qui in particolare Aristotele risulta muoversi sulla falsariga dei due primi capitoli di *Metafisica Zeta*. La prima frase stessa, riprende il discorso, per così dire, là dove l'aveva lasciato *Zeta 1, 1028b2-7*.

Ivi Aristotele, avendo reperito la sostanza come senso primario dell'ente, valorizza questo suo reperto in relazione alla centralità della ricerca sull'ente. È l'ente infatti, il centro di interesse e problema comune degli antichi e dei moderni:

“Ciò che ieri e oggi sempre si cerca e che sempre pone aporia è ‘che cos’è l’ente’ – cioè ‘che cos’è la sostanza’ (...) pertanto ciò su cui dobbiamo fare teoria (θεωρητέον) è soprattutto, in primo luogo e per così dire *unicamente* (μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν) l'ente inteso così [e cioè: l'ente inteso come sostanza]⁴⁶⁷”.

Il passo, come in quei contributi ho argomentato, è importante per capire come mai qui in *Lambda* Aristotele esordisca: “la θεωρία è sulla sostanza”, e ponga più oltre una serie di problemi relativi ai principi della sostanza. Ma lo è anche per capire quale sia il problema che sta alle spalle, con la cui tradizione, come dice ora, si confronta Aristotele. La strada si schiarisce anche all'indietro se guardiamo al parallelo che Berti 2004 (p. 17) ha indicato come punto di riferimento di questa frase di *Zeta* nel *Sofista* di Platone (244a5s.):

“Che cosa mai intendete significare quando pronunciate il termine ‘ente?’” (τί ποτε βούλετε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγεσθε)

⁴⁶⁷ *Zeta 2, 1028b2-7*: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἔναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἔναι, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν.

Siamo in effetti in un contesto di analisi semantica dell’‘ente’, forma participiale che significando ‘ciò che è’ include virtualmente la varia gamma di occorrenze del verbo essere (sia come predicato verbale – nel senso di esservi, esistere e simili–sia come copula). Per questo può includere la sostanza, in primo luogo, ma anche qualità, quantità, movimenti ed ogni ordine di predicazione, nella misura in cui tutte sono riducibili alla forma:

soggetto – copula (costituita appunto dal verbo essere) – nome del predicato.

In tutto questo, come dice appunto Aristotele in *Lambda* 1, come già in *Zeta* 1, ente in senso primario è la sostanza, in tutti i sensi indicati *Zeta* 1, e secondo ogni valido criterio: gli altri enti non sono infatti nemmeno enti in senso assoluto, ma solo come relativi alla sostanza (1069a19-24). Né potrebbe essere altrimenti: la sostanza è questo per definizione: il modo primario dell’ente, in relazione al quale gli altri si intendono. Tutti le accezioni possibile di questo termine discusse da Aristotele sono subordinate a questa regola costitutiva del concetto stesso di sostanza⁴⁶⁸.

Per questo – continua *Lambda* 1 – bene hanno fatto i predecessori e anche i contemporanei, concentrando la ricerca sui principi della sostanza – salvo poi divergere nella concezione dei principi stessi (cfr. commento, specie *ad* 1069a29).

Non è dunque fuori luogo che il capitolo 1, vera e propria introduzione del libro, si chiuda su una tripartizione delle ‘sostanze’, intese come ciò di cui si possa dire: ‘è sostanza’. Dice infatti: οὐσίαι δὲ τρεῖς (1069a30), che si può tradurre come si fa di solito (e come anch’io ho sempre tradotto): Le sostanze sono tre”; però la disposizione della frase suggerisce anche qualcosa come “A essere sostanze, sono in tre”⁴⁶⁹. Basti almeno sottolineare che

⁴⁶⁸ Cfr. anche Aubenque 2005, p. 13.

⁴⁶⁹ Così, il senso si avvicina a “tre cose sono sostanze”. Quest’ultima non sarebbe una traduzione del tutto impossibile, perché il genere del numerale τρεῖς può in effetti aver subito l’attrazione di οὐσίαι; infatti è improbabile che Aristotele scriva, pur con un tale intendimento, οὐσίαι δὲ τρία. Di solito infatti egli tende a concordare il numerale con il sostantivo, e.g. 1069b32s.: τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί. Penso in effetti che analogamente vada intesa anche questa frase: cioè sono in tre a poter esser considerati cause, in tre a poter essere considerati principi. Qui la tendenza a concordare numerale e sostantivo è evidente, perché nei due casi (cause e principi) si tratta delle stesse cose, descritte con sostantivi diversi, e in corrispondenza il genere del numerale è diverso. Per questo motivo, devo dire che esito su quanto qui ho stampato nel testo greco, dove non mi sono dissociata dai precedenti editori a proposito di 1071a1, οὐσίαι ἐκείνα. Invero E e J portano οὐσίαι

quando Aristotele dice così, e lo dice più volte nel libro *Lambda*, non intende: ‘ci sono da qualche parte questa sostanza, e poi da quest’altra questa sostanza e poi da qualche parte ancora (ma dove? non può essere da nessuna parte perché non ha materia) questa terza sostanza’; non intende cioè proporre alcuna reificazione, né alcuna sorta di ipostasi delle ‘sostanze’ in quanto tali; dice invece: sono sostanza queste cose, per esempio, forma, sostrato, sinolo (in *Lambda* 3 come in *Zeta* 3 ss.), o forma, materia, privazione, sinolo, composti parziali (come i tessuti inorganici, cfr. *Lambda* 4, 1070b11-15; ivi chiaramente intende per ‘sostanza’ ciò che – sempre nel linguaggio di quello stesso capitolo – è principio: è uno dei modi in cui si può intendere la sostanza.).

Aristotele dunque, alla fine di *Lambda* 1 (e anche, con qualche differenza, alla fine di *Zeta* 1, suddivide questi sensi in tre; ma i sensi principali sono due, lavora infatti per diairesi: un primo senso è quello per il quale chiamiamo sostanza la sostanza sensibile, che è mobile e fisica, e questa si divide in soggetta a generazione e corruzione ed eterna; un altro è quello per il quale chiamiamo così la sostanza non sensibile (dunque puramente intelligibile): non fisica, eterna, non soggetta ad alcun mutamento. Che la partizione abbia una valenza di tipo epistemico (meta-linguistico, intendo, ma con un riferimento preciso al linguaggio della filosofia prima) e che essa sia cioè partizione non di oggetti, ma di modi in cui intendere la sostanza, si vede dal secondo dei due gruppi principali, quello delle sostanze non soggette a mutamento: qui infatti non c’è alcun riferimento a enti-che-esistano secondo Aristotele, ma solo a concezioni realmente attestate al riguardo, che vengono qui raccolte e passate in rassegna.

Ora, poiché, come dice la frase finale del capitolo 1, non è chiaro se la sostanza immobile possa ricadere sotto la stessa scienza delle sostanze fisiche (infatti se non hanno alcun principio comune, non ricadranno sotto la stessa scienza). C’è il rischio che non esista una scienza unica sotto la quale ricadano tutti gli enti e in specie tutte le sostanze.

Non è chiaro come questo dubbio si risolva. Almeno questo, a maggior ragione, se ne può evincere: che per Aristotele è difficile fare θεωρία e soprattutto praticare lo *scire per causas* su quella che è considerata sostanza non sensibile, esente da mutamento. Non è chiaro se e come se ne possa costruire conoscenza con gli strumenti utilizzati per le altre indagini.

ἐκείναι, e tutto sommato penso che vadano seguiti. M, C, e indipendentemente A^b, hanno normalizzato questa apparente incongruenza grammaticale. Si tradurrà comunque: ‘quegli (enti, di cui si è detto che sono separabili) sono sostanze’, oppure “sostanze sono quelle (cioè: quegli enti di cui si è detto)”.

Quelle infatti sono essenzialmente indagini sui principi del mutamento, come è caratteristico della fisica, così che la sostanza sensibile si studia *in quanto* è soggetta a mutamento.

A quest'ultimo riguardo, Aristotele produrrà ora di seguito una sintesi nei capitoli che seguono, globale e critica al tempo stesso, a cominciare dal capitolo 2, prevalentemente dedicato al concetto di materia.

Quanto alla sostanza che non è sensibile né soggetta a mutamento, non è dunque strano che in altre occasioni e più volte Aristotele abbia già rimandato e posticipato una tale indagine. Nemmeno qui in *Lambda* 1 dice ancora nulla di positivo al riguardo.

In *Lambda* 6 e 7 però, come si vedrà con il nuovo esordio all'inizio del capitolo 6, egli vorrà mostrare almeno questo: di saper provare l'esistenza di una tale sostanza, perché lo studio di ciò che è mobile rinvia, in ultima analisi, a ciò che è immobile, come suo fondamento innanzitutto concettuale.

6. 2. Il capitolo 2

Il capitolo 2 del libro *Lambda* come accennato è cruciale, benché difficilmente susciti l'entusiasmo dei suoi lettori. Per questo non credo superfluo farlo oggetto di una speciale attenzione. Esso riassume e puntualizza, invero, come il capitolo 10 confermerà, quanto di più progredito Aristotele ritenga di avere da dire sull'ente che è soggetto a mutamento in quanto tale, su in che modo e secondo quali principi lo si possa concepire e conoscere. Consente pertanto alcune osservazioni generali nella prospettiva che è propria di questo studio.

Indubbiamente, letto solo e *sine glossa*, il testo risulta parlare di come la cosa *sia*, non di come la cosa *sia conoscibile*. Questo appunto è ciò che è interessante. Significativo è questo gesto pregresso e non tematizzato, nel quale sta *in nuce* l'opzione di una ontologia di natura primariamente (se non esclusivamente) epistemica: invero, in luogo della sostanza soggetta a mutamento, Aristotele parla dei principi in ragione del quale il mutamento di essa sia *conoscibile*, dunque la teoria del mutamento della sostanza tiene il posto della teoria della sostanza soggetta a mutamento; ovvero, per converso, la ‘sostanza’ soggetta a mutamento si risolve direttamente negli elementi nei quali la nozione di mutamento si analizza: il soggetto, ciò da cui, ciò verso cui. Soggetta a mutamento è la sostanza sensibile, che in quanto tale è conoscibile analizzando il mutamento nei suoi elementi e principi. Gli elementi sono tre: elementi sono i due contrari, come avevano detto i predecessori. E a questi va aggiunta la materia.

La sintesi che ora ho proposta è corroborata dalla sezione centrale del capitolo 10, che attacca i predecessori in primo luogo su questo punto. Anche in *Lambda* 10, come già in *Lambda* 2, Aristotele si appoggia su questa constatazione: quanti fra i predecessori avevano voluto spiegare i processi di generazione, avevano fatto generare tutti gli enti dai contrari, pensando il mutamento come passaggio da un contrario all'altro. Questo è valido anche se impreciso, secondo quanto appunto egli ricorderà appunto nel capitolo 10, là dove dice :

"Tutti dicono che tutte le cose si generano dai contrari, ma non esprimono correttamente né il "tutte le cose" né il "dai contrari", né, per quegli enti che hanno in sé i contrari, in che modo si generino dai contrari" (10, 1075a28-30, cfr. commento *ad loc.*)

Nonostante, dunque, quella stessa opinione sia soggetta a critica, è a quanto pare una questione di economia sistematica, per Aristotele, limitare al minimo le innovazioni *propria persona* e partire dal magistero 'endoxale' di quelli che in *Lambda* 1 egli ha già tirato in causa chiamandoli 'gli antichi'. Intende infatti appellarsi positivamente, ancorché criticamente, alla di essi autorità. Anche in questo senso e prospettiva si può vedere in che modo la sua sia una riflessione meta-filosofica, perché ciò che è stato già autorevolmente detto, una volta verificato e precisato, fa parte della base dei dati di partenza.

In *Lambda* 2 specialmente, l'idea che principi siano i contrari è fatta risalire in effetti ai presocratici, i quali perlomeno avevano intuito, 'sfiorato' il concetto di materia: anche su questo punto Aristotele non vuole inventare *ex novo*, ma organizzare meglio un'acquisizione cui erano pervenuti altri prima di lui. Più oltre, con *Lambda* 10, la dottrina dei contrari sarà sottoposta a critica più severa, e anche gli accademici rientreranno nel novero di coloro che hanno usato coppie polari (uno e diade, uno e molteplice, uguale e diverso...) per spiegare la diversità e il rapporto fra identità e diversità: essi infatti ricorrevano a quello stesso tipo di principi opposti a due a due, che in *Met. Gamma* 2 Aristotele classifica in serie contrapposte riunite sotto la coppia uno-molteplice⁴⁷⁰.

⁴⁷⁰ Ivi, la critica volta a siffatte teorie è che esse non dicono nulla della sostanza (1004b8-10), mentre ciò che è al centro della ricerca non sono i principi, poniamo, dei numeri (uguaglianza, eccesso, difetto), o dei solidi, ma sui principi dell'ente in quanto ente. Compito della scienza dell'ente in quanto ente è rivenire sulla coppia fondamentale donde le altre derivano, uno-molti, e

La 'materia' in ogni caso deve esistere come 'terzo elemento' al di là dei contrari – dice *Lambda 2*, semplificando considerevolmente la teoria rispetto alle diverse dottrine della materia nel *corpus*. Con questo, Aristotele punta a ciò che è essenziale, e cioè a ciò che è costitutivo del concetto di materia.

Già nella *Fisica*, libro I, in part. cap. 8s., il concetto di materia è chiamato a risolvere le difficoltà del pensiero sul divenire in generale – quella che lì egli chiama l'aporia' degli antichi – identificando in essa un blocco problematico comune alla filosofia post-parmenidea.

In continuità con quella formulazione fondamentale, qui in *Lambda 2* materia è il sostrato il mutamento, è il soggetto che è in quanto diviene (μεταβάλλει). Tutto questo è ridotto a una formulazione essenzialissima, in termini quasi grammaticali: il soggetto stesso del mutamento da un contrario all'altro: "non sono i contrari che cambiano, è la materia che cambia" (μεταβάλλει, appunto) da uno stato all'altro. Materia è il sostrato che preesiste al mutamento, e che non viene meno, bensì permane in tutti i processi sia di generazione, sia di mutamento. Analogamente, nella scienza dell'ente in quanto ente, primo termine – come ricordano l'esordio di *Lambda* e di nuovo il capitolo *Lambda 6* – è la sostanza, perché è il soggetto del quale si predicano gli altri modi dell'ente. Per questo ripete più volte in *Lambda*, come già in *Zeta*, che la materia è sostanza⁴⁷¹. Non vuol dire che da qualche parte ci sia la materia che sussiste in sé separata. Vuol dire che, se la sostanza sensibile è soggetta, tutta, a mutamento, e se noi la conosciamo conoscendo i suoi mutamenti, ciò che conosciamo è ciò che accade al sostrato, cioè alla materia. In tale senso la materia non è affatto una 'cosa', è ciò che è primo; è soggetto di ciò che si dice, sostanza di ciò che muta.

Di questo ci dà testimonianza in *Lambda 2* Aristotele invocando i presocratici.

prendere l'uno come coesteso all'essere, contrapposto dunque all'opposto dell'essere, la negazione o ancora più precisamente la privazione.

⁴⁷¹ Anzi, in un certo senso si può dire che sostanza nel senso più proprio sia appunto la materia, cfr. *Zeta 4*; ciò è la prova, peraltro, che tutto il libro *Lambda* è parte integrante e ben focalizzata della scienza dell'ente in quanto ente. Per gli argomenti a favore della anteriorità redazionale di *Zeta* a *Lambda*, che qui sovente presuppongo, rinvio al commento, in particolare quello al capitolo 1.

6. 2. 1. Lo stato primordiale degli arcaici come rappresentazione figurata della materia.

Caratteristicamente, secondo *Lambda 2*, il principio materiale – che egli intende così, come principio preesistente e persistente – era stato indicato dai predecessori in modo confuso. Aristotele ora, parlando di ‘materia’ nei presocratici, si riferisce alla rappresentazione dello stato primordiale in pensatori presocratici quali Empedocle, Anassimandro, Anassagora. Certo, l'equazione fra stato primordiale e materia non può dare che una corrispondenza – se è una corrispondenza – confusa, e dunque si potrebbe impugnare questo suo giudizio sulla qualità della loro esposizione, che è inevitabilmente negativo (ciò verrà fatto esplicito in *Lambda 10*: ciò che essi hanno detto non può funzionare, se non vi si mette ordine. È confuso, per questo va riordinato). In effetti, se leggessimo la sua esposizione in questo modo, forse troveremmo materia per alimentare il luogo comune (anacronistico) delle fallacie aristoteliche in materia di storiografia filosofica; però si perderebbe di vista lo scopo principale che Aristotele persegue in *Lambda 2*. Riassumerò questo scopo in una formula, certo perfettibile, ma spero efficace: sottrazione di temporalità alla narrativa delle cosmogonie presocratiche; lettura non diacronica ma sistematica dello strato pre-cosmico; traduzione in un concetto funzionale di materia come sostrato del mutamento – di qualunque mutamento, per ora (nel capitolo 3, sarà invocato anche il concetto di un sostrato ultimo, come invariante e dunque privo esso stesso di sostrato).

C'è dunque un lato positivo fondamentale nella critica aristotelica alle dottrine presocratiche, proprio dal punto di vista di quelle dottrine: considerarle 'confuse' quelle consente di usarle positivamente (una volta fatta operati la critica e il conseguente riordino) per la propria costruzione teoretica.

Così, lo stato primordiale è inteso come la natura cosmica allo stato originario, come ciò che ha già in sé la potenzialità di ciò che verrà ad essere. Di lì la correzione alla teoria di Anassagora, che non aveva ben distinto l'uno dall'altro, lo stato primordiale dallo stato di ciò che viene ad essere. Infatti Aristotele lo cita, ma anche lo critica, dicendo che era "meglio <chiamare la materia> 'Uno' che non 'tutto insieme'" (*Lambda 2*, 1069b21, in chiaro riferimento al noto detto di Anassagora), altrimenti (presumibilmente) le cose ci sarebbero già tutte di per sé in atto; dunque non era esatto dire che tutto è, o era già, nella materia: vi era infatti "in potenza, ma in atto no".

Di qui in poi, la strada per pensare la differenza consiste nel tematizzare la differenza fra la potenzialità dei diversi mutamenti: la generazione avviene di volta in volta non da una materia qualsiasi, o comune ai diversi processi, ma da una materia che era già specificamente

in potenza ciò che verrà ad essere in atto. È interessante in questo senso che tutta la teoria della materia e della generazione da contrario a contrario in *Lambda 2* sia svolta al singolare, vuoi indicando la materia ultima, e prescindendo da quelle intermedie, che possiedono già una loro determinazione, vuoi perché non è una realtà fisica, ma è la concettualizzazione del singolo soggetto che passa da uno stato all'altro nel processo di mutamento. La materia è un 'uno' (10069b21), è essa stessa 'una' ("la materia che è una" non ha contrari, nel testo parallelo di *Lambda 10*, 1075a34, oscurato però dall'emendamento di Jaeger), e ha la potenzialità di 'entrambi' i *due* stati opposti (1069b14s.), non di infiniti o indefiniti mutamenti (2, 1069b28s.). Per questo riprende di seguito: "non può bastare, dire: 'tutte le cose erano insieme'" (*Lambda 2*, 1069b29), perché c'è differenza fra atto e potenza. Inoltre ogni mutamento avendo un soggetto ovvero una materia, nella materia stanno le differenze fra gli enti che vengono ad essere. Così ogni mutamento presuppone una sua materia: altrimenti se ci fosse una sola materia, ed essendo una anche la causa motrice (rappresentata dal νοῦς, nella teoria di Anassagora, 1069b31), "si genererebbe quell'ente" – cioè, 'si genererebbe *solo quell'unico* ente' – "del quale la materia aveva potenzialità" (ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργεία οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει, 1069b32).

Il modo di questa formulazione in *Lambda 2* dà materia per riflettere. Forse da questa teoria si dovrebbe capire che esistano e sussistano e si diano in natura per Aristotele tante materie quanti mutamenti? Che dire allora dei processi naturali reali, nei quali un unico corpo vivente è soggetto a una pluralità spesso inscindibile di processi, trasformazioni e mutamenti? Ha in sé quel corpo tante materie, quante quei mutamenti? L'aporia si risolve se si colloca a livello epistemico la ragione di essere di questa teoria: non il vivente nel suo incessante divenire, ma il pensiero su ciascuno di quei processi analiticamente considerati presuppone nel suo stesso formularsi di volta in volta una potenzialità, che qui Aristotele chiama 'materia'; e che non ha una sua sussistenza, anzi, come dice *Zeta*, se si tolgono le due determinazioni opposte cui fa da soggetto, non sussiste di per sé e non è conoscibile. È, se vogliamo dire così, un concetto funzionale⁴⁷², la cui introduzione esprime l'esigenza di tematizzare la differenza e

⁴⁷² È importante e significativa l'analisi di Wieland, che parla, per questo tipo di concetti in uso nella Fisica, di *Reflexionbegriff*, in senso kantiano – riferimento precipuo in effetti è *Critica della ragion pura* (cfr. Kant 2004, I.2.1, libro II, Appendice "Sull'anfibolia dei concetti della riflessione a motivo dello scambio dell'uso empirico con l'uso trascendentale dell'intelletto", pp. 484-525). Il concetto è bene esposto già nell'articolo di Wieland 1960-1961, cfr. in part. p. 135 ss.: « The general inquiry into principles which it is the task of the philosopher to pursue can [...] place at his disposal

di analizzare la specificità dei diversi processi. I quali sono conoscibili solo se separatamente considerati. Se è così, si vede una volta di più che l'ontologia di *Lambda* è orientata e costruita in funzione del processo conoscitivo. Solo a queste condizioni Aristotele può dire che la generazione avviene dall'ente, perché avviene dall'ente in potenza, quello che ha già in sé in potenza lo stato che si genererà.

Tutto questo sarà utile anche per affrontare il capitolo 10, che ancor più compendiatamente discute le preve concezioni del divenire e della materia, dove controparte sono ormai non più le teorie presocratici, cui *Lambda 2* in qualche modo si appoggia, ma quelle degli accademici, che avevano mancato di distinguere i due tipi di principio, formale e materiale: la materia da una parte, i contrari dall'altra; i contrari sono due, o almeno due, la materia 'è una' (1075a34).

È chiaro allora che anche qui in *Lambda 2* la teoria di Aristotele è formulata in una logica di superamento non solo delle tesi presocratiche (o attribuibili ai presocratici), abbastanza confuse ma non prive di validità, ama, più da vicino, delle tesi accademiche, che accomunano la materia alla polarità indeterminata e indefinita nella coppia di contrari, le coppie quali 'uno-diade' o 'uno-molti', dove 'uno' sta per la polarità positiva, causa cioè di unità e di determinazione. Senza questa controparte si intenderebbe meno ciò che in *Lambda 2* Aristotele va precisando, che le contrarietà comunque sono specifiche, e che il contrario di ogni determinazione è non l'indeterminazione, ma la determinazione contraria e privativa, e che la materia è 'un terzo <elemento>' (τι τρίτον... ἢ ὕλη, 1069b8s.). Perché 'terzo' – si potrebbe infatti chiedere? La materia si pensa come qualcosa di primo, o di ultimo; è terzo però nel novero dei principi, perché la dottrina della materia, così introdotta, presuppone che i principi siano tre, o almeno tre.

only a repertoire of points of view, which in the individual case help in the discovery of the relevant principles. I use the modern expression ‘concepts of reflection’ to describe these points of view. Aristotle’s philosophy may in fact be interpreted without running into contradictions as a system of such concepts of reflection. For example, in Aristotle there are no such things as ‘matter’ or ‘form’ ; both concepts are simply useful devices for distinguishing in the individual case corresponding factors in an object which on any particular occasion can be more precisely specified. The unity of the principles is always just a unity of analogy – as Aristotle argues in detail in the fourth and fifth chapters of the twelfth book of the *Metaphysics*.» Sono debitrice a Sylvain Delcomminette di quest'ultima indicazione relativa all'articolo di Wieland 1960-1961.

A rimedio dell'eccessiva globalità delle precedenti teorie, *Lambda* precisa inoltre che, come principi della generazione, i due contrari, rispetto ai quali la materia è 'qualcosa di terzo', sono: la forma, ovvero il 'che cos'è' della cosa che si genera, e la privazione, che è lo stato formale nel quale si trovava la materia, che potenzialmente aveva quella forma, quando ancora non aveva quella forma. Tanto i contrari che la materia si dicono e definiscono in funzione di qualcosa di determinato. Ciò è più evidente per i contrari – l'uno infatti è la privazione dell'altro, assenza dell'altro, in quanto l'altro è una specifica determinazione – ma si applica probabilmente anche alla materia: ciò che si genera è sempre e solo ciò che di cui quella determinata materia aveva potenzialità (cfr. 1069b32).

Questi tre dunque, i due contrari (forma e privazione della forma stessa) e la materia, in quanto inerenti a ciò che muta, ne sono principi elementari e cioè consentono di spiegarne l'essenza come essenza del soggetto (in generale) dei processi di mutamento e di generazione.

6. 3. Il capitolo 3

Nel capitolo 3 (a partire dall'inizio, con il primo $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\dots$, 1069b35, cfr. commento *ad loc.*) Aristotele rinforza e approfondisce la teoria di *Lambda 2* sulla base di due dottrine che si trovano altrove meglio argomentate e illustrate, cioè nella parte centrale del libro *Zeta*, capitoli 7-9.

Egli mostra, innanzitutto, i principi del mutamento e della generazione degli enti – forma e materia – sono, quanto ad essi, e in quanto tali, non generati (riferendosi, beninteso, alla materia e alla forma ultime – come precisa in 1069b35-36). Dunque sono principi di conoscenza, perché permangono e hanno identità, secondo il *desideratum* di *alpha elatton 2*: come sarebbe possibile conoscere, se non ci fosse nulla di primo (994b20-23)? Qui dunque si vede che siffatti principi sono identificati da Aristotele in ragione del loro potere esplicativo, perché possono indicarsi come principi del mutamento e della generazione senza essere essi stessi generati, o mutevoli in sé. Inoltre è qui notevole la prima comparsa dell'argomento per *regressus*, che io credo sia implicitamente alla base anche dell'argomento per l'esistenza del motore immobile in *Lambda 7*.

In secondo luogo (dove continua con il secondo $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\dots$ 1070a4, sempre attingendo – secondo quanto *ad loc.* ho argomentato - dalla sezione centrale di *Zeta*), Aristotele argomenta che il principio esterno della generazione, inteso come causa efficiente, ovvero motrice – un principio “principalissimo” per Aristotele, come meglio si vedrà nel

corso del libro, causa dell'essere e dell'essere-uno degli enti (cfr. *Lambda* 10, 1075b34-37, cfr. anche 1075b8-10) – ha la stessa forma dell'ente che si genera, cioè, è formalmente identico ad esso. Per esempio, causa della generazione di un uomo è un uomo esso stesso, della stessa forma, ovvero specie dell'uomo generato. Questo è uno schema esplicativo molto importante per Aristotele: fa leva sulla persistenza ed anzi eternità dell' 'uomo' inteso come *eidōs* (εἶδος) – parola greca che significa forma, ma anche specie. L'εἶδος, come si è appena detto, non è generato, non è mutevole ed è eterno: è dunque oggetto precipuo di conoscenza scientifica (e in quanto è passibile di conoscenza scientifica, lo si traduce 'specie'; ma, tant'è, questa opposizione semantica in Aristotele non c'è⁴⁷³).

Anche sotto questo profilo risulta centrale, nella dottrina aristotelica dei principi, il problema di costruire una scienza possibile: si cercano precisamente quei principi, conoscendo i quali si possa dire di conoscere la cosa⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Con Konstan – Ramelli 2006, *pace* Frede-Patzig 1988, non trovo affatto che *Lambda* 5, 1071a28 porti argomento all'individualità della forma, al contrario. Che Aristotele distingua volutamente due sensi della parola εἶδος, specie e forma, stato sostenuto in effetti da Frede e Patzig 1988 nel contesto del commento del libro *Zeta*, proprio sulla base quello stesso passo di *Lambda* 5, 1071a27-29, ove essi vedono la prova dell'individualità della forma. Per poter sostenere questo hanno bisogno di sostenere quello, visto che certo non si potrebbe sostenere che sia individuale la specie, la quale è super-individuale per definizione. L'argomento rischia la circolarità. Comunque, la lettura di quel passo di *Lambda* 5 non risulta confermare questa scissione fra forma e specie, al contrario, conferma a mio avviso la pertinenza dell'interpretazione, scolastica e già attestata in Alessandro di Afrodisia, *De providentia*, della materia aristotelica come *principium individuationis*, tale per cui appunto, come si legge in *Lambda* 5, *loc. cit.*, non la forma e la causa efficiente possono dirsi strettamente 'miei', ma la materia soltanto, e infatti ben due volte nel corso della frase la materia ha l'aggettivo possessivo, mentre forma e causa efficiente non hanno l'aggettivo possessivo. Né d'altronde Aristotele distingue mai due diversi sensi di L'εἶδος, mentre tematizza sistematicamente, in *Metafisica Delta* e altrove, la differenza fra i molteplici sensi di quei termini che hanno sensi significativamente diversi e molteplici, o almeno duplici (in quest'ultimo caso, attraverso espressioni quali διχῶς λέγεται τὸ... ο διττὸν τὸ ...cfr. *Phys.* II. 2, 194a35s., *De anima* II.4. 415b 2 s., 20 s.; *Etica Eudemia* 1249b 28).

⁴⁷⁴ Invero, rispetto alla teoria delle idee, la critica maggiore è aver posto i principi formali come sostanze separate: così infatti si l'esistenza separata di enti uguali a quelli sensibili, però eterni. Il che, diceva già altrove Aristotele, è il peggiore degli assurdi. Cfr. *Beta*, cap. 2, 997b5-12: è la già citata quinta aporia, cfr. anche *Zeta* 16, 1040b30-1041a3. Ringrazio Franco Trabattoni per la discussione su quest'ultimo passaggio.

Pertanto, da una parte, i principi, considerando tale causa motrice, sono quattro, ma considerando l'identità formale della causa motrice e della forma intesa come principio elementare, sono tre. E, quel che più importa, non serve postulare l'esistenza di εἶδη separate per spiegare il partecipare di una molteplicità di individui a un εἶδος comune. Dice dunque:

"Non c'è alcun bisogno, almeno per queste ragioni, che esistano le idee" (*Lambda* 3, 1070a26-27).

Questo è interessante, anche perché restituisce un'altra parte dello sfondo critico della discussione aristotelica, in un libro, come è *Lambda*, dove la componente teorica positiva prevale largamente sugli scopi polemici, e dove dunque i riferimenti espressamente critici ad altre dottrine sono relativamente rari. Eppure questi cenni critici sono importanti, mettono al centro, come senso globale di *Lambda* 3 ma anche del libro nel suo complesso, la capacità di questa teoria di spiegare non solo la generazione (come in *Lambda* 2) ma anche la permanenza ed eternità delle sostanze naturali secondo la specie, senza bisogno di ricorrere alla teoria di idee separate, o ricorrendovi solo all'inizio di una serie causale fisicamente costituita.

Se si ammette che questo o siffatto sia l'intento primario che anima il libro, si comprende più facilmente che quei principi che Aristotele adduce come tali nella propria esposizione compaiono in diretta funzione della necessità di rendere teoreticamente conto, al tempo stesso, del mutamento in natura, che i Platonici non spiegavano (come nemmeno la differenza fra enti eterni e mutevoli) e di quella persistenza secondo la specie, senza la quale in effetti non sarebbe possibile, nemmeno aristotelicamente, una conoscenza teoretica.

6. 4. I capitoli 4-5

I capitoli 4 e 5 formano un tutt'uno, pur se non manca una cesura fra i due. Sono importanti, presi insieme, per capire la preoccupazione che anima il libro: l'unità e unitarietà dell'universo, intesa come unità dello scibile, intesa a sua volta come unità di quei principi, sulla cui conoscenza si struttura l'unità dello scibile. La possibilità di un sistema cognitivo unitario è a sua volta garantita dal convergere delle relazioni causali, intese nella loro pluralità modale, sulla sostanza come senso primario

I due capitoli sono unificati infatti da un comune esordio e da un comune epilogo, i quali entrambi pongono al centro la questione, se i principi siano o no gli stessi per tutti gli enti. Si intende che se non ci sono principi comuni a tutti gli enti, l'universo sarà sconnesso. Il modo, d'altronde, in cui la questione è posta è significativo della coerenza fra la questione dell'unità dell'universo e quella dell'unità dello scibile. L'universo, sul quale verte la preoccupazione, è, precisamente come nelle prime righe di *Lambda 1*, lo scibile umano, e non ha connotazioni cosmologiche. È lo scibile umano infatti che si analizza e si considera strutturato secondo le categorie, distinguendo innanzitutto la sostanza dai generi relativi dell'ente, da quegli enti cioè che non si intendono separatamente, ma come relativi alla sostanza, come fa *Lambda 4* ponendo l'aporia iniziale, 1070a33-35. Prende così senso epistemologico la distinzione categoriale che percorre già i precedenti capitoli nella considerazione della sostanza sensibile: *Lambda 2* distingue le forme di mutamento secondo le categorie; *Lambda 4* mostra come, analogicamente, gli stessi principi che si riferiscono alla sostanza possano applicarsi anche agli altri generi categoriali dell'ente, per esempio il colore (cfr. *Lambda 4*, 1071a20-21).

In questa prospettiva, lavorando specificamente sui principi della sostanza sensibile e soggetta al mutamento, *Lambda 4* e *5* mettono capo alla teoria di una specificità e differenza, ma al tempo stesso di un'identità analogica fra i principi dei diversi enti. Questa esposizione mostra che Aristotele può a questo punto considerare non solo aperto lo spazio, ma anzi ormai anche adempiuto il compito di una *filosofia prima della natura* (come la chiama Michel Crubellier), intesa come scienza dei principi dell'ente soggetto a mutamento e generazione; è una scienza che può determinare – e a questo punto, anzi, ha ormai determinato – quali siano i principi degli enti soggetti a mutamento in forma analogica: sia come forma, materia, privazione e causa efficiente, nei capitoli 2-4, sia come atto e potenza, nel capitolo 5. È in tale ambito di pertinenza che *Lambda* nel suo complesso (bisogna includere in questa considerazione l'importante capitolo 10) si iscrive come generale consuntivo.

6. 5. Atto e potenza, universali e particolari nel capitolo 5.

Il capitolo 5 riveste in questo ambito un particolare interesse per il peculiare progetto che vi si attua: porre ‘atto’ e ‘potenza’ nel novero dei principi, alla stessa stregua dei principi elementari e della causa motrice. Aristotele dice infatti che anche come atto e come potenza i principi sono gli stessi per tutti gli enti. In che senso si può dire che atto e potenza sono principi per tutti gli enti? In che senso, cioè, atto e potenza sono principi, se di ogni cosa l'atto

è diverso, e la potenza pure è diversa, e se ogni cosa ha i suoi principi, identificati a prescindere dalla coppia atto/potenza? La spiegazione più economica, quella che cioè richiede meno presupposti esterni, è che Aristotele possa dirlo sulla base dell’analisi del linguaggio, dei complementi di causa in dativo ἐνεργεία e δυνάμει; ma non si tratta qui, diversamente forse che nella *Fisica* (come secondo Wieland 1962), di un’analisi del linguaggio comune, bensì del linguaggio filosofico, e più in particolare del linguaggio filosofico proprio di Aristotele, quello del libro *Theta* della *Metafisica* specialmente. Infatti i predecessori ignoravano l’uso di questi concetti esplicativi, e Aristotele può vantarsi di averli introdotti nel linguaggio filosofico, pur ammettendo che in modi diversi già quelli potessero aver intravisto questi concetti, soprattutto quando lavoravano sul concetto di materia (specie nel capitolo 2, cfr. in part. 1069b23). Materia infatti, nel linguaggio di *Lambda*, è ciò che è in potenza entrambi i contrari, e il concetto di atto si intende in relazione reciproca con un siffatto concetto di potenza: in questo senso Aristotele può dire in *Lambda* 5, 1071a7-11, che gli altri principi già menzionati – materia, forma, privazione – ricadono sotto la coppia di atto e di potenza: in potenza è infatti la materia, in atto sono la forma e il sinolo, se non anche la privazione (il testo non è chiaro a questo proposito, 1071a9); inoltre, in un altro senso si parla di atto e di potenza per la causa efficiente e motrice, e in specie per quella non-omoeidetica, cioè non-della-stessa-specie, non cioè come il padre per l’uomo, ma, per esempio, come il sole per il ciclo vitale dei viventi. Di questa causa, come si vedrà nel capitolo 6, sarà necessario spiegare a che condizioni essa possa muovere, e specialmente a che condizioni essa possa muovere sempre, come deve avvenire per almeno un movimento, quello, eterno, del primo cielo. La spiegazione sta probabilmente nella presenza o no del corpo mobile in potenza, presenza che pone il principio motore in condizione di passare dalla potenza all’atto, insieme al corpo mobile stesso – l’atto del motore e del mobile è infatti tutt’uno (*Fisica* III, VIII). Così, la presenza di questo capitolo 5, nel contesto della discussione preliminare di *Lambda* sui principi della sostanza sensibile soggetta a mutamento, rafforza la coesione del libro, perché prepara il ricorso della parte centrale del libro ai concetti di atto e potenza, come elementi imprescindibili della dimostrazione principale sulle sostanze eterne e in specie sul motore immobile.

La teoria dell’atto e della potenza dà modo di superare la teoria delle idee da un ulteriore punto di vista. Già *Lambda* 3 dice apertamente che, almeno per spiegare il mutamento e la generazione non c’è alcun bisogno delle idee. Un aspetto poco evidente ma forse importante di questa critica ma era in un certo senso già adombrato in *Lambda* 1. Lì infatti Aristotele notava (con il manifesto proposito di lodarli) che gli antichi cercavano i

principi delle sostanze e lavoravano in questo sulle sostanze καθ' ἑκάστων. Ho detto nella Parte I come intendo il testo così restituito (le edizioni portano καθ' ἑκάστα): gli antichi cercavano i principi delle sostanze individuali. Ora, se atto e potenza devono considerarsi principi, è chiaro che lo possono essere solo come principi individuali: è la singola cosa concreta che passa dalla potenza all'atto, o che è mossa da un motore che passa all'atto dalla potenza. Atto e potenza sono principi καθ' ἑκάστων. Dunque non valgono per quegli enti che si dicono universalmente. Per converso, per gli individui non valgono i principi universali: come dice *Lambda 5* l'uomo in generale, ovvero universale genera l'uomo in generale, ma non ne esiste nessuno; invece il principio di un singolo uomo, “di Achille, è Peleo”, e, continua, “di te, è tuo padre”. Che cosa ha voluto dire? Che i veri principi sono quelli che spiegano la generazione e conseguentemente l'essere degli enti individuali. Ora, nessuna forma ideale è individuabile, dunque nessuna forma ideale è principio di alcun ente individuale. Invece la forma dell'uomo aristotelicamente intesa può essere principio dell'individuo perché è individuabile nel sinolo. È questo ciò che dice: “di te, sono principi la tua materia, e la forma, e il motore” (5, 1071a28-29): la forma non è essa stessa un individuo (e non è necessario aggiungere il pronome possessivo in sede di traduzione, perché è del tutto evidente che Aristotele ha voluto apporre il possessivo solo alla materia – dice infatti “la tua materia e la forma e il motore”, e poi di nuovo, “e la mia <materia>, <diversi individualmente ma> identici per definizione generale”); la forma, come il motore ovvero come causa efficiente, è individuale in questo senso: che è la forma di un individuo.

Questo per Aristotele è importante e si collega a un dilemma già posto nell'introduzione, 1069a26-30 (ma oscurato nella tradizione editoriale): così intesa, la forma è principio e causa dell'individuo, non riguarda solo la sua definizione. Anche da questo punto di vista, Aristotele pur riconoscendo come primario il ruolo causale della forma, prende le distanze da coloro che pongono gli universali (cioè i generi, specie i generi sommi), come principi e come 'massimamente sostanze', mettendo in valore insieme alle proprie, le ricerche degli antichi, quelli che hanno cercato i principi delle singole cose.

6. 6. Il capitolo 6

All'inizio del capitolo 6, si apre, con uno stacco netto, la sezione centrale del libro. Il capitolo comporta un nuovo prologo, che prende le mosse dalla tripartizione già enunciata in

Lambda 1 quanto ai possibili intendimenti del termine 'sostanza': sensibile corruttibile, sensibile eterna, immobile:

"E poiché le sostanze *erano* tre, e due erano quelle naturali, una quella immobile...". [1071b3s.]

Alla fine del capitolo 1, in effetti, Aristotele aveva detto proprio così: "Le sostanze sono tre..." e cioè, diceva, ci sono due sostanze sensibili – una corruttibile, una celeste – e una immobile. 'Ci sono' indicava invero non una constatazione empirica, ma una partizione di soggetti, ovvero entità conoscibili e teorizzabili. Tanto è vero che ivi stesso, in proposito, due problemi primari restavano aperti: uno, se seguiamo il testo dei codici in 1069a31s., è quello degli elementi della sostanza sensibile ed eterna, che bisogna apprendere almeno quanto basta a sapere apprendere "se siano uno o molti" (problema non facile: se è sensibile ha materia, ma se è eterna non ha materia corruttibile, dunque ha solo materia quanto allo spostamento da un luogo all'altro); e quello dell'esistenza, separata o meno, della sostanza immobile (che non è sensibile, ma intelligibile). Si può presumere che i due problemi saranno affrontati nell'ordine, e che le soluzioni saranno connesse l'una all'altra. Io penso che sia così, anche se la connessione non è facile da cogliere, per la natura ellittica del discorso sul primo problema. Vediamo come.

Nel nuovo prologo che leggiamo all'inizio di *Lamba* 6, comunque, è enunciato come principale il problema della sostanza immobile:

"...riguardo a quest'ultima bisogna parlare, e dire che è necessario che esista una sostanza immobile." [1071b4s.]

A questo, verosimilmente, si troverà ad essere subordinato il primo problema, quello di identificare gli elementi costitutivi della sostanza eterna mobile.

Il parallelo con il capitolo 1 non si esaurisce qui: Aristotele riprende il primo argomento – in un certo senso, il principale – proprio di lì, dove aveva affermato e giustificato il primato della sostanza sugli altri modi e significati dell'ente, in quanto "nessuno degli altri [enti ovvero modo dell'ente] è separabile".

Continua infatti rievocando quell'argomentazione:

"Le sostanze infatti sono prime fra gli enti, e se sono tutte corruttibili, tutti gli enti saranno corruttibili...".

Si intende infatti, come glossò secoli più tardi Alessandro, che quelli vengono meno se viene meno la sostanza, non essendo separabili da essa⁴⁷⁵: e infatti poco sopra, alla fine del capitolo 5, Aristotele aveva sintetizzato questa relazione nella formula compendiata: "ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων" [*i.e.* le altre categorie sono subordinate alla sostanza perché vengono meno se viene meno la sostanza]. [1071a35]

L'argomento che così si apre dura si prolunga fino a tutto il capitolo 7. ha una forma strutturata. La fine è, corrispettivamente, marcata da un epilogo:

"Che dunque vi sia una sostanza eterna e immobile e separata degli enti sensibili, è chiaro da quanto si è detto". [7, 1073a3-5]

A questa ancora fa seguito una coda riassuntiva degli argomenti principali di *Fisica* VIII, rendendo così ben esplicita la volontà di collegare gli esiti dei due ordini di ricerca:

"E si è mostrato che questa sostanza non può nemmeno avere grandezza alcuna, bensì è priva di parti e indivisibile. Infatti muove per l'eternità del tempo, e nulla di finito ha una potenza infinita. E poiché ogni grandezza è o infinita o finita, e quello non può avere, per questo motivo, una grandezza finita, ma nemmeno infinita perché una grandezza infinita non esiste in generale, inoltre <si è dimostrato> anche che è impassibile e inalterabile: infatti tutti gli altri mutamenti sono posteriori al movimento locale". [1073a5-12]

A queste considerazioni addizionali, fa seguito infine una chiusa più asciutta conclusiva:

⁴⁷⁵ Sull'esegesi alessandrista di questo passo cfr. la discussione che ne do separatamente, Parte III. Alessandro qui come altrove commenta *Aristotelem ex Aristotele*, cioè usa il passo di *Lambda* 5 per commentare il passo di *Lambda* 6. La prossimità dei passaggi nel testo di *Lambda* mostra chiaramente che Alessandro aveva ragione nel cogliere la continuità piuttosto che la separatezza fra le due parti del libro (*ad cap.* 5 e *cap.* 6ss.) .

"Queste cose dunque è chiaro perché siano in questo modo." [1073a13]

L'argomentazione tuttavia non è compatta e unitaria, ma va scissa almeno in due parti fondamentali, ciascuna a sua volta bipartita. Esse portano alla dimostrazione la prima dell'esistenza eterna di un corpo mobile eternamente mosso (capitolo 6), l'altra di un principio immobile, intelligibile, ma separato (capitolo 7). Ogni parte procede prima alla dimostrazione dell'esistenza, poi passa al modo di essere della sostanza in questione e al suo modo di attività.

In una prima sezione (6, 1071b5-11), è postulata l'esistenza di un movimento eterno – quello circolare del cielo – a partire dall'eternità del tempo (come già vide Oehler 1955).

L'eternità del movimento si trova poi analizzata nelle sue condizioni di possibilità (1071b12-22). La sezione che ne tratta, fortemente ellittica nei riferimenti, va probabilmente intesa così: se il moto è eterno, non basta che ci sia una causa motrice, ma ci dev'essere 'dentro' – 'dentro', cioè, alla stessa sostanza – un principio eternamente mobile, del quale il moto eterno sarà atto ed ἐντελέχεια (cfr. *Fisica* III.1-2), in considerazione del suo ruolo di causa efficiente per il ciclo sublunare della generazione e della corruzione. Affermando – secondo la lettura qui proposta di 1071b12-22 – che tale sostanza eterna, pur essendo in atto per sua essenza, comporta un principio motore e un principio suscettibile di movimento – entrambi infatti sono eternamente in atto – Aristotele intende probabilmente rispondere al dilemma enunciato nel primo capitolo quanto ai suoi elementi costitutivi, “se siano uno o molti” (1069a33): i suoi elementi sono infatti costitutivamente due, principio motore e principio mobile, come aristotelicamente si direbbe per ogni sostanza automotrice. Aristotele non dice mai che il cielo è una sostanza automotrice, riservando questa espressione agli esseri viventi (dove causa efficiente è la facoltà motrice dell'anima e mosso il corpo organico che ha l'anima), ma ne parla a tal riguardo come di una sostanza automotrice, che contenga cioè in sé il principio del muoversi e dell'esser mosso.

L'eternità dell'atto del movimento circolare comporta l'esistenza di un atto eterno. Questo presuppone che la potenza non sia anteriore all'atto (contro gli assurdi in cui incadono le cosmogonie arcaiche dei fisiologi e dei teologi). Per questo a partire da *Lambda* 6, 1071b22, si apre una lunga parentesi dedicata al primato dell'atto sulla potenza, con immancabile, e probabilmente esplicito riferimento anche a *Metafisica Theta*⁴⁷⁶. Il tema del

⁴⁷⁶ A questo riguardo rinvio al commento al Capitolo 6, in part. *ad.* 1071b22-1072a7.

primato dell’atto verrà ulteriormente ripreso dopo il conseguimento della dimostrazione principale in *Lambda* 7, 1072b30-1073a3.

Tutto questo – secondo l’interpretazione che propongo (isolata, che io sappia) è direttamente funzionale alla prima delle suddette dimostrazioni, quella relativa agli elementi della sostanza eterna e sensibile. Dimostrando infatti che c’è una sostanza che ha in sé sia il principio motore che il principio mobile, Aristotele ha posto un se-movente all’inizio della catena causale dei motori e dei mossi. Se movente è ciò infatti che essendo uno e sia mosso che motore rispetto a se stesso. La dimostrazione è già platonica (Fedro 254) ma la conferma *expressis verbis* Aristotele in suo trattato tardo, il *De motu animalium*: “Abbiamo [nella *Fisica*, libro VIII] che principio degli altri movimenti è ciò che muove se stesso” (698a7s.). Ciò che muove sé infatti è l’unico mobile a poter essere eternamente mosso. Ciò che in più ha da dire Aristotele, rispetto a Platone, è che innanzitutto non è tale l’anima ma il vivente, perché l’anima non si muove; e in secondo luogo, pur semovente, il vivente ha qualcosa che lo muove, il fine dal quale è mossa l’anima. *De motu animalium* cap. 6ss. si sofferma a lungo su come ciò sia possibile, rivedendo in proposito le teorie di *De anima* III.10.

Tutte queste cose il testo non le dice, e questo credo sia per una sua generale tendenza all’ellissi e all’essenzialità. Se anche non abbiamo tutto ciò che ha scritto Aristotele, a quanto vedo al riguardo la sua posizione è chiaramente documentata negli scritti estanti che ora ho citato.

Assumiamo dunque che la sostanza eternamente mobile in quanto tale abbia in sé due principi ovvero elementi: motore e mosso. Ci si potrebbe chiedere perché Aristotele non la chiami ‘semovente’, e questo forse è perché ha del riserbo ad affermare aspetti che non sono compiutamente dimostrati altrove: per esempio, se dicesse che il cielo è un semovente, direbbe che il cielo è un vivente. Ora questo è detto in modo un po’ indiretto ed elusivo in più passi del *De caelo*, ma non è mai compiutamente dimostrato e non c’è bisogno di affermarlo qui, appesantendo una dimostrazione già difficile con un presupposto difficilmente argomentabile che non è strettamente necessario all’argomentazione.

In effetti qui l’argomento sul cielo non è fine a se stesso, ma come mostra il suo inserimento nella cornice argomentativa di *Lambda* 6-7, è funzionale alla seconda dimostrazione, vedremo più oltre come.

Un passo successivo in tale direzione consiste nella teoria, già esposta in *De generation et corruptione* II.10, del ruolo dei movimenti eterni ora analizzati nel regolare il ciclo della generazione e della corruzione sul mondo sublunare. Questo mostra che quel corpo eternamente mosso non solo muove se stesso, ma muove ovvero modifica altro, muove cioè e

modifica il mondo sublunare. In questo modo si può dire che la sostanza eterna mobile è mossa (si muove infatti) ed è motore (rispetto al sublunare).

6. 7. Fra il capitolo 7 e il capitolo 8: la dimostrazione relativa al primo motore immobile e il conseguente computo delle sostanze non sensibili.

Nel capitolo 7, si compie il passo successivo⁴⁷⁷. Esso riguarda dunque la sostanza eterna e non sensibile la cui esistenza è oggetto della dimostrazione principale. Stessa come sostanza separata si era detta controversa (1069a33-36).

Il passaggio alla terza sostanza è strettamente dipendente dall'argomento precedente, non solo perché una tale sostanza è reperita come principio causale immobile della sostanza eternamente mossa del cielo, ma perché l'argomento stesso che conclude alla sua esistenza ha fondamento nel principio che la sostanza eternamente *mossa* sia già da parte sua *motrice* rispetto alla restante parte del cosmo. “Poiché essa è mossa, motrice e intermediaria”, argomenta Aristotele proprio in *Lambda 7* – si è mostrato infatti che si muove eternamente, e che muove la restante natura – “dev'esserci a sua volta qualcosa che la muove”. Richiede dunque un principio motore immobile.

Più in generale, in effetti, trattandosi di cause, il punto principale è l'esistenza di un primo principio non causato, che preveda il movimento del corpo mosso (vuoi direttamente, vuoi indirettamente, come precisa *Fisica VIII*); è allora conseguente che, trattandosi di cause di movimento, si debba postulare una sostanza cui non sia causato alcun movimento. In questo modo viene postulato come primario un tipo di sostanza immobile, dunque non materiale, dunque non sensibile.

Il postulato di un principio non causato per ogni movimento è d'altronde centrale in tutta la filosofia prima aristotelica. Il testo di riferimento sempre significativo in proposito è *alpha elatton 2*, dove appunto è chiaro che questo è un postulato. Così deve essere; altrimenti

“come sarebbe possibile conoscere, se non ci fosse nulla di primo?”.

⁴⁷⁷ Di altri aspetti del capitolo 7 tratto in altri paragrafi di questa parte II, specie § 2.4.5, § 3.4, § 7, come segnalato *supra*, all'inizio di questo § 6.

Un termine primo non causato è necessario, afferma dunque *alpha elatton*, anche se nulla osta a che ci siano intermediari, e quanto si voglia numerosi (994a15-16).

Identicamente avviene nel libro VIII della *Fisica*, dove base dell’argomento è il postulato di una causa prima nella serie, quanto si voglia prolungata, dei motori e dei mossi; dunque, di un motore primo, non mosso da altro, se non anzi non mosso affatto. Il testo della *Fisica* che possediamo manca di articolare nettamente la differenza fra i due argomenti; ma questo almeno è chiaro: che ci dev’essere all’inizio della serie un motore non mosso da altri, e anzi, a quanto pure ivi Aristotele argomenta, ci dev’essere un motore immobile⁴⁷⁸.

È importante in primo luogo aver chiaro che non è dunque questo, non è l’esistenza di un primo motore immobile ciò che *Lambda* mira ad argomentare. Bensì che questo motore primo e immobile deve essere sostanza, e in questo *Lambda* si distingue in parte dalle teorie psicologiche, specie quelle del *De anima* (reperibili anche in una parte del *De motu animalium*, cap. 6), che vedono il motore immobile dell’azione volontaria in un fine da conseguire e non in una sostanza separata.

L’epicentro del libro sta dunque così, all’intersezione fra le ricerche sul principio di movimento e l’analisi modale, categoriale, dell’ente. A dettare la strada, in entrambe le prospettive – pur fra loro differenti – sono le esigenze del pensiero discorsivo, del linguaggio filosofico, della comunicazione scientifica – esigenze in ultima analisi inscritte nella struttura stessa della lingua e del lessico e delle forme di argomentazione in uso nell’Accademia.

Stando così le cose, non è stupefacente che Aristotele non si attardi ad indagare né la natura dei molti motori immobili postulati nel capitolo 8, né lo statuto ontologico, né il tipo di rapporto reciproco. Analogamente a ciò che sopra ho congetturato quanto alla natura del mobile eterno che verosimilmente il cielo, anche questo è un punto oscuro in sé, che Aristotele piuttosto che risolvere in modo dogmatico o controvertibile, preferisce a quanto pare non risolvere.

Dà invece importanza alla questione di sapere se il primo motore sia istanziato in uno o in più esemplari. Aristotele dice espressamente che ce n’è solo uno, verso la fine di *Lambda* 8, per motivi di ordine logico: non si possono distinguere fra loro, se non vi è assolutamente

⁴⁷⁸ Per una considerazione critica del rapporto fra *Lambda* 1072a24 con *Fisica* VIII.5 cfr. Laks 2000, 2007 *ad loc.* Inoltre per tutto questo argomento è importante tenere presente il *De motu animalium*, sia nel suo complesso – perché il vero argomento del trattato è il principio del movimento in generale (il titolo è fuorviante), come ho mostrato in Fazzo 2004.1.

materia nel primo motore, e se non si possono distinguere, non si possono nemmeno moltiplicare.

L’argomento, anche in questo caso, non si disperde su dettagli descrittivi, ma mira solo al punto principale: poter affermare che è possibile contare, con questo sistema, il numero dei motori. Se fosse possibile avere molti universi, sarebbe impossibile contarli, e sarebbe così impossibile contare sia i primi motori, sia i secondi e tutti gli altri motori. L’intero argomento di *Lambda 8* sarebbe vanificato.

L’unicità del primo motore consente invece di mantenere ferma l’unicità della catena e della connessione causale. Ciò che invece è principale è questa connessione causale: la prima sostanza immobile è principio causale per la sostanza eterna mobile (tutta) e questa lo è per la sostanza corruttibile (tutta). Nessuna parte dell’universo usiologico aristotelico sfugge a questa interconnessione in termini di causalità efficiente. È questa la sua forza, vantata in chiusura del libro, per contrasto con i seguaci di Speusippo:

“quelli che dicono che c’è come primo il numero matematico e che in questo modo dopo una sostanza c’è sempre un’altra sostanza, e che per ciascuna ci sono principi diversi, rendono episodica la sostanza del tutto: allora infatti le sostanze non contribuiscono una all’altra con il loro esserci o non esserci e i principi sono molti”.
[1075b37-1076a3]

Dunque l’unità del principio, cui inneggia la citazione omerica, non ha nulla a che vedere con il monoteismo. L’idea stessa di monoteismo è anacronistica per il pensiero greco e resa impossibile dalla struttura predicativa della concezione del divino della quale Aristotele si fa più volte interprete, ove più, ove meno direttamente⁴⁷⁹. Il punto è un altro. Il fatto è che se le sostanze non comunicano (così avverrebbe se le sfere di questo universo non comunicassero, o se di universi ce ne fossero più d’uno), se non ce n’è una che sia principio di tutte le altre, non è possibile ridurre ad uno i principi, nel senso che non si può dire che ce ne sia una i cui principi siano principio di tutte le sostanze.

Ora, *Lambda* persegue precisamente questo intento, su larga scala, in modo sistematico e senza omettere alcuno dei passaggi necessari nel contesto proprio del libro: far comunicare fra loro tutti gli ordini di sostanze.

⁴⁷⁹ Cfr. Botter 2005.

6. 8. Il capitolo 8

L’argomento che manca per determinare il numero delle sostanze tema del capitolo 8. È necessario poter sostenere che i motori non sono ἀπειρα, né cioè infiniti, né impossibili da contare (cfr. 1073a4s.).

Qui trova occasione di mostrarsi un altro punto di superiorità rispetto alle teorie accademiche della sostanza non sensibile. Come osservato fra l’altro anche in *Alpha* 9, 990ab10s., fra i loro punti deboli sta l’incapacità di giustificare il novero delle sostanze non sensibili, che pare potersi ampliare indefinitamente, o ridurre, per esempio alla decade, in modo arbitrario:

“quanto al numero [delle sostanze non sensibili, gli Accademici] non hanno detto nulla che sia chiaro. Infatti la teoria delle idee non comporta alcuna attenzione particolare [a questo aspetto]: coloro che pongono le idee dicono infatti che le idee siano numeri, e quanto ai numeri, a volte ne parlano come se fossero infiniti, altre volte, come se fossero limitati alla decade. Ma quanto al perché i numeri siano in tal quantità, non ci si cura di dimostrare nulla”. [8, 1073a16-22]

Come si vede, ciò che qui è aborrito è l’indeterminatezza, il non dire nulla di chiaro e definito quanto al numero delle sostanze non sensibili, le quali, considerandosi successive al primo motore, avrebbero ruolo di principi e cause intermediarie.

È presumibilmente per questo che Aristotele ha dovuto distinguere le diverse sfere celesti, e i loro motori, mostrando che il primo è direttamente motore per la prima, e indirettamente per la seconda e le successive, che primariamente sono mosse da un motore immobile di per sé, ma forse mobile per accidente. Questo tipo di discussione è introdotto, ma per certi aspetti solo adombrato, in *Lambda* 8, senza ricevere speciale attenzione e senza chiarire tutti gli aspetti.

6. 8. 1. Un’esposizione *exempli gratia*.

Il capitolo 8 è introdotto da un esordio programmatico, che ne indica il soggetto e lo costituisce così come una sezione piuttosto nettamente delimitata nell’ambito del libro.

Tre tipi di tematiche vi si intrecciano variamente, come in altri esordi aristotelici:

1. Il programma da svolgere (l'argomento da trattare).
2. Le opinioni dei predecessori e – in questo caso – degli esperti in materia.
3. Considerazioni di metodo (che comportano, qui come altrove, ma ora in modo diverso, una componente di riconoscimento della debolezza metodologica dell'esposizione in corso).

Non sarà possibile approfondire questi diversi temi. Ma spero non saranno superflue alcune indicazioni e osservazioni molto generali.

Interessante in *Lambda* 8 è, fra l'altro, l'occasione che questo testo ci da per considerare l'evoluzione dello statuto scientifico dell'astronomia. L'astronomia matematica potrà vantarsi entro l'età di Tolomeo di essere scienza massimamente fondata ed affidabile (mentre la *fisica* è approssimativa, e la *teologia* non è attingibile). D'altra parte, secondo il testo di stampato da Ross e da Jaeger in 1073b4ss., l'astronomia sembra *anteposta come più filosofica* alle matematiche pure; il che, se anche riconosciamo che Aristotele potesse essere critico nei confronti delle dottrine dell'Accademia, potrebbe parere eccessivo (il testo meglio attestato, stampato anche da Bekker, fa dell'astronomia la branca del sapere filosofico più adatta a contare i moti delle sostanze eterne, non la più adatta alla filosofia *tout court*). In ogni caso la posizione metodologica di Aristotele va considerata nel contesto argomentativo del libro. È in questo contesto che si deve porre cioè la domanda: perché Aristotele a questo punto parla di astronomia?

6. 8. 2. Il ruolo di Lambda 8 nell'economia del libro Lambda e del progetto aristotelico ivi in atto.

Perché questa esigenza di determinare il numero delle sostanze non sensibili?

C'è in questo nel testo di *Lambda* una continuità precisa, una preoccupazione per la quantificazione, spesso per la quantificazione numerica che accompagna l'indagine di *Lambda* fin dall'inizio: cfr. *Lambda* 1, 1069a30-36 (quante sono le sostanze? E quante quelle non sensibili), 32s. (quanti gli elementi della sostanza sensibile: uno o molti?), 2, 1069b8 (ci deve essere un terzo principio), 1069b9s. (i tipi di mutamento sono quattro), b15 (l'ente è duplice: in atto e in potenza), b27 (il non-ente è triplice), b32s. (tre sono le cause e tre i principi: materia, forma e privazione); 3, 1070a9s. (le sostanze sono tre: materia, forma e sinolo), a18s. (non a torto Platone ha detto che le forme sono tante quanti gli enti naturali); 4, 1070a31-35 *et infra passim* (si pone la questione se i principi delle diverse categorie di enti siano gli stessi o diversi), 1070b17s. (soluzione analogica al problema della quantificazione: per analogia, i principi sono sempre tre in tutti gli enti, e inoltre c'è il motore), 1070b25s. (gli elementi sono

tre, le cause e i principi quattro), 70b32s. (in un certo senso le cause sono tre, in un altro quattro); 5, 1071b1s. (si è risolto quali e quanti siano i principi e in che senso identici, in che senso diversi); 6, 1071b3s. (richiamo alla tripartizione di *A* 1: "e poiché le sostanze erano tre..."), 1072a9-18 (due sostanze eternamente in atto spiegano il ciclo eterno della generazione e della corruzione e si noti: i predecessori, pur ponendo eterno il movimento, non spiegavano il modo, né la causa, cfr. 1071b33s.).

Questo corrisponde, anzi dà un contenuto, alle prese di posizione di Aristotele quando sottolinea i punti di forza del proprio sistema dal punto di vista del metodo e paragona le proprie posizioni a quelle dei predecessori. Se possiamo leggere in positivo il suo programma di metodo a partire dalle critiche ad essi rivolte, e in negativo per converso, le sue rivendicazioni di punti positivi di forza come critica, il vantaggio competitivo della sua teoria risulta consistere, a giudizio dell'autore, nello spiegare, nel dire il motivo, nell'istituire un'"indagine appropriata" (σκέψις ἰδίᾳ, 1073a18), nell'usare insomma una forma di σπουδὴ ἀποδεικτική (1073a22) che mancava in coloro (gli accademici) che in precedenza avevano postulato l'esistenza di sostanze non sensibili. In positivo, inoltre, Aristotele afferma di voler partire da una base di *dati determinati* (se possiamo interpretare così ἡμῖν δ' ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων λεκτέον, 1073a22s.) e anche questa a quanto pare è una critica indiretta ai predecessori. Quest'ultima connotazione illumina forse anche il senso programmatico di σπουδὴ ἀποδεικτική, che non va inteso nel senso di una dimostrazione apodittica in stile geometrico o comunque scientifico (l'unico senso che sembra considerato da Lloyd 2000 *ad loc.*, p. 253), ma come un procedere a partire da dati noti e determinati (ed è comunque chiaro che non va trascurata la presenza di σπουδή: σπουδὴ ἀποδεικτική non è lo stesso che ἀπόδειξις, anche perché σπουδή indica la tensione, il tentativo, piuttosto che l'esito raggiunto).

Anche qui è utile guardare al contesto del libro. Ivi (il capitolo 10 è a parte) le dottrine dei predecessori sono invocate prevalentemente in positivo, a testimoniare a favore della teoria aristotelica. Nondimeno, e non meno tipicamente, i predecessori vengono criticati, appunto, per non aver saputo spiegare e motivare adeguatamente le loro posizioni. Per esempio in *A* 6 Aristotele dice che Platone e Leucippo hanno ragione nel considerare eterno il movimento, ma non dicono quale e il motivo e il perché (il διὰ τί e τὴν αἰτίαν, quale sarà la differenza? La ridondanza esprime forse l'intensità della tensione aitiologica), né dicono l'"in-questo-modo-e-in-quest'altro", cioè – intendo – non danno un'esposizione circostanziata, quella che Aristotele intende dare per primo.

Per quanto specificamente riguarda il novero delle sostanze, si può proiettare come programma positivo la critica aristotelica ai platonici in *Alpha* 9, 990b8-13, e cioè: i loro argomenti non sono conclusivi: da una parte non dimostrano a sufficienza, dall'altra, se li consideriamo validi, mostrano l'esistenza di entità più numerose del desiderato (di questo come mostrato *ad loc.* *Lambda* fa cenno già sopra, cfr. per es. il nostro commento in *Lambda* 1, in 1069a22s.; *Lambda* 4, 1070a26s.).

Questa critica si trova sullo sfondo in tutto il libro *Lambda*, ed è posta al centro qui nell'esordio di *A* 8, al momento di discutere il *numero* delle sostanze immobili.

In effetti, il punto di forza della teoria aristotelica della sostanza non sensibile è proprio questo: l'essere potenzialmente in grado di determinare il numero di tali sostanze. Questo Aristotele intende con il (λέγειν) ἐκ διορισμένων e con σπουδὴ ἀποδεικτική. È un esito inattuabile ai predecessori, a meno di non basarsi su speculazioni numerologiche di tipo pitagorizzante e prive di credibilità come quelle citate all'inizio di *Lambda* 8, 1073a19-22.

6. 8. 3. L'obiezione di Lloyd

Le obiezioni ai predecessori e lo svolgimento dell'esposizione sono pertanto direttamente connessi.

Per questo a me sembra che sia ingiusta la critica che, Lloyd 2000, p. 252s., rivolge ad Aristotele, di essere ingiusto nel suo rimprovero agli accademici in questa prima parte del capitolo 8. Lloyd dice infatti che nessuna delle due opinioni qui citate da Aristotele – né quella che i numeri siano infiniti, né che siano limitati in virtù della decade (cfr. *Met. My* 1084a14ss.) – "affronta il problema del quale Aristotele intende occuparsi, quello del numero dei principi motori immobili, perché nessuna di esse ha alcunché da dire, evidentemente, sulla relazione fra qualunque tipo di sostanza eterna immobile in questione e qualche, ulteriore tipo di sostanza mossa che le sostanze immobili siano incaricate di muovere. Può Aristotele essere difeso dall'accusa di polemica *gratuita*?" (Lloyd 2000, p. 253, corsivo dell'autore).

A Lloyd vorrei infatti obiettare che l'argomento di Aristotele è diverso e il problema molto più solido. Non si tratta di sapere contare o di potere contare i motori (gli accademici non avevano concepito le sostanze non sensibili come cause di movimento, ma piuttosto di immobilità, dunque in effetti una tale critica sarebbe insensata), bensì di contare le sostanze immobili. Se non si possono contare, è segno che non si è veramente in grado di dimostrarne l'esistenza (sia pure nel senso debole che ha qui, come si è visto σπουδὴ ἀποδεικτική). Certo se si leggono queste pagine in una prospettiva documentaria, di storia positiva della scienza, molti aspetti ne risultano estravaganti o inutili. Basti considerare gli errori di calcolo che

Aristotele non si preoccupa di correggere: ma è naturale; infatti dice che l'esposizione astronomica è solo *exempli gratia* e che non intende pronunciarsi come un vero esperto. Dunque, semplicemente, mantiene la promessa. Come accennato in sede di commento, non c'è nemmeno bisogno di pensare che l'ultima teoria esposta sia sua, come mi pare si ritenga comunemente, forse per una sorta di argomento *e silentio* (*scil.*: la prima teoria è di Callippo, la seconda di Eudosso, la terza di chi altro potrebbe essere se non di chi scrive?). Potrebbe riassumere gli esiti di un dibattito di scuola intorno a quelle teorie, animato da qualche contemporaneo di Aristotele, che senza dedicarsi in proprio ad osservazioni astronomiche (questa mi sembra in effetti la differenza principale rispetto alle due teorie precedenti: il fatto che essa non considera dati diversi o ulteriori) aveva vagliato la coerenza teorica di quelle ipotesi sulla base di una questione relativamente semplice ma tutto sommato ben fondata: come può la sfera esterna muovere quelle inferiori solo selettivamente, alcune sì (quelle più esterne di ogni pianeta) altre no (le successive per ogni pianeta), senza che le prime siano consecutive fra loro?

In definitiva: l'uso di *Lambda 8* per una ricostruzione di storia della scienza da una parte è inevitabile, perché è una testimonianza isolata e irrinunciabile; dall'altra problematico. Si può fare, a condizione che si tengano presenti le differenze di contesto fra chi scrive e gli autori citati (questa differenza è invece offuscata se si attribuisce la terza teoria ad Aristotele: in tal caso esse risultano implicitamente porsi sullo stesso piano, mentre a quanto pare non lo sono), e a condizione che si rinunci a normalizzare il testo, altrimenti può perdere dettagli preziosi. Penso per esempio al caso del “quarantasette” che Lloyd vuole correggere in quarantanove. Se correggiamo così, rischiamo di perdere un dato che può essere prezioso nel valutare il grado di personale adesione di Aristotele alla teoria che espone, quello costituito da quell'anomalia di calcolo (se pure essa è tale; potrebbe essere anche un'imperfetta correlazione fra l'esposizione teorica, che forse è troppo compendiata, e il conteggio numerico). Infatti, quanto più indiretta è l'origine dei dati, infatti, tanto più queste anomalie sono probabili.

6. 8. 4. Il rilievo di Ross

Un'altra e differente incoerenza è stata rimproverata alla dottrina di *Lambda 8*, e.g. da Ross II 284, sulla scorta di altri (incluso Jaeger) ma in forma più moderata ed equilibrata. Il rilievo comunque è questo: non è sembrato facile conciliare la teoria della pluralità di motori immobili centrale in *Lambda 8* con quella della fine di *Lambda 8* e di altri luoghi del *corpus*, i quali parlano del primo principio al singolare. L'incoerenza però non è tale se ci si mette dal

punto di vista di Aristotele. Questi ultimi passi si riferiscono al primo motore immobile, che resta unico in quanto primo; altrimenti non avrebbe senso l'affermazione di *Lambda* 8, secondo la quale gli altri sono secondo, terzo e così via, nello stesso ordine nei moti celesti che ciascuno di essi è chiamato a spiegare. l'argomento sull'unicità del cielo, più oltre in questo stesso capitolo *Lambda* 8, 1074a31-38, non è incoerente, è diversamente focalizzato. Per questo almeno nella prospettiva dello studio presente non è importante ipotesi genetiche per comprendere la struttura di *Lambda*, e *Lambda* 8 (la cui presenza nel luogo in cui è controversa) a mio avviso non fa eccezione. Nulla impedisce di pensare questo libro come opera consapevole di Aristotele; il quale forse ha occasionalmente riutilizzato materiali e riflessioni pregresse: nulla infatti, come si è detto, vieta di immaginarlo, ma questo vale anche e spesso ancor più per altri libri; però le ha organizzate volutamente ed efficacemente in vista di un argomento strutturato – infatti questo libro a differenza di altri infatti ha almeno un suo esordio e un suo epilogo, e una struttura articolata anche all'interno.

6. 8. 5. Il problema dell'uso della testimonianza di Lambda 8 per una ricostruzione delle origini dell'astronomia matematica greca⁴⁸⁰.

Si è parlato sin qui del senso principale del capitolo 8 nel contesto del libro. Quanto si è detto è largamente sufficiente per gli scopi presenti, di modo che si potrebbe passare direttamente a parlare del capitolo 9.

Non si può tuttavia dimenticare che il capitolo ha una storia esegetica a sé stante, della quale non sarà forse utile menzionare qui i sommi capi (non del tutto acriticamente), in vista di un eventuale, futuro approfondimento.

6. 8. 5. 1. Il lascito di Schiaparelli

La ricostruzione di G. V. Schiaparelli (1835-1910), matematico e astronomo a Brera (Milano), nonché senatore per il Regno d'Italia (saggi del 1873, 1875, 1877), ha avuto, come ricorda Lloyd 2000, un ruolo centrale per la rivalutazione di Eudosso e Callippo nella storia dell'astronomia, come i primi testimoni di una fase nella quale teoria ed esperienza interagiscono, e i limiti della teoria nel render conto dell'esperienza vengono rilevati, poi

⁴⁸⁰ Come qui sopra segnalato, queste note sul capitolo 9 intendono essere, non uno studio compiuto, appunti programmatici in vista di un ulteriore studio, perché i diversi punti non sono stati qui compiutamente approfonditi e articolati. Devo molto del mio persistente interesse per l'astronomia antica ai seminari pavese (1982) e al volume *Cosmologie greche* di Ferruccio Franco Repellini (1980).

integrati con una revisione della teoria stessa. Si direbbe che per gli studi più recenti, rispetto a quelle ricostruzioni (dopo Schiaparelli gli autori citati da Ross: Dreyer e Heath), forse non c'è moltissimo da aggiungere: già Schiaparelli, oltre ad Aristotele *Lambda* 8, usava il commento di Simplicio al *De Caelo*, edito a tralci da Brandis (*Aristotelis Opera* IV, 1836: è uno dei volumi supplementari dell'edizione Bekker). Simplicio nel *DC* cita ampiamente *Metafisica Lambda* e il commento di Alessandro al *De caelo*, che pure usava la *Metafisica*, e altri scritti di Alessandro (e della scuola) il quale citava il proprio maestro Sosigene, astronomo egli stesso, e forse attraverso di lui portava notizie addizionali sull'astronomia al tempo di Aristotele originate dalla *Storia dell'astronomia* di Eudemo. Con questo le nostre fonti principali erano già disponibili da Brandis (1836) in poi. Infatti molte ricostruzioni attuali sono ancora svolte sulla falsariga degli studi di Schiaparelli e delle prime generazioni successive (cfr. *supra*). Caratterizza alcuni studi recenti più innovativi un atteggiamento di tipo *prudenziale*, che consiste nell'evitare ricostruzioni *e silentio* che non siano positivamente supportate dalle fonti. Un esempio certo è il caso di Eudosso.

6. 8. 5. 2. La corporeità delle sfere.

Eudosso propone un totale di ventisei sfere concentriche per spiegare i movimenti dei due luminari e dei cinque 'pianeti', ma non risulta proporre (nel testo aristotelico) alcuna spiegazione di come le diverse sfere riescano a trascinare il proprio pianeta insieme alla sfera delle stelle fisse, la più esterna di tutti, valida per tutti gli astri, senza impedire che anche il pianeta successivo sia trascinato solo dalle proprie sfere e inoltre da quella delle stelle fisse, senza essere però trascinato anche da tutte le sfere secondarie dei pianeti superiori. Nemmeno in Callippo questo problema sembra incontrare risposta. Aristotele, come vedremo, dopo aver esposto la teoria di Callippo fornisce una spiegazione dettagliata a questo problema, quella delle sfere compensatrici. Di qui Schiaparelli ha supposto che per Aristotele solo le sfere fossero corpi, per Eudosso e Callippo invece solo costruzioni geometriche, diremmo ora: strumenti esplicativi. Questa è nota oggi come lettura 'strumentalista' delle testimonianze su Eudosso ed è abbandonata, in vista della letteratura più recente, anche da Lloyd 2000 che vi aveva aderito in passato.

6. 8. 5. 3. Il problema dei moti retrogradi.

Un saggio di riferimento importante è quello di A. Bowen sull'astronomia pre-tolomeaica– prototipo di un atteggiamento prudenziale. Rifiuta di sottoscrivere anche la

convinzione, corrente e diffusa, che l'antichità classica conoscesse i moti retrogradi dei pianeti. Il verbo pertinente reperito in Platone non significa necessariamente questo e, se tale convinzione smette di considerarsi acquisita in Platone, mancano le basi per leggere i sistemi di Eudosso, di Callippo e di Aristotele come un tentativo di spiegare anche quel tipo (raro estremo meno facilmente osservabile di altri) di irregolarità. Non tutti gli storici della scienza sono pronti a rinunciare a una datazione alta della problematica dei moti retrogradi. La questione è aperta.

Percorsa dunque piuttosto velocemente questa interessante rassegna di dottrine astronomiche menzionate *exempli gratia*, Aristotele torna, con il capitolo 9, a un tema della più grande importanza, esso pure suscitato dalla teoria del capitolo 7: lo statuto ontologico, la natura, il ruolo dell'intelletto. Come le indagini dei capitoli 4 e 5, come quelle del capitolo 10, anche questa si apre espressamente all'insegna di una ricerca sulla modalità secondo la quale i diversi concetti devono essere articolati e pensati nel sistema.

6. 9. Il capitolo 9

6. 9. 1. Il problema dell'intelletto fra *Lambda 7* e *Lambda 9*: note per una presa di posizione sul problema del motore immobile.

In 1072b14 *Lambda 7*, 1072b14, fino a 1072b30, si apre una sezione sull'intelletto, nettamente separata per argomento.

Nelle righe precedenti Aristotele sembra aver già posto l'intelligibile primo – esso stesso sostanza in quanto primo – come principio ciò che muove di movimento circolare.

A partire da *Lambda 7*, 1072b14⁴⁸¹ si fa cruciale l'identificazione dell'intelletto con il principio immobile esso medesimo, che fino a quel punto di *Lambda 7* era descritto come *intelligibile*⁴⁸². Qui, da 1072b14, l'intero paragone con l'attività noetica umana è chiara traccia

⁴⁸¹ Nota l'interesse di rivedere sui manoscritti le righe 1072b14s. Infatti il testo della famiglia α , che la maggior parte dei traduttori (non però Laks 2000) interpreta con libertà e *ad sensum*, è evidentemente problematico, e difficilmente significa ciò che spesso i traduttori gli attribuiscono: “[egli] è *vita*”. Quello della famiglia β , solo leggermente diverso, è sensibilmente meno equivoco – risulta infatti molto probabile di un pronome in dativo singolare in dipendenza da $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta\ \delta\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$.

⁴⁸² L'esito di una tale identità, porre l'intelletto stesso o comunque l'anima come principio del movimento circolare del cielo, non è irrelato a quanto Platone prospetta, altrove (nel *Timeo*) e per es. in *Leggi X*, 897ab. Certo a sua volta Aristotele era rimasto sotto l'influenza di Anassagora (tanto

dello spostamento dell'argomento, dall'intelligibile all'intelletto stesso, nonostante l'ellissi di qualunque elemento di transizione, eccetto il δέ, semplice indicatore sintattico neutro e minimale.

Notevole è la comparsa del tema dell'identità fra l'intelletto e l'intelligibile, dove dice: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ ... (1072b19ss.)⁴⁸³. Quale il suo ruolo?

Io credo che qui si attui ed elabori la transizione dal punto essenziale sin lì acquisito prima per *regressus*, poi per *systoichia* - l'esistenza di un ordine di sostanza non sensibile, immobile, *intelligibile* - a una vera e più comprensiva teoria che renda ragione del suo ruolo di principio, secondo il postulato dell'eccellenza e priorità del principio rispetto a ciò di cui è principio⁴⁸⁴. Non è infatti chiaro in sé che per Aristotele ciò che è intelligibile sia in quanto tale eccellente (per esempio, i numeri non sono eccellenti).

Ora, poiché invece per Aristotele ciò che è animato e vivo è migliore di ciò che non lo è (questo è postulato fondativo della concezione aristotelica del mondo vivente, ma anche della sua ontologia), è indispensabile che nel principio sia insita la vita. Dice infatti: καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει, 1072b26, da tradurre: "gli appartiene anche vita" (piuttosto che 'è vita' secondo le traduzioni correnti⁴⁸⁵: la lezione ἐκείνω della famiglia β qui adottata rende più visibile

è vero che la concezione dell'intelletto come non-passivo e non-mescolato di Anassagora è al centro della riflessione di *De anima* III.4, 5 e 6). E quanto alle sue citazioni ad Anassagora nel corso del libro *Lambda*, esse hanno in effetti carattere complessivamente positivo. L'idea di un primato dell'intelletto è dunque sicuramente pregressa. Ringrazio per la discussione su questo punto, sul quale spero di tornare, M. Crubellier e S. Menn.

⁴⁸³ Essa si pone per analogia, peraltro, con il fenomeno della sensazione.

⁴⁸⁴ In tal senso, c'è un tratto comune con il procedimento assiologico per *systoichia* e coppie polari nella precedente parte del capitolo, 1072a27-b13: l'eccellenza del principio fa da guida in entrambi i casi. Cfr. il commento *ad loc.*

⁴⁸⁵ Cfr. la seguente indagine su tutte le occorrenze di ὑπάρχω nel corso del libro, 1071b8 (ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἐκάστω καὶ τῶν συνθέτων), 1074b21 (διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει), 1074b31 (τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τῷ χερίστον νοοῦντι - dove la testimonianza di M e C risolve il problema di costruzione del testo della famiglia α), 1074b37 (πότερον αὐτῷ τὸ εἶ ὑπάρχει). Suppongo che quest'uso vada sottinteso anche in 1071b35 (δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν), perché ciò sortisce un senso più pregnante ("ci dev'essere <per ogni genere di movimento> qualcosa che ne sia causa, come ora, in questo modo è per natura, in quest'altro per forza o a causa dell'intelletto, o di altro"); leggermente diverso, cioè logico, l'uso in

questa costruzione). Questa vita è attività propria dell'intelletto, che è anima. Qui è dunque avvenuta la transizione; e di qui il detto famoso - e sovrinterpretato - di *Lambda 7* ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (1072b26s.).

Ma che cosa giustifica l'affermazione successiva, che la vita che 'gli' appartiene è la vita migliore e più piacevole? Si tratta solo di un generico principio di assiologia? Sembra che vi sia qualcosa qui che il testo non dice, ma ritiene stabilmente. Per Aristotele, come si è detto sopra, divino è l'intelletto. Questo orientamento è costante nella concezione aristotelica del principio primo e divino: esso è in effetti intelletto già nel libro III del *De philosophia* (frgm. 26 da Cicerone, *De nat. deor.*, per bocca di un epicureo)⁴⁸⁶. Così anche nel perduto *Sulla preghiera* citato di recente da Berti: “il dio o è intelletto o qualcosa di superiore all'intelletto”⁴⁸⁷.

D'altra parte, come d'altronde Berti pure sottolinea, non c'è alcun bisogno di porre 'Dio' con la maiuscola per l'intelletto come dio; e non c'è nemmeno bisogno di pensare che per tutta la sezione sull'intelletto in *Lambda* l'intelletto sia il motore immobile. Non ha qualifiche non umane. Qui Aristotele anzi non manca di parlare dell'attività intellettuale in prima persona plurale⁴⁸⁸.

Io condivido che tutto ciò che Aristotele dice dell'intelletto vale per noi esseri umani tutti, nell'atto intellettuale. In effetti, l'esposizione sull'intelletto è in qualche modo scissa da quella sul motore immobile⁴⁸⁹. Penso tuttavia che al centro di questa parte di *Lambda 7*, come poi di *Lambda 9*, stia il rapporto fra l'intelligibile, che solo muove senza muoversi, e l'intelletto. D'altronde l'intelligibile, come già dice *De anima* II.5, è già nella mente stessa di

1075a29 (ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, *scil.*, a quanto credo: ἐν τούτοις ἐν οἷς τὰ ἐναντία ὑπάρχει). Soprattutto, questa lettura è qui confermata da 1072b29s.: ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ, che mostra positivamente ciò che Aristotele deve aver inteso anche in questa frase ellittica.

⁴⁸⁶ Ringrazio per la discussione su questo punto E. Berti.

⁴⁸⁷ Simpl. In *De caelo* 485, 19-22, *ap.* Ross 1955, p. 57.

⁴⁸⁸ Berti 2007. In questa direzione si è espressa anche Stevens, citata da Berti, in comunicazioni a convegni ancora inedite. Stevens pure infatti intende questa sezione tutta quanta come una descrizione della condizione umana più beata, riportata per paragone e analogia all'interno della trattazione sul motore immobile.

⁴⁸⁹ Essa però a mio avviso si chiude in 1072b14, in quanto include la teoria dell'intelligibile primo, sostanza prima e semplice, fine preferibile in sé, con il quale Aristotele identifica se non quel motore, perlomeno un motore *siffatto*, 7, 1072a26.

chi pensa. In qualche modo l’unità di intelletto e intelligibile è fatto fisiologico per Aristotele.

Se d’altra parte l’anima muove il corpo del vivente, qualcosa del genere si può concepire anche riguardo al cielo. Già sappiamo (se è corretto il mio intendimento di 6, 1071b12ss.) che nella sostanza eternamente mossa c’è una facoltà intellettuale che muove, e una parte suscettibile di mutamento che è mossa. Ora, se la nostra facoltà intellettuale, secondo il *De anima* ha già in sé il proprio oggetto e non dipende dall’esterno per l’atto del pensiero, a maggior ragione questo potrà o dovrà valere per quell’intelletto primo che pensa l’intelligibile primo ed è tutt’uno con esso.

Io credo dunque che il motore immobile per natura sia intelligibile, ma identico all’intelletto che lo pensa: immobile in quanto psichico, intelligibile in quanto identico all’intelligibile e tutt’uno con esso.

Nulla impedisce, ma nulla autorizza, la ricostruzione che ora propongo: secondo Aristotele l’eternità del moto non può spiegarsi senza un ente del tutto esente da mutamento ed eterno. Quest’ente non è tuttavia un mero intelligibile al modo degli enti esenti da mutamento posti dagli accademici: anzi, in virtù dell’identità con l’intelligibile, esso è identico al motore sempre in atto che regola il movimento eterno del primo cielo. Un indizio a favore è il seguente: Aristotele dice del primo motore immobile che è immobile in sé e per accidente; dei motori immobili delle sfere, dice che sono immobili in sé. I motori secondari dunque possono muoversi per accidente, visto che le rispettive sfere si muovono trascinate sotto la prima. Se dunque c’è relazione fra il motore e la sfera che esso muove (così sembra, altrimenti perché il movimento subito passivamente dalle sfere inferiori farebbe muovere anche i rispettivi motori?), allora il motore è ‘qualcosa’ della sfera, non è del tutto separato da essa. Ma certo non è in una sua parte, perché non ha grandezza né dimensione. Resta dunque che ne sia l’anima, la facoltà psichica di cui la sfera dispone; in breve: che l’intelletto sia l’anima del cielo. In questo, Alessandro di Afrodisia non aveva torto – salvo restando il carattere speculativo di questa come di ogni altra ricostruzione.

Invero, non escluderei affatto che questi indizi sparsi che Aristotele ci lascia nel testo fossero ricostruibili in più di un modo. Il concetto di motore immobile, innanzitutto, è un concetto della riflessione⁴⁹⁰. Che descrivere un oggetto dell’oggetto, senza mutare la propria natura, mi sembra altamente dubbio.

⁴⁹⁰ Uso il linguaggio neo-kantiano di Wieland (cfr. *supra*), perché qui mi sembra ancora più calzante che non parlare come qui faccio correntemente di concetti funzionali e relazionali. Il motore immobile è *anche* comunque un concetto funzionale.

6. 9. 2. Argomenti e struttura

Per l'interpretazione del Capitolo 9, è importante non perdere di vista la natura dell'indagine, quale è annunciata nell'introduzione (1074b15-17):

"Riguardo all'intelletto ci sono delle aporie. Infatti sembra essere il più divino dei fenomeni, ma a quali condizioni possa esserlo, presenta delle difficoltà".

Determinante è il modo di posizione del problema: non "quale intelletto" è divino, ma "a quali condizioni..." l'intelletto può essere il più divino dei fenomeni?

In questi termini, il problema risulta interamente comprensibile se si riconosce la natura epistemica delle teorie di *Lambda*, dove Aristotele prende costantemente in considerazione le condizioni di concepibilità dei diversi passaggi e postulati dottrinali. L'esordio di questa sezione sull'intelletto ne è un chiaro esempio.

Aristotele fa ora riferimento a quanto abbiamo letto in *Lambda 7* sul ruolo dell'intelligibile e desiderabile primo come principio: infatti si chiede a quali condizioni possa essere mantenuto che l'intelletto sia il più divino dei fenomeni.

Spesso si intende che questo capitolo non parli dell'intelletto come tale, ma di Dio, o dell'intelletto divino. Mi sembra che, se così fosse, la caratterizzazione come 'il più divino dei fenomeni' risulterebbe inadeguata: il dio di Aristotele difficilmente è un fenomeno, e se anche lo volessimo trattare come tale, non sarebbe opportuno dire che è "il più divino dei fenomeni", perché questo potrebbe suggerire che ci sia qualcosa che non è fenomeno e che è ancora più divino⁴⁹¹.

In funzione di questo scopo generale, Aristotele lavorerà per sostituire la nozione di intelletto con quella di pensiero, e il primato dell'intelligibile con un primato del pensiero. Questa è già una strategia di identificazione: il pensiero infatti è atto comune dell'intelletto e dell'intelligibile, in quanto tali.

Questa tematica è già comparsa nella prima parte di *Lambda 7*, dove Aristotele pone

⁴⁹¹ Quanto alla posizione del problema, 1074b15-17, nella misura in cui si tratta di 'salvare' un fenomeno, o più precisamente l'opinione già ammessa al riguardo, essa rientra convenientemente nel metodo aristotelico di salvare gli ἔνδοξα teorizzato nei *Topici* e in *Etica Nicomachea* VII.1, 1045b2-6. Su quel metodo, cfr. e.g. Berti 2001-2002, oltre ai suoi numerosi saggi sul metodo della filosofia pratica in Aristotele, e.g. 1988 p. 113-152.

come principio il pensiero, e poi di seguito pone un primato dell'intelligibile, in quanto causa, sull'intelletto mosso a pensare: ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται⁴⁹². Ivi però non era ancora manifesta la problematicità dell'assunto. Lo diviene invece qui in Lambda 9, e specie a partire dalla posizione della seconda aporia, 1074b17ss. Il problema trova infine soluzione in 1074b28-33⁴⁹³.

Dalla soluzione, si trova appunto confermato quanto si è detto qui sopra e in sede di commento: il tipo di ricerca che si svolge in *Lambda* porta, di volta in volta, di problema in problema, sul *modo* in cui un certo principio o una certa assunzione si possa o non si possa mantenere; l'esigenza costante è quella di circostanziare i diversi aspetti della teoria nei diversi casi, non per negare la possibilità di risposte generalmente valide, ma al contrario per renderla possibile, istituendo come principio sistematico l'attenzione sia per le analogie o identità sia per le differenze praticando l'analisi e l' articolazione delle diverse possibilità.

Di tale sorta è in effetti la questione iniziale di *Lambda* 9, che va presa alla lettera – “*a quali condizioni, secondo quale intendimento* (πῶς ἔχον) il νοῦς può essere il più divino dei fenomeni?” – in modo da evitare un'interpretazione reificata, sostanzializzata, come se ci fossero diversi intelletti e la teoria si preoccupasse solo di scegliere il migliore.

Fondamentalmente, si tratta di integrare la teoria dell'intelligibile come principio con il principio assiologico che governa la teoria aristotelica della sostanza. Mi riferisco specialmente al primato dell'intelletto come espressione della più compiuta organizzazione biologica e teleologica dei viventi. L'integrazione avviene in *Lambda* 7 via l'identificazione fra intelligibile, che è 'motore immobile' perché muove l'intelletto (1072a27), e l'intelletto stesso. Come vedremo, la teoria di *De anima* II.5 sembra essere presente ad Aristotele mentre scrive questo passo. Essa garantisce un primato dell'intelletto anche in condizioni di una sua relativa passività, cioè suscettibilità a ricevere l'effetto dell'intelligibile (infatti l'oggetto dell'intelletto l'intelligibile è dentro la mente stessa, non è dunque esterno). Su questa base, *Lambda* 9 torna ora sul problema, come per esigere un intendimento speciale e primario di intelletto: non è mosso dall'intelligibile al modo di una potenza che diventi atto, ma è perpetuamente *identificato* con esso. Nel che sta la risposta al πῶς ἔχον di 1074b16.

⁴⁹² 1072a30. Ho tolto il punto in uso nelle edizioni dopo νόησις, perché i due enunciati sono in continuità, mentre con la frase successiva comincia un nuovo argomento, sulla συστοιχία intelligibile.

⁴⁹³ Per questo Sandbach 1954 propose di trasporre qui, dopo 1074b20, le righe 1074b28-30.

L'intelletto dunque si fa identico, e in tal senso è identico all'intelligibile. Si può convertire il rapporto fra i due termini in esame? Infatti, ci si potrebbe chiedere se l'identificarsi dell'intelletto con l'intelligibile sia sufficiente a identificare l'intelligibile con l'intelletto. Non esistono forse anche altri intelligibili? E insomma, se Aristotele ha detto che motore immobile è l'intelligibile, è questo un valido motivo per identificarlo con l'intelletto? A un osservatore esterno potrebbe parere di no, e che se Aristotele assumesse questa convertibilità senza argomentarla, questa sarebbe una forzatura: Nondimeno, io credo in effetti che qui Aristotele stia spostando il ruolo di motore dal νοητόν (che detiene quel ruolo di principio almeno fino a 7, 1072b14, in buon stile accademico) al νοῦς (aristotelicamente, ma già in Anassagora).

Il problema è così centrale che vale la pena di considerare a fondo la possibilità che in questo stia il senso principale della discussione. Qui come in *Lambda 7*, Aristotele indaga, per un motivo non specificato, quale sia la οὐσία di questo principio, senza a questo punto nominarlo direttamente, se non con l'indeterminata forma pronominale αὐτό, al neutro (genere grammaticale che non ha impedito il riferimento di tali espressioni a Dio e all'intelletto divino in molti traduttori e interpreti; io penso che Aristotele qui usi il neutro perché pensa a un ente. Ma riconosco che questo è per lui l'ente supremo e migliore).

La possibilità di concepire un νοῦς la cui essenza sia pensiero (νόησις) si contrappone allora come alternativa alla concezione fondamentale del νοῦς come δύναμις, cioè come facoltà ovvero potenzialità da attualizzare di volta in volta per effetto dell'intelligibile, al modo in cui l'oggetto visto muove la vista e il suono sentito muove l'udito. Si tratta dunque di esplorare la possibilità di intendere il νοῦς in modo diverso, cioè in quanto identificato con l'intelligibile. Invero, può essere concepito così in modo stabile solo se la sua essenza (οὐσία) non è di essere una facoltà, ovvero potenzialità (δύναμις), ma di essere atto (ἐνέργεια).

6. 9. 2. 1 Fra potenza e atto: lo stesso schema di Lambda 6 1071b12-19 attivo in Lambda 9?

Si tratta di un tipo di distinzione cui il lettore di *Lambda* è stato preparato dalla sezione di *Lambda 6*, 1071b12-19.

Ivi come abbiamo visto Aristotele distingue infatti fra:

- potenzialità non attuata (1071b12s.: κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν.)

- potenzialità attuata (1071b17-19)

- attualità priva di potenzialità, identica all'essenza della cosa, dunque eterna (b19s.)⁴⁹⁴.

Invero, è possibile applicare questo stesso schema alla struttura della discussione sugli stati del νοῦς in *Lambda 9*

È infatti evidente che l'intelletto in questione, se è eterno ed eternamente in atto, deve essere inteso nel terzo e ultimo modo, come νόησις – la sua essenza infatti deve essere νόησις.

Questo è precisamente il tema degli approfondimenti sviluppati in *Lambda 9*. Se infatti questo intelletto pensa sempre, e non cambia mai il suo oggetto (il νοούμενον), esso dunque (i) si identificherà stabilmente con l'oggetto di pensiero, (ii) si troverà ad essere dunque intelligibile esso stesso, ed esso stesso pensato (νοητόν, νοούμενον) e (iii) penserà se stesso (1074b34s.).

6. 9. 2. 2. Quale convertibilità per l'identità del pensante con il pensato?

A questo punto ci si potrebbe però chiedere se e a quali condizioni una siffatta identificazione del νοῦς con il νοητόν possa far concludere alla loro *identità*, far concludere cioè non solo che l'intelletto che pensa è intelligibile, ma che il principio motore non mosso intelligibile (e desiderabile) postulato fino a 7, 1072b14 è, esso stesso, intelletto e pensiero. Tale in effetti è l'interpretazione tradizionale della 'teologia' esposta nel libro.

Convertire il rapporto fra soggetto e predicato non può essere fatto senza cautela. Innanzitutto, bisogna poter intendere, l'intelletto come νόησις e non come δύναμις. In riferimento all'intelletto così inteso, l'intelletto/pensiero e il pensato sono comunque diversi per definizione ovvero concetto. Nondimeno, la conversione ha un suo luogo di legittimazione, a quanto credo di aver identificato. È il luogo dove Aristotele stabilisce specificamente l'identità ovvero *unità* dell'intelletto-pensiero (νόησις) con l'oggetto pensato (νοούμενον): καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία (1075a4s.). L'aggettivo numerale μία indica proprio questa situazione di reciproca convertibilità dei due identici, non di semplice predicazione, o inclusione di uno nell'altro. Nella misura in cui essi sono 'uno', coincidono transitivamente, nonostante la differenza della definizione dell'uno e dell'altro. Pertanto il principio νοητόν di *Lambda 6-7*, ad 1072b14 non solo è perennemente in atto, dunque perennemente 'pensato' (νοούμενον) ma è, esso stesso, νοῦς perennemente attivo, νόησις per sua sostanza .

⁴⁹⁴ Cfr. su questa sezione e su tutto il capitolo il saggio di Berti 2000.

Qui dunque, se il percorso proposto ora è valido, si giustifica l'integrale identificazione dell'intelletto pensante con l'intelletto pensato, entrambi integralmente in atto nell'atto del pensiero, e non più discernibili. Per questo dice: καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (1074b34)⁴⁹⁵.

In questo senso, va presa alla lettera e con attenzione l'indicazione programmatica all'inizio di *Lambda* 9, che annuncia l'elaborazione di un modo circostanziato e specifico di concepire l'intelletto.

In termini di filosofia prima, si dirà che è un pensiero la cui sostanza è pensiero: per questo dice bene l'Efesio, citato da Tricot, οὐκ ἔσται ἐπίπονον τὸ συνεχές τῆς νοήσεως αὐτῷ, ὡσπερ οὐδὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐπίπονον ἔστι τὸ εἶναι ἄνθρωπον, ὅτι ἐν τῷ εἶναι ἄνθρωπος οὐσίωται (712.8-10).

Se poi tutto questo è corretto, allora questo è il significato probabile già della sezione *Lambda* 7, 1071b19-24, dove il testo⁴⁹⁶ va mantenuto senza emendamenti: "ciò che l'intelletto ha di divino" non è 'questo', cioè di essere una potenza, o facoltà, che passa all'atto mosso dall'intelligibile, ma 'quello', cioè l'essere esso stesso pensiero, come attualità, eternamente identico al pensato, e *tutt'uno* con esso, e dunque il pensare se stesso.

6. 9. 2. 3. L'intersezione con la dottrina del *De anima*.

Anche il parallelo con il *De anima*, come si è detto, è importante per comprendere il testo in esame. A proposito infatti della definizione delle diverse fasi dell'attività psichica, il *De anima* II.5 distingue fra i diversi tipi di attualizzazione: la pura potenzialità, la facoltà non esercitata, propria per esempio di chi dorme (τὸ ... καθέυδον, 417a10s.), e la facoltà attiva – le due ultime esemplificandosi per l'attività noetica con la scienza (ἡ ἐπιστήμη) e con la contemplazione rispettivamente (τὸ θεωρεῖν, 412a9-11, cui non sarà irrelata la conclusione dell'argomento in *Lambda* 7, 1072b24: καὶ ἡ θεωρία τὸ ἴδιστον καὶ ἄριστον).

⁴⁹⁵ Tutto questo non vale sempre, precisa attentamente il contesto (1074b38-1075a4), ma vale quando il pensiero è pensiero di ciò che è senza materia e che dunque è pensato semplicemente e in sé senza richiedere processo di astrazione.

⁴⁹⁶ Cfr. già ciò che Laks ha obiettato a Ross [da sviluppare].

Sottolineo questa trama comune specie fra *Lambda 9* e i testi ora citati anche perché è stato scritto di recente che Aristotele in *Lambda 9* trascura interamente tale distinzione⁴⁹⁷. Questo non è interamente vero, anche se è chiaro che, avendo contesto e finalità diversi, questa discussione è diversa. Il tema cruciale comune è la distinzione fra l'intelletto come facoltà, temporaneamente attivata dall'intelligibile, e l'intelletto come principio eccellente, eterno ed eternamente attivo: quell'intelletto che appunto è divino, secondo Aristotele.

De anima II.5 sembra dunque rievocato in *Lambda 9*, 1074b18, cioè nella singolare descrizione di uno stato di potenza intellettuale che non passi all'atto, là dove dice , ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἄν εἶ ὁ καθεύδων (qui tradotto "sarebbe come colui che dorme". Peculiare è la formulazione: qui ci si attenderebbe che l'intelletto che non pensa sia paragonato a 'qualcuno' (pronome indefinito, *vel. sim.*) che non pensi ma dorma', invece 'colui che dorme' ha l'articolo determinato, come se lo si conoscesse di già. Il riferimento potrebbe essere appunto al passo qui sopra menzionato di *De anima* II.5 sulla sensazione: "L'aver sensazione si dice in due sensi: diciamo che sente e che vede, sia il soggetto che sente e vede in potenza, anche se per caso sta dormendo, sia quello che ormai è in atto"⁴⁹⁸. Aristotele aggiunge poi che l'agire di un tale soggetto è un patire e un esser mosso. Questa è la teoria generale che in parte spiega perché egli dica anche dell'intelletto, in *Lambda 7*, che "l'intelletto è mosso dall'intelligibile" (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, 1072a30). Continuando infatti egli approfondisce sia l'analogia che le differenze fra l'atto della sensazione e l'atto intellettuale. L'impostazione generale si applica a entrambi i fenomeni, sensazione e intellesione: una parte "tutto ciò che patisce ed è mosso agisce ed è mosso da un agente attivo (ποιητικόν) che è in atto"⁴⁹⁹. Nei due casi, si presenta un'analogia differenza fra atto e potenza (sentire in atto e in potenza, pensare in atto e in potenza); ma lo stato potenziale si trova più articolato, e diversamente articolato, per l'inteltesione: la facoltà di sentire è in potenza (allo stesso modo, mi sembra, e il paragone con *Lambda* come vedremo lo conferma) quando il soggetto dorme, o quando l'oggetto non è presente. In ogni caso, la sensazione è in potenza perché manca il contatto fra soggetto e oggetto. La facoltà intellettuale è in potenza e non in atto in due modi diversi,

⁴⁹⁷ Brunschwig 2000 p. 279 n. 24, in riferimento alla differenza fra prima e seconda potenzialità nel *De anima*. L'esempio di 'colui che dorme', evocato qui in *Lambda 9* come citazione più che come argomento compiuto, potrebbe richiamare appunto *De anima* 417a10s.

⁴⁹⁸ *De anima* II.5, 417a10-12: τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς, τό τε γὰρ δυνάμει ἀκοῦον καὶ ὄρων ἀκούειν καὶ ὄραν λέγομεν, κἂν τύχη καθεύδων, καὶ τὸ ἤδη ἐνεργῶν.

⁴⁹⁹ *Ibid.* 417a17s.: πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργεία ὄντος.

quando l'uomo, che ne avrebbe capacità, non ha appreso ancora, per esempio, la grammatica, e quando l'uomo ha appreso, ma non pensa effettivamente, per esempio perché qualche cosa lo impedisce. (417a22-417b2). Ma non dipende dalla presenza o meno dell'oggetto: infatti l'oggetto della sensazione è un individuo particolare ed è esterno al soggetto; quello dell'intellezione e della scienza è un universale ed è interno alla mente, di modo che il soggetto decide di pensarlo o non pensarlo indipendentemente da costrizioni esterne. Se questa teoria è già elaborata quando Aristotele scrive *Lambda*, allora la posizione del problema all'inizio di *Lambda* 9 ha una componente retorica nel senso che è costruita in funzione di una siffatta soluzione. *Lambda* 9, 1074b18-20, chiede infatti se non ci sia pericolo che il soggetto, pensando un oggetto, sia condizionato dall'oggetto stesso: in quel caso l'oggetto sarebbe più forte, e la sua presenza, determinante per il passaggio dall'atto alla potenza, come nella teoria della sensazione di *De anima* II.5. Ma poiché l'oggetto non è esterno ma interno, questo non si verifica. La psicologia del *De anima* rinforza e prepara già in questa sua esposizione ora citata la teoria dell'identità fra oggetto e soggetto nell'atto del pensiero. Senza ancora dire ciò che dicono *Lambda* 7 e *Lambda* 9, che l'intelletto diviene identico all'intelligibile (1072b20s., 1074b33s.), già in *De anima* II l'intelligibile è comunque interno alla mente del soggetto; di modo che la dottrina di *De anima* II.5 sembra presupposta in effetti in *Lambda* 9⁵⁰⁰. Peraltro, il parallelo con *De anima* II.5 mi sembra trascurato dai commentatori di *Lambda* 9, forse perché troppo ovvio. Qui ne faccio menzione perché per gli scopi presenti è interessante vedere come in *Lambda* Aristotele ritorni sulle proprie precedenti esposizioni, o dottrine (esposte nei trattati che abbiamo, e forse anche altrove).

Tutto questo rende meno difficile conciliare le distinzioni qui elaborate con quell, più nota, di *De anima* III.5: l'una e le altre presentano tratti di analogia, in risposta a una difficoltà comune. Entrambi i testi distinguono l'attitudine contemplativa ed extratemporale dell'intelletto da quell'attività intellettiva che è attuazione di una potenza, è causata da altro da sé, cioè dall'oggetto. In quest'ultimo caso, infatti, l'attività intellettiva è analoga a quella della sensazione, ed è, come questa, in movimento, temporalmente determinata dal passaggio dalla potenza all'atto. Sembra dunque che i due testi condividano un'esigenza di distinzione comune.

⁵⁰⁰ Questo mi sembra verosimile più che più che non il contrario, visto che *Lambda* 9, e.g. il passo citato 1074b18-20, non si capisce interamente senza di quella, ma non viceversa. Analogo ragionamento ho tenuto nell'identificare le sezioni di ipotesto tratte da altri libri avvicinati in questo studio al libro *Lambda*.

Sembra inoltre che entrambi i testi tengano presenti quelle precisazioni di *De anima* II.5 quanto al rapporto fra atto e potenza nelle attività psichiche e quanto alla specificità dell'intelletto nel suo rapporto con l'oggetto.

Quanto dunque al passo parallelo di *De anima* III.4-5, è da considerare il suo rapporto di sviluppo e soluzione rispetto all'aporia sollevata in *De anima* III.4. Il dilemma di fondo è: l'intelletto è in qualche modo passivo, o esso è 'non-mescolato' (ἀμιγές, 430a18, 429a18s.) e impassibile come vuole Anassagora⁵⁰¹, che fa di esso il principio? Per questo appunto in *De anima* III.4-5 Aristotele distingue due intelletti, quello ἀμιγής (νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν, 430) e quello recettivo (δεκτικόν, in III.4) cioè passivo (παθητικόν, in III.5)⁵⁰².

Può essere utile leggere in questa prospettiva non solo *Lambda* 9, ma anche il passaggio fondamentale di *Lambda* 7 al riguardo – testo emendato da Ross e Jaeger, la cui interpretazione merita di essere rivisitata⁵⁰³.

Considerando infatti *Lambda* 7, 172b23s. secondo il testo dei codici di entrambe le famiglie, ora ripristinato (qui e già in Laks 2000, 2007), esso comporta una distinzione tra il νοῦς in quanto è divino e il νοῦς in quanto è δεκτικόν. Nella logica di *Lambda* 9, questa è la distinzione fra l'intelletto che è δύναμις e l'intelletto che per sua natura è νόησις, attività, e che è pensiero di sé. Tale distinzione sarà la via per superare il primato dell'intelligibile

⁵⁰¹ Ap. Aristotele, *De anima*, 405a17-19, 429a18s.

⁵⁰² Cfr. in part. III.4, 429a13-18, ed anche 429b25s., III.5, 430a24s. La denominazione dell'intelletto passivo o materiale come νοῦς τῷ πάντα πάσχειν è formulata per analogia nella scuola di Alessandro di Afrodisia).

⁵⁰³ Di questo ho parlato nella comunicazione al Symposium “Platonisme d'Aristote” (org. F. Gain e A. Laks, Université de Lille3, 2007), i cui atti per ora non sono stati pubblicati: “Le Platonisme d'Aristote, *Métaphysique* Lambda”. Al riguardo, ho inteso enfatizzare la natura intelligibile del principio posto in *Lambda* 7 da Aristotele, fino a 1072b14. La teoria dell'intelletto che segue è chiaramente in connessione con quella teoria, perché l'intelletto si identifica con l'intelligibile nell'atto del pensiero, ma non è direttamente l'intelletto il motore immobile di Aristotele; e se l'intelletto è dio/dio a qualche titolo, secondo *Lambda* 7, perché vive in modo beatissimo esercitando l'atto che gli è proprio eternamente, piacevolmente e senza fatica, non è Dio in quanto tale il motore immobile. Fedele alla sua formazione accademica, Aristotele pone il primo principio come puramente intelligibile, e non è dunque che mediatamente che può identificarlo con l'intelletto. Penso che molte delle difficoltà esegetiche di *Lambda* 7 e 9 siano dovute alla sintesi, operata dalla tradizione di scuola, fra prerogative dell'intelligibile in quanto tale – motore immobile – e prerogative dell'intelletto (divino, ed esso stesso dio).

sull'intelletto, per attribuire vita all'intelligibile e per fare dell'intelletto, come in Anassagora⁵⁰⁴, il principio.

6. 10. Il capitolo 10

Lambda 10 si presenta come un campo problematico complesso: la sua lettura comporta difficoltà di struttura, di interpretazione e coerenza dottrinale; e se, a differenza di altre parti del libro, i problemi di costituzione del testo non sono rilevanti, non mancano in compenso cruciali problemi di traduzione.

Alcune difficoltà hanno in effetti carattere veramente generale: qual è la dottrina sostenuta da Aristotele in *Lambda* 10? E qual è, in relazione a questa, il livello, quale il modo di coerenza della dottrina di questo capitolo nell'economia del libro *Lambda*? Più in generale, anzi: qual è il livello e qual è il modo di coerenza di questa dottrina nell'economia del *corpus* aristotelico?

D'altra parte, non mancano difficoltà sulla struttura stessa e unitarietà del capitolo 10. C'è una perplessità di fondo sulla sua scansione tradizionale come capitolo a sé, che non è sfuggita agli esegeti più attenti: se ne trova discussione fin dai tempi di Bonitz, e anche in alcuni studi recenti (Sedley, Sonderegger). Non è tuttavia risolta.

Altre difficoltà riguardano la lettura di singoli e specifici passaggi, e soprattutto la traduzione della sezione introduttiva; queste sono solitamente trascurate, a mia conoscenza: caso tutto sommato raro, in una temperie sempre più diffusa di salutare dissezione analitica dei testi aristotelici. Invero, sarà soprattutto e innanzitutto sui singoli luoghi testuali, specie se di linguaggio metaforico, che sarà interessante proporre una verifica dell'interpretazione meglio attestata, e in base a questa rivedere l'interpretazione più generale di questa sezione del libro. Vedremo che anche siffatte difficoltà di dettaglio, qui anche più che altrove, ricadono sia sulla comprensione della struttura argomentativa, sia sul valore da attribuire a questo capitolo conclusivo, dove si decide o si argomenta o perlomeno si enfatizza il senso generale – se ce n'è uno (non sempre appare) – che Aristotele ha voluto dare a questo libro.

Problemi generali e difficoltà particolari risultano dunque specialmente intricati. Non può essere che artificioso analizzarli separatamente, e comunque una volta analizzati è quasi

⁵⁰⁴ Il passo di *De anima* III.4 su Anassagora ne costituisce in effetti il fr. DK 59 A 100, B 12; cfr. anche B 26, cfr. Zanatta 2006 p. 262, n. 48. Sulle funzione dell'intelletto in Anassagora cfr. Laks 2007.1 .

impossibile tentare di risolverli indipendentemente, senza affrontare una sorta andirivieni fra i diversi aspetti.

6. 10. 1. Le metafore e la citazione da Omero: una scelta stilistica singolare.

Una rivisitazione è d'obbligo, in ogni caso. Si deve considerare il problema del capitolo anche da quest'altro punto di vista: nel decimo, più che nei precedenti, la semantica dell'espressione è inficiata dall'incertezza degli strumenti espressivi adottati. Il rischio di interpretazioni di maglia larga, poco aderenti al testo, vi è infatti accresciuto da una singolare scelta retorica ivi adottata dall'autore. Il fatto singolare è che Aristotele, pur mantenendo altrove un atteggiamento realisticamente critico nei confronti delle mitologie tradizionali espresse in forma di favole – le considera infatti, in *Lambda* 8 stesso, strumentali alle necessità di persuasione di educatori e governanti – non manca però di esprimersi egli stesso in forma figurata in questo capitolo 10. Ben due metafore – quella dell'esercito, e quella della casa – sono introdotte nella prima cruciale sezione (1075a11-25), proprio quella più positiva del capitolo. Entrambe sono strettamente ancorate al tessuto sintattico dell'argomento, di modo da non lasciarsi facilmente racchiudere o secludere come parentetiche. Così, il capitolo 10 non si può leggere senza leggere queste metafore.

Si potrebbe variamente speculare sulle ragioni di questa scelta stilistica, e non sarebbe forse privo d'interesse. Qui, in sede di lettura continuata, ne dobbiamo perlomeno prendere atto, per fare attenzione alle possibilità di equivoco che essa comporta: l'una e l'altra metafora meritano una cauta rivisitazione.

Come l'uso delle metafore, d'altronde, così anche il ricorso alla testimonianza dei poeti è uno strumento retorico (come insegna appunto l'aristotelica *Retorica*, 1375a22ss., in part. 1375b28ss.). Ancor più delle metafore, le citazioni sono suscettibili di vari intendimenti nel senso. Nel caso del nostro capitolo, la citazione omerica finale, ingenera vaghezza d'indirizzo – se non anzi confusione. Essa conclude il libro in modo magnifico, ma d'altra parte è suscettibile d'esser letta in più modi, e in specie come professione – appunto – di monoteismo, quasi una specie di *basmalah*: "Non è bene la sovranità di molti. Uno solo sia il sovrano" (*Il. II. 204*). Che altro potrebbe significare?

A quello stesso verso omerico Aristotele fa riferimento in *Pol. IV. 4* dicendo che è oscuro che cosa significhi⁵⁰⁵. Sarà dunque opportuno considerare ora il passo della *Politica* e

⁵⁰⁵ Johnson 2005, cui devo la segnalazione della presenza della citazione da Omero anche nella *Politica*.

il ruolo della frase "non è bene la sovranità di molti" (ivi la citazione si ferma al primo emistichio omerico) in quel contesto. Aristotele lì sta classificando le forme di governo, e sta trattando di democrazia. Distingue forme diverse di democrazia, e in particolare oppone la democrazia tirannica, non governata dalla legge ma dai suffragi ($\psi\eta\phi\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$), manovrati a loro volta dai demagoghi, alla democrazia soggetta alle leggi, dove i membri del popolo governano tutti 'al modo di ciascuno', cioè come dei singoli, non come una massa manipolabile. A questo riguardo appunto dice:

"Non è chiaro a quale democrazia si riferisca Omero quando dice 'non è bene la sovranità di molti': se a questa [forma tirannica] o a quella ove tutti governano come dei singoli".

Egli intende evidentemente che 'non-buono' sia la forma di democrazia soggetta ai demagoghi e non soggetta alle leggi. La questione è leggermente complicata dal fatto che proprio lì Aristotele dice anche che una democrazia siffatta è una forma di monarchia, e più precisamente di quella monarchia deteriore che è la tirannide, proprio perché il popolo vuole esservi monarca e non obbedire alla legge – mentre d'altra parte nel restante emistichio Omero (*scil.*: l'Agamennone di Omero) loda la monarchia; ma in quel contesto il secondo emistichio di *Il. II. 204* appunto non è citato e si dovrà considerare semanticamente inattivo. Il passo di *Pol. IV.4* comunque dimostra che per Aristotele e per il suo pubblico quella di Omero è un'autorità stabile, dunque anche nel momento in cui Aristotele espone i pregi di una democrazia – per così dire – costituzionale, si deve fare carico di mostrare che non è a quella, ma alla democrazia tirannica e succube ai demagoghi che Omero si riferisce quando critica la 'sovranità dei molti' ($\pi\omicron\lambda\upsilon\kappa\omicron\iota\rho\alpha\nu\acute{\iota}\eta$). Che giovamento ne ha la nostra comprensione di *Lambda 10, 1076a4*?

6. 10. 2. Teologia vs filosofia? Monoteismo vs politeismo?

È possibilmente a causa del linguaggio metaforico che *Lambda 10* si è prestatto di più a una interpretazione aperta alle diverse valenze disponibili nel testo, e soprattutto a una letteratura teologica.

Questa in effetti è la difficoltà più generale di tutte, e la più nota, forse: il suddetto significato teologico attribuito al capitolo, quale viene desunto dalla sua parte iniziale – il motore immobile è Dio ed esiste separato, in sé e per sé – e quale sembra allora ribadito, in forma rinforzata, dalla citazione omerica conclusiva: "Non è bene la sovranità di molti. Uno

solo sia il sovrano”: il motore immobile, che è Dio, deve essere uno. Al di là del fatto che l'argomento del 'non è bene' non pare logicamente stringente, in questa chiave di lettura l'assunto può risultare contraddittorio rispetto al capitolo 8, che teorizza una pluralità di motori immobili.

Qui il lettore sembra dover rinunciare a una lettura propriamente filosofica, in senso tecnico.

Affrontiamo invece, come il resto del libro, anche il capitolo 10 con questo intento in mente, di mostrare che l'argomento del libro *Lambda*, incluso *Lambda* 10, 'tiene', 'regge', solo a condizione di una lettura filosofica, e non teologica⁵⁰⁶.

Già con questo, un cambiamento di rotta rispetto all'interpretazione corrente risulta conseguire, specialmente per l'esordio di questo capitolo 10: sembra infatti ritenersi che l'unica lettura sensata almeno delle primissime righe del capitolo sia teologica piuttosto che filosofica, come dice già il primo commento sequenziale greco che i giorni nostri conoscano (e che ha visto la luce nel contesto di una cultura filosofica gerarchicamente orientata in senso teologico⁵⁰⁷): qui, alle righe 1075a11-15 (e poi di nuovo nella conclusione), Aristotele "parla da amante di Dio"; mentre dopo, in 1075a16-25, parlerà "da filosofo". Da una lettura in chiave teologica deriva invero l'implicazione, generalmente accettata, che il dettato di questa conclusione del libro *Lambda* non si concili, o mal si concili, o si concili solo a prezzo di un'operazione concordistica onerosa (anche qui la differenza dipende dall'impostazione più scolastica o più analitica degli esegeti, dal loro stile, più irenico, o più critico) con l'aperto 'politeismo' del capitolo *Lambda* 8, quale esso appare sempre in ragione di una siffatta lettura. La questione è complicata dal fatto che, se non mancano i riferimenti aristotelici a un principio immobile e non sensibile singolare, d'altra parte il *corpus aristotelicum* è ricco di

⁵⁰⁶ Tutto sommato, non si tratta di negare in senso assoluto una valenza teologica all'argomento del libro, ma di vedervi una teologia diversa, debole perché non dogmatica, al modo della conoscenza dei principi, e grande al tempo stesso, se è grande (lo è in effetti, come semplicemente prova la sua enorme *fortuna*), proprio perché teoreticamente debole, emergendo quasi accidentalmente da un'analisi concettuale che Aristotele ha qui condotto per fare sintesi delle proprie ricerche in una prospettiva di concorrenza diretta alle più correnti rappresentazioni e speculazioni accademiche relative ai principi. Ma su questo appunto si dovrà tornare in riferimento all'intero libro.

⁵⁰⁷ Un tale discrimine è introdotto da Michele di Efeso nell'esegesi di questo stesso capitolo 10: secondo Michele, nell'apertura del capitolo, 1075a11-14, Aristotele "parla da amante di Dio" (θεοφιλῶς, CAG I, 715.15) mentre nella sezione successiva, 1075a14-25, "parla da filosofo" (φιλοσόφως, CAG I, 715.16).

manifestazioni d'ossequio alla religione tradizionale, politeistica, dei greci (seppur non certo al suo rivestimento mitologico, apertamente criticato da Aristotele nel capitolo *Lambda* 8 stesso). Così entrambe le opzioni (monoteismo? politeismo?) sono suffragate da altre fonti nel *corpus*, al punto che il loro accostarsi non a tutti risulta strano; ma strano è perlomeno il loro accostarsi a così breve distanza nella parte finale del libro.

Questo rende non troppo anodina l'alternativa, obiettivamente debole, qui sopra considerata, che consiste nel decidere se il libro richieda una lettura teologica o filosofica. Nel primo caso, se pure si vuol ritenere, per giustificare opacità possibili, che la trattazione sia lacunosa o ellittica o carente o idiosincraticamente articolata, tuttavia deve perlomeno essere possibile risolvere l'alternativa fra monoteismo e politeismo facendo leva su elementi interni al libro. Se lo consideriamo un trattato filosofico, resta perfettamente possibile, qui come altrove, prendere atto di una posizione originariamente marginale e accidentale, in esso, di quegli elementi, pur preziosi, che più tardi avrebbero contribuito a costruire una teologia razionale.

6. 10. 3. Un problema di coerenza: Aristotele sposa la dottrina platonica dell'esistenza separata dei principi intelligibili, e del Bene?

Ma se appunto interpretiamo *Lambda* in senso filosofico e cioè nel modo più tecnico, contestualizzandolo nell'ambito del dibattito e del confronto coevo fra le diverse e concorrenti dottrine accademiche sui principi, la lettura tradizionale si presenta più che mai problematica. E cioè: se davvero ciò che Aristotele ha qui voluto dire è che τὸ ἀγαθόν esiste innanzitutto come separato e in sé – se non addirittura in un altro ordine di realtà, come interpretano Ross e Tricot – e che solo a causa di questo anche la disposizione dell'universo è buona, allora la sua tesi (se considerata a prescindere dalle sue possibili implicazioni teologiche) può apparire sorprendentemente vicina a quella dei sostenitori della teoria delle idee.

L'espressione ἀπὸ καθ' αὐτό (1075a12) caratterizza già nell'opera di Platone l'idea rispetto alla realtà sensibile⁵⁰⁸; l'espressione κενωρισμένον τι (*ibid.*) caratterizza la presentazione – per lo più critica – delle idee di Platone da parte di Aristotele.

Questa dunque è una difficoltà abbastanza grave da interferire con la generale comprensione non solo capitolo ma anche del libro, e merita che per chiarirne alcuni aspetti si tenti di mettere a parallelo alcuni punti delle due dottrine, non dal punto di vista delle dottrine

⁵⁰⁸ Cfr. Des Places 1964, p. 89 ss.

platoniche, ma da quello dell'eredità che esse possono comportare, per volontà o di fatto, in alcuni aspetti della dottrina di *Lambda*, e soprattutto di *Lambda* 10.

6. 10. 4. Un paragone con alcuni aspetti della dottrina platonica del Bene.

Alla teoria delle idee, come è notorio, Aristotele obietta ampiamente e a più riprese in diverse parti della *Metafisica* (senza contare altre opere, in specie il perduto $\pi\epsilon\rho\iota\ \iota\delta\epsilon\omega\nu$). Ora, secondo la lettura corrente del passo, 'separato', 'in sé e per sé' – al modo delle idee? – trascendente è il modo di esistenza attribuito ora al Bene in risposta al dilemma posto in apertura del capitolo. Questo è inatteso, strano, improbabile. Non basta a renderlo meno inatteso il ricorso a ipotesi genetiche ed evoluzioniste. Il giovane Jaeger aveva tratto estro da una tale contraddizione per introdurre una fase platonica nella biografia intellettuale del giovane Aristotele. Ma questa scansione cronologica, innanzitutto, non è l'unica possibile, e non lo era già allora, come mostra l'opposta interpretazione di von Arnim⁵⁰⁹, pochi anni dopo (che ebbe però molta meno risonanza e fortuna). Soprattutto, questa soluzione non basta.

Il punto non è tanto dover collocare nella cronologia relativa delle opere aristoteliche una fase 'platonica', nella quale anche lo Stagirita ammettesse – come faceva Platone con le idee – l'esistenza di sostanze non sensibili separate in sé e per sé. Non senza solennità, una tale dimostrazione è annunciata ed avviata in *Lambda* 6, conclusa in *Lambda* 7. Vero è che il testo di *Lambda* attiva più di un modo di separatezza: quella che Aristotele critica nelle idee platoniche è intesa rispetto a quegli enti sensibili che hanno la stessa forma, ovvero specie (il fatto che essi pongano l'"uomo-in-sé", il "cavallo in sé" separatamente, cioè al di là, dell'uomo e del cavallo sensibile); è diversa dalla separabilità che caratterizza in Aristotele la sostanza, e che anzi è inclusa nella definizione stessa di sostanza, come sostrato di cui si predicano e cui si riferiscono gli altri modi dell'ente, i quali invece non sussistono separati dalla sostanza, secondo quanto afferma *Lambda* nell'esordio (*Lambda* 1, 1069a24), e poi nuovamente in *Lambda* 5, poco prima della dimostrazione sulla necessità che esista una sostanza 'separata' eterna ed immobile⁵¹⁰. Ma la sostanza separata di *Lambda* 6-7 è separata proprio nel primo senso, cioè 'separata dagli enti sensibili' (7, 1073a3-5), per contrasto appunto con le idee: le quali per Aristotele non sussistono se non come forma delle sostanze sensibili, e dunque non separatamente. *Zeta* 2, 1028b30s. annuncia un relativo programma

⁵⁰⁹ *Abhandkl. Bayer. Akad.* 1936, con Menn 1992.

⁵¹⁰ *Lambda* 7, 1073a4, indirettamente 10689a34. Sulla sostanza come ciò che è separabile cfr. *Lambda* 1, 69a24, e *Lambda* 5, 1070b36.

d'indagine, che stabilisca "se esista o non esista" una "sostanza al di là di quelle sensibili" – programma che non avrebbe senso se non in vista di una conclusione positiva; eppure nessuno sogna di attribuire il passo a una fase platonica (semmai al contrario ci si studia di disarticolare il riferimento programmatico di *Zeta* dalla trattazione di *Lambda*, qualora quest'ultima venga datata in una fase giovanile).

D'altra parte, va osservato che Aristotele critica la teoria delle idee anche nel libro *Lambda* 3, 1070a27, 8, 1073a16-19. È vero che egli non usa in *Lambda* la *vis* polemica che caratterizza per esempio la batteria cumulativa di argomenti di *Alpha* 9. Ma non c'è da desumerne che questo rappresenti una fase cronologica più alta, di modo da spiegarne così il minor distacco da Platone. Più matura o almeno più mirata, anzi, la critica sembra ora puntare sulla logica degli argomenti: in *Lambda* 3 dice che *almeno* per spiegare i processi di generazione, le idee non servono – questo non significa che non esistono, ma che una tale esistenza non è dimostrata. In *Lambda* 8 invece dice che se si fosse dimostrata bene l'esistenza delle idee, si potrebbe dire quante esse siano, invece i partigiani delle idee non sanno dirlo. Anche questo argomento, si vede, punta sulla necessità di riformulare il postulato di sostanze non sensibile. Il modo di riformulazione è indicato in modo coerente nei due contesti argomentativi ora menzionati: la sostanza non sensibile e non soggetta a movimento deve essere postulata come principio del movimento eterno della sostanza sensibile (capitoli 6 e 7); e se questo è possibile, allora sarà possibile, contando i movimenti primi, e cioè circolari, contare le sostanze non sensibili. Si tratta dunque, in un certo senso, ricostruire daccapo, dopo averlo attaccato, il postulato di una sostanza intelligibile non sensibile e separata, indicato da Platone in modo vivido ma confuso, e – secondo Aristotele – argomentato male.

Certo si tratta anche di limitarlo, di restringerlo – se un tratto comune fra teorie così diverse può o deve essere cercato – a quell'ente sovrasensibile che per Platone non è nemmeno οὐσία, è al di là della οὐσία, è principio dell'ordinamento assiologico degli enti: il 'Bene'. Aristotele non dimostra che esistano separatamente quelle idee che gli accademici pongono separandole dagli enti sensibili, ma solo una sostanza che in tutte le sue istanze, anche là dove esiste nei sensibili, cioè negli enti razionali, è eccellente (non solo buona, ma la migliore) e separata o almeno in parte separabile, distinguendosi dall'intelletto che è in noi solo per lo stato perenne della sua esistenza e della sua attività.

La questione del rapporto fra la teoria platonica del bene e quella aristotelica di *Lambda* 10 si complica ulteriormente se consideriamo che *Lambda* presuppone anche un'altra critica che gli altri libri della *Metafisica* avevano condotto nel dettaglio: se pure si dovesse

ammettere l'esistenza di idee, questo sarebbe giustificato comunque solo per idee corrispondenti alle sostanze, e non a tutto ciò che si conosce e si predica. Infatti "la θεωρία è sulla sostanza: è della sostanza che si cercano i principi e le cause", recita l'esordio di *Lambda*⁵¹¹. Questa focalizzazione sulla sostanza, che è e resta di natura eminentemente categoriale, non è priva di ricaduta sull'argomento conclusivo di *Lambda* 10: proprio secondo questa alternativa fra non-sostanza e sostanza si pone, in fondo, il dilemma iniziale quanto allo statuto ontologico del bene (o Bene) e dell'ottimo. Un fattore di differenza, in proposito, fra Platone e Aristotele risiederebbe allora nel fatto che per il primo il bene (τὸ ἀγαθόν) certo è un'idea (cfr. per es. *Rep.* VI.508e) e inoltre in quanto idea è oggetto della più alta sapienza (μάθημα, cfr. *Rep.* VI. 505a2); però non è una sostanza: piuttosto, supera la sostanza ed è l'origine per gli altri esseri del loro essere conoscibili e del loro essere sostanza. Invece il primato di qualcosa che non è sostanza sulla sostanza è espressamente negato, più esplicitamente che altrove in *Lambda* 8, 1073a34-36. Così Aristotele mostra di ritenere che ciò che abbia una tale funzione di principio e di primato rispetto a delle sostanze debba essere una sostanza; e per questa strada in *Lambda* 6-7 si era dimostrata l'esistenza di un principio non mosso che muovendo il moto primo di una sostanza deve essere sostanza.

C'è dunque al riguardo un problema aperto che è anche, non da ultimo, di terminologia: Aristotele sembra ritenere che se il Bene di Platone avesse precisamente quel ruolo che secondo Aristotele dovrebbe essere proprio del primo principio, il Bene di Platone sarebbe una sostanza – con o senza l'accordo espresso del vocabolario platonico. Nel lessico platonico, infatti, il termine οὐσία, restando vicino alla radice etimologica, non ricopre le stesse valenze che in quello aristotelico, non si contrappone come senso primario dell'ente agli altri modi di predicazione. Ma, *a posteriori*, dal punto di vista della propria dottrina delle categorie di Aristotele, risulta che Platone, sebbene correttamente abbia posto il Bene come principio, forse non l'ha specificato come eccellente (ἄριστον) e, a quanto pare, non ha detto che è sostanza.

Nella prima frase di *Lambda* 10, pertanto, Aristotele lavora sul dilemma fra un intendimento sostanziale di τὸ ἀγαθόν e un suo intendimento debole e attributivo, tematizzandolo tramite l'accostamento di τὸ ἀγαθόν e di τὸ ἄριστον.

⁵¹¹ Sull'interpretazione di questo esordio in un tale contesto dialettico rimando a Fazzo 2008.1.

Inteso come 'buono', τὸ ἀγαθόν non è sostanza e non può esserlo, perché τὸ ἀγαθόν è un termine che possiede un contrario – "assurdo è infatti non porre un contrario per il bene (τὸ ἀγαθόν)"⁵¹²; e come tutti i contrari si predica di un sostrato.

Invece né le sostanze hanno contrario; né, più in generale, la sostanza può essere proprietà di un sostrato, ovvero essere qualcosa che si predica di un sostrato, altrimenti non potrebbe esistere separatamente⁵¹³. Questo è interessante perché mostra che il termine cruciale per descrivere il primo motore o comunque il principio primo, lo στρατηγός in *Lambda* 10, non è semplicemente τὸ ἀγαθόν, che si conferma essere termine generico – altrimenti, non sarebbe ragionevole contrapporgli un contrario. Il principio primo è, appunto, τὸ ἄριστον.

D'altra parte, secondo la filosofia naturale di Aristotele, il bene come ciò che è buono è presente nella sostanza corruttibile: l'universo soggetto a generazione e corruzione è, tendenzialmente, buono. Ma non esiste un Bene sensibile la cui forma sia il Bene. Il Bene in sé non è forma di alcun sinolo determinato. In questo, τὸ ἄριστον ha statuto diverso sia da quello delle idee platoniche, sia degli εἶδη aristotelici.

Il fatto che la sua esistenza venga tematizzata a conclusione di *Lambda* non manca di aggiungere informazioni addizionali sul primo motore, proprio perché *Lambda* 10 sembra presupporre tratti in comune tra il 'Bene' degli accademici e con il primo motore come sostanza sommamente desiderabile, intelligibile, senza materia del capitolo 7. Finora, Aristotele non ha mai detto precisamente che il primo motore è buono: in proposito, egli parla di 'bello', 'preferibile in sé', e l'esser buono ne farà parte, ma vi è solo indirettamente implicato⁵¹⁴. Nondimeno, se anche mancassero altri indizi, questa pagina iniziale di *Lambda*

⁵¹² 1075a 28-b 11. Lo stesso si dice d'altronde per l'intelletto, *nous*: quest'ultimo punto non è francamente perspicuo; ma cfr. le note *ad loc.* Peraltro in *Lambda* 10 esiste un contrario di *buono* e dunque è assurdo non menzionarlo; e d'altra parte è assurdo porre come eterni tanto l'uno quanto l'altro. La sezione menzionata in cui questi problemi sono presenti è molto poco chiara, ma questo tema sembra potersi ravvisare abbastanza distintamente.

⁵¹³ Due argomenti in tal senso possono essere ravvisati in *Met. Ny* 1, 1087a29-b4. Il tema riemergerà proprio qui, nella parte centrale del capitolo *Lambda* 10, nella discussione della dottrina di Anassagora, sebbene in modo poco perspicuo (sembrerebbe infatti imporre ad Anassagora proprio la tesi che ci sia un contrario 'per il bene e per l'intelletto' cfr. 1075b10 e n. *ad loc.*).

⁵¹⁴ Aristotele non dice nemmeno che il Bene (o bene) è un'idea, o una forma, è intelligibile e senza materia, dunque ha motivo Alessandro di Afrodisia di chiamarlo *eidōs aneu hylēs*, e poi Aristotele vi si riferisce anche come a *to ti ên einai to prôton*; ma che esso sia idea, o forma, Aristotele non lo dice.

10 basterebbe ad indicare una relazione non detta fra il Bene platonico e il primo motore aristotelico immobile. È una relazione fatta di tratti comuni certo, ma anche di concorrenza teoretica, spiccata specialmente con la scuola post-platonica, imperniata non meno sulle differenze che sui punti di contatto. *Lambda* 10 è il testo nel quale si gioca questa differenza.

Così, l'esordio di questo capitolo, proprio perché solleva il problema della relazione fra il primo principio aristotelico e il primo principio platonico, e a maggior ragione perché dà l'avvio a una sezione conclusiva, ci dice qualcosa sul senso generale del libro.

6. 10. 5. La difficoltà dell'esegesi corrente.

Per quello che posso vedere, né questi aspetti di continuità, né queste differenze risultano tematizzati nei commenti a *Lambda*. L'impressione generale – posso sbagliare beninteso, visto che si tratta di cogliere intenzioni implicite da parte degli esegeti. Ma l'impressione generale è che la teoria del motore immobile sia gestita come se fosse in qualche modo incommensurabile con le teorie accademiche dei principi⁵¹⁵; senza peraltro che questo impedisca di leggere la dottrina del Bene in *Lambda* 10 in un modo che la avvicina inaspettatamente a quelle teorie. Forse questo può aiutare a comprendere l'aspetto della *vulgata* esegetica che lascia più perplessi nella lettura corrente di *Lambda* 10: l'idea che proprio qui, a epilogo e dunque a consuntivo del libro *Lambda*, Aristotele voglia aprire un dilemma sullo stato dell'ente primo e ottimo nell'universo per concluderne che esso è soprattutto trascendente, e *solo secondariamente* immanente⁵¹⁶, come affermano non solo i commentatori medievali, ma anche alcuni fra i commentatori principali del XX secolo (Ross, Tricot, che citerò *infra*).

⁵¹⁵ Cfr. tuttavia per una discussione parallela di alcuni aspetti Menn 1992. La difficoltà di usare qui questo saggio importante deriva principalmente dal fatto che anch'esso, per l'esordio di *Lambda* 10, si attiene all'interpretazione tradizionale.

⁵¹⁶ 1075a14, passo riguardo al quale ci si può chiedere anche questo: perché Aristotele dice: "il bene è lo stratega ed è nell'ordine"? Perché Aristotele non dice "il bene è lo stratega ed è l'ordine"? e cioè, perché non dice che buono è lo stratega, se questo è il suo pensiero, e che buono è anche l'ordine dell'universo? La dissimmetria sintattica della frase *kai en tēi taxei gar to eu kai ho stratēgos*, se è così che va letta, non è solo dura, è antieconomica (ancor più in considerazione della lettura corrente di *tēn taxin* nella frase precedente, che viene inteso come predicativo), perché il concetto poteva essere espresso molto più facilmente con due nominativi in parallelo (e così il nesso con la frase precedente si sarebbe disambiguato nella direzione dell'interpretazione tradizionale).

6. 10. 6. Incognite e difficoltà.

Come si vede, la portata di questi interrogativi è aggravata dal fatto che, tradizionalmente, l'interpretazione teologica del libro *Lambda* della *Metafisica* trova in effetti uno dei suoi argomenti fondamentali nella lettura del decimo e ultimo capitolo del libro. In proposito, in effetti, esiste di *Lambda* 10 un'interpretazione (o almeno una serie di elementi interpretativi) che può considerarsi tradizionale, vuoi perché è condivisa – almeno nei suoi principali assunti – da una serie di esegeti autorevoli di epoche successive, vuoi perché essa si trova quasi inscritta in una determinata lettura dei singoli passaggi, sui quali la tradizione interpretativa presenta, come vedremo, spiccati elementi di continuità, e nella considerazione del capitolo stesso come unità, che pure come si è ricordato è suggerita dalla tradizione editoriale. Ma forse è anche un fatto oggettivo: si dovrà vedere.

Così, nonostante alcuni punti di divergenza fra gli interpreti riguardo alla struttura del capitolo e alla sua relazione con il resto del libro (cfr. qui *infra*, ‘La struttura’), si è attestata quanto all'intendimento del senso generale una tradizione interpretativa ben consolidata, cioè la seguente.

Ponendosi in apertura il dilemma, se nell'universo il bene esista separatamente e a sé stante, oppure come ordine e buona disposizione intrinseca all'universo stesso, la risposta – il bene esiste in entrambi i modi (ἀμφοτέρως, 1075a 13) – porterà tuttavia l'accento sulla prima possibilità, identificata come primaria e causa della seconda. Cioè, il bene è innanzitutto qualche cosa di separato, che esiste in sé; poi, si ammette, anche l'ordine dell'universo è ‘buono’, e cioè l'universo è ‘bene’ disposto, ma secondariamente, perché questo è l'effetto dell'esistenza del Bene separato in sé e per sé. Ciò che varia negli esegeti è l'accento d'enfasi, che alcuni – i più prudenti – pongono nella compresenza dei due modi del bene, sia pur l'uno subordinato all'altro⁵¹⁷, altri sul prevalere del modo sostanziale, come di un'entità separata e – come si dice – trascendente⁵¹⁸. Si tratta evidentemente, di Dio⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Così paradigmaticamente Ross (II, 401, ad 1075a11-15): “The doctrine here stated is that goodness exists not only immanently in the world but transcendentally in God, and even more fundamentally in Him, since He is the source of the good in the world, which is produced by the desire for Him as the order in an army is produced by its striving to do the will of its leader”.

⁵¹⁸ Più accentuatamente parziale è la sintesi delle prime righe di *Lambda* 10 in Tricot (p. 706, n. 2): “L'objet de 1075a10-15 est d'établir la transcendance du Bien en Dieu. Le Bien n'est pas immanent au monde”.

La soluzione al dilemma apparirà allora corroborata, quasi in una struttura circolare – una *Ringcomposition*, come efficacemente ha detto Sedley – dalla chiusura del libro, che cita solennemente il verso dell'*Iliade* "non è bene la sovranità di molti, sia uno solo il sovrano".

Così, se l'esordio del capitolo afferma l'esistenza di Dio, è naturale intendere che la conclusione ne affermi l'unicità.

Se invece il senso dell'esordio del capitolo era diverso, a maggior ragione anche il senso della conclusione andrà rivisitato. Questo dunque sarà da verificare.

6. 10. 7. Una lettura diversa.

Secondo l'analisi che proponiamo, in effetti, la chiusura, del capitolo e del libro, risulta principalmente affermare, in aperto dissenso da Speusippo, l'inerenza di tutti gli ordini di sostanza a un universo unico, dove si connettono in relazioni causali determinanti la sostanza immobile e le due sostanze fisiche soggette a movimento⁵²⁰. Questo significato ricalca

⁵¹⁹ Una voce di segno nettamente diversa è quella di Monte Johnson, che si impegna a naturalizzare il senso del capitolo al massimo grado, portando diverse osservazioni utili (cfr. per es. il riferimento parallelo di *Pol.* IV.4, 1090a13 per 1076a4), senza però ridiscutere l'intendimento e la traduzione letterale della frase cruciale in 1075a14. Io credo che se egli avesse fatto questo, la strada per raggiungere il suo intento gli sarebbe stata spianata, come spero sarà implicitamente dimostrato dalle osservazioni che seguiranno qui *infra*. Quanto alle frasi invece di cui discute più da vicino l'intendimento, non sono sicura che i suoi argomenti siano del tutto cogenti. Che io veda per esempio quando critica la traduzione standard (OT) di *pros hen* in 1075a18 come "verso un fine unico", è vero che come Johnson dice il sostantivo che significhi 'fine' in greco non c'è, ma c'è in compenso la preposizione *pros* che con l'accusativo può esprimere agevolmente il complemento di fine. Johnson critica anche alcune traduzioni di *toiautê gar hekastou archê autôn hê physis estin* (1075a22s.), il che è interessante, salvo che la traduzione che egli produce non è chiara: essa è riportata sotto due diverse forme: egli traduce *hekastou ... autôn* inizialmente 'so... the nature is of each of them', così che i due suddetti pronomi dipenderanno da φύσις, ma altrove "for each of them", così che i due suddetti pronomi sembrano piuttosto da ἀρχή (anche se a quel punto – peraltro – presupporrebbero più facilmente un dativo che non un genitivo). In entrambe le versioni, inoltre, egli adotta una posizione post-posta ogni volta che traduce la frase per il complemento che vi è contenuto *hekastou arche autôn* (in traduzione inglese: *each of them*); manca comunque che si capisca se queste parole vadano intese per lui in dipendenza da *physis* o da *archê*.

⁵²⁰ Si tratta specialmente di ogni sostanza oggetto di *theoria*, nel senso di 1, 1069a18, come si vede dall'argomento addotto nella conclusione di *Lambda* 10, che è fondamentalmente di tipo

effettivamente in parte, ma senza circolarità, quello espresso dall'inizio del capitolo, 1075a11-25.

Ivi (anche e specialmente nella sezione meno chiara da questo punto di vista, 1075a11-15) Aristotele – come intendo mostrare – argomenta non la trascendenza del bene, ma, quasi al contrario, la sua appartenenza all'ordine dell'universo, sia che esso esista, sia che esso non esista come bene trascendente, ovvero – se bene intendo questo termine – in un altro ordine di realtà. Che esista un bene trascendente, Aristotele qui non precisamente lo esclude, ma scarta questa possibilità dal novero delle modalità secondo le quali il bene appartiene all'universo. Anche quel bene o 'ottimo' che sussiste come sostanza e non come modo di essere di altre sostanze è infatti ἐν τῇ τάξει, cioè fa parte dell'ordine dell'universo, più ancora del modo buono di essere. Infatti il modo buono di essere (quel bene – τὸ ἀγαθόν – che appositamente si trova ora espresso in forma avverbiale: τὸ εὔ) farà parte dell'ordine dell'universo a condizione che ne faccia parte, metaforicamente, 'lo stratega'. Quello che più dei due inerisce all'ordine dell'universo è il principio d'ordine, perché senza di quello non sussisterebbe quell'ordine: l'universo non sarebbe ordinato se non ne facesse parte, se non facesse parte del suo ordine quella sostanza che è bene e ottimo in sé e per sé. Per questo dice:

"Anche l'ordine dell'esercito, infatti, ha in sé il modo buono di essere e lo stratega, e fra i due maggiormente quest'ultimo, visto che questo non è a causa dell'ordine, ma l'ordine è per causa sua". [1075a13-15]

Il punto principale a quanto intendo, è che anche lo stratega, che dello schieramento è il termine migliore, τὸ ἄριστον, appartiene allo schieramento,. Probabilmente, tutte le parti dell'esercito appartengono allo schieramento. Probabilmente lo stratega è anche causa efficiente dello schieramento. Ma almeno questo a mio avviso il testo lo dice *apertis verbis* “anche nello schieramento ci sono il bene (modo buono di essere, espresso con ricorso alla forma avverbiale, modale: τὸ εὔ) e lo stratega”, cioè lo stratega è nello schieramento; e più ancora lo stratega, perché l'esercito può non essere ben disposto, ma necessariamente ha lo

epistemico. E cioè, il movente della tesi aristotelica è la considerazione che, se le sostanze sono irrelate, allora la *theoria* che le abbracci tutte risulta 'episodica', 'come una cattiva tragedia'. Perché sia possibile una scienza che sia una (al modo della filosofia prima) e non episodica, i diversi ordini di sostanze devono essere correlati. Ma di questo si dovrà dire meglio nel contesto di un'interpretazione siffatta dell'intero libro.

stratega. Aristotele sembra presumere che senza stratega non c'è esercito, solo milizie disgregate.

Lo stratega esiste in sé, non è un'astrazione come le idee platoniche. Ma non appartiene a un diverso ordine di realtà. Per questo, generalizzando su questo punto, Aristotele prosegue:

"tutto (πάντα) appartiene a un ordine unico, in qualche modo,... ma non allo stesso modo" (*panta syntektai pôs*). [1075a16]

E continuando argomenta questo punto in riferimento a quelle altre componenti che, per diversa ragione, potrebbero sembrare estranee a una disposizione ordinata:

"non però tutti allo stesso modo: anche gli animali che nuotano, quelli che volano, anche le piante...".

Più oltre lo riaffermerà, in forma rinforzata (πάντα diviene ἅπαντα) e al tempo stesso circostanziata, indicando cioè con formula breve il modo dell'appartenenza di tutti gli enti ad un unico ordine di realtà (πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, 1075a19), dove dunque "in vista di qualcosa di unico", πρὸς ἓν, può specificare ciò che sopra era posto come indeterminato, tramite l'avverbio πῶς, "in qualche modo":

"tutto quanto appartiene a un ordine unico, è in relazione a qualcosa di unico (πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται)".

Qui si potrebbe dire, fra l'altro, che l'esistenza di un residuo, costituito da ciò che non è altrettanto⁵²¹ ben disposto e bene ordinato, bensì è ordinato solo parzialmente, valga anche, incidentalmente, a giustificare del minor livello di inerenza al cosmo attribuita al bene rispetto allo stratega; è come se Aristotele dicesse: l'universo è buono sì, ma solo fino a un certo punto.

In ogni caso, il principio d'ordine ne fa parte *in primis*, fa parte di questa stessa realtà di cui noi facciamo parte. Altrimenti l'universo non potrebbe essere buono.

Per la comprensione del capitolo 10 giova anche ricordare che innanzitutto, in *Lambda* 7, questa sostanza prima è postulata come intelligibile primo e assolutamente semplice,

⁵²¹ 'Non ... altrettanto', cfr. ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, 1075a16.

puramente in atto, e in seguito questa totale attualità e assenza di materia ne consente l'identificazione con l'intelletto pensante dal quale perennemente è pensata, se davvero è in atto, così che, pur diversi nella definizione, nel numero "sono una cosa sola il pensante e il pensato" e "il pensiero è pensiero di pensiero". La discussione continua nel capitolo 9.

Ma a che titolo la sostanza non sensibile è capace di muovere l'universo? L'intelletto pensante è identico al suo oggetto di pensiero per tutta la durata del tempo. Esso si trova dunque a identificarsi con quel principio intelligibile, che era postulato in *Lambda 7* come motore della sostanza celeste eternamente soggetta a movimento.

Deve desumersene che l'intelletto è intelletto del cielo? Il testo non lo dice. È, mi sembra, la soluzione più economica, sebbene un po' antiquata visto che può somigliare alle anime delle sfere di cui parla anche Ross. Intelletto e intelligibile sono diversi in quanto a essenza o definizione; tuttavia vengono a identificarsi nello stato cognitivo in atto, e in modo stabile e inscindibile, 'per tutta l'eternità del tempo' (cfr. *Lambda 9*. 1075a10). Questo, per Aristotele, è l'ottimo ed appartiene al cosmo ed è motore del cosmo: πάντα συντέτακταί πῶς. A ragione, in tal senso, Bonitz 1849 *ad loc.* aveva ritenuto che questa prima parte di *Lambda 10* sia da intendersi unita alla fine di *Lambda 9*.

6. 10. 8. Il problema della struttura del capitolo: Ringcomposition in Lambda 10?

Una siffatta lettura può avere, fra l'altro, conseguenza sull'analisi strutturale del capitolo.

Indubbiamente, Aristotele sviluppa in questa prima parte del capitolo (1075a11-25) concetti diversi e irriducibili a quanto precedentemente elaborato. Questo incoraggia a leggere la prima sezione del capitolo come un ultimo e decisivo momento di elaborazione positiva. Che dire dunque della funzione e della struttura della restante parte del capitolo? Da 1075a25 in poi si apre un'ampia sezione dossografica, che accompagna il lettore fino alla chiusura, risolvendosi infine, senza soluzione di continuità, nella critica a Speusippo e nella famosa citazione da Omero.

Se lo si pensa come unità argomentativa, il capitolo dà, così, l'impressione di una composizione 'ad anello' (*Ringcomposition*; cfr. Sedley), perché la citazione finale si lega al tema iniziale del capitolo, ed anzi ne esplicita l'importante valenza nei confronti del dibattito interaccademico.

L'esordio e la chiusura del capitolo convergono così in una sintesi che è di grandissimo interesse, perché non si trova altrove nel *corpus*. È una sintesi di natura filosofica, e più precisamente, sistematica: la citazione di Omero vale a comprovare che i principi non devono

essere molti, e che ha torto dunque Speusippo a moltiplicarli. Ma Speusippo non può che moltiplicarli, se mantiene tanti universi separati, che si susseguono come 'a episodi'. Tutti i livelli della realtà avranno infatti i loro principi indipendenti. Orbene, dice Aristotele usandola frase di Omero, questo modo di essere non è 'bene/buono': non è ἀγαθόν. Il contrasto deliberato è con la dottrina esposta nella prima parte di *Lambda* 10: tutte le cose appartengono ad un unico ordine. Questo esplicita il valore e la forza del sistema, ovvero, nel linguaggio di *Lambda* 10, della τάξις che Aristotele nell'arco del libro, e in tutti gli altri precedenti suoi libri, ha elaborato fra i diversi ordini di sostanza. Questo veramente – come implica la citazione omerica – è bene, ed è anzi, in uno dei due sensi principali sopra distinti, il bene, τὸἀγαθόν. Nell'affiancare questo senso all'altro, l'ordine dell'universo qui affermato a una dottrina cosmicamente significativa della sostanza non sensibile (quella dei capitoli 7-8) prima, si compie ora, possiamo dire, il senso primario del libro.

Tutto questo può fare considerare diversamente anche il problema della struttura del capitolo.

Il fatto che la sezione di testo che la tradizione ci consegna come *Lambda* 10 si apra con una nuova questione (1075a 11-13⁵²²) e che il termine precipuo di tale questione (il ruolo dello 'stratega', nella metafora dell'esercito) si trovi riecheggiato nella chiusura ('uno sia il comandante!', *Il. II*, 204) inducono facilmente un effetto di circolarità, di una struttura conchiusa, e questa comprensione è certo agevolata dalla scansione rinascimentale in capitoli. Ma invero non è chiaro in che modo la chiusa torni a riaffermare il punto di partenza acquisito dalla questione di apertura, o a enfatizzarne il valore. Ché anzi, quale sia il punto non appare troppo chiaramente, e da questa opacità deriva, da parte degli esegeti, un'incertezza quanto appunto alla struttura del capitolo stesso. Riguardo alla struttura, ci si può dunque chiedere se questo capitolo (a) costituisca nel suo complesso una nuova unità argomentativa, o (b) incorpori solo come sua parte iniziale un'aporia o interrogativo determinato, cui fanno seguito altre argomentazioni ed altre aporie, di modo che la connessione reciproca dell'una con le altre va indagata e verificata specificamente. Da qui evidentemente si dipartono più possibilità per un'interpretazione alternativa dell'articolazione del capitolo. Ma poiché la prima, quella di una struttura unitaria del capitolo, è prevalentemente ammessa, c'è utilità a distinguerla

⁵²² Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτο καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα;

inizialmente così, per contrasto con l’ipotesi di struttura più complessa, in due principali possibilità.

(a) che la sezione che qui comincia si svolga unitariamente nella rimanente parte del libro (dunque da 1075a 11 a 1076a 4): è quella ammessa, a quanto vedo, dall’interpretazione tradizionale e più corrente;

(b) che la prima parte del capitolo (1075a 11-25) costituisca una sezione a sé stante, mentre la discussione delle opinioni dei predecessori che a tale sezione fa seguito (1075a 25-1076a 4) non ne dipenderà più direttamente.

6. 10. 9. "Coloro che parlano diversamente" come controparte critica: 'diversamente' da come?

Un criterio disponibile consiste nello stabilire a chi si riferisca Aristotele, là dove dice che bisogna esaminare gli assurdi in cui incadono “coloro che parlano diversamente”, coloro cioè sostengono opinioni diverse (τοῖς ἄλλως λέγουσι, 1075a 25s.): di chi si tratta? Il testo non specifica a quale o quali dottrine si riferisca “diversamente” (ἄλλως) nell’espressione “coloro che parlano diversamente”, e così resta aperta una possibilità diversa.

(a) Secondo un’opzione unitaria che indichiamo qui con (a), il capitolo è in sé uno e concluso; sarà allora alla prima parte di questa sezione (1075a 11-25) che Aristotele si riferisce anche nella parte successiva della sezione stessa unitariamente considerata. In questo caso la *Ringcomposition* sarà pienamente confermata, perché la parte critica dell’esposizione va direttamente a rinforzare la dottrina dell’esordio, prima che la conclusione del capitolo ne sancisca solennemente il valore dogmatico. Mancherebbe per confermare questa lettura che si fosse verificata bene la concordanza della parte finale con l’esordio del capitolo – il sovrano di 1076a4 è identico allo stratega di 1075a14? Invero, trattandosi di un linguaggio retorico, il significato non è definito direttamente; va in parte desunto dal contesto, e se si riscontrasse che il capitolo ha una struttura conclusa e unitaria, e se previamente si fosse accertato che l’accento maggiore della soluzione del dilemma iniziale va sul ruolo dello stratega (più che sull’esistenza di un coordinamento fra le parti), anche quest’ultima incognita sembrerebbe risolta con un certo grado di probabilità. Ma questo, che io veda, non si riscontra.

(b) Oppure non sarà solo alla prima parte del capitolo che Aristotele si riferisce nell’esordio di questa discussione, dove dice che “bisogna esaminare le conseguenze

impossibili e gli assurdi in cui cadono coloro che sostengono opinioni diverse” (ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι, 1075a 25-27).

L'espressione οἱ ἄλλως λέγοντες potrà allora riferirsi alle dottrine sostenute nell'insieme – quale insieme? Possiamo scandire varie possibilità progressivamente più inclusive,

(b1) o il libro *Lambda* stesso,

(b2) o la trattazione precedente nel suo complesso, che includerà anche altre ricerche intraprese prima di *Lambda* – e si intende allora, inevitabilmente, che il libro *Lambda* viene inteso non come unità a sé stante, ma come parte di un'indagine in corso intrapresa nei libri precedenti, secondo una cronologia virtuale che includa, a quanto risulta, almeno parte degli altri libri della *Metafisica*;

(b3) oppure, si apre un'ulteriore possibilità, non esclusiva, ma inclusiva delle precedenti: 'diversamente' in 1075a26 si riferirebbe alle precedenti ricerche aristoteliche di filosofia prima, considerate non solo in quanto esposte negli attuali libri della *Metafisica*, ma in quanto uno di questi libri, e cioè il testo in corso, il libro *Lambda* stesso, presenta natura iper-testuale e auto-riflessiva rispetto a quei testi preesistenti. Più precisamente, secondo questa lettura, *Lambda* è l'esito di una fase di ripensamento che ripercorre – a quanto sembra – la redazione scritta di quelle precedenti ricerche da parte dello stesso Aristotele. L'insieme in questione è veramente comprensivo. Può arrivare a includere l'insieme – perlomeno – della 'filosofia prima della natura' aristotelica (secondo la dicitura coniata da Michel Crubellier già sopra citata), senza per questo escludere temi centrali nella filosofia prima *tout court* (relativi allo statuto dell'intelletto e della scienza prima).

È questa la possibilità più interessante, che merita di essere sviluppata per il cambiamento di prospettiva su certi dati testuali che essa può comportare.

Ricorderò brevemente ciò che a suo luogo ho mostrato (*RSF* 2008, pp. 159-181): non si intende *Lambda* 1 senza *Zeta* 1-2; né *Lambda* 3 senza *Zeta* 7-9, e *Lambda* 5-6 senza il libro *Theta* nel suo complesso, e in particolare, come argomentato in altra sede, non si intende *Lambda* 6, 1071b12-22 senza *Theta* 8, mentre è chiaro da sempre ad ognuno che l'esordio dello stesso capitolo *Lambda* 6 richiama puntualmente *Fisica* VIII, e la parte finale di *Lambda* 6 stesso fa di pari lavorando sulla dottrina di *De gen. et corr.* II.10, così come fa, ancora analogamente, *Lambda* 2 su *Fisica* I.8.

6. 10. 10. Un epilogo dell’epilogo.

Se è così, e se dunque già nel suo corpo maggiore il libro *Lambda* ha natura largamente iper-testuale – tale infatti è il filone di lettura che è emerso dalle indagini sul testo che sin qui abbiamo condotto – si dirà allora che questa parte dialettico-critica del capitolo finale ha natura a sua volta iper-iper-testuale, costituisce cioè una ricapitolazione dei punti di forza aristotelici rispetto alle precedenti dottrine ristabilite e ricollegate in sistema nel libro *Lambda*.

A questo scopo, il capitolo *Lambda* 10 ripercorre in modo ancor più rapido e ancor più ragionato le principali tematiche che attraversano il libro.

Non è strano allora che *Lambda* 10 sia scritto nel modo in cui è scritto. Essendo infatti lo stile di *Lambda* già caratteristicamente brachilogico – tale per cui raramente Aristotele vi spenda una sillaba in più di quelle precisamente necessarie a farsi intendere da chi sia addentro nella materia – non è strano che nel capitolo 10, in questa fase finale di ritorno sulle ragioni storico-critiche delle dottrine stesse esposte e difese nel libro, lo stile di Aristotele risulti ancora più compendiato, allusivo ed ellittico. Quei punti di forza da far valere a giustificazione del sistema intrapreso sono ora espressi nella maniera più breve, quasi in un ritmo sincopato, che sposti l'accento tonico dalle dottrine positive alle *impasse* delle dottrine pregresse degli accademici e dei presocratici. Quelle stesse dottrine, nei loro aspetti positivi, hanno già trovato sintesi funzionale nei precedenti capitoli del libro, lì infatti Aristotele non esitava ad attingere da quei predecessori autorità e consenso, mentre ora vengono in primo piano le ragioni critiche che hanno indotto e per così dire obbligato Aristotele a migliorare quelle dottrine e a regularsi diversamente – ragioni critiche che erano rimaste finora prevalentemente implicite⁵²³.

⁵²³ Per un confronto, si può considerare in effetti che anche i riferimenti dossografici di *Lambda* 2 pur contenendo alcuni elementi di critica, poggiano sulle dottrine dei predecessori in funzione di *endoxon*, invocandole cioè positivamente (previe le necessarie correzioni di formulazione), a conferma delle acquisizioni ivi affermate. Analogamente, i riferimenti a Platone nel capitolo 6 hanno un valore positivo – previa critica e correzione – che sfugge sovente agli esegeti. L'unica critica principale – non finalizzata cioè a salvare e riutilizzare l'insieme o certe parti di una dottrina dopo averla corretta, è la critica rivolta a Speusippo, confutato in *Lambda* 6 (insieme ai pitagorici) e ora di nuovo in *Lambda* 10: qui Aristotele mostra nei confronti del terzo scolarca accademico un'intenzione critica principale, che non è possibile trascurare se si vuole intendere il senso complessivo del libro. Nondimeno, anche in *Lambda* 10 dunque questa carrellata sulle difficoltà implicite nelle dottrine dei predecessori non ha

veramente valore polemico, ma giustificativo delle dottrine esposte in precedenza e rieste (talora reinterpretate, anche) nel corso del libro, sempre nell'ambito, caratteristicamente aristotelico, di una concezione progressiva e in qualche modo cumulativa della conoscenza teoretica. In tal senso, è interessante notare un certo parallelismo fra l'ordine in cui si susseguono i riferimenti critici di *Lambda* e quello delle dottrine esposte nei precedenti capitoli del libro

Certo, come per lo più avviene specie in quei testi la cui natura iper-testuale non sia temetizzata o dichiarata, il rapporto fra iper-testo (*Lambda* 10,) e ipo-testo (*Lambda* 1-9) non è qui meccanico ma procede per problemi. Avviene così che in *Lambda* 10 risultino rievocate anche dottrine, come l'immobilismo eleatico, cui il libro *Lambda* di per sé non ha dato risposta diretta; nondimeno in *Fisica* I.8 è chiaro che la dottrina della materia riaffermata in *Lambda* era stata elaborata, originariamente, proprio in risposta all'aporia degli antichi, in reazione all'immobilismo ontologico cui conduceva l'*apeiria* degli eleati. Esplicitando quei riferimenti critici, *Fisica* I.8 indica così i motivi di fondo della dottrina della materia come sostrato del mutamento e della privazione come opposto della forma, quale precisamente *Lambda* 2 riprende, in funzione di una sintesi sommaria, ma solida e in qualche modo definitiva della dottrina aristotelica dei principi del mondo fisico.⁵²⁴ Come indicato in Fazzo 2008.1 (cui rinvio per approfondimenti riguardo all'intero capitolo *Lambda* 1), si ravvisano fra *Lambda* 1 e *Zeta* 1-2 i seguenti paralleli: *A* 1, 1069a18, cfr. *Z* 1, 1028b6-7, 1028a13-15: si afferma il primato teorico della sostanza; *A* 1, 1069a18-19, cfr. *Z* 1, 1028b2-6: il primato teorico della sostanza si conferma con un'argomentazione (per *ἐνδοξον*) di contenuto storico-filosofico; *A* 1, 1069a19-21, cfr. *Z* 1, 1028a31-35: il primato della sostanza sulle categorie si afferma secondo i diversi punti di vista logicamente disponibili; *A* 1, 1069a21-22, cfr. *Z* 1, 1028a18-20: ciò che non è sostanza è analizzato categorialmente e collocato in una posizione subordinata, come qualità o affezione della sostanza; *A* 1, 1069a21-24, cfr. *Z* 1, 1028a29-31: la sostanza è l'unica delle categorie ad essere ente in senso assoluto; *A* 1, 1069a24, cfr. *Z* 1, 1028a33-34: la sostanza è l'unica delle categorie a esistere separatamente; *A* 1, 1069a25-26, cfr., come per 1069a18-19, *Z* 1, 1028b2-6: di fatto l'esperienza dei presocratici conferma che la ricerca teorica è sulla sostanza; *A* 1, 1069a26-28, cfr. *Z* 2, 1028b19-20: i contemporanei di Aristotele, cioè i platonici, ritengono che esistano sostanze che sono enti a maggior titolo delle sostanze sensibili; *A* 1, 1069a28-30: gli antichi consideravano invece sostanza a maggior titolo le sostanze individuali, e cioè i corpi naturali, per es. fuoco e terra, cfr. *Z* 2, 1028b8-13: i corpi naturali, cioè oltre ai viventi, fuoco, acqua e terra e i corpi celesti, sono sostanza nel modo più evidente, e anzi secondo alcuni sono le uniche sostanze, cfr. *Z* 2, 1028b18; *A* 1, 1069a30-34, cfr. *Z* 2, 1028b19-21: si recupera la tripartizione accademica delle sostanze e si allude al fatto che Platone poneva prima le idee, poi gli enti matematici, poi le sostanze sensibili (cfr. anche *M* 1, 1076a8-22); *A* 1, 1069a36, alcuni accademici (allusione a Speusippo?) consideravano sostanze solo enti matematici cfr. *Z* 2, 1028b21-24: Speusippo poneva diversi livelli di realtà, come numeri, grandezze, anima, ciascuno

Se è così, inoltre, si può risolvere (anche grazie alla discussione nel seminario di Lille del 21-1-09 e specie con M. Crubellier) il problema della *Ringcomposition*. Come mai, ci si chiedeva tutto sommato, pare avere struttura circolare una sezione di testo – il capitolo 10 – la cui parte centrale e maggiore non ha nessi forti con l’esordio, ma sembra rapportarsi a tematiche più numerose e diverse? La soluzione consisterà nel dire che il richiamarsi – se c’è e nella misura e nel modo in cui c’è – della conclusione all’inizio è l’esito di un naturale approdo di questo epilogo. Dopo aver passato in rassegna i problemi stessi cui si era dedicato tutto il corso del libro *Lambda*, giunge infine a rivisitare, con la famosa citazione di Omero, quello stesso argomento sul quale la parte principale dell’esposizione si era conclusa – quello appunto della connessione causale fra le parti dell’universo, che in virtù di una tale connessione risultano appartenere ad un unico ordine di realtà

7. Commento

Sulla forma del presente commento

È ora il momento di collegare uno sguardo sinottico sul percorso generale del libro con un esame analitico dei diversi capitoli, fermando l'attenzione all'occorrenza su quegli elementi di continuità che in questa prospettiva si possano ravvisare, inclusi anche i problemi, spesso caratteristici e ricorrenti, che il testo pone. Tale in effetti la finalità principale delle note di questo commento, condotto in modo ora più, ora meno selettivo, e comunque non esaustivo, ma non senza cura per una visione d'insieme. Per questo, proseguendo il movimento primo di questo studio, dal generale al particolare (cfr. *supra*, § 1.1), ho presentato ogni capitolo con una premessa introduttiva, poi con un sommario continuo (cioè comprensivo di tutte le parti di tutti i capitoli) e a questi ho fatto seguire le note di commento propriamente dette e lemmatizzate in riferimento alla pagina e alla riga, e spesso anche a parole chiave della traduzione – talora anzi alla traduzione riportata per intero, quando le dimensioni ridotte o la natura del passo in esame lo consigliavano.

Tipograficamente, ho avuto presente il modello di Ross, che stampa in carattere ridotto il sommario di ogni capitolo per rendere più agevole una vista di insieme. I prospetti sinottici infatti sono qui stampati, non in carattere ridotto, ma in interlinea 1 anziché 1,5. Nei contenuti, tuttavia, non ho avuto riguardo particolare né per questo né per altri modelli di sommari analitici, né di commenti, tanto più che non avevo spazio sufficiente per includere nella tesi un lavoro di comparazione, men che meno di compilazione, né critica né acritica; così, ho condotto le note di questo commento prevalentemente *ex novo*, ritenendo che il sommario potesse essere tanto più d'aiuto a capire le note del presente commento, quanto più direttamente traeva origine dalla stessa specifica prospettiva di lettura.

Quanto alle osservazioni preliminari a ogni capitolo, esse, pur nella loro eterogeneità, intendono motivare più nel dettaglio le motivazioni della prospettiva e dello stile di commento qui perseguiti. In alcuni casi, specie per quanto riguarda il capitolo 8, anch'io, come li Aristotele, ho dovuto accontentarmi di una presa di considerazione molto generale dei principali problemi, del loro interesse, e soprattutto della loro relazione di funzionalità con l'argomento del libro. In coda, seguirà, a complemento dell'esposizione sul capitolo 7, un saggio esemplificativo dell' 'archeologia' come metodo di lavoro sulla tradizione (secondo il titolo dell'omonimo saggio qui incluso della parte III). Il saggio è dedicato all'uso del concetto di causa finale nel passo di quel capitolo dove esso è evocato. Tale concetto, a mio

avviso e non solo a mio avviso (mi riferisco naturalmente ai saggi autorevoli di Enrico Berti qui sovente citati), esercita solo un ruolo ridotto in quella argomentazione; nondimeno, la menzione che ne fa Aristotele merita un’attenzione particolare dal punto di vista della politica di de-restauro che è propria di questo studio, come ivi intendo mostrare.

Capitolo 1

[Primato teoretico della sostanza e centralità della ricerca sui principi della sostanza nella storia del pensiero, ove pure si attestano concezioni diverse dei principi stessi. Problemi aperti: i principi della sostanza sensibile eterna; l'esistenza separata e la natura della sostanza non sensibile.]

Questo esordio collega strettamente il libro Lambda alle ricerche sulla sostanza, soprattutto a quelle di alcune parti del libro Zeta⁵²⁴. Ciò che risulta più accentuato rispetto a Zeta, data la maggior essenzialità dell'esposizione, è la natura epistemica dei principi fondamentali qui postulati. Essi sono, in tutto il libro Lambda, principi del conoscere, ricavati dall'analisi della struttura del pensiero discorsivo, proiezione quasi diretta di una costruzione teoretica complessiva. Qui per l'appunto una tale costruzione torna a riflettere sugli esiti acquisiti, in primis sul primato teoretico della sostanza (I) e cerca compimento indicando i punti salienti da approfondire e non ancora chiari: il ruolo sistematico della sostanza eterna sensibile, la dimostrazione della necessità di una sostanza non sensibile, la natura e il modo di conoscibilità di una tale sostanza (II).

I. Primato della sostanza

1069a18-26

Si pone il primato della sostanza sugli altri modi dell'ente, contestualmente alla definizione dell'indagine come ricerca dei principi della sostanza. Il postulato e gli argomenti addotti si trovano più estesamente in *Zeta* 1, 1028a10-b7.

II. Problema gnoseologico della sostanza e dei suoi principi, visto secondo la partizione delle sostanze e la relativa ripartizione disciplinare

1069a26-30

Diversi modi di concepire i principi della sostanza: come universali da parte degli accademici, come principi ed elementi delle singole cose da parte degli antichi (si noti la differenza della presente edizione rispetto al testo della *vulgata* in 1069a29).

1069a30-32

Tripartizione delle sostanze, secondo la doppia suddivisione sensibile/immobile (presi evidentemente come elementi delle due serie contrapposte: sensibile vs. intelligibile) e, nel sensibile, corruttibile/eterno.

1069a32s.

Per contrasto con il *consensus* relativo alla sostanza sensibile corruttibile, si evidenzia la necessità di apprendere gli elementi, o almeno quanti essi siano, della sostanza sensibile eterna.

1069a33-b2

Si apre infine, sullo sfondo di una succinta nota dossografica, la questione della separabilità o meno, della natura e della pertinenza disciplinare della sostanza non sensibile e non soggetta a mutamento.

1069a18

"La *theôria*" (ἡ θεωρία)

Questo termine, come soggetto della prima frase, viene prevalentemente inteso nel senso di questa determinata ricerca, se non anzi di questo libro (si traduce infatti di solito come 'ricerca', 'indagine' *vel sim.*); ma di per sé può essere molto più generale, indicando come un progetto globale (del quale queste frasi si pongono a consuntivo e ripensamento) l'attività e la conoscenza teoretica, strutturata secondo i *modi di pensabilità e predicabilità* dell'ente. Di questo parla di seguito il testo, 1069a20-24, cfr. qui *infra ad loc.*

Altrove nel *corpus*, notoriamente, come in *Met. Alpha 2* e *Etica Nicomachea X*, 7-8, *Etica Eudemea I.4*. 1215b 13, Aristotele sottolinea che una tale attività è finalizzata a se stessa e in quanto tale è diversa dall'attività pratica o da quella produttiva; ma questa sua caratteristica non risalta ora in primo piano, mentre sembra essere presupposta più oltre da alcuni passi dei capitoli 7 e 9, dove la natura di questo tipo di attività si trova tematizzata.

1069a18-19

"La *theôria* è sulla sostanza. È delle sostanze infatti che si cercano i principi e le cause" (Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται)

Se la *θεωρία* è conoscenza delle cause e dei principi (come stabilmente è in Aristotele, e cfr. *e.g. Met. Alpha 1*, 981a24-27, 982a1-3), strutturata secondo i modi di predicabilità dell'ente (cfr. n. prec.), e di questi, nel pensiero e nella lingua dei greci, ma soprattutto nella filosofia di Aristotele, primo è la sostanza, è logico che la *theôria* sia primariamente sui principi e sulle cause della sostanza. Nondimeno, la seconda frase non è espressa come conseguenza della prima, bensì viceversa giustifica la prima e la spiega, come mostra la presenza del *γάρ* in 1069a18. Questo avviene perché le due frasi hanno natura descrittiva, non normativa: *Lambda* qui prende atto, in senso innanzitutto logico e dunque filosofico, ma più

oltre anche in senso storico (1069a25ss.), di ciò che si trova argomentato invece in senso programmatico alla fine del capitolo *Met. Zeta* 1, 1028b6s.: "In ogni senso la sostanza viene prima, sia per definizione che per la conoscenza e nel tempo. (...) Ciò su cui dobbiamo fare teoria [θεωρητέον] è dunque soprattutto, in primo luogo e per così dire unicamente l'ente inteso così [e cioè: come sostanza]".

1069a20

"Per successione" (τῷ ἐφεξῆς)

L'espressione non è perspicua. In generale, 'esistere', o 'essere', 'per successione', τῷ ἐφεξῆς, si può dire per esempio, in Aristotele, del domani rispetto all'oggi: solo infatti se c'è l'oggi, e in relazione all'oggi, ci sarà il domani. Aristotele non di rado esemplifica questo concetto adducendo esempi di successione cronologica che comportino dipendenza ontologica, tale per cui non c'è il secondo (almeno in quanto secondo) se non c'è il primo, se non c'è l'anteriore non c'è il posteriore, cfr. *Phys.* 227a4. La locuzione diventa senza dubbio più interessante dove non ha senso semplicemente cronologico, ma concettuale, e comporta reciproca inclusione, come nel caso tipico delle facoltà dell'anima, che si implicano progressivamente dalla meno alla più complessa: cfr. *De anima* II.3, 414b28-30 (che non manca peraltro di ricorrere ad esempi geometrici). Questo significato può, meglio di quello cronologico, attagliarsi alla relazione fra i modi dell'ente, quando questi, come avviene, reciprocamente si presuppongono e si fondano. Presumibilmente, in ogni caso, si tratta di una relazione di dipendenza logica, concettuale ed è questa l'altra visione dell'universo (τὸ πᾶν) che Aristotele propone, come alternativa possibile alla prima, di senso organicista, secondo la quale l'universo è un intero (ὅλον τι), al modo di un vivente in certo senso. Sulla natura logica delle concezioni del tutto qui a confronto, cfr. anche *infra*, ad 1069a22-24.

1069a20s.

"Prima c'è la sostanza, poi la qualità o la quantità" (πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποίον ἢ ποσόν).

La differenza semantica rispetto al testo di A^b adottato dagli editori, πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποίον εἶτα τὸ ποσόν, che di primo acchito potrebbe apparire poco rilevante, consiste principalmente in questo: secondo la variante di A^b correntemente adottata qui, Aristotele procederebbe ad un'enumerazione piuttosto scolastica delle categorie, come in fila l'una dopo l'altra, della quale peraltro si vede male l'utilità in questa sede. Questo mette però

in ombra il punto che è primario nelle varianti delle famiglie α e β , fra loro simili: il predicato, quale che sia (qualità o quantità...) è logicamente, e dunque anche ontologicamente, subordinato alla sostanza. In più, l'adozione della variante di A^b τὸ ποιόν εἶτα τὸ ποσόν invece del testo di E e J, τὸ ποιόν ἢ ποσόν, oscura un micro-parallelo con il libro *Zeta* 1, 1028a12s., il cui esordio indica proprio così, esemplificandole, le categorie, che sono comunque subordinate alla sostanza (οὐσία) e sono pertanto separate da una disgiunzione ἢ nel senso di *vel*: τὸ δὲ ποιόν ἢ ποσόν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.

1069a21s.

"questi non sono nemmeno enti in senso assoluto, per così dire" (οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς ταῦτα).

Qui si dà motivo di spingere più oltre l'argomento, ancora in parallelo con l'introduzione di *Zeta*: non solo la *theôria* è *primariamente* sulla sostanza, ma si può dire anche (di qui l'espressione “per così dire”) che la *theôria* è senz'altro (dunque in tal senso 'assolutamente') sulla sostanza. La θεωρία infatti è sulla sostanza. Una tale progressione, a questo stesso proposito, fra "soprattutto e in primo luogo" e "unicamente, per così dire" si trova in effetti nel passo di *Zeta* citato *ad* 1069a18s. Ivi, peraltro, l'espressione “unicamente” è parsa in qualche modo stupefacente, eccessiva a Frede e Patzig 1988 *ad loc.*; ma in tale contesto ha una ragion d'essere ben precisa e non necessita di essere ulteriormente mitigata. Già lo fa Aristotele introducendo l'espressione apposita "per così dire": ὡς εἰπεῖν. A questo riguardo, anzi, in aggiunta a quanto in proposito ho notato e discusso in Fazzo 2008 su *RFN* 2008.2-3, vorrei sottolineare in più questo dettaglio: che l'espressione mitigatrice ὡς εἰπεῖν è proprio la stessa nei due testi e cioè in *Lambda* 1 e in *Zeta* 1. Anche il passo di *Lambda* qui in esame la usa (1069a22), dove dice che “per così dire” gli altri modi dell'ente non sono enti-in-senso-assoluto (ed è importante per apprezzare il dettaglio che si seguano le famiglie α e β e non il codice A^b , che interpone ἀπλῶς fra ὡς e εἰπεῖν, e così modifica εἰπεῖν piuttosto che ὄντα); e questo equivale a dire che ciò su cui deve portare la ricerca sull'ente è, senz'altro, la sostanza (il resto si indagherà in effetti, ma in funzione della sostanza), secondo quanto dice *Zeta* 1.

La vicinanza di espressioni così dettagliata fra le introduzioni di *Lambda* e *Zeta* è significativa. Concettualmente, mostra quanto sia connesso il primato ontologico della sostanza, affermato principalmente in *Zeta* 1, al suo primato teoretico affermato principalmente in *Lambda* – e non a caso, in effetti, continuando, anche *Lambda* afferma il

primato ontologico e anche *Zeta* afferma il primato teoretico. Sono due aspetti di una stessa posizione molto chiara e determinata, che si configura ontologicamente in *Zeta* 1-2, epistemicamente in *Lambda* 1, salvo che quell'ontologia, già in *Zeta*, ha comunque natura epistemica (si struttura infatti sui modi e sui sensi del 'dirsi', sull'uso del linguaggio come espressione del pensiero discorsivo e cognitivo, e dunque filosofico) e ciò consente una circolarità fra le due configurazioni e i due progetti, cioè di fatto consente al progetto epistemico di *Lambda* di aderire per converso alla configurazione ontologica di *Zeta*⁵²⁵.

Procedendo in questa direzione, notiamo altresì un ulteriore dettaglio, riguardo alla posizione di ὡς εἰπεῖν: che in entrambi i testi compare nel senso di "unicamente, per così dire"; la posizione di queste parole in *Zeta* è perfettamente chiara, meno lo è in *Lambda*, dove però il parallelo con *Zeta* può esser d'aiuto. Si nota innanzitutto che in *Zeta* ὡς εἰπεῖν è postposto all'espressione che mitiga (μόνον, ὡς εἰπεῖν), così che in *Lambda* ὡς εἰπεῖν si intercala all'interno dell'espressione stessa da modificare e mitigare, "questi non sono nemmeno enti in senso assoluto" (οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς ταῦτα), ma porta più direttamente su ciò che precede (οὐδ' ὄντα “non sono *nemmeno enti*”).

L'esame più comprensivo dei paralleli fra *Zeta* 1-2 e *Lambda* 1 (cfr. commento ad 1069a18, nota in calce) mostra a mio avviso come più probabile l'ipotesi che *Zeta* preceda *Lambda*, piuttosto che esserne anticipato. Lo studio comparato del modo di redazione dei due testi dà infatti indizi importanti in questa direzione.

1069a22

"qualità o movimenti" (ποιότητες καὶ κινήσεις)

Passa correntemente sotto silenzio, nei commenti a questa pagina, la presenza strategica di κινήσεις (ora tradotto "movimenti", o altrimenti "mutamenti", come può suggerire l'esordio del capitolo 2). C'è in questo la traccia di un imbarazzo stilistico: di

⁵²⁵ L'interesse di questi dettagli può non essere secondario, proprio per la peculiarità con la quale si ripetono. Ora, tendenzialmente nessuno dubita che un trattato come *Lambda* sia di Aristotele e non della scuola. Ma si dubita spesso della genuinità del suo modo di redazione, come avviene talora esplicitamente, quando si dice che sono appunti, e forse appunti raccolti da uno studente, talora implicitamente, quando in sede editoriale si scelgono varianti seriori o emendamenti che migliorino la leggibilità del testo. Ora invece si vede che proprio le fattezze minute del testo sono quelle che mostrano con più pregnanza l'autenticità del dettato che possiamo leggere nei codici più antichi.

primo acchito non è chiaro in quale modo κινήσεις vada inteso e tradotto. Lo si può mitigare, come “modi del mutamento”, usando come chiave di lettura la distinzione dei mutamenti su base categoriale, appunto in *A 2*; se ne trarrebbe giustificazione dal fatto che κίνησις ha anche il senso lato di “mutamento”, come si vede per esempio dall'idea che tutto ciò che è sensibile è mutevole (μεταβλητὴ οὐσία), mentre ciò che non lo è è ἀκίνητος. O forse anche in tal caso si potrebbe dire che quella sostanza che non è mobile non è nemmeno mutevole, perché lo spostamento locale è il primo di tutti i mutamenti. In tal caso non resterebbe che intendere κινήσεις come “movimenti” senza mitigarlo. Mi domando se, stando così le cose, Aristotele non si riferisca qui ai mutamenti come a tutta quella vasta area di *predicati verbali* che si riferiscono alla sostanza sensibile indicandone i 'movimenti', ovvero le attività. Tali predicati verbali sono infatti suscettibili di conversione in predicati nominali fatti di copula e participio (per es. ‘Socrate corre’ equivale a ‘Socrate è corrente’ e così via, la conversione essendo senz'altro più agevole in greco, che in italiano). In tal caso "qualità e movimenti" riassumerebbero, messi insieme, i principali possibili predicati della sostanza: 'qualità' i modi di essere e cioè i nostri predicati nominali, 'movimenti' le azioni e cioè i predicati verbali. In tal caso, ancora di più, le partizioni così istituite all'interno di ciò che è (τὰ ὄντα) risultano essere di un ordine non del tutto dissimile a quello della nostra analisi logica.

Si noti peraltro che il peso teoretico di questa partizione fra sostanza e movimenti, con la posizione del concomitante logico primato dell'una sull'altro, è grave e, come accennato, strategico per l'argomento del libro, specie per quanto riguarda la dimostrazione di una sostanza *eternamente mobile*. Aristotele, infatti, in *Lambda 6* dimostrerà innanzitutto, in astratto, che il tempo è eterno (quasi per definizione) e che, essendo esso funzione del movimento, anche il movimento è eterno; solo poi, e in base a questo, dimostrerà che esiste qualcosa che si muove di movimento eterno. Questo è possibile perché egli avrà a quel punto acquisito, avendolo posto qui all'inizio, che il movimento non esiste in senso assoluto, e non è separabile come esistente in sé, ma è sempre movimento di una sostanza.

1069a22-24

“altrimenti lo sarebbero anche il non-bianco e il non-diritto. Anche di questi infatti diciamo 'è', per esempio: ‘è non-bianco’.” (ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν)

La concezione del tutto, e dell'universo che esso possa eventualmente costituire, appare essere qui di natura eminentemente logica, quasi identica alla forma fondamentale dell'enunciazione discorsiva, analizzata in soggetto e predicato. Possono formare un tutt'uno. Oppure un insieme composto per successione dell'uno all'altro, per connessione debole. Del predicato si dice il verbo essere solo in funzione di copula, come quando si dice ‘è non-bianco’, o ‘è non-diritto’: come gli esempi mostrano, non ne consegue alcuno statuto ontologico indipendente e, in tal senso, 'assoluto'.

1069a24

“Inoltre nessuno degli altri enti è separabile” (ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν)

Ancorché questa ulteriore considerazione sembri ripetere quanto già implicitamente ammesso in precedenza, essa ha però un peso specifico nella dimostrazione relativa alla sostanza eternamente mossa nel capitolo 6, e questo giustifica che venga enunciata separatamente: se c'è il movimento, che è uno dei predicati possibili, deve esserci una sostanza che si muova di tale movimento.

1069a25-26

"Di fatto, anche gli antichi ne danno testimonianza" (μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ).

I presocratici, dei quali è questione quando si parla degli 'antichi', non parlavano di 'sostanza' e non praticavano un'analisi modale dell'ente, tale da produrre una distinzione fra un sostrato logico e le sue predicazioni. Per questo la loro può essere invocata solo come testimonianza “di fatto”, presupponendo una traduzione delle loro ricerche nella terminologia e nelle griglie di pensiero aristoteliche. Sull'importanza, tuttavia, di tale testimonianza, cfr. 1069a28-29 e la n. *ad loc.*

1069a26-29

Il contrasto, reso opaco nella *vulgata* editoriale (che legge καθ' ἕκαστα per καθ' ἕκαστον, cfr. n. sulla cost. del testo *ad loc.*), riguarda i modi di condurre la ricerca sui principi. Gli accademici, dei quali è questione quando si parla dei 'contemporanei', si concentravano sulle definizioni e consideravano dunque principi i generi, che fungono da principi nella definizione delle specie. Per esempio, di tutti i corpi è principio il corpo come genere. Per contrasto, Aristotele nota che gli antichi cercavano – come è importante

fare, secondo quanto lui stesso mostra di ritenere – i principi delle singole cose: per esempio dei corpi saranno principio fuoco e terra, in quanto elementi.

Oltre a questa differenza nel modo di concepire i principi e gli elementi, fra un approccio καθ' ἑκαστον, focalizzato su quelli che sono i principi di ogni singola cosa, e un approccio καθόλου, dedicato alla ricerca dei principi della definizione, dunque sui generi, si nota qui una procedura caratteristicamente accademica, porre i principi delle sostanze come sostanze ancora "più sostanze" delle sostanze, ovvero, come noi potremmo dire (fatichiamo infatti a formare il grado comparativo dei sostantivi) sostanze a maggior titolo e ragione, in posizione di primato ontologico rispetto alle sostanze di cui sono principi. Da qui a pensare che esistano sostanze che sono massimamente sostanze, il passo è breve. Certo Platone poteva parlare di enti massimamente-enti e di conoscibili massimamente-conoscibili (cfr. *Timeo* su μάλιστα ὄν e μάλιστα γνωστόν). Questo è un modo di ragionare che Aristotele in *Lambda* non disattiva, né smentisce interamente, bensì all'occasione rinforza là dove lavora e ragiona non sui principi che consentono di conoscere le sostanze fisiche, ma sugli attributi della sostanza non sensibile, ricavati per assiologia, per polarità, per συστοιχία, come avviene qui nel capitolo 7 (cfr. nn. *ad loc.*).

1069a31 μὲν φθαρτή MC^{ac}: μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή EJA^bC^{pc}

1069a32 ἢ δ' αἰδῖος om. Alex.^{gr} secl. Christ Ross Jaeger

Il contesto è questo: siamo nella parte finale dell'introduzione (cap. 1, 1069a30-33). Aristotele delinea ora il campo d'indagine (almeno in parte affrontato nella prima parte del libro) che riguarda la sostanza sensibile e i suoi elementi (τὰ στοιχεῖα). Si muove nel contesto di una generale indagine sui principi e le cause della sostanza (οὐσία). Parte dunque da una tripartizione delle sostanze ovvero dei modi nei quali si possa conoscere e parlare della sostanza. I primi due sensi riguardano due 'sostanze' sensibili, corruttibile (φθαρτή) ed eterna (αἰδῖος), che sarà quella celeste. Al tempo stesso, si delinea per contrasto l'ambito problematico della seconda parte del libro, che dovrà stabilire se è vero, e in che modo, che esiste anche una sostanza non percepibile ai sensi e non soggetta a mutamento (ἀκίνητος οὐσία).

La costituzione del testo è controversa, perché il passo da tempo è considerato corrotto, e questo ha dato luogo a più tentativi di correzione, nessuno dei quali veramente soddisfacente.

Capitolo 2

[Principi della sostanza sensibile in quanto è soggetta a mutamento. Il mutamento come passaggio fra stati contrari. I contrari come principi. La materia come sostrato e come δύναμις di entrambi i contrari e del passaggio dall'uno all'altro. Conferme alla teoria della materia nella dossografia presocratica: lo stato precosmico come materia, intesa come potenzialità non attuata. Specificità dei principi: materia e contrari sono diversi per i diversi mutamenti: queste funzioni fondamentali, presenti in modo analogo nei diversi generi di mutamento, si determinano diversamente nei diversi casi, incluso quello ove il soggetto sia capace solo di movimento locale]

Ciò che Aristotele fa in questo capitolo, a partire da questo suo esordio, è importantissimo per una concezione generale di quella sostanza soggetta a mutamento, che egli chiama ‘sostanza sensibile’: si tratta di un intendimento determinato del termine stesso ‘sostanza’, che è tematizzato anche altrove nel corpus, sempre in concomitanza alla questione di sapere se esista o meno un altro, non sensibile ordine di sostanza. Ciò che qui avviene non ha però raffronti diretti. Aristotele, innanzitutto, propone l’identità, come si è detto, fra sostanza sensibile e sostanza soggetta a mutamento (la propone, nel senso che la troviamo introdotta, come la protasi del periodo precedente, dalla congiunzione condizionale εἰ). Questo è chiaramente funzionale all’opposizione e diairetica con l’altro ordine di sostanza, che per converso si va a definire come quella che non è soggetta a mutamento. In seguito ricaverà i principi tramite l’analisi del mutamento come passaggio da un contrario all’altro – i contrari saranno dunque i primi due principi; il sostrato che muta, ovvero la materia, è il terzo principio. Si tratta dunque dei principi della sostanza sensibile, intesa non in quanto sensibile, ma in quanto soggetta a mutamento. Ciò pone dunque fuori questione, dall’inizio e anzi per ipotesi, come già osservato (cfr. n. prec.), la possibilità di una comunanza di principi fra questa sostanza e l’altra, la sostanza ‘immobile’, – termine che, preso, come deve esserlo qui, nel suo senso più comprensivo, significa: non soggetto ad alcuna forma di mutamento. Le forme di mutamento sono passate in rassegna alle righe 1069b9-15, cfr. n. ad loc.

1069b3-18

Sulla base di *Fisica* II e *GC* II, si ricostruisce il concetto di materia come postulato del pensiero sul mutamento, nella misura in cui di questo sono principi i due contrari. Il

mutamento infatti è pensato come passaggio dall'uno all'altro contrario, e materia è il soggetto del passaggio da un contrario all'altro, dalla privazione alla forma.

1069b18-20

Questa teoria costituisce un modo ulteriore per risolvere l'*aporia* che aveva indotto alcuni fra gli antichi (gli eleati, Parmenide e specialmente Melisso) a negare affatto i processi di generazione e mutamento. "Non solo – dice dunque – per accidente la generazione avviene dal non ente, ma anche dall'ente, dall'ente però che è ente in potenza, non in atto."

1069b20-24

A riprova della teoria stessa si citano le teorie cosmogoniche dei primi filosofi, equiparando alla materia, "ente in potenza, non in atto", la loro concezione dello stato primordiale.

1069b24-26

Ogni mutamento ha un sostrato proprio, anche il movimento locale semplice, che ha per l'appunto una materia del passaggio da un luogo all'altro, "da-qui-a-lì".

1069b26-29

Premesso dunque che, se si cerca da quale non ente avvenga la generazione, una risposta è 'dal non ente in atto che è ente in potenza', va precisato che, essendo il passaggio sempre da un contrario all'altro, la materia soggetto di ogni processo è propria: il passaggio all'atto parte dalla potenza corrispondente.

1069b29-32

Per questo non conviene dire, come fa Anassagora, che 'tutto era insieme' nella stessa materia: dovevano essere materie diverse, se l'intervento attivo del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ha sortito prodotti diversi.

1069b32-34

Il capitolo, al modo di una sezione in sé conchiusa, termina in modo ben marcato. Nell'identificazione dei tre principi, forma, privazione, materia – quest'ultima come terza, in quanto sostrato funzionale dei due contrari – Aristotele sintetizza, ai fini dell'indagine presente, la dottrina dei principi che si ricava dal complesso delle sue opere fisiche.

1069b3-9

Sulla natura del percorso impostato in queste righe, rimando a quanto osservato qui *supra* § 6 nella presentazione del capitolo 2. Basti qui darne una sintesi: questo è un luogo nel quale è specialmente evidente la natura funzionale e cioè il ruolo di 'variabili' dei concetti messi in opera, quasi un paradigma di pensiero algebrico. Mi riservo di tornare in altra sede su questa pagina per proporre un tentativo di formalizzazione.

1069b9-15

Le forme di mutamento classificandosi secondo la sostanza e le tre categorie della quantità, della qualità e del luogo, la natura dei contrari che fungono da principi viene dunque specificata in relazione a quella determinata forma di mutamento che la teoria è chiamata a spiegare; e la natura della materia viene specificata in relazione a quei determinati contrari per i quali debba avere potenzialità. Così il mutamento si spiega come passaggio dalla potenza

all'atto, secondo la dottrina di *Fisica* III.1, e specificamente da una determinata potenza propria della materia a quel determinato atto del quale essa ha potenza. Siamo, evidentemente, nel quadro di una teoria generale dei principi del mutamento e del divenire.

1069b15

"... l'ente si intende in due sensi" (διττὸν τὸ ὄν)

Intendo: si distinguono infatti l'ente in potenza e l'ente in atto.

1069b18

"Non solo ci può essere generazione da ciò che non è per accidente..." (οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος)

L'espressione è compendiata e va probabilmente intesa in riferimento alla teoria di *Fisica* I.8, dove Aristotele risolve l'aporia degli antichi, e in specie degli eleati, quanto alla generazione. Essi infatti, poiché l'ente non può generarsi dall'ente – esisterebbe altrimenti di già – ma nemmeno dal non ente, poiché nulla si genera dal nulla, erano giunti a negare che esista generazione. Se tale è il riferimento, questa frase va intesa nel senso di ciò che lì si legge: "Generarsi dal non-ente significa questo: dal non ente in quanto tale" (191b10) e cioè dall'ente in quanto per accidente non-è, cioè in quanto per accidente non è ancora ciò che verrà ad essere.

1069b19-20

"... ma si genera tutto anche da qualcosa che è; che è però in potenza, e non in atto" (ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ).

La stessa aporia degli antichi si può risolvere in un altro modo, oltre che praticando la distinzione fra in sé e per accidente, e cioè, appunto, distinguendo atto e potenza. Questa modalità di soluzione si trova in *Fisica* I.8 semplicemente accennata (191b28-30), e Aristotele rinvia lì ad altra sede, probabilmente alle ricerche di filosofia prima (*Delta* 12, *Theta* 6ss.).

1069b20-22

Singolare è il gesto teorico che mobilita le cosmogonie presocratiche a supporto della dottrina dell'atto e della potenza – dottrina che pure non presuppone affatto un venire ad essere del cosmo: questo infatti per Aristotele esiste da sempre, continuamente mobile, ma sempre di nuovo identico "periodicamente", come i capitoli 6-7 energicamente sottolineeranno. La dottrina, dunque, nella quale Aristotele traduce quelle cosmogonie presocratiche è generale e non semplicemente diacronica: presuppone, infatti, un generale primato dell'atto e non della potenza. L'ente in potenza, identificato ora con la materia, viene a sostituire la rappresentazione dello stato primordiale e pre-cosmico in Anassagora, Empedocle e Anassimandro. Caratteristicamente, questo processo di traduzione costringe a un correttivo. Per esprimere ciò che Aristotele dice, si deve parlare con più precisione: essi non ne hanno veramente parlato.

1069b20s.

“Ed è questo l'‘uno’ di cui parla Anassagora...” (καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν)

“Questo” è cioè l'ente che è in potenza, ma non in atto. L'attribuzione ad Anassagora di una dottrina dell'uno' come *materia* non è altrimenti attestata, ma è interessante un parallelo con *Fisica* I, cfr. anche *infra*, ad 1069b23s.

1069b23ss.

Anassagora, Empedocle, Anassimandro, Democrito stavano quasi "mettendo le mani sulla materia": l'espressione descrive le teorie dei presocratici come un'intuizione della materia ancora disordinata. Torna qui il motivo ricorrente in Aristotele, della natura e della verità che si fanno trovare, si manifestano di modo quasi da costringere i filosofi – *gli altri*, quelli *precedenti*– a trovarle. Tendenzialmente, questa rappresentazione non è autoriflessiva, cioè Aristotele la applica ai predecessori, piuttosto che a sé. Invero, in questo caso, anche più chiaramente che in altri, soggiace a questo tipo di presentazione la necessità di giustificare la trascrizione delle altrui dottrine; nella fattispecie, la traduzione in termini di 'materia' del principio informe di quei pensatori. Infatti Aristotele non chiama qui materia – come avviene in *Fisica* I e *Met. Alpha* 1, i principi elementari delle cose,

⁵²⁷ Cfr. anche VII, 242b53ss.: ἀνάγκη εἶναι τι τὸ πρῶτον κινῶν, καὶ μὴ βαδίζειν εἰς ἄπειρον.

bensi la rappresentazione dello stato primordiale che si evince dalle loro cosmogonie, e che viene ripensato come proiezione nel tempo, al modo delle mitologie antiche, di una funzione logica primaria, quella del soggetto e sostrato di ogni forma di mutamento, la materia appunto secondo l'intendimento presente.

Poiché appena sfiorata, la dottrina della materia non era loro lucidamente presente, né dunque da loro esprimibile; Aristotele assume così di diritto il ruolo di tradurre come principio materiale l'unità primordiale (l'Uno' di Anassagora, termine però non necessariamente usato da questo autore, cfr. n. seg.), il mescolamento originario dei pluralisti, Empedocle, e di Anassimandro, e il modo in cui tutte le cose 'c'erano per noi' secondo Democrito (a parafrasi forse del detto "c'erano insieme tutte le cose" di Anassagora – si noti qui la ricostituzione del testo illustrata nella nota *ad* 1069b23).

Attraverso questa trascrizione, Aristotele può attribuire ad essi una dottrina della materia vicina a quella di *Fisica I* e *De generatione et corruptione II*, testi entrambi ove la materia si caratterizza come sostrato del mutamento fra contrari, di modo che la sua esistenza sia argomentata in forza dell'impossibilità dei contrari, in quanto tali, di agire uno sull'altro e di mutare, e della necessità dunque di porre un sostrato che muti dall'uno all'altro.

È interessante notare che in ogni caso questa materia è tale in relazione ad un singolo e determinato mutamento, al modo stesso che in *GC II.1*, 329a28-b2. Un'argomentazione più completa che i contrari devono essere impassibili l'un l'altro è in *Phys. I.6*; nel cap. *Phys. I.4*, 187a20-23, si capisce meglio l'opinione attribuita ad Anassagora (l'uno), a Empedocle e Anassimandro (il $\mu\lambda\gamma\mu\alpha$), di modo che probabilmente uno e $\mu\lambda\gamma\mu\alpha$ dovranno intendersi quasi in endiadi. Notevole, sempre in *Phys. I.4*, la traccia della preoccupazione epistemica che guida la riflessione: l'infinito come ipotesi fisica è scartato come inconoscibile (187b7-13). Nel cap. *Phys. I.6* sta senza dubbio il parallelo migliore alla dottrina cui questo $\Lambda 2$ mette capo – i principi sono i due contrari e il sostrato – insieme alle relative motivazioni. Nel complesso, è piuttosto ovvio che qui Aristotele sia più vicino a *Phys. I* che a *Zeta*, come nota Ross (nella sua unica citazione di *Phys. I*, forse, a proposito di $\Lambda 2$), ma non c'è nessuna implicazione metodologica da trarne: è che qui Aristotele parla dei principi, in *Zeta* definisce la sostanza. Ed è diverso.

1069b29-30

Cfr. 1069b21.

Pongono problema i due diversi riferimenti alla dottrina 'tutte le cose erano insieme' di Anassagora, che in 1069b21 viene tradotta “tutte le cose erano uno”, e in 1069b29-32 viene criticata, si direbbe, proprio in forza di tale traduzione. Aristotele obietta infatti che, se la materia è qualcosa di 'uno' e non è differenziata in funzione dei diversi processi di mutamento e generazione, non si capisce in che modo l'intervento del νοῦς, principio attivo unico, ne possa derivare la varietà del reale. La relazione fra i due passaggi non è perspicua e in proposito giova riportare qui alcune considerazioni ricevute da André Laks, che specialmente ringrazio, in risposta ad una mia prima bozza di commento.

"Si può partire dall'idea che τὸ Ἀναξαγόρου ἔν non sia un'espressione di Anassagora, ma un'espressione che Aristotele suggerisce di sostituire a quella di Anassagora, che ha detto “ὁμοῦ πάντα”, perché gli sembra ‘migliore’: trae giustificazione dal fatto che Anassagora non aveva un'idea precisa della materia, per produrre un Anassagora migliorato. Questo gli è necessario per mettere Anassagora allo stesso livello di Empedocle o Democrito, che, per ragioni diverse, sono più vicini di Anassagora alla materia-potenzialità nelle rappresentazioni che si fanno dell'origine. Altrimenti detto, non si può dire che Anassagora non faccia che ‘sfiorare’ o ‘toccare con mano’ (sono traduzioni possibili di ἀπτομαι) l'idea di un essere in potenza che sarebbe non-essere in atto, se non lo si corregge dapprima, e non si restituisce ciò che egli veramente voleva dire, dicendolo in modo ancora più maldestro di quanto avevano fatto Empedocle e Democrito.

Il secondo passaggio è più difficile, ma, diversamente da quanto potrebbe sembrare a prima vista [*io infatti obietta: perché Aristotele avrebbe corretto Anassagora attribuendogli la dottrina dell'uno, se poi la forma corretta da Aristotele deve essere a sua volta criticata?*], può accordarsi perfettamente con il primo, a condizione di considerarlo dall'interno della logica espositiva di questa sezione dossografica. Anassagora ha detto solo “ὁμοῦ πάντα”, e questo non basta. Avrebbe dovuto dire ἔν, e non l'ha fatto (ἀλλ' οὐχ ἔν): proprio di qui viene la necessità di fornire un Anassagora migliorato, come avviene nel primo passaggio. L'espressione originale di Anassagora è insufficiente, dice Aristotele; ma rispetto a che cosa? Forse rispetto all'esigenza aristotelica di una potenzialità che non sia potenza indeterminata (τοῦ τυχόντος), bensì determinata. Il vantaggio di Anassagora è che introduce la determinazione: le cose sono già allo stato primitivo ciò che diventeranno in seguito. Ma con questo, non c'è veramente potenzialità – tutto è già in atto. Si può interpretare con precisione lo stato originale di Anassagora come ‘materia’ e ‘potenza’, ma solo se si sostituisce ἔν al suo ὁμοῦ πάντα (primo passaggio). Ma in Anassagora le cose sono già, differenziate (διαφέρειν) (differenziate a causa della loro materia? Non è facile afferrare le implicazioni di τῆ ὕλη: la materia sembra essere causa della differenza, così da costituire la risposta alla domanda "διὰ τί"? che viene dopo) e anche *infinite* di numero (il che presuppone la loro differenziazione). La difficoltà è

nell'ultima frase. Essa sembra svolgere una speculazione molto astratta di Aristotele (a volte ce ne sono, nelle interpretazioni che propone dei propri predecessori), che però si situa in continuità con il primo passaggio, poiché si pone di nuovo nell'ipotesi dell'unicità della materia in Anassagora. Aristotele lavora su questa ipotesi, che indica come tale – e sembra questo il senso di εἰ καί... (Non si tratta qui in effetti di una semplice constatazione, secondo la quale il νοῦς è unico, come dice il fr. 12; e la frase ὁ γὰρ νοῦς εἷς dovrà essere tradotta enfatizzando questo punto: ‘poiché è il νοῦς che è uno...’, per contrasto con le ‘cose’ che sono infinite). In questo caso, si ottiene in Anassagora una relazione di potenza-atto. La sorpresa viene dal fatto che questa relazione potenza-atto non è fra lo stato originale delle cose e le cose esistenti, ma fra lo stato originale delle cose (in quanto ‘uno’, εἷν) e il νοῦς (in quanto uno, εἷς). Difficile avere un'idea precisa di che cosa possa aver spinto Aristotele a scegliere questa relazione. Ma il carattere speculativo di questa osservazione emerge più chiaramente se si pone una punteggiatura forte – indicativamente un punto in alto – fra εἷς e ὅσπερ”.

Capitolo 3

[Dalle ricerche sulla sostanza sensibili, contributi alla presente teoria dei principi ed elementi degli enti.]

Questo brano si caratterizza per due fattezze alquanto singolari: la prevalenza ipotestuale di alcune sezioni del libro Zeta, specialmente della (controversa) parte corrispondente ai nostri capitoli 7-9, e probabilmente di Eta, che non manca a sua volta di riferirsi a Zeta; e un modo di redazione più vistosamente ellittico che altrove, nella misura in cui le proposizioni principali restano omesse in entrambi i periodi introdotti dalle parole "Dopo queste cose" (μετὰ ταῦτα), espressione che ricorre in esordio di frase due volte consecutive, in 1069b35 e 1070a4. I punti principali che ora Aristotele ristabilisce, riassumendone poi anche brevemente argomenti ed implicazioni, sono: i principi ultimi sono ingenerabili; il principio formale è trasmesso da una causa efficiente omoeidetica, pertanto non c'è bisogno, per spiegarne la permanenza, di postulare l'esistenza di idee separate; sostanza e principio formale si intendono relativi all'intero che si genera per natura; tuttavia l'arte, intesa come causa efficiente dei prodotti dell'arte, produce forma e costituisce un modello per pensare la generazione naturale. La prima caratteristica è stata spesso sottovalutata in ragione di una datazione di Lambda molto precoce e anteriore a Zeta; la seconda ha dato sovente adito a una svalutazione del trattato, come forma letteraria non rifinita e, in definitiva, non attendibile, giudizio evidentemente previo al suo trasferimento dalla forma ai contenuti stessi, non solo della sezione dall'intero libro. In questa sede va

sottolineato come le due caratteristiche siano strettamente legate, perché proprio quelle due frasi che cominciano con *μετὰ ταῦτα* sono quelle che più direttamente attingono alle pagine di Zeta. Come indicherò nel commento che segue, il modo ellittico di queste espressioni potrebbe forse spiegarsi (possibilità a quanto conosco inesplorata nella letteratura, forse in ragione delle suddette valutazioni correnti) con la vicinanza e quasi ovvietà del riferimento a Zeta, tale da rendere quasi superfluo un modo di esposizione più eloquente.

1069b35-1070a4

Ingenerabilità dei principi primi intesi al modo che si è detto sopra, e cioè specificamente come materia e come forma.

1070a4-9

Sinonimia della causa efficiente con la cosa in sé [e dunque con la causa formale] nella generazione naturale come in quella artificiale.

1070a9-13

Nuova e diversa tripartizione degli intendimenti di 'sostanza' (οὐσία); come materia, forma, sinolo. Se permane il rapporto ipertestuale con *Metafisica Zeta*, qui possibile, ma meno evidente che altrove, la sezione di riferimento più vicina è la discussione della tripartizione dei sensi di sostanza come sostrato in *Zeta 3*, 1028b36-29a7.

1070a13-20

Discriminazione fra natura e arte quanto all'ambito di pertinenza appropriato per questa teoria. A riprova, Aristotele cita Platone, che pure aveva postulato idee solo per gli enti naturali; ma precisa che sostanze in senso stretto sono solo gli interi, non anche le parti di ciò che è costituito per natura.

1070a21-26

La distinzione fra cause e principi [intesi come elementari, cioè immanenti: causa infatti, oltre al principio, è anche il motore, che è esterno e preesiste] dà occasione di sollevare il dubbio, se qualche principio o causa sussista dopo il venir meno. Aristotele pensa all'intelletto come parte immateriata dell'anima.

1070a26-30

Valenza critica della teoria sin qui esposta, e specie in 1070a4-9, riguardo alla teoria accademica delle idee.

1069b35

Cfr. *Metafisica alpha elatton*, cap. 2: in tutte le serie causali bisogna presupporre che esista un primo termine e che esista un ultimo termine. Questo vale per tutti gli ordini di *cause del mutamento*, in quanto tali: finale, formale, efficiente, materiale.

Con particolare riferimento alla causa efficiente, il principio trova formulazione in termini di necessità per *modus tollens*, che mette capo al postulato per *regressus* "ἀνάγκη στήναι", non compare tuttavia in questi termini in *alpha elatton*, ma ricorda da vicino *Fisica VIII*, 242b26-29, ὥστε ἀνάγκη ἴστασθαι καὶ εἶναι τι πρῶτον κινοῦν καὶ

κινούμενοι⁵²⁷. Questo è un parallelo importante: si accorda infatti con il ruolo ipotestuale dichiarato di *Fisica* VIII per la seconda parte del capitolo *Lambda* 7.

Con tutto ciò, il concetto ora espresso è soprattutto parallelo a *Met. Zeta*. Ciò è particolarmente evidente a causa dell'esordio molto simile per i due analoghi argomenti (cfr. 1069b36-1070a2 con *Zeta* 8, 1033a24-28) e del comune ricorso all'esempio della sfera di bronzo e al bronzo fatto rotondo (ὁ χαλκὸς στρογγύλος, cfr. 1070a2-4 con *Zeta* 8, 1033a27-b16). Più in generale, come si è detto, questa sezione attinge al libro *Zeta* in modo così diretto e poco mediato, che a tutt'ora mancano in essa le parti sintatticamente principali del discorso. Caratteristicamente, introduce i due concetti fondamentali un'ellittica locuzione:

"Dopo queste cose..."

A sua volta, al passo di *Zeta* si collega *Eta* (3, 1043b11-18), e di nuovo torna sullo stesso concetto più oltre, in 5, 1044b21s., cfr. *infra*, ad 1070a13-17, in part. 1070a16.

1070a4-5

"... ogni sostanza si genera da qualcosa che ha lo stesso nome e definizione"
(ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία)

Cfr. *Met. Zeta* 9, 1034a21-b1 e 8, 1033b28-31, passi che pure, come qui oltre *Lambda* 3, 1070a26-30, esplicitano la valenza critica della dottrina così costituita nei confronti della dottrina delle idee.

L'argomento ripreso da *Zeta* 7-9 vale dunque come alternativa alla spiegazione dell'identità formale dei diversi individui di una stessa specie che la teoria delle idee offre (cfr. anche *infra*, 1070a27). La motivazione si capisce meglio se si pensa anche qui che Aristotele in *Lambda* considera i principi della sostanza sensibile in quanto è soggetta al divenire. Le idee, come cause, non sono pertinenti perché, come leggiamo in *Alpha*, 988b3ss., erano invocate dagli accademici come causa non di mutamento, ma di invarianza e assenza di movimento.

1070a5-6

"... sia gli enti che sono sostanze naturali, sia gli altri" (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα)

Se ci si attiene a questa traduzione, non è necessario ammettere, come avviene nella maggior parte dei commenti, che per Aristotele anche gli artefatti siano sostanze naturali. Nella lettura corrente, infatti, si apre a proposito di questo passaggio una cruciale questione: gli artefatti, cioè i prodotti delle arti, che siano la sfera di bronzo, prodotta dall'artigiano, o la salute, prodotta dall'arte medica (per usare esempi addotti qui *infra* da Aristotele, cfr.

1070a22-24) sono sostanza? La lettura prevalente, nei commenti *ad loc.*, consiste nel dare a tale domanda una risposta positiva. Questo però sarebbe problematico, come si vede già qui dal contrasto con 1070a17-19, dove Aristotele sottolinea lo statuto ontologico precipuo degli enti naturali, e in specie dei viventi, i quali soli (unici fra gli enti materiati, s'intende) esistono separatamente dal sinolo concreto, in accordo con il generale primato riconosciuto da Aristotele in *Eta* (cfr. *infra*) – e ritenuto valido anche per *Zeta* (come ampiamente sottolineato anche da FREDE – PATZIG 1988) – ai viventi come sostanze a più pieno titolo. La questione dunque merita di essere brevemente approfondita.

Invero, che Aristotele, proprio in questo passo di *Lambda* 3, attribuisca statuto di sostanza agli artefatti, non si evince dal testo così direttamente come sembra ritenersi. Infatti le parole così interpretate nel testo, τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τᾶλλα, non sono necessariamente una proposizione indipendente, e se non lo sono, non è necessario tradurle, come solitamente avviene, "infatti sia gli enti naturali sono sostanze, sia gli altri enti". Si tratta, secondo la lettura che propongo, di due apposizioni al soggetto della frase che precede, ἐκάστη ... οὐσία, in 1070a4ss.: chiosando che questo vale per (dove 'questo vale per' è sottinteso nella sintassi dell'apposizione) "sia gli enti che sono sostanze per natura, sia gli altri", Aristotele ribadisce qui come altrove l'analogia fra arte e natura, anche riguardo al punto dottrinale testé riaffermato, ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεται οὐσία. Si comportano così, intende dire Aristotele, sia gli enti che sono sostanze per natura, sia gli altri enti. Brachilogicamente, sta dunque annunciando ciò che farà: anche qui, come altrove (per esempio nel caso tipo di *Fisica* II) egli illustrerà la propria dottrina dei principi del divenire naturale, usando a riprova il caso dell'arte, presupponendo cioè che arte e natura procedano in parallelo, in modo in parte analogo, sebbene anche in parte diverso.

Come accennato, il seguito del brano conferma questa lettura, come *infra* commenterò. Più ampiamente, Aristotele argomenta che le forme dei prodotti dell'arte non sono separabili in *Metafisica Eta* 3, 1043b18-21. Ivi, l'idea che la forma dei prodotti artistici non esista separata si sviluppa di pari passo con l'osservazione che probabilmente questi prodotti non sono sostanze e che le uniche sostanze sono quelle naturali. Questo viene ad essere coerente compimento degli argomenti di *Zeta*, libro del quale *Eta* si pone a continuazione; e in effetti ci sono problemi teorici rilevanti ad ammettere il contrario, a dire cioè che ciò che viene creato dall'attività tecnica dell'uomo è sostanza (anche perché una volta ammesso il principio diviene veramente difficile specificarne il criterio di estensione; per esempio, ci si potrebbe chiedere: quale grado di compiutezza e di perfezione del prodotto rende "sostanze" siffatte sostanze? Per esempio, saranno sostanze anche le scarpe fabbricate male, o la salute solo

parziale restituita a un paziente?). Beninteso, non è in senso stretto impossibile che Aristotele abbia sostenuto al riguardo posizioni diverse in contesti diversi. Tuttavia parrebbe strano che su questo problema, se abbiano o meno uno statuto di sostanza i prodotti delle arti, Aristotele, pur negandolo motivatamente in *Eta*, si soffermi apposta in *Lambda* 3 a dire il contrario, a dire che questi enti sono sostanze, senza addurne ragione, interrompendo inutilmente l'argomento, e soprattutto senza averne bisogno. Invero, non appare che questa posizione si trovi attestata altrove nel *corpus*, almeno a giudicare dalla pur ampia casistica della lunga voce οὐσία nell'*Index* del BONITZ. Una tale divergenza apparirebbe anche più strana, se si considera che in generale nel libro *Lambda* anche i punti teorici già acquisiti altrove vengono succintamente motivati e che, a maggior ragione, le posizioni teoriche nuove vengono argomentate puntualmente.

Per questo bisogna stare attenti a non estrapolare da singole righe o frasi di questo libro posizioni dottrinali originali, senza considerarne il contesto e lo stile argomentativo. Probabilmente è lo stile brachilogico qui adottato da Aristotele a indurre facilmente in errore, quando i singoli passi non si leggano nel contesto di una lettura continuata del libro. Come a più riprese in questo lavoro continuo ad argomentare, quello che caratterizza questo libro, piuttosto, è la prospettiva diversa in cui le stesse acquisizioni dottrinali già argomentate altrove sono utilizzate per una costruzione teorica che è unica e peculiare nel *corpus*.

1070a6-8

"C'è generazione infatti, o per arte, o per natura, o per caso, o spontaneamente..." (ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ)

Questa rassegna di quattro cause si propone di riassumere tutte le cause del divenire e del venire ad essere sia naturale, sia artificiale, sulla scorta di *Fisica* II.1, 4-6. Analogamente anche il libro *Zeta* ritorna sovente sul parallelo fra arte e natura, specie nei capitoli 7-9, cfr. in particolare 7, 1032a12-14: “Fra gli enti che si generano, alcuni si generano per natura, altri per arte, altri per caso...”.

Secondo la lettura qui proposta, il γὰρ ("infatti") in 1070a6 ha una funzione esplicativa rispetto alla frase che immediatamente precede, piuttosto che rispetto alla precedente.

1070a8ss.

"Le altre cause sono privazioni di queste" (αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων)

Si intendono le 'altre' rispetto a natura e arte. Si tratta di spontaneità e caso: secondo *Fisica* II.5, la spontaneità è privazione di natura, il caso privazione di artificio, ovvero deliberazione, e l'una e l'altro si intendono come cause di eventi che ordinariamente avverrebbero per natura, o per arte – e che dunque sembrerebbero avvenuti per natura, o per arte – mentre avvengono invece accidentalmente, in assenza di generazione per natura, o in assenza di produzione artistica. Si dice allora che avvengono spontaneamente⁵²⁸, o per caso, se qualcosa sembra fatto ad arte, deliberatamente, ma non lo è.

1070a9-13

Ciò che è molto interessante in questa tripartizione delle sostanze (materia, natura ovvero forma, sinolo individuale) è che essa è diversa da quella precedente, della fine del primo capitolo, poi ribadita all'inizio del sesto, e non ne dipende affatto. Ciò mostra che qui 'sostanza' è un concetto funzionale, è la categoria logica del soggetto della proposizione e dunque l'oggetto di conoscenza, detta tale in relazione alle determinazioni secondarie come qualità, quantità o attività e movimenti.

1070a9-11

Non perspicua è questa definizione della materia, al punto da lasciare perplessi quanto alla costituzione del testo greco (cfr. n. *ad loc.*), che pure potrebbe essere integro così com'è. Essa si chiarisce in parte in riferimento al platonico *Timeo*, dove ciò che definisce la χώρα è la proprietà di manifestarsi (τὸ φαίνεσθαι).

⁵²⁸ Si potrebbe citare come esempio la generazione che si presumeva spontanea, quella cioè di determinati esseri viventi, per esempio i vermi, che si considerava potessero nascere senza procedere da un genitore naturale. Sulle definizioni reciprocamente distinte di natura e arte, spontaneità e caso, quali essi siano secondo Aristotele, è chiarissimo un opuscolo sul caso (ἡ τύχη) e sulla spontaneità (τὸ ἀτόματον) conservato nel *corpus* di Alessandro di Afrodisia, nella cosiddetta *Mantissa* (*De anima liber alter*), p. 176.1-179.23.

1070a11ss.

Ancora più controversa è la costituzione del testo in questo passo, che gli editori correntemente emendano intervenendo sulla costruzione (cfr. n. *ad loc.*). Ma ciò non è necessario e l'inversione di costruito si giustifica in funzione al contenuto positivo della frase: il fattore formale è qui chiamato natura, perché è ciò cui il vivente tende per natura, e però non è una qualsiasi natura (il termine ha infatti molti significati), ma ciò verso cui tende lo sviluppo del vivente. L'accento è posto, come già a più riprese in *Lambda*, sul ruolo dei principi come spiegazione del divenire e del mutamento, in vista della teoria, che verrà poi introdotta, di ciò che è causa di mutamento senza essere soggetto a mutamento.

1070a13-17

“in alcuni casi, non esiste qualche cosa di determinato che non sia la sostanza composta. Per esempio, non esiste la forma della casa... : di queste cose non vi è generazione né corruzione ed è in un altro modo che la casa senza materia, la salute e tutto ciò che è prodotto dall'arte esistono e non esistono...” (ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος ... οὐδ' ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ' ἄλλον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία ἢ ἄνευ ὕλης καὶ ὑγίεια καὶ πᾶν τὸ κατὰ τέχνην)

Il passo non è interamente chiaro, specie dove dice “ed è in un altro modo che la casa senza materia, la salute e tutto ciò che è prodotto dall'arte esistono e non esistono”; né aiuta il parallelo con *Zeta*, dove Aristotele, ricorrendo sovente all'esempio degli artefatti, si avvale piuttosto delle analogie che delle differenze, mentre qui contrasta gli enti naturali e gli artefatti.

Un parallelo si trova invece in *Eta* 3, 1043b18-21: là dove Aristotele ha enucleato il concetto di sostanza (οὐσία) nel senso di forma, afferma, come in *Zeta* 8 e come sopra in *Lambda* 3 (cfr. qui *supra*, *ad* 1069b35ss.), che di essa in sé non c'è processo di generazione (ciò che si genera è infatti il composto) e a questo proposito solleva il dubbio se una siffatta sostanza sia o no separata dagli enti composti dei quali è sostanza; la questione non è ancora chiara, dice, ma certo non è separabile la sostanza di “quegli enti che non possono esistere al di là dei concreti individui, come la casa e il mobile” (1043b20s.).

Notasi altresì che nel passo di *Eta* 5, 1043b21s. qui già sopra citato, *ad* 1069b35ss., “Alcuni enti sono e non sono senza generazione e corruzione” (ἔνια ἄνευ γένεσεως καὶ

φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν), si ravvisa forse che il parallelo più stretto con il linguaggio stringato della frase in 1070a16 non è con generazione e corruzione, “ma è in un altro modo che la casa senza materia, la salute e tutto ciò che è prodotto dall'arte *esistono e non esistono* (εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν)”. Questa prossimità sia di espressione, sia di tematiche induce a includere anche il libro *Eta* fra le presenze ipotestuali che possono aiutare a capire le preoccupazioni e gli ambiti tematici di riferimento di questo criptico capitolo di *Lambda*.

1070a13-17

"... non a torto Platone ha detto che ci sono tante forme quanti enti naturali..."
(οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἶδη ἔστιν ὅποσα φύσει)

Il “non a torto” – forma prudente di accordo, visto che non è identico a “a ragione” – si spiega così: Platone sosteneva una dottrina delle forme come idee che Aristotele non sottoscrive. Ma almeno in questo Platone non aveva torto, cioè nell'ammettere che solo ciò che esiste per natura abbia forma separabile; ciò vale a dire, nel linguaggio aristotelico, che solo ciò che esiste per natura è sostanza. Platone non avrebbe avuto torto, se non fosse problematico – precisa però Aristotele – porre forme separate, oltre che del fuoco, di parti organiche di enti naturali. Queste infatti esistono esse stesse per natura, come carne e testa (1070a19), ma non sono in sé sostanza. Ad esse infatti Aristotele attribuisce invece, per contrasto, statuto e ruolo di materia (1070a20), si intende però materia 'finale', τελευταία, quella di cui direttamente è fatta o, per meglio dire, *consta* la sostanza. Come si vede, questo passo conferma la lettura sopra difesa della frase in 1070a4ss. che alcuni ritengono attestare uno statuto di sostanza per i prodotti dell'arte e della tecnica.

1070a19ss.

"se pure davvero esistono forme separate di queste cose: per esempio fuoco, carne, testa" (εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα τούτων, οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή)

La limitazione che segue, "se pure davvero esistono forme separate di queste cose: per esempio fuoco, carne, testa", non inficia il proposito fondamentale, ma è significativa di una continuità di *Lambda* rispetto a quei testi che riservano quello statuto, in senso più proprio al vivente, non a qualunque parte di corpo fisico, e nemmeno ai corpi semplici inanimati, come il fuoco. Gli uni e gli altri sono materia della sostanza.

1070a26-27

"... non è affatto necessario, almeno secondo questi argomenti, che esistano le idee" (φανερὸν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διὰ γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας)

È interessante che Aristotele punti a dimostrare non che le idee non esistano, ma che non ve ne sia necessità. Analogamente fa nella parte costruttiva dei capitoli 6-7: non tenta di dimostrare che esiste una sostanza immobile motrice, ma che è *necessario* che esista, cfr. la dichiarazione programmatica in 1071b4ss. (anche se il filtro modale scompare nella chiusa, 1073a3-5). Si noti inoltre la precisazione "almeno secondo questi argomenti", teoreticamente corretta, visto che Aristotele non ha dato qui alcuna dimostrazione generale, ma ha confutato un argomento a favore della teoria della 'partecipazione' degli enti alle idee.

1070a28-30

"... l'arte medica è la definizione di salute" (ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγείας ἐστίν)

L'assunto non è immediatamente evidente, ma è motivato dalla necessità dell'argomento. Qui come altrove: l'arte medica, che è la causa efficiente della guarigione, consiste nella definizione di salute, cosicché, in questo senso, anche in un prodotto dell'attività umana, la causa efficiente può dirsi identica alla causa formale. Nel caso dell'artigianato, o delle arti figurative, l'arte, presa come causa efficiente, al tempo stesso si identifica con l'idea del prodotto finale nella mente dell'artista, cosicché, di nuovo, la causa efficiente si trova omoeidetica alla cosa, coincidente pertanto con la causa formale.

Capitolo 4

[Identità e diversità dei principi dei diversi enti soggetti a mutamento]

La sezione corrispondente ai capitoli 4 e 5 presenta una comune introduzione e si conclude con un comune epilogo alla fine del capitolo 5.

Ponendosi in apertura la questione, se i principi siano o no gli stessi per tutti gli enti, Aristotele non risponde in modo categorico, salvo in questo: che dichiara la necessità di differenziare la risposta da più punti di vista, sotto l'egida comune della risposta aperta "in certi sensi sì, in altri no" (1070b10s., 1070a31-33, 1071a1, 5s., 1071a29-b2), e cioè: 'dipende dai casi'. Quanto alla dottrina dei principi, teorizza infatti la necessità di praticare, e contestualmente pratica, due ordini principali di distinzioni:

- fra i diversi enti dei quali i principi sono principi e, in specie, fra la sostanza e gli enti che sono relativi alla sostanza;

- fra i modi di concepire i principi⁵²⁹ e di concepirne l'unità.

Di qui la singolare complessità dell'argomentazione.

Si accavallano pertanto sezioni nelle quali si argomenta (a) che i principi non sono identici per tutti gli enti, con altre (b) che considerano la possibilità positiva di reperire principi comuni

Caratteristicamente, l'istanza che guida l'esposizione è circostanziare il modo della possibile unità dei principi in funzione dei diversi casi: è questo ciò che emerge anche dall'analisi del testo greco, dove caratterizza questo brano il ricorrere di forme avverbiali e di espressioni di valore modale, indicanti cioè il senso o modo di ogni intendimento, e. g.: 'in un certo senso', 'in un senso diverso', 'esiste un senso nel quale... ed un altro senso nel quale invece...', vel sim.

1070a31-33

Introduzione ovvero posizione della tesi: le cause e i principi degli enti sono (a) in un senso diversi, (b) in un altro senso, cioè in generale e per analogia, gli stessi per tutti.

1070a33-35

Introduzione dell'argomento in vista della dimostrazione

1070a35-b10

Il primo ramo del dilemma (a), secondo il quale i principi sono diversi per i diversi enti, è dimostrato per confutazione del ramo opposto (b), negando cioè che i principi siano identici. La confutazione avviene per eliminazione delle tre implicazioni possibili:

- che esista un principio elementare che sia generale e primo rispetto alle categorie;
- che esista una categoria che è elemento delle altre;
- che ci siano elementi comuni in quanto 'elementi intelligibili', come l'Uno o l'Ente, e che sia questo il modo in cui sarebbero elementi di tutti gli enti la sostanza o il relativo.

1070b10-16

I principi sono gli stessi per tutti gli enti in generale e per analogia (b).

1070b17-21

Ma di per sé i principi sono diversi nei diversi enti (a).

1070b22-26

[Essendo analogicamente gli stessi per tutti gli enti, quali e quanti sono?] Distinzione fra gli elementi, che sono immanenti alla cosa, e i principi, che possono essere anche esterni: tale il caso della causa efficiente. Così dunque i principi si distinguono in interni (elementi) e esterni (non elementari).

⁵²⁹ La pluralità di intendimenti del principio è sottolineata da un inciso forse erratico, che si ripete due volte: "ed è in questi sensi che si distingue il principio" (1070b24, 29), e che qui ho mantenuto nel testo. Gli editori precedenti hanno suggerito l'atetesi della seconda occorrenza (Ross) se non anzi di entrambe (Jaeger).

Così, analogicamente (b), gli elementi risultano essere tre (materia, forma, privazione), mentre i principi sono quattro: i tre elementi e la causa efficiente.

1070b26

(a) Fuori da una considerazione analogica, la causa efficiente prossima è diversa per i differenti enti. Essa però è della stessa specie di ciò che si genera: ha la stessa forma. Questo vale sia nella generazione dei viventi sia, in certo modo, nei prodotti dell'arte.

(b) Cenno alla causa efficiente ultima, che per prima di tutte le cause muove tutte le cose [è dunque la stessa per tutte anche numericamente].

1070b31-1071a4

Il senso generale del passo porta a sottolineare che i principi delle sostanze sono sostanze. Di qui potrà conseguire che il primo motore immobile di una sostanza (la sostanza eternamente mossa del cielo) sarà una sostanza. *Fisica* VIII non lo dice. Qui deve stare la specificità di un'indagine sui principi della sostanza in termini di filosofia prima.

1070a31-33

Con CRUBELLIER 2000, assumo che fin dall'inizio la posizione del problema ha una doppia implicazione nei riguardi delle dottrine accademiche. Da una parte, la necessità di circostanziare la risposta è una mossa critica nei riguardi del progetto platonico di una scienza unica che comprenda i principi di tutti gli enti (*ibid.*, p. 138). Dall'altra, non è veramente estranea a un tale progetto: Aristotele intende, o sottintende, qui e per tutto il libro *Lambda* che, pur nel rispetto delle autonomie disciplinare, propria della filosofia prima è l'aspirazione a ridurre la molteplicità a un numero perlomeno ridotto e limitato di principi semplici (*ibid.*, p. 139).

Il termine stesso ‘elemento’ (στοιχείον), come è impiegato in *Lambda* 4, non ha paralleli nel corpus, e sembra un prestito o un'eredità platonica.

1070b7

"Né può essere <comune ai diversi enti> alcuno degli elementi intelligibili, come l'Uno o l'Ente " (οὐδέ δὴ τῶν νοητῶν στοιχείων, οἷον τὸ ἓν ἢ τὸ ὄν)

Di questa frase, leggo il testo stemmaticamente costituito, diverso da quello di A^b generalmente adottato dagli editori (B^K e seguenti). In particolare, questo testo è diverso da quello di Ross, che accetta la variante στοιχείον di Ab per στοιχείων; ed ancor più diverso da quello di Jaeger, che, sulla stessa base testuale di Ross, seclude tutta la frase fra doppie parentesi.

Conseguentemente, anche la mia comprensione del testo (incluse le parole che sottintendo, come indicato nella traduzione) è diversa da quella corrente: si tratta di congetturare in qualche modo *ex novo*, quale sia il senso del testo così restituito.

Propongo quanto segue: "Nessuno degli elementi intelligibili, come l'Uno o l'Ente" può essere principio comune ai diversi enti.

E cioè, secondo l'argomento enunciato in 1070b5-6, "A o B non possono essere identici a BA", né nel caso degli elementi materiali, né nel caso degli intelligibili, e cioè nemmeno gli intelligibili possono essere elemento comune alle sostanze e ai relativi, perché come elementi delle sostanze dovrebbero essere sostanze, e come elementi dei relativi dovrebbero essere relativi. Queste predicazioni generalissime non possono dunque essere elementi comuni sia delle sostanze, sia dei relativi. Così il testo ribadisce da un'altra angolatura ciò che appena aveva affermato, 1070b1-2, che non c'è un ente comune (quale potrebbero essere l'ente', o l'uno', qui chiamati elementi intelligibili) al di sopra della sostanza e delle categorie. Invero, l'argomento è difficile da capire.

Se l'intendimento qui proposto è corretto – devo sottolineare che è solo una proposta – ci si trova a chiedere: quali saranno allora i possibili principi elementari? Secondo questo argomento, possono considerarsi elementi solo o gli elementi materiali (dei quali in *Lambda* però non è questione), o, secondo la dottrina ben attestata in *Lambda*, forma e materia, come parti del sinolo. Tali invece non possono essere i generi, o più in generale le parti della definizione della specie. Si tratterebbe dunque di contrastare il modo di ricerca tipicamente accademico, incentrato sulle definizioni, insieme all'idea, conseguente (e positivamente attestata per esempio in *Met. Zeta* 10), che i generi siano elementi e parti delle specie.

1070b9ss.

"Gli elementi non sono dunque gli stessi per tutte le cose" (οὐκ ἔστιν ἀραπάντων ταῦτα στοιχεῖα).

Si intende "Gli elementi non sono dunque gli stessi per le sostanze e per i relativi", vale a dire "per le sostanze e per ciò che si riferisce alla sostanza" – dando probabilmente a *pros ti* il senso ampio di quanto si può riferire alla sostanza, cioè nella prospettiva, qui acquisita, delle determinazioni che si predicano della sostanza. Di nuovo, questo vale a sottolineare che i principi delle sostanze sono anch'essi sostanze, cfr. 1070a31. Dunque, se ne trarrà più oltre, il primo motore immobile di una sostanza (la sostanza eternamente mossa del cielo) sarà una sostanza (cosa che *Fisica* VIII non dice).

1070b13-15 "Sostanze sono questi elementi, e ciò che consta di questi elementi (..) o ciò che essendo uno eventualmente si generi (...) dal caldo e dal freddo, per

esempio carne o osso” (οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ ἐκ τούτων (...) ἢ εἴ τι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ γίγνεται ἕν, οἷον σὰρξ ἢ ὀστοῦν)

Interessante è questa ulteriore e diversa configurazione di che cosa sia ‘sostanza’: οὐσίαι ora sono sia la forma e la materia, appena menzionate, sia il sinolo di entrambi (ἐκ τούτων), sia anche i corpi ‘omeomorfi’ intermedi, ‘carne ed osso’, che costituiscono i tessuti dei viventi, in quanto sono anch’essi formati dagli stessi principi elementari.

Nel precedente capitolo, Aristotele sembrava avere tuttavia perplessità (1070a19, in parziale obiezione a Platone) quanto allo statuto ontologico delle parti organiche rispetto all’intero.

Capitolo 5

[Atto e potenza come principi comuni, per analogia, a tutti gli enti in divenire, intesi tutti necessariamente come enti concreti, e non universali. Primato dei principi della sostanza su quelli degli altri modi dell’ente.]

All’interno dell’ambito problematico già stabilito nel corso del capitolo 4 – quella di una discussione sull’unità e differenza nei principi degli enti, che distingue i diversi casi in funzione dei diversi enti e dei diversi modi di intendere i principi e l’unità stessa dei principi – Lambda 5 comporta un progresso significativo per il peso teorico dei temi introdotti, almeno da due punti di vista.

Si tratta in primo luogo del ricorso alla coppia atto/potenza come principi esplicativi del divenire degli enti. Indubbiamente qui Aristotele può e deve fare riferimento alle sue proprie teorie, visto che quello dell’atto e della potenza è un linguaggio che gli è proprio, anche se, come abbiamo già visto nel capitolo 2, egli non esita a trascrivere in termini di atto e di potenza anche dottrine pregresse. Da questo punto di vista scaturisce anche un ulteriore distacco rispetto alla dottrina delle idee. .

Nessuno di questi principi (atto e potenza) agisce infatti in universale, né su un universale: gli universali infatti non sono soggetti a mutamento, e questi sono principi di mutamento. Questo dà occasione a un netto distinguo rispetto alle dottrine accademiche dei principi, in una sezione (1071a19-29) famosa, che ha dato appiglio alla tesi che per Aristotele la forma, così come la materia, è individuale del soggetto.

D’altra parte, Aristotele è ora in condizione di ritornare in modo più energico sulla distinzione introdotta in questo contesto fin dall’inizio del capitolo 4 fra sostanza e altri

modi dell'ente. La soluzione finale al riguardo non consiste infatti nell'ammettere che sostanze e relativi abbiano principi propri e diversi, ma nel ricondurre tutti i relativi ai principi della sostanza: i relativi infatti (cioè in senso lato tutti i predicati della sostanza) vengono meno se le sostanze vengono meno. (1071a35)

1070b36-1071a3

Data la distinzione fra sostanze e non sostanze, i principi sono comuni a tutti gli enti anche in questo senso [nel senso cioè della focalizzazione sulla sostanza come modo primario dell'ente]: i principi delle sostanze sono principi di tutte le cose.

1071a3-11

I principi sono, di nuovo, analogicamente comuni a tutti gli enti anche in questo senso: come atto e potenza (ἐνέργεια e δύναμις) [nel senso che distinguiamo l'essere per atto o per potenza di ciascuno di essi].

1071a11-17

La distinzione fra 'in atto' e 'in potenza' è presente anche in un altro modo, per i principi che non hanno la stessa materia e che non hanno la stessa forma, come appunto la causa efficiente esterna.

1071a17-19

Ciò che esiste come universale non può essere principio degli enti determinati; infatti gli universali non esistono in sé. Ma al contrario ciò che per primo esiste in atto è principio degli altri enti.

1071a19-24

Comunque i principi degli enti individuali sono individuali.

1071a24-27

I principi delle sostanze sono principi degli altri enti, ma non gli stessi per tutti, bensì secondo i diversi generi, per es. colori suoni, sostanze, qualità.

1071a27-29

Anche all'interno della stessa specie i principi sono individualmente diversi per i diversi individui, benché appartengano alla stessa specie.

1071a29-33

Riepilogo: quanto alla questione se i principi ed elementi delle sostanze e dei relativi siano identici o diversi, la risposta è articolata: ciascuno di essi si intende in molti sensi e, se li distinguiamo, i principi sono diversi; ma sono identici in questi modi:

1071a33-34

- per analogia;

1071a34-35

- perché le cause delle sostanze sono cause di tutti gli enti, in quanto gli altri enti vengono meno se vengono meno le sostanze;

1071a35-1071b1

- nel senso di ciò che è primo per perfezione (ἐντελεχεία).

In questi altri sensi invece sono diversi: sono diversi quei principi che né sono contrari, né si predicano come generi, né si dicono in molti sensi; "inoltre sono diverse le materie" (nel senso – verosimilmente – che sono proprie dei singoli individui, come sopra argomentato).

1071b1-2

Epilogo: si è detto dunque quali e quanti siano i principi degli enti sensibili, e in che senso siano gli stessi e in che senso diversi.

1070b36-a1

È interessante che la diairesi fra sostanze e non-sostanze (separabili e non separabili) sulla quale si fonda il ragionamento sia introdotta come premessa in una proposizione causale. Qui come altrove – e ottimo esempio sarà l'inizio del capitolo 6, 1071b3 – questo denuncia la natura metalinguistica dell'indagine in corso e la natura funzionale dei concetti per essa mobilitati.

1071a1-2

Il tema qui reintrodotta, già centrale nel capitolo 1, è decisivo per l'argomento sulla sostanza eterna che attraversa per intero il capitolo seguente (cap. 6) fino all'inizio del capitolo ancora successivo (cap. 7, *ad* 1072a21-23). Se infatti c'è movimento, ivi si argomenterà, ci deve essere il soggetto del movimento. Se c'è movimento eterno, deve esistere qualcosa, *una sostanza*, che si muova di movimento eterno⁵³⁰.

Notiamo inoltre che il punto fermo in 1071a1 adottato dagli editori porta a intendere questa frase come separata dalla precedente. Invece è interessante legarle, come, in effetti, tramite il *καί* in 1071a1 (omesso da A^b) le aveva legate Aristotele. L'intero passo 1070b36-1071a2 può essere letto, come già ora suggerito per la prima parte di esso, come auto-referenziale, di modo cioè che la seconda parte espliciti il senso e anche le implicazioni della prima. Per posizione, infatti, esistono enti separabili in quanto tali, ed enti non separabili; per definizione, separabili sono le sostanze; non separabili sono le affezioni e i movimenti delle sostanze – ciò che dunque è espresso da predicato, nominale o verbale. Enti siffatti non esistono senza il soggetto di cui si predicano, come ciò i cui principi sono principi di tutti gli enti.

⁵³⁰ Sull'alternativa editoriale e semantica fra *ταῦτα* (codici) e *ταὐτά* (*edd. a Christ.*) cfr. “Note sulla costituzione del testo”.

1071a2ss.

Intelletto, desiderio e corpo sono principi, se devono essere esaustivamente principi, non di qualunque vivente – i viventi avranno infatti a principi anima e corpo, per l'appunto – ma del cielo. Se tale è il riferimento, questa annotazione prepara direttamente la dottrina di *Lambda 7*, secondo la quale il cielo è mosso da un oggetto intelligibile e desiderabile (1072a26ss.).

1071a3-7

Si intende che vino, carne e uomo sono talora potenzialmente presenti in un determinato sostrato (mosto, nutrimento, embrione), senza ancora essere in atto. C'è dunque differenza fra vino in potenza e vino in atto, fra carne in potenza e carne in atto, fra uomo in potenza e uomo in atto. Si può allora dire che la potenza sia causa dell'atto, ma non tutte le potenze sono causa di qualunque atto, bensì ciascuna è causa dell'atto rispettivo: per questo potenza e atto intesi come cause sono diversi per i diversi enti, ma sono gli stessi per analogia.

1071a7-11

Qui come altrove, Aristotele non rinuncia a ridurre le cause le une alle altre, così da pervenire a un novero quanto possibile ristretto ed essenziale. Qui una siffatta riduzione di atto e potenza a forma, privazione e materia è prospettata come praticabile e consente di coordinare le due teorie come non prive di relazione, ma in qualche modo equipollenti. Questa *reductio ad pauca* è una delle direttive principali del lavoro aristotelico sui principi, altrove come anche in questo libro, e non c'è ragione sufficiente per separare queste considerazioni all'interno di parentesi, come avviene in Ross e Jaeger.

1071a11-17

Il passo, letto con i codici⁵³¹, prepara a breve distanza il ruolo centrale delle sfere celesti – in particolare il circolo obliquo sul quale il sole si muove di duplice movimento – come causa causata: causano infatti il ciclo della generazione e della corruzione, come si illustra nel capitolo 6, e hanno come causa il primo motore immobile, causa non causata, come si vedrà nel capitolo 7. L'interpretazione tradizionale e corrente tende a minimizzare questo ruolo, tuttavia, e riferisce già la teoria del capitolo 6 principalmente al primo motore immobile.

⁵³¹ Cfr. sulla correzione proposta da Ross la nota sulla costituzione del testo, qui *supra*, *ad loc.*

1071a17-19

Qui Aristotele introduce un principio che rende strategica la teoria dell'atto e della potenza introdotta con questo stesso capitolo 5: solo gli enti individuali, non gli universali, non i generi, sono suscettibili di passare dall'atto alla potenza. Sia che lo si consideri in atto, sia che lo si consideri in potenza, il principio primo è sempre individuale. Si intende infatti che esso debba essere principio degli enti individuali. Così, in effetti, erano principi i principi dei presocratici: essi erano principio degli enti individuali, come dice l'introduzione di questo libro secondo la lezione da me restituita (*Lambda* 1, 1069a29, cfr. n. *ad loc.*).

1071a19-24

In considerazione di quanto si è sinora illustrato, e in particolare della contrapposizione implicita alle dottrine accademiche, che cercavano i principi delle definizioni, piuttosto che direttamente delle cose in sé, il senso del brano risulta chiaro: degli universali si possono postulare principi universali, come fanno gli accademici, ma noi cerchiamo i principi degli enti individuali, come facevano gli ‘antichi’ (1069a29) e questi devono essere enti individuali.

1071b1-2

"Quali e quanti siano dunque i principi degli enti sensibili, e in che senso siano gli stessi e in che senso diversi, è stato detto" (τίνες μὲν οὖν ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐταὶ καὶ πῶς ἕτεραι, εἴρηται).

Il senso di suddivisione binaria fra le due parti è enfatizzato da questo epilogo che, secondo una ripartizione ormai classica, conclude complessivamente la prima parte del libro sui principi della sostanza sensibile. Al tempo stesso, più segnatamente, si chiude qui la sezione corrispondente ai capitoli 4-5, che sviluppa in forma di aporia la questione dell'unità dei principi nelle diverse categorie⁵³².

Ma il tema affrontato nei primi capitoli, se è quello ora indicato, non può affatto dirsi esaurito alla fine di *Lambda* 5: sarà proprio la seconda parte a portare il contributo più

⁵³² Cfr. l'introduzione all'inizio del capitolo 4, 1070a33-36: ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ἕτεραι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρὸς τι, καὶ καθ' ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως.

innovativo e decisivo sul tema dell'unità dei principi. Esso è anticipato dai riferimenti al ruolo del sole e del 'circolo obliquo', 5, 1071a15ss., e al principio “primo per entelechia”, 5.1071a36, "primo fra tutti i motori, che tutto muove", 4, 1070b34ss. In questi, infatti, si vede che il principio motore, cui l'indagine ora perverrà, costituisce un esito pertinente e privilegiato per l'indagine svolta nella sezione precedente. In tale contesto il suo statuto sarà inoltre privilegiato, perché, a differenza degli altri principi dei quali si è discussa sinora la possibile unitarietà, questo è unico per tutto il reale in senso stretto, sia specifico che numerico, e non solo analogico.

In questo c'è un nesso forte fra le diverse articolazioni del ragionamento, che non conosce vera soluzione di continuità. *Lambda 5* esprime sia il criterio per identificare ciò che è sostanza (1070b36ss.), sia il principio fondamentale che tutti gli altri enti sono aboliti se sono abolite le sostanze (1071a35). E in *Lambda 6*, per l'appunto, è il primato della sostanza a fondare l'argomento che ora esordisce. Lo troviamo riaffermato due volte, sotto due profili diversi, a poca distanza, in 1071b5 e b6 (cfr. *infra*, ad loc.). Così, quanto all'aporia, di quale sia la relazione fra la sostanza e le altre categorie dal punto di vista dei principi, essa non è veramente risolta ed esaurita. *Lambda 6* userà proprio questa prospettiva transcategoriale per giungere alla dimostrazione di una sostanza immobile.

Capitolo 6

[Eternità del cielo e primato dell'atto sulla potenza]

Il capitolo 6 ha prologo ed epilogo comune al capitolo 7; il limite fra l'uno e l'altro non è nettamente marcato⁵³³. Questo mostra e questo mostra la volontà di Aristotele di farne un

⁵³³ All'interno dei due capitoli, 6 e 7 la cesura è incerta e rivedibile: l'argomento per l'eternità del movimento circolare che occupa *Lambda 6* si conclude all'inizio di *Lambda 7*, e si traduce subito in ulteriore argomento, prima per l'eternità del cielo, poi per l'eterna immutabilità del motore del cielo. Su questa nozione di motore ἀκίνητον si sofferma poi tutta la prima parte di *Lambda 7*. Il fatto poi che l'epilogo, in *Lambda 7*, non si trovi proprio alla fine del capitolo, ma in 1073a3-5, non è casuale, perché la restante parte 1073a5-13 va comunque intesa come una breve serie di corollari o appendici, sviluppati in relazione stretta con la conclusione appena raggiunta. Tanto è vero che a fine capitolo ritroviamo una nuova conclusione, vuota di contenuti ulteriori, ma ben marcata: "Queste cose dunque è chiaro che stanno così."

argomento unico a sé stante, finalizzato nel suo complesso alla dimostrazione di una sostanza non sensibile.

Nel capitolo 6 Aristotele argomenta l'esistenza di un movimento eterno, l'eternità del movimento, l'eternità dell'atto, il primato dell'atto sulla potenza, per concludere all'eternità del cielo nelle prime righe del capitolo 7.

Centrale in tutta questa parte del libro è la teoria dell'atto e della potenza, secondo la quale l'atto è attualizzazione di una potenza. Ora, come porre un atto eterno? Non può precederlo una potenza. E in effetti quella teoria sembra contraddetta anche dalle cosmogonie arcaiche, che in modi diversi pongono all'inizio uno stato primordiale.

Invero, già il capitolo 2 ha neutralizzato lo stato primordiale, almeno nelle sue formulazioni filosofiche, traducendolo ontologicamente (a prezzo di eventuali correzioni, esplicitate in particolare per Anassagora, implicite probabilmente per Empedocle et al. se non parlavano precisamente di μῦγμα) come materia e sostrato del divenire. In Lambda 6, 1072a4-7, a riprova, riprende due di quei pensatori, Anassagora ed Empedocle, sottolineando la presenza eterna (oltre che del principio materiale di cui in Lambda 2) dei rispettivi agenti attivi, νοῦς per Anassagora, Amore e Contesa per Empedocle.

L'eterna compresenza sia di un principio attivo, sia di un principio materiale, ovvero 'capace di mutare', teorizzata in termini fortemente astratti in Lambda 6, 1071b12-22, è una sintesi di queste esigenze problematiche. La teoria viene a coincidere con quella che Aristotele, attribuendola a Platone, chiama dottrina del semovente (αὐτοκίνητον in greco, ovvero più spesso e perifrasticamente τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κίνοῦν, vel sim., cfr. 1071b1ss.), nella misura in cui i due principi – attivo e passivo – eternamente presenti sono quelli che danno luogo al movimento eterno regolare e continuo (si dirà solo in Lambda 7 che è il movimento del cielo), e Platone aveva appunto dimostrato che l'unico movimento eterno possibile è quello del semovente.

La componente delle dottrine arcaiche cui la dimostrazione aristotelica non lascia spazio è la temporalizzazione dell'intervento dell'agente attivo: essa si riduce inevitabilmente all'assurdo, perché se l'agente attivo primo fosse stato inizialmente inattivo, nulla giustificherebbe il suo passaggio all'atto. Tuttavia per Aristotele appare naturale leggere questa temporalizzazione come effetto della forma narrativa dell'esposizione cosmologica, ciò stesso che legittima la trascrizione dello stato primordiale come soggiacente e persistente materia.

Confermata così con argomenti sia logici, sia endoxali la priorità dell'atto sulla potenza, Aristotele passa a sviluppare le implicazioni di questa priorità (capitoli 6-7, 1072a7-

21), che sin qui è stata argomentata solo negativamente e per absurdum: se dunque, per contro, l'atto precede la potenza, non solo il movimento è eterno, ma il mondo è eternamente così, o identicamente, o periodicamente, di modo cioè che il suo stesso mutare, ritornando costantemente allo stesso punto, costituisca una forma cinetica di stabilità e di identità.

Ciò, come Aristotele sottolinea, rende possibile pensare l'universo in accordo con i fenomeni, cioè con gli e[ndoxa relativi all'universo. Quando questo è possibile, si può dire che i principi mobilitati siano sufficienti: "a che scopo dunque cercare altri principi?". Se poi si è già mostrato che, se non si pongono siffatti principi, si cade nell'assurdo – infatti le cosmogonie che fanno nascere l'universo dal caos, ovvero in termini ontologici l'ente dal non ente, sono state ridotte ad assurdo – allora risulta argomentata la necessità di questa teoria.

I. Eternità del movimento

1071b1-2

Annuncio programmatico quanto alla dimostrazione della sostanza non sensibile (che si compirà *infra*, all'inizio del capitolo 7): poiché due sono le sostanze, una sensibile e una immobile, secondo quanto si era detto all'inizio, bisogna ora dire che è necessario che esista una sostanza eterna immobile.

1071b2-11

Dimostrazione dell'eternità del movimento eterno continuo circolare a partire dall'eternità del tempo. Cfr. *Fisica* VIII.1-2.

II. La sostanza eternamente mossa

1071b12-22

Dimostrazione delle prerogative di un ente atto a un tale movimento (κίνητικόν τι) (sul presupposto che il movimento è ἐντελέχεια del mobile in quanto mobile, cfr. *Fisica* III.1, 202a7s.⁵³⁴, VIII.1): deve essere tale che la sua essenza sia atto, e da avere in sé il principio attivo e il principio capace di mutamento.

III. Il primato dell'atto sulla potenza

1071b22-24

Il primato dell'atto sulla potenza: un'aporia;

1071b24-31

Dimostrazione per assurdo: la potenza non può essere anteriore all'atto.

1071b31-33

Conferme per ἔνδοξον: alcuni, come Leucippo e Platone, pongono il movimento come eterno (a differenza delle cosmogonie presocratiche).

1071b33-37

Necessità di integrare le loro teorie, altrimenti insufficienti, perché tacciono sulla relazione fra i diversi modi di movimento e le diverse cause di esso.

1071b37-1072a3

⁵³⁴ διὸ ἢ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου, ἢ κίνητόν, συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κίνητικοῦ.

Platone pone il semovente (τὸ αὐτοκίνητον), ma non lo sa spiegare, né identificare adeguatamente: dice che è l'anima; eppure per lui l'anima non è anteriore al cielo.

1072a3-5

Rinvio a precedente esame sul senso nel quale in che senso la potenza preceda l'atto (possibile riferimento a *Theta* 6).

1072a5-7

Conferme ulteriori per ἔνδοξον: che l'atto precede la potenza è attestato da Anassagora con la teoria del νοῦς, da Empedocle con la dottrina dell'Amore e della Contesa, e da coloro che come Leucippo ritengono che il movimento sia eterno.

IV. Un duplice movimento eterno come causa dell'eterno ciclo della generazione e della corruzione.

1072a7-18

Ruolo del primo movimento circolare per spiegare l'eterna permanenza del cosmo; ruolo di un secondo movimento per assicurare in esso l'alternanza ciclica di generazione e corruzione (secondo la dottrina di *De gen. et corr.* II.10, e quella del duplice moto dei cieli conosciuta note nell'accademia, cfr. e.g. *Timeo*).

1072a18

[Ricorso a un principio di economia] “Perché cercare altri principi?”

1071b3s.

"E poiché le sostanze⁵³⁵ erano tre, e due erano quelle naturali, una quella immobile..."
(Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος)

Caratterizza questa frase il verbo all'imperfetto, ἦσαν. Esso richiama una specifica ripartizione dei tipi di sostanza, quella di *Lambda* 1, 1069a30-33. Questa tripartizione delle sostanze è diversa, per contenuto e per natura, da quella caratteristica di *Zeta*, ma ben attestata anche in *Lambda* 2 (1070a9-13, cfr. anche 1070b10-16), che comporta un'analisi semantica delle possibili accezioni, piuttosto che una classificazione tipologica dei diversi generi di sostanze: ivi infatti la sostanza si intende o come materia, o come forma, o come sinolo. Qui invece il riferimento è a due sostanze naturali e una immobile. Questo significato di ἦσαν, dunque, nella frase ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, non è esistenziale, ma rimanda al modo nel quale si sono distinti tre tipi di sostanza. Infatti *L* 1 (1069a30-36) non afferma l'esistenza di una

⁵³⁵ Naturalmente si tratta qui di generi, ordini di sostanza; ma non c'è bisogno di aggiungerlo nel testo, come traducendo 'tipi di sostanze', perché questo è uso stabile in Aristotele: se non lo specifica con l'uso di nomi propri, in nessuna parte della *Metafisica*, e forse nemmeno di altre sue opere, Aristotele ragiona sugli individui. Ragiona sempre sulle specie, sui generi, su ciò che è passibile di conoscenza. Il caso delle realtà eterne è a parte in questo senso, che identità numerica e identità specifica coincidono, perché ogni specie ha una sola istanza. Ma non c'è motivo di ritenere che Aristotele non parli anche di queste *in quanto* identità specifiche.

sostanza immobile, ma si limita a indicarne la posizione nel contesto di una partizione diairetica dei tipi di sostanze: non prende posizione né a favore, né contro i *tinev*" che dicono che essa esista separatamente, gli uni identificandola con le forme e con gli enti matematici, altri solo con gli enti matematici⁵³⁶.

1071b4s.

“Riguardo a quest'ultima bisogna parlare, e dire che è necessario che esista una sostanza immobile” (περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον)

L'aggettivo verbale da *verbum dicendi* unito a complemento di argomento è formula consueta in Aristotele per indicare il programma di una trattazione incipiente. Il fatto che esso sia preceduto da una succinta ricapitolazione di quanto già sopra illustrato (in questo caso: "c'erano tre sostanze") è altrettanto tipico del modo aristotelico di introdurre un nuovo argomento (cfr. e.g. Fazzo 2003). In questo caso la formula comporta una sorta di raddoppio: περὶ ταύτης è riferito alla ἀκίνητος (οὐσία) appena menzionata; nondimeno lo sviluppo successivo della frase ripropone l'indicazione di quella sostanza *expressis verbis* come soggetto della proposizione infinitiva εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον.

Perché Aristotele ha scritto così questa frase? Qual è l'effetto di questa sorta di ridondanza? Qual è il contenuto informativo di questa ripetizione?

In realtà, sembra che ci sia una sorta di cesura fra le due parti del periodo: esse si riferiscono entrambe alla sostanza immobile, ma in modo sostanzialmente diverso, al punto che il referente è solo parzialmente lo stesso. Se avessero ragione coloro che, già nel XIX secolo, avevano pensato a una genesi diversa delle due parti del libro (1-5, 6-10), questo potrebbe essere un indizio ulteriore, perché si immaginerebbe un esordio di sezione di tipo meglio noto, per esempio μετὰ ταῦτα λεκτέον ὅτι κτλ, che si sarebbe trasformato in funzione del raccordo con la sezione precedente. Ma si può cercare in un altro modo di capire la ridondanza, non da ultimo come espressione di perentoria solennità: la necessità

⁵³⁶ Evidentemente, si tratta qui di generi, ordini di sostanza; ma non c'è bisogno di aggiungerlo nel testo, come traducendo 'tipi di sostanze', perché questo è uso stabile in Aristotele: se non lo specifica con l'uso di nomi propri, in nessuna parte della *Metafisica*, e forse nemmeno di altre sue opere, Aristotele ragiona sugli individui. Ragiona sempre sulle specie, sui generi, su ciò che è passibile di conoscenza. Il caso delle realtà eterne è a parte in questo senso, che identità numerica e identità specifica coincidono, perché ogni specie ha una sola istanza. Ma non c'è motivo di ritenere che Aristotele non parli anche di queste *in quanto* identità specifiche.

dell'esistenza si impone con questa frase enfaticamente, per contrasto con il possibilismo della prima formulazione (1069a31). D'altra parte, il *focus*, spostandosi decisamente su ἀνάγκη εἶναι, non manca di un certo contenuto informativo nella ripetizione. In effetti l'argomento indicato non è veramente identico prima e dopo. Ci sono due differenze notevoli. Una è la comparsa, nella seconda menzione della sostanza immobile (1071b3), dell'aggettivo ἀκίνητος. È un'aggiunta significativa: il discorso sul primo motore acquisisce una dimensione temporale, come è proprio dell'ambito della fisica. Invece quell'iniziale partizione fra sostanza sensibile e sostanza immobile aveva natura dialettica (e ἀίδιον compariva solo in riferimento a una parte della sostanza sensibile)⁵³⁷.

Inoltre, mentre nella prima parte della frase la sostanza immobile compare come soggetto ἡ ἀκίνητος (οὐσία) con articolo determinato, nella seconda, invece, essa è soggetto della proposizione dichiarativa ἀιδίον τινα οὐσίαν ἀκίνητον con aggettivo indefinito. Il dettaglio reclama attenzione se non altro perché la progressione nel linguaggio naturale è di segno contrario, da indeterminato a determinato (per es.: "C'era una volta *un* re. Un giorno *il* re disse ..."). La presenza dell'articolo determinato in quella prima occorrenza della sostanza immobile in *Lambda* 6 (ἡ ἀκίνητος, sott.: οὐσία) si spiega con il riferimento alla tripartizione in *Lambda* 1, 1069a33, che distingueva diversi tipi di sostanze. In particolare il rimando è ad ἄλλη δὲ ἀκίνητος in 1069a33, cioè a quella tipologia di sostanze separate la cui esistenza è affermata dagli accademici, che pure si dividono fra loro quanto al modo di intenderla (cfr. 1069a33-36). Era dunque un concetto, oltre che dialettico, dossografico (i due piani si confondono sovente in Aristotele), ma non direttamente ontologico. In quella sede infatti l'esistenza di una sostanza non soggetta a mutamento e non sensibile restava questione aperta, in contrasto con il comune consenso registrato invece quanto alla sostanza sensibile in 1069a31 (ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν).

Inoltre, l'aggettivo indefinito τινα che compare in 1071b5, associandosi a εἶναι, ne rinforza il valore esistenziale, come avviene anche in *L* 7, 1072a21, e come nella *Fisica*, e.g. VIII.5, 258b11, 14, 259a14, 21.

Così, nella sua seconda occorrenza all'interno dello stesso periodo, ἀιδίον τινα οὐσίαν ἀκίνητον, la sostanza immobile appare finalmente, per la prima volta, come una precisa realtà (ciò che non era in *Lambda* 1 e nemmeno nel luogo parallelo di *Zeta* 2), della quale ora si

⁵³⁷ In questo senso ci può essere differenza di implicazioni fra ἀίδιον e ἀεί. Come infatti sottolinea BERTI 2000, p. 184, ἀεί può significare non solo sempre (cioè per l'eternità) ma anche 'ogni volta', e, in tal senso, 'in ogni caso'.

devono affermare positivamente sia l'esistenza (lo εἶναι), e anzi l'esistenza nel tempo come l'aggettivo ἀίδιον comporta (cfr. per es. il saggio di KERKHOFF 2005), sia la necessità. In questa necessità consiste uno dei suoi predicati, sviluppato in *Lambda* 7, 1072b10 secondo l'analisi di Laks 2000. Egli in effetti usa la frase λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀίδιον τινα οὐσίαν ἀκίνητον come chiave di lettura della sezione *Lambda* 6-7. In particolare mostra come ognuno dei predicati (eternità, esistenza come sostanza, immobilità, così come anche alcuni predicati ulteriori) trovi specifica corrispondenza in una parte di *Lambda* 7. Lo stesso LAKS 2000 solleva – forse per primo – la questione del valore del pronome indefinito τινα, e mette allora espressamente da parte l'opzione secondo la quale in τινα si riassumerebbero virtualmente le ulteriori caratteristiche della sostanza immobile che il testo qui non evoca ancora (il suo essere atto puro, cfr. 1071b20, immateriale, 1071b21, oggetto di desiderio e di pensiero, 1072a26-b3, vivente che vive la vita migliore, 1072b14-30). Opta per il significato “esiste un certo tipo di sostanza”, caratterizzata dai suddetti predicati implicitamente contrapposta a quelle discusse nei capitoli 2-5 come confermato *infra*, 1073a4. LAKS considera questa una lettura minimalista dell'indefinito. Il che si comprende nella prospettiva di una lettura alternativa densa di predicati; al tempo stesso va sottolineato che l'implicazione di esistenza è il progresso fondamentale che questa pagina segna rispetto alla sua anticipazione tematica in *Lambda* 1, 1069a 33-36.

Peculiarissimo, infatti, di entrambi gli argomenti in b5-9 e b9-11 è il modo in cui Aristotele sovrappone l'analisi dei sensi dell'ente secondo le categorie, propria dei *Substanzbücher*, a quella, svolta nella *Fisica*, del mondo naturale come soggetto del divenire e del mutamento. Fondativa, in tutto questo, è la distinzione fra la sostanza e gli altri modi dell'ente, che vengono meno se viene meno la sostanza (cfr. ἀναρρεῖται ἀναιρουμένων, cap. 5). In tal senso il movimento sta dalla stessa parte rispetto alle affezioni e alle categorie, qui come già in *A* 1, 1069a21s. Infatti, poiché il movimento

o è un'affezione della sostanza, se c'è movimento, dunque c'è sostanza; e anzi a monte, analogamente, poiché il tempo è affezione del movimento, se c'è tempo, dunque c'è movimento. Ma l'eternità presuppone il tempo. Dunque il tempo è eterno. Dunque anche il movimento, del quale il tempo è affezione, è eterno, dunque pure la sostanza, della quale il movimento è affezione, è eterna. Questa parte del ragionamento resta però in ombra nelle esegesi tradizionali, che poco vi si soffermano, focalizzando, infatti, sin da qui l'attenzione sulla dimostrazione della sostanza *non* soggetta a movimento e non sensibile, della quale si darà prova all'inizio del capitolo seguente.

1071b5-11

In questa sezione si possono distinguere due argomenti paralleli:

- b5-9 : se c'è movimento, c'è sostanza (il movimento è affezione della sostanza);

- b9-11: se c'è tempo, c'è movimento (il tempo è affezione del movimento o identico al movimento). Ma dialetticamente si dimostra che c'è tempo, dunque c'è movimento e specificamente c'è un movimento continuo al modo in cui lo è il tempo – che è continuo, regolare, uniforme, – dunque c'è sostanza, e nella fattispecie c'è, per tutta la durata del tempo, una sostanza che resta nel tempo come soggetto di un tale movimento.

1071b5

"Le sostanze sono prime fra gli enti" (αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων)

Questa frase costituisce lo snodo fondamentale che connette il contesto e modo di indagine caratteristici dei *Substanzbücher*, cui *Λ* 1-5 per più aspetti si avvicina, e il tema proprio di *Λ* 6-8.

Essa comporta un rinvio al primo esordio del libro (1069a19-24). Sintetizza infatti l'assunto di *Λ* 1 (1069a19-21, parallelo a sua volta, con le differenze segnalate *ad loc.*, a *Z* 1, 1028a10-b2). Il gavr in b5 pone in connessione l'assunto da dimostrare, enunciato in b4, e la sua argomentazione, instaurando una tensione che si risolve solo alla fine della dimostrazione principale. Poiché dunque l'arco della dimostrazione non si esaurisce in questo enunciato, il gavr si riferisce non solo a questa frase e alla successiva (“se sono tutte corruttibili, tutti gli enti saranno corruttibili”), che è legata a questa tramite la correlazione τε ... καί, ma a tutta la sezione ora intrapresa, fino a *Λ* 7, 1072a26: tanto infatti dura la dimostrazione dell'esistenza di una sostanza immobile. Alla quale sono subordinati sia l'argomento sul moto eterno in 71b6-11, sia la discussione sulle prerogative della sostanza eternamente mobile (cfr. anche la nota in proposito qui *infra*).

1071b6

"Se sono tutte corruttibili, tutti gli enti saranno corruttibili" (εἰ πάντα φθαρτά φθαρτά, πάντα φθαρτά)

Aristotele trae conseguenza dal postulato dello statuto separato della sostanza e della dipendenza ontologica delle altre categorie, affermato in 1069a21-24. Il tema era ricomparso nella parte successiva del libro, sintetizzato all'inizio del capitolo *Λ* 5, 1070b36-1071a2, in particolare dove dice: “le altre categorie non esistono senza la sostanza”, e in chiusura dello

stesso capitolo, in sede di ricapitolazione, nella formula ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων (1071a35).

Ci si potrebbe interrogare sulla relazione fra il principio dottrinale ora enunciato ("le sostanze sono prime fra gli enti") e quello seguente ("se le sostanze sono tutte corruttibili, tutti gli enti saranno corruttibili), che diverrà premessa della dimostrazione *per absurdum*. Volendoli leggere in reciproca continuità, si potrebbe dire che la primarietà della sostanza, che è un principio generale, significa e comporta che gli enti vengono meno se viene meno la sostanza. Ma i due principi sono comunque separati. Notevole in tal senso è la presenza del τε in b5, cui fa riscontro καί alla riga successiva.

Va tenuto in generale presente che il nesso τε γάρ, secondo Stephanos, *TGL*, non è uno di quelli in cui il τε sia pleonastico; talora, piuttosto, τε γάρ non si distingue da καὶ γάρ, ma può equivalerlo. In ogni caso dunque ci troviamo di fronte a una correlazione, la cui lettura più naturale indica che gli argomenti sono due e non si identificano: esiste una sostanza eterna immobile perché (i) le sostanze sono prime fra gli enti (qui si può intendere che dunque il principio degli enti, sostanze incluse, dev'essere una sostanza: ciò che non è sostanza, infatti, non può essere causa della sostanza); d'altra parte (ii) nessun altro ente esiste separato dalla sostanza, dunque, visto che c'è almeno un ente eterno, esiste almeno una sostanza eterna. Se invece ci atteniamo a (i) nella sua formulazione più generale, (ii) ne costituisce un'istanza possibile, non tuttavia l'unica: ci sono altri tipi di primato che la sostanza può contare sulle altre categorie (nel tempo, nella definizione...). Così i due argomenti in parte irriducibili. Cfr. *Lambda* 1, 1069a19-24, dove ἔτι separa nettamente i due argomenti: καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος (...). ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν.

1071b5-9

Il principio del primato della sostanza ora invocato diventa premessa maggiore di un sillogismo ipotetico in *modus tollens* (come *ad loc.* BERTI 2000, p. 183 ha indicato) che conclude *per absurdum* all'esistenza di una sostanza eterna ed eternamente mossa, e può essere così analizzato:

- (a) se tutte le sostanze sono corruttibili, lo saranno anche tutti gli altri enti (che si predicano della sostanza secondo le altre categorie);
- (b) ma non tutti gli enti sono corruttibili;
- (c) dunque non tutte le sostanze sono corruttibili.

Ivi, la premessa (a) si desume dal postulato dello statuto separato della sostanza e della dipendenza ontologica delle altre categorie, affermato in *A* 1, 1069a21-24. Il tema è poi ricomparso più volte nella parte successiva del libro: lo troviamo sintetizzato all'inizio del capitolo *A* 5, 1070b36-1071a2, in particolare dove dice: "le altre categorie non esistono senza la sostanza", e in chiusura dello stesso capitolo, in sede di ricapitolazione, nella formula ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων (1071a35, cfr. anche 1071a24 e le nostre note *ad loc.*); la premessa (b) consiste nell'ingenerabilità del movimento e del tempo e viene dimostrata contestualmente; mentre la conclusione (c), negativa, resta sottintesa per articolarsi ulteriormente nel seguito della dimostrazione. In sede di ricostruzione analitica è utile esplicitarne l'implicazione positiva: essa consiste nell'affermare l'esistenza di almeno una sostanza non corruttibile; più precisamente, si tratta dell'esistenza di quella sostanza, senza la quale non sussistono gli enti ingenerabili e incorruttibili dei quali (b) rileva l'esistenza: il tempo e il movimento.

1071b12-22

Si tratta della sostanza che si muove del primo movimento, eterno e circolare: deve avere un elemento motore e un elemento mosso. Si esprime qui l'ipotesi di un potenziale agente attivo che non agisca su alcun potenziale soggetto passivo: è una potenzialità non attuata.

I paralleli con *Phys.* VIII, libro fortemente presente come ipotesto di questa sezione, indicano come significato probabile del suffisso -ικόν in questo contesto: potenzialità, e specificamente potenzialità attiva (κινητικόν come correlativo di κινητόν, nel qual caso -ητόν indicherà potenzialità a subire il mutamento).

1071b12

"Ma se c'è un principio che ha potenza di muovere o produrre effetto, che però non agisce..." (Ἄλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι)

Traducendo la protasi εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, intendo la disgiunzione ἢ nel senso di *vel* (e non di *aut*), e l'indefinito τι come postposto (*scil.*: εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν τι, μὴ ἐνεργοῦν δέ), in riferimento comune a κινητικὸν ἢ ποιητικόν e a

ἐνεργούν⁵³⁸. Aristotele, di qui fino alla riga 1071b22, introduce ora la possibilità meno efficace fra le ipotesi disponibili quanto alla spiegazione del movimento del cosmo: quella appunto secondo la quale l'ente in potenza (κίνητικὸν ἢ ποιητικόν) non passasse per nulla all'atto. A questa farà seguito la presentazione delle successive ipotesi: quella di un motore la cui essenza è potenza che passa all'atto – ma l'atto che ne risulta è allora suscettibile di arrestarsi (1071b18s.); e quella di un atto che costituisca l'essenza stessa dell'ente che agisce e non possa mai essere soltanto in potenza (1071b19s.). Tale dovrà essere quella che è all'origine di un movimento eterno, quale postulato nella parte iniziale del capitolo (1071b6-11).

Resta che questa prima possibilità è presentata per essere scartata, dialetticamente. Per analogia, si può dire che sia come la possibilità di un intelletto che dorma in *Lambda* 9 (e in *De anima* II). Pertanto, non è fuori luogo che Aristotele abbia lasciato indeterminato il ruolo e la natura del termine κίνητικὸν ἢ ποιητικόν.

Va tuttavia menzionato che questo ha un'istoria esegetica rilevante. Innanzitutto, è stato considerato nella tradizione esegetica il primo riferimento al motore immobile. In secondo luogo, in fase di rivisitazione, negli Atti del *Symposium* editi nel 2000, si è manifestato dissenso fra Berti 2000, e Laks 2000. Per Berti infatti (forte, aggiungo, di paralleli sia nella *Fisica* che in *Met. Theta*), il suffisso – κόν mostra che Aristotele concepisce il motore immobile come causa efficiente. Laks ha risposto che l'indizio è troppo debole, perché a rigore il suffisso - κόν, in sé considerato, indica genericamente una certa relazione con ciò che si trova espresso dalla radice tematica. D'altra parte, in sede di discussione seminariale a Lille, Laks è ulteriormente intervenuto in proposito, osservando che, se pure, come Berti indica, il termine così indicato ha probabilità di essere un motore, non ha però bisogno di essere ancora il primo motore immobile. E' ancora, per così dire, un 'motore neutro', e come tale va considerato fino al capitolo *Lambda* 7.

Resta qui solo da aggiungere che, nella generale prospettiva di lettura qui adottata, non è affatto strano che il concetto di sostanza soggetto del verbo muovere (in diatesi attiva o passiva che sia) compaia come funzione logica, senza riferimento ad alcuna realtà empirica particolare. In effetti, dubito personalmente ci sia ancora motivo di attribuire questo termine al primo motore immobile; è solo una funzione logica, invocata per congettura. Come vada

⁵³⁸ Altrimenti, si tradurrebbe: "Ma se c'è un principio che ha potenza di muovere o produrre effetto, e non però qualcosa [*scil.*; qualcosa di altro, possibilmente] che agisca"; e in questo modo si sdoppierebbero i fattori efficienti del movimento. Questo sarebbe superfluo e vanificherebbe la portata dell'argomento quale qui propongo di ricostruirlo.

intesa, nel contesto della teoria dell'atto e della potenza, è stato ora detto, ma diverrò forse più chiaro considerando altri esempi dello stesso tipo di progressione logica, uno dei quali si trova nel capitolo *Lambda* 9.

1071b22

"dunque sono in atto" (ἐνεργεία ἄρα)

Leggo qui ἐνεργεία, "dunque è *in atto*", come Bekker, che seguiva anch'egli il codice E. Ross e Jaeger hanno preferito la lezione in nominativo di A^b, ἐνέργεια, nella duplice e comune convinzione che qui Aristotele parli già del primo motore immobile, e che qui ed altrove egli si riferisca ad esso come ad un 'atto puro': "dunque è *atto*" (lezione ora reperita anche nella famiglia β della tradizione). All'uno e all'altro presupposto ho portato obiezione in Fazzo 2009.1. Se riteniamo, come propongo, che Aristotele stia parlando della sostanza eternamente mossa, la lezione 'in atto' è confermata anche dal parallelo con *Metafisica Theta* 8, 1050b18: i cieli sono *in atto* e la loro οὐσία (che qui converrà tradurre “essenza”, come sto facendo più o meno regolarmente quando questo termine è costruito con un genitivo) *non è potenza*. Questo infatti sembra chiaramente implicare, data la natura polare dei concetti di atto e potenza in Aristotele, che la οὐσία dei cieli è *atto*. Per questo sono sempre *in atto*. L'atto in questione, peraltro, è ragionevolmente identificabile con l'attività che li caratterizza: il movimento eterno, circolare, uniforme; tale è la φορά cui si riferisce *infra*, 7, 1072b5, cfr. n. *ad loc*. Questo non induce Aristotele a dire: i cieli *sono* atto, ma mostra che ciò che è sempre in atto, e la cui sostanza è atto, non per questo è atto, che infatti è un concetto relazionale, come dice peraltro Aristotele proprio qui nel capitolo *Lambda* 5: di enti diversi, l'atto è diverso. E, data la natura ipertestuale della scrittura di *Lambda*, non c'è ragione di credere che qui egli faccia uso di un concetto, come quello di atto, in modo diverso rispetto a quanto teorizzato nella trattazione più specifica ad esso dedicata – il libro *Theta* (cui si riferisce peraltro, probabilmente, poco oltre, in 1072a3). Cfr. anche su analogo problema il commento a 1075a5s.

1071b22-1072a7

La sezione seguente costituisce un'aporia sviluppata su entrambi i fronti, indicando le ragioni e le difficoltà di entrambe le soluzioni. Secondo Michele di Efeso, l'affermazione "sembra che" ha valore dialettico. D'altra parte l'aporia non è facile. La soluzione, prodotta nella parte finale del capitolo, è laboriosa; e il commento finale, all'inizio del capitolo 7,

all'ottativo, "queste difficoltà si potrebbero risolvere", ovvero "bisogna che queste difficoltà si risolvano", 1072a20s., non esprime ottimismo assoluto, quanto alla soluzione testé presentata, cfr. *infra* n. *ad loc.*

1071b33s.

"Ma non dicono perché, né quale, né in qual modo, né la causa" (ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν οὐδ' ὡδὶ οὐδὲ τήν αἰτίαν)

Il senso di questa obiezione a Platone si evince meglio dalla continuazione del passo, che esemplifica la risposta possibile, b35s.: il punto sembra essere che Platone e Leucippo non distinguono cause diverse per i diversi modi del movimento circolare, come invece intende fare Aristotele nella parte finale del capitolo 6, 1072a7-18.

1072a9s.

"Se dunque è sempre identico periodicamente..." (εἰ δὴ τὸ αὐτὸ δεῖ περιόδῳ)

Caratteristicamente, manca qui il soggetto della frase. Si intenderà facilmente 'l'universo', in riferimento alla convinzione diffusa fra gli antichi, a gradi diversi di analiticità, che gli astri a un certo punto tornino tutti periodicamente nello stesso luogo. Ci si riferirà probabilmente al ritorno del sole nella stessa posizione sul circolo dell'eclittica, e al rinnovarsi e ripetersi del ciclo stagionale; nondimeno, altrove, una simile dicitura potrebbe riferirsi anche al ripetersi preciso di ogni determinata configurazione astrale (tenuto conto in specie della posizione dei pianeti visibili) in un determinato (e a rigore molto elevato) numero di anni. Ma in questo caso, appunto, il modello invocato è semplice; ed è chiaro che Aristotele si riferisce piuttosto al ciclo stagionale.

Soprattutto, è interessante questa assenza del soggetto, che è con ogni probabilità deliberata, atta cioè a mantenere il ragionamento in termini funzionali e non reificati, né riferiti a una determinata realtà o sostanza fisica.

1072a10

"Bisogna che permanga qualcosa che agisce sempre allo stesso modo" (δεῖ τι δεῖ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν)

È, verosimilmente, *il principio capace di agire o produrre* (κίνητικὸν ἢ ποιητικόν) indicato in 1071b12-20. Questo passo costituisce la miglior conferma dell'interpretazione

qui proposta di quelle righe, secondo la quale lì Aristotele parlerebbe prima del *principio potenzialmente motore*, poi del *principio mobile*, elementi concettuali di quel tipo singolare di sostanza che si muove eternamente (e che già, in quanto tale, Platone aveva esaminato e identificato come 'semovente', identificandola però con l'anima; mentre per Aristotele non può essere l'anima, perché non è corporea e non è mobile, ma dev'essere corpo animato). Non è tuttavia questione qui di quale sia una siffatta sostanza. La discussione verte per tutto il capitolo 6 solo sui postulati logici necessari a rendere ragione del movimento eterno. In particolare in 1072a15 si noti il riferimento a quella come causa di movimento 'per se stessa' – infatti questo significa essere semovente – e causa anche per la seconda sostanza eternamente mossa, nel presupposto che questa seconda si muova di moto proprio e al tempo stesso sia trascinata dal primo semovente. Il riferimento, rispettivamente, al primo cielo e al circolo dell'eclittica è sottinteso (come nota Berti *ad loc.*, Aristotele parla qui per funzioni concettuali e senza riferimenti concreti), ma inevitabile. Il riferimento al primo cielo verrà tuttavia esplicitato all'inizio del capitolo 7.

1072a10s.

"Se devono esserci generazione e corruzione" (εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι)

Generazione e corruzione sono due processi diversi, analoghi, ma di segno opposto. Per spiegare l'eternità dell'uno e dell'altro non potrà bastare un solo movimento circolare semplice, che infatti produce (nel corpo sublunare, s'intende) sempre lo stesso singolo effetto, ciclicamente identico a sé, come dice la frase precedente.

1072a11s.

"Deve esserci qualcos'altro che agisca sempre ora in un modo ora in un altro" (ἄλλο δεῖ ἐνεργοῦν εἶναι ἄλλως καὶ ἄλλως)

Cfr. *De gen. et corr.* II, 338a17ss. Per spiegare generazione e corruzione, cioè per spiegare il loro eterno alternarsi, è necessaria, oltre alla causa suddetta, una causa che agisca (sempre eternamente, s'intende) alternativamente in modi diversi. Tale è il sole nel suo vicendevole avvicinarsi e allontanarsi dalla terra secondo il ciclo delle stagioni, così da generare calore nell'avvicinarsi, raffreddamento nell'allontanarsi.

1072a12s.

"È dunque necessario che agisca in un modo in sé, in un altro per altro"
(ἀνάγκη ἄρα ὡδὶ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν ὡδὶ δὲ κατ' ἄλλο)

L'intera discussione ha portato sinora, a partire dall'inizio del capitolo 6, su cause efficienti eterne e immutabili, secondo quella che è per Aristotele la natura di ciò che eternamente si muove. Una tale sostanza dev'essere, secondo quanto altrove si legge in Aristotele (*De motu animalium*, 1) semovente, dotata cioè sia di un principio interno di movimento, sia di una componente suscettibile di movimento. Un più articolato fattore causale, che agisca in tempi diversi in modi diversi, non è riducibile a questo modello semplice, e richiede uno sdoppiamento dei fattori attivi: si deve dire che, se una sostanza eterna agisce sul mondo soggetto a generazione in più di un modo, deve esserci a monte un ulteriore fattore di movimento. La sostanza si muoverà, e conseguentemente agirà come fattore causale, sia in sé, sia in quanto a sua volta causata da altro.

1072a13s.

"o per qualcosa di diverso, o per il primo. Ma necessariamente per questo"
(ἤτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρῶτον. ἀνάγκη δὴ κατὰ τοῦτο)

La questione di stabilire quale sia questo altro fattore di movimento viene posta subito dopo in forma di alternativa: o è il primo fattore qui sopra menzionato come causa di eterna periodicità (1072a10), o un altro ancora. Posta in questa forma, la questione è suscettibile di soluzione secondo un criterio generico, ma chiaro, di stretta economia concettuale, come a dire: *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*.

1072a14s.

"infatti è causa a sua volta sia per se stesso, sia per quello" (πάλιν γὰρ ἐκεῖνο αὐτῷ τε αἴτιον κἀκείνῳ)

Aristotele continua a esprimersi in modo molto preciso, nel linguaggio che è proprio delle ricerche sul principio di movimento e sul principio semovente. "Il primo", cioè il primo fattore causale, quello che produce l'eternità dei cicli vitali, è, come ricordato, principio semovente, e tali sono tutti i corpi perennemente in movimento: sono infatti semoventi. Per questo ora dice che il primo (cioè il primo principio semovente) è causa per sé. Poiché il semovente a sua volta si trova, aristotelicamente, all'inizio della serie causale (cfr. di nuovo *De motu animalium* 1), è naturale che qui si dica che esso è causa *sia per se stesso* (cioè in quanto semovente), sia per "quello" (cioè per quel secondo fattore attivo,

ovvero sostanza attiva ora in questione), per indagare in che modo, pur essendo eterno ed esso stesso semovente, possa agire in modo variato.

La natura assiologica e forse non necessitante, in senso stretto, dell'argomento per economia concettuale qui costruito è ora fatto esplicito: è "meglio" (non dice: è assolutamente necessario) che sia il primo fattore causale già introdotto alla riga 10, a costituire la concausa del moto variato della causa efficiente più prossima descritto nelle righe immediatamente precedenti. Si intende che il circolo dell'eclittica si muove di un certo moto di per sé, come mosso da sé, ma è mosso anche dal circolo delle stelle fisse, ed è la combinazione dei due movimenti che provoca il ciclico avvicinarsi e allontanarsi del sole dalla terra. Cfr. per una traccia eminente di questa teoria Alessandro di Afrodisia, *Quaestio* I.25.

1072a15s.

"esso infatti era anche causa del 'sempre allo stesso modo'" (καὶ γὰρ αὐτίον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως)

Cioè dell'eternità, secondo quanto poc'anzi affermato: "Se dunque l'universo torna sempre periodicamente identico, bisogna che permanga qualcosa che agisce sempre allo stesso modo" (1072a10).

1072a16

"della diversità è causa l'altro" (τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον)

La seconda causa efficiente, presumibilmente il circolo dell'eclittica sul quale si muovono il sole e i pianeti, è stato già indicato come 'altro' poco sopra, in 1072a11. Non manca senza dubbio la reminiscenza del circolo dell'identico e del circolo del diverso del *Timeo* platonico.

1072a17

"della continuità nella diversità è chiaro che sono causa entrambi" (τοῦ δ' ἀεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι)

Con questo la teoria aristotelica della relazione teleologica fra mondo celeste e mondo sublunare può dirsi compiuta. Quasi cinque anni più tardi sarà sviluppata da Alessandro di Afrodisia nel trattato sulla *Provvidenza*, sulla falsariga di *De gen. et corr.* II.10 ma soprattutto di questa parte di *Met. Lambda* 6, cfr. Fazzo 1999. Notasi che la generalità degli esegeti riferisce questa pagina a motori immobili plurali, rendendo

decisamente più difficile e artificiosa la sua esegesi. Chiaramente Aristotele sta descrivendo (come appunto la citata sezione cosmogonica del *Timeo*) i circoli celesti necessari e sufficienti per spiegare il ciclo sublunare della generazione e della corruzione.

#1072a17

Quali sono i circoli, tali sono i movimenti, uno per circolo. per questo riprende: **"Così dunque sono anche i movimenti"**. L'interrogativo retorico che conclude l'argomento è significativo di un modo di argomentazione secondo un principio di economia conettuale.

Capitolo 7

[Esistenza di una sostanza immobile come primo motore]

Il capitolo comincia con la dimostrazione dell'esistenza di un motore immobile. È l'argomento più noto del trattato, quello che lo rende celebre. Tuttavia non è superfluo domandarsi da capo quale sia la specificità intrinseca dell'argomento stesso, per verificare se sia proprio questa stessa per la quale il trattato è famoso.

L'esistenza di un primo motore non mosso, postulato all'inizio della catena dei mossi e dei motori, non è affatto peculiare del libro Lambda. Proprio di Lambda, piuttosto, è il suo porsi come sostanza, cioè declinarsi secondo l'analisi modale dell'ente, e questo è possibile – diciamo in sintesi – solo in Lambda, per il fatto che è successivo a Zeta e lo presuppone come proprio ipotesto.

Se è così, va ripensata nel suo stesso porsi la questione che agita gli esegeti del libro già dalla tarda antichità, come possa muovere un motore non mosso. Non che la questione sia estranea all'universo problematico aristotelico. Ma né Lambda né questa sua sezione sono testi dedicati a risolvere questo problema. Quanto alla cosiddetta teologia di Aristotele, lo studio del testo greco di Lambda porta a mitigare il peso di uno degli aspetti più conosciuti di tutta questa teoria: l'idea che Dio sia atto, puramente atto. Questa teoria, che la tradizione esegetica sembra attingere da Lambda 7, con una singola anticipazione in Lambda 6, richiede a questo punto verifica e riconsiderazione. Infatti i codici indicano solo talora e debolmente la differenza fra 'atto' e 'in atto': questa, in assenza di accenti nella tradizione in maiuscola, resta affidata alla sola presenza o assenza dello iota sottoscritto, spesso sottinteso. D'altra parte, i codici estanti, che sono in minuscola, danno ripetutamente 'in atto'

in casi dove le edizioni leggono 'atto'. Nel contesto della lettura qui adottata, diviene fondamentale contestualizzare quei passi, che si considerano parlare di dio come atto (e vanno nondimeno interpretati, per la ragione suddetta), nel contesto stesso di quelli che distinguono 'in atto' da 'in potenza'. Appare infatti che altrove in Lambda atto e potenza siano cause dell'ente, non l'ente medesimo, ricavate analiticamente dalle locuzioni in dativo, "in atto" e "in potenza". Naturalmente, pertanto, distinguere fra atto e potenza significa in Lambda 5-6 distinguere fra 'in-atto' e 'in-potenza'. Si tratta dunque non di sostanza, ma di modi di capire l'essere di una sostanza; si tratta non di atto puro, ma di atto di qualcosa e di potenza di qualcosa. Invece, l'idea che dio/Dio sia simpliciter atto non è preparata e non si inserisce agevolmente nella compagine concettuale del libro. Di questo dunque si dovrà dire nelle note ai singoli luoghi.

I. Conclusione dell'argomento sulla sostanza eterna mobile.

1072a19-22

Si mostra l'esistenza di qualcosa che si muove di un movimento eterno circolare (ed è causa del ciclo della generazione e della corruzione, cfr. *supra*), come l'unica possibilità disponibile: altrimenti non si capirebbe come il cosmo sia potuto venire ad essere.

1072a22s.

I fatti confermano il ragionamento di principio: quest'ente eterno dovrebbe essere il primo cielo.

1072a23-25

[Sul presupposto che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa, argomentato in *Fisica* VII.1, VIII.1] Questo ente eterno che è causa dell'eterno divenire è mosso da qualcosa; ed esiste prima di ogni motore mosso un motore immobile [secondo l'argomento per simmetria e per *regressus*, *Fisica* VIII.5].

1072a25s.

Ciò che muove senza esser mosso è eterno, è sostanza, è in atto.

II. Considerazioni sul motore immobile/immutabile (ἀκίνητον) come principio primo di movimento.

1072a25s.

Motori immutabili sono l'oggetto del desiderio e l'oggetto del pensiero.

1072a26-30

Identità di oggetto del desiderio e del pensiero in condizioni di primato dell'uno e dell'altro: l'oggetto di desiderio primo è quello riconosciuto dall'intelletto.

III. L'intelligibile come primo motore immutabile. Analisi dei suoi attributi per via di συστοιχία.

1072a30

Primato del pensiero (come primo movimento, atto dell'intelletto e dell'intelligibile). L'intelletto è mosso dall'intelligibile.

IV. La serie (συστοιχία) intelligibile: in essa vi è ciò che è sostanza prima, il termine primo ed eccellente di ciò che è bello, preferibile in sé, amato e, in quanto

tale, principio di movimento, privo di contingenza, che muove il moto circolare, che è il primo dei moti naturali, in modo necessario e, pertanto, in modo bello. Tale è pertanto il principio che muove il cielo senza essere mosso.

1072a30-34

Definizione del primo intelligibile per via di *συστοιχία*: si costituisce a questo riguardo la serie ovvero *συστοιχία* di ciò che è intelligibile. Primo è la sostanza, e primariamente la sostanza semplice in atto.

1072a34-1072b1

Nella stessa serie (degli intelligibili) sono il bello e ciò che è preferibile in sé. Tutti i termini di questa serie essendo primi sono eccellenti.

1072b1-3

[Si esplicita l'identità della serie intelligibile con la serie degli immutabili] La diairesi mostra che il fine fa parte di questa serie, quella degli enti immutabili: il fine infatti è immutabile, mentre soggetto a mutamento è ciò che tende ad un fine.

1072b3s.

Il primo intelligibile (così costituito come sostanza prima immutabile e desiderabile in sé) muove come oggetto di amore, mentre ciò che è mosso così, muove tutto il resto.

1072b4-13

È privo di contingenza, che muove il moto circolare, che è il primo dei moti naturali, in modo necessario e, pertanto, in modo bello.

1072b13s.

Tale è il principio che muove il cielo e la natura.

V. Assoluta eccellenza e piacevolezza dello stato teoretico.

1072b14-18

Lo stato contemplativo è il modo di esistenza migliore: a noi è possibile a noi per poco tempo, ma l'ente il cui atto è piacere è sempre in questo stato. Poiché quello è lo stato migliore, tutte le attività che hanno affinità con l'attività teoretica sono piacevoli.

1072b18-24

L'intelletto conosce se stesso nell'atto del pensiero: questa è una condizione divina, di tutte la migliore.

1072b18-21

Definizione del pensiero in sé considerato: essendo, come si è detto, attività ottima, il pensiero è pensiero di ciò che è ottimo, è pensiero di sé per via di identificazione con l'intelligibile, è identità di intelletto e intelligibile.

VI. L'intelletto è dio. Dio è intelletto.

1072b21-24

Questo è ciò che l'intelletto ha di divino: l'identificarsi col proprio oggetto ed essere pensiero di sé. Questa, la contemplazione, è la migliore e più piacevole di tutte le attività.

1072b24-30

Il dio, che l'intelletto è, è sempre in un tale stato, nel quale noi stiamo solo a volte, e ancor più intensamente: il suo atto è vita eccellente ed eterna.

VII. Epilogo

1072b30-1073a3

Ultima ripresa del tema del primato dell'atto, in obiezione ai Pitagorici e a Speusippo.

1073a3-5

Conclusioni.

1073a5-12

Ulteriori caratteristiche del motore immobile secondo la dottrina di *Fisica VIII*.

1073a13

Chiusura finale della sezione *Lambda 6-7*.

1072a19s.

"E poiché così è possibile, e poiché se non è così..." (Ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως)

"Così" (οὕτω, οὕτως) si riferisce alla descrizione del doppio movimento circolare come causa del ripetersi ciclico di generazione e corruzione (1072a9-18); mentre il soggetto di οὕτω ἐνδέχεται e di εἰ μὴ οὕτως (sott. ἐστὶ), ταῦτα *vel sim.*, va probabilmente ricavato dalle righe 1072a7-9, che introducono e motivano la teoria del doppio movimento circolare cui οὕτω si riferisce, e in particolare da ταῦτα ἀεὶ in 1072a8, cui si connettono le ipotesi conseguenti in 1072a9-18. Gli avverbi dimostrativi indicano allora in modo generico e collettivo uno stato cosmico eterno e ciclicamente perenne, contrapposto allo stato precosmico presupposto dalle cosmogonie arcaiche di cui in 1072a6s.

1072a20s.

"Bisogna che queste difficoltà si risolvano" (λύοιτ' ἄν ταῦτα)

Si può variamente speculare sul valore dell'ottativo. La scelta qui adottata, "Bisogna che queste difficoltà si risolvano", enfatizza la differenza rispetto all'indicativo, mettendola in relazione con l'assenza di una soluzione specifica e pertinente per l'aporia dichiarata in 1072b23-26, cfr. n. *ad loc.* Può essere conveniente sottintendere l'avverbio οὕτως / οὕτω, già reiterato alla riga precedente, in modo da intendere "Bisogna che queste difficoltà si risolvano *così*".

1072a21-23

"Ed esiste qualcosa che si muove sempre di moto incessante, e questo è il moto circolare. E ciò è chiaro non solo per via di ragionamento, ma di fatto, cosicché il primo cielo dovrebbe essere eterno" (ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δηλον, ὥστ' ἀίδιος ἄν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός) Ho modificato la punteggiatura corrente, che era ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δηλον), ὥστ' ἀίδιος ἄν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός, data la quale sembra che l'eternità del cielo costituisca la conclusione dell'argomento principale a partire da 1071b5. Ma l'argomento (ὁ λόγος) non dimostra direttamente l'eternità del cielo, bensì che

esiste una sostanza eterna mobile siffatta. L'identificazione con il primo cielo è un'ulteriore inferenza. È fondata sulla constatazione fattuale (ἐργω). L'inferenza ha peraltro una certa debolezza, a giudicare dall'espressione cautelata (ἀν con ottativo: ἀίδιος ἀν εἶη): "cosicché il primo cielo dovrebbe essere eterno".

1072a25s.

“C'è dunque qualcosa che muove senza essere mosso, che è eterno e sostanza ed è in atto” (ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνεργεία οὖσα)

L'esitazione di J nell'apposizione dell'accento mostra a mio avviso che la tradizione manoscritta non aveva interni gli elementi per decidere se il sostantivo fosse in caso nominativo o dativo. Dal punto di vista della progressione logica, come già osservato a proposito di 1071b22, nessun argomento è stato portato per un uso della coppia atto/potenza diverso e divergente da quelli teorizzati in *Theta*. Anche *Lambda 5* ribadisce che si tratta di principi analogici, perché enti diversi hanno un diverso atto, una diversa potenza. Anche dove in *Lambda 6* Aristotele dice che l'atto è eterno, cita a testimoni coloro che hanno posto il movimento come eterno, o l'amicizia, la contesa; oppure anche il νοῦς, come Anassagora, in quanto esso è in atto (cfr. app. cr. ad 1072a5s.). Per questo a mio avviso è probabile che in 1072a25 si debba stampare ἐνεργεία.

1072a30

“Principio infatti è il pensiero, e l'intelletto è mosso dall'intelligibile” (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται)

Eliminando la punteggiatura dopo “pensiero”, ho inteso integrare le due affermazioni come membri conclusivi di uno stesso argomento, quello che mira a isolare, all'inizio della catena dei motori e dei mossi, coppia "intelligibile (motore) – intelletto (mosso)". Se questa interpretazione è corretta, di qui in poi la questione del modo di attività e/o di efficacia del motore immobile, se la si vuole porre, va scissa in due parti: (1) in che modo, o meglio in che senso l'intelligibile muova l'intelletto; (2) in che modo l'intelletto sia principio motore per il primo mosso, eternamente mosso di moto circolare.

1072a30s.

“L'una delle due serie di per sé è intelligibile” (νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν)

La natura di questa partizione ve ricostruita combinando le indicazioni che successivamente, ma coerentemente, il testo di *Lambda 7* produce in proposito. Si tratta della serie intelligibile, cioè connotata principalmente, fondamentalmente, come intelligibile. Nondimeno l'ambito semantico del termine ricopre quello di altri termini che risultano nel contesto equivalenti, come fra breve vedremo.

Quanto alla connotazione della serie come intelligibile, essa non è prevalente fra gli studiosi: si intende – ch'io veda – solitamente che tale serie sia intelligibile in sé, vs. l'esser intelligibile per altro (che sarà il modo di intelligibilità delle realtà materiate, per esempio: esse infatti sono intelligibili solo nella misura in cui si astragga in esse la componente intelligibile. Questo non dice ancora, però, quale sia la caratteristica fondamentale della serie, della quale ora Aristotele dice che è intelligibile in sé e non per accidente. Invece è proprio questo che dice: la serie si caratterizza come serie intelligibile, cioè è la serie, assiologicamente positiva al massimo grado, di ciò che è intelligibile, e dunque non soggetto ad alcun mutamento, il che significa anche che è la serie di ciò che è primo e di ciò che è eccellente. Secondo Schwegler [l'unica interpretazione che segnalo, occasionalmente, per ora, è la serie dell'ente/uno o del bene. Nota naturalmente che altrove la ἑτέρα συστοιχία è la serie peggiore negativa: la serie del μὴ ὄν come in *Gamma 2* e in *Phys.* 201b25. Ma questo è notevole, anche se al tempo stesso è normale visto l'uso greco di ἑτέρα, che indica indifferentemente sia il primo che il secondo, o anche sia il primo sia il secondo – cioè entrambi – fra due termini dati.

1072a31

"In questa, prima è la sostanza" (καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη)

Si trova così esplicitata, secondo l'ipotesi già altrove menzionata, la regola costitutiva di questa altrimenti misteriosa serie intelligibile: se si tratta della serie ove al primo posto, come primo termine, sta la sostanza, un'ipotesi ragionevole è che i termini successivi siano occupati da altri modi dell'ente, secondo il tipo di contrapposizione fra sostanza e categorie, ovvero predicazioni di essa che attraversa l'intero libro *Lambda* a partire dalle prime righe (*Lambda 1*, 1069a21-24).

1072b1-2

"Che poi il fine fa parte degli immutabili, lo mostra la diairesi" (ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ)

Questa frase è a mio avviso parentetica, nel senso che giustifica l'identità del desiderabile con l'intelligibile anche dal punto di vista di una diairesi binaria fra fine e in vista del fine, evitando così l'obiezione possibile che veda nel fine da raggiungere qualcosa che si consegue e che dunque possa venire a essere. Qui si tratta del fine ultimo, che è 'preferibile in sé' (cfr. *supra*, 1072a35), e questo appunto è immutabile.

Come in altra sede intendo mostrare, è possibile che 'la diairesi' di cui si parla sia più specificamente quella di *Filebo* 54c, che è comunque fra il fine e ciò che è in vista del fine, divisi come l'uno immutabile, l'altro no. Ciò aiuta a vedere la discussione accademica attestata nel *Filebo* sullo sfondo di questa parte del libro, e a rinvenire alcune linee portanti dell'interpretazione aristotelica di quella discussione.

1072b8s.

“La traslazione infatti è il primo fra i mutamenti, e la prima fra le traslazioni è quella circolare” (φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω)

Come già all'inizio del capitolo 6, Aristotele qui si riferisce, in modo alquanto diretto, alla dimostrazione di *Fisica* VIII.7-8.

1072b14s.

“A quell'ente, appartiene una tale condizione di vita, quale a noi è possibile solo per poco tempo: infatti la sua condizione di vita è sempre così (a noi in effetti è impossibile)” (διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα τε ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκείνω ἐστὶν (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον) ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου)

Il passaggio che qui comincia è preceduto, secondo il testo e la traduzione qui proposta, da una netta cesura semantica, quasi brusca, se è vero che non è fatto esplicito a che cosa si riferisce 'quello', ἐκεῖνο in 1072b15. In effetti, non si parla più del primo intelligibile e desiderabile come motore non mosso, e dei suoi attribuiti (sostanza prima, fine in vista del quale, bello, necessario...), ma si parla ora dell'ente cui è proprio un modo di esistenza che di tutti è il migliore, e a noi è possibile solo per poco tempo: c'è dunque un ente, indicato come 'quello', e che più oltre (1072b20) verrà specificato come identità di intelletto e di intelligibile, tale da attribuirsi poi al 'dio' (1072b24ss.), e da rievocarsi più avanti come 'pensiero di sé' che dira tutta l'eternità del tempo (9, 1075a10).

Dal punto di vista dell'argomentazione, soprattutto, Aristotele insiste sul fatto che a un tale ente l'esistenza che gli è propria è possibile continuamente, come atto proprio e piacevole (non faticoso) al massimo grado. La dottrina che sta costruendo, infatti, si basa sul presupposto che se il movimento è eterno (*Lambda 6*), allora deve esistere una causa eterna, che possa essere eternamente attiva. Lavora dunque in *Lambda 7* a giustificare l'esistenza di un principio che sia sostanza immutabile ed eternamente in atto. In quanto immutabile, sarà intelligibile, ci sarà dunque una sostanza intelligibile e non sensibile: e questo sarà appunto ciò che si voleva dimostrare.

Si può considerare che tutto quanto Aristotele dice qui in *Lambda 6-7*, sia sull'attività contemplativa, e sulla natura dell'intelletto e dell'intelligibile, e sul 'dio', sia comunque subordinato a questa dimostrazione principale: lo dice in effetti il testo stesso di questa sezione *Lambda 6-7*, che in sede di prologo e poi di epilogo sottolinea il punto cui mira l'argomentazione: "ci deve essere una sostanza eterna non soggetta a mutamento".

Ciò che colpisce in secondo luogo, ed è pure in effetti sottolineato dal testo, è l'identità di esperienza – se si prescinde dalla durata e dall'intensità – tra l'intelletto (quello che è nostro, cioè l'intelletto umano), e 'quello' (quell'intelletto permanentemente identico all'intelligibile che si postula esser causa della continuità del movimento circolare). La differenza è di grado, non di natura. Aristotele ragiona sulla base della nostra esperienza dell'attività contemplativa dell'intelletto.

Questo peraltro conferma che in generale per Aristotele divino è, fra i due termini implicati nella νόησις, l'intelletto, mentre l'intelligibile sembra avere un ruolo meno diretto: divino infatti non è tanto l'intelligibile, quanto l'identificarsi dell'intelletto con l'intelligibile. Sarà in effetti l'atto dell'intelletto – e, in specie, l'atto di quell'intelletto (non l'atto dell'intelligibile in quanto tale) – ciò che poco oltre, e per la prima volta nel libro, Aristotele qualificherà come 'divino' (1072b23). Cfr. anche n. sulla costituzione del testo *ad loc.*

1072b21

"Così che l'intelletto è identico all'intelligibile" (ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν)

Nella traduzione, alternativamente, si può supplire il verbo 'diviene' (γίγνεται) dalla frase precedente, sulla stessa riga b21: "così che l'intelletto diviene identico all'intelligibile". Altre traduzioni se ne potranno paragonare. Qui però giova enfatizzare lo stato di identità (più che il processo che ad esso conduce) fra intelletto e intelligibile. È importante: a questo stato

precisamente, si riferisce probabilmente qui più oltre Aristotele mediante il pronome dimostrativo neutro, “quello”, difficilmente traducibile: infatti, esso significa ‘l’ente che è in quello stato’, o anzi ‘che è in quello stato sempre’, come il contesto indicherà nella sezione seguente, fino a 1072b30. Cfr. “Note sulla costituzione del testo”, *ad* 1072b27.

1072b22 “infatti ciò che è recettivo ...” (τὸ γὰρ δεκτικὸν)

Ho separato il passo in b22-23 fra parentesi, a seguito del generale ripensamento del suo significato, conseguente al ripristino del dettato dei codici in 1072b23 (già proposto da Laks 2000, 2007). Quello che ora troviamo nel testo è un intendimento dell’attività intellettuale (passaggio dalla recettività potenziale alla sua attuazione causato dalla presenza dell’oggetto di pensiero, analogamente a quanto avviene per la sensazione, secondo la dottrina del *De anima*) che ora Aristotele intende solo disattivare. Lo fa appunto con le parole che seguono, “così che è quello più di questo...”, cfr. n. seg.

1072b23

“... così che è quello più di questo, ciò che l’intelletto sembra avere di divino”
(ὥστ’ ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν)

La tradizione editoriale ed esegetica si è interrogata con fatica sul senso del passo. Che cosa vuol dire ‘quello’ (ἐκεῖνο) e che cosa ‘questo’ (τούτο)? L’intervento introdotto a questo riguardo da Ross a mio avviso sposta il problema senza eliminarlo, perché l’esito è poco convincente.

Secondo la lettura corrente, che si basa sull’emendamento al testo di Ross accettato da Jaeger (cfr. app. cr.), ὥστ’ ἐκεῖνου μᾶλλον τούτου..., “così che è più di quello questo ...”, ‘quello’ è la capacità recettiva dell’intelletto (τὸ ... δεκτικὸν, 1072b22) e ‘questo’ è l’atto corrispondente. Ma l’emendamento non ha reale supporto nella tradizione manoscritta (il rinvio di Ross al commento di Michele è debole, perché questi non attribuisce mai al testo quel significato che gli attribuiscono lui e Jaeger); non emerge dal testo con sicurezza, nemmeno una volta emendato (cfr. Laks 2000, 2007 *ad loc.*); e il contributo teoretico all’argomento principale che ne risulta è decisamente debole, per non dire insufficiente.

Secondo il testo emendato da Ross, sembra infatti doversi intendere un siffatto argomento: considerato che l’intelletto è recettivo e passa all’atto quando apprende il suo oggetto, ciò che esso ha di divino sarà l’apprendere il suo oggetto. Ma questo non è soddisfacente, tanto più se si considera che più sopra, come già ricordato, *Lambda 7* dice che “l’intelletto è mosso dall’intelligibile” (1072a30), evidentemente in riferimento a questo stesso

tipo di intelletto recettivo, ricettacolo delle forme. Non si vede allora in che cosa consista il suo essere divino. Invece è verosimile che più divino di questa facoltà dell'intelletto, recettiva, ora potenziale, ora attualizzata, sia il pensiero di sé dell'intelletto, che si fa, per esso, intelligibile. Ma per questo appunto si deve leggere il testo con i manoscritti, come propongo. In tal caso, il tutto va ripensato da capo, e non senza vantaggio.

La lettura più lineare si guadagna comunque separando queste righe fra parentesi: pur essendo ben pertinenti per significato (stabiliscono infatti una distinzione importante, fra l'attività teoretica e contemplativa dell'intelletto e la funzione passiva che lo avvicina invece alle facoltà sensoriali), esse interrompono un discorso ben continuato e connesso sulla migliore condizione di attività e di esistenza, quella che è propria del νοῦς, la θεωρία, appunto. Come dice di seguito questa stessa frase che sto ponendo fra parentesi (1072b24), tale attività è divina, propriamente. In essa l'intelletto si identifica interamente con l'intelligibile, del quale il brano precedente ha ampiamente stabilito il primato.

In questo modo, emerge ed è rilevante un uso idiomatico di ejkei'no, presumibilmente al neutro, come più sotto: “quello”, per indicare quello stato e condizione e modo di essere dell'intelletto che è tutt'uno con l'intelligibile.

1072b24s.

“Se dunque il dio sta sempre così bene, come stiamo noi talvolta, è meraviglioso...”

(εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν)

Un'ulteriore cesura non segnalata separa questa sezione dalla precedente.

Ora si parla del modo di esistenza proprio di un dio. Va innanzitutto premesso che quando qui Aristotele dice ‘il dio’, penso intenda il dio in generale, in quanto dio, il modo dunque che è proprio di un dio e, se ce ne sono molti, anche di un altro, dunque noi possiamo tradurre anche ‘un dio’, perché, in quel senso, useremmo talora l'articolo indeterminato.

Questo passo succede a una sezione semanticamente molto carica, la più forte nell'indicare l'eccellenza assoluta dell'attività contemplativa, delineata – beninteso – in termini completamente umani o umanizzabili, salvo che, come si è già detto, “per noi questa condizione è possibile per poco tempo” (1072b14s.); mentre c'è un essere cui questo è possibile sempre.

In quel passo, il fattore temporale era cosmologicamente rilevante, perché si era appena parlato di come ‘da un tale principio dipendano l'universo e la natura’. Ora, in un contesto che ha invece enfatizzato il valore in sé dell'esperienza contemplativa, Aristotele in qualche modo passa a parlare del dio. È l'unico punto del libro in cui lo fa.

Ma il tipo di gesto ha dei precedenti. Per esempio, all’inizio del capitolo 7, dopo aver postulato un motore immobile, passa a parlare dell’intelligibile e del desiderabile, dicendo che ‘muovono in questo modo’ (κινεῖ δὲ ὧδε, 1072a26). Si tratta, in entrambi i casi, di un processo di induzione, cioè a partire dalle conclusioni sinora raggiunte, si cercano quelle condizioni di possibilità nelle quali esse siano comprensibili e attualizzabili. Analogamente, ancora, aveva fatto alla fine del capitolo 6, con la teoria del duplice moto celeste come causa del ciclo del divenire: ‘così è possibile’, aveva concluso a consuntivo, all’inizio del capitolo 7: ‘perché dunque cercare altri principi?’ (1072a18). Sia dunque ricordato che questo è un modo stabile di ragionamento nella parte seconda del libro *Lambda*.

Ora dunque, è del tutto pertinente ciò che Aristotele fa: dopo aver mostrato quale sia lo stato eccellente – in assoluto, per noi se siamo intelligenti, o per qualunque altro essere – viene, pertinentemente, a parlare del modo di esistenza del ‘dio’, costruendo un *climax* sia attraverso la sottrazione di temporalità (non solo talora, ma sempre), sia per intensificazione (‘ancor di più’) prima di affermare: ‘sta proprio così’ (ἔχει δὲ ὧδε).

1072b26-30

“E gli appartiene vita ... questo infatti è il dio” (καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει ... τοῦτο γὰρ ὁ θεός)

Qui Aristotele spiega e in parte argomenta quanto ha appena affermato: “il dio sta *così*”.

Questa breve sezione è la parte più sicuramente teologica del libro. È costruita su una serie di passaggi dei quali nessuno può darsi per scontato, ma di ognuno va valutato il peso argomentativo (salvo che non sempre è possibile riuscirci con sicurezza). Così ha fatto già Laks 2000, p. 236. La necessità di una nuova analisi viene dal fatto che io intendo diversamente il ruolo sintattico di ‘vita’, ζωή, in 1072b26. La struttura della frase è a mio avviso analoga a 1072b14s., dove peraltro in prima sede, in costruzione con dativo di possesso sottinteso, è un termine di significato analogo a ζωή, e cioè διαγωγή. La relazione fra i due termini merita di essere tematizzata. ζωή è la vita, qualunque vita; διαγωγή è la condizione di vita; in 1072b14s., la διαγωγή è specificata come la migliore possibile per noi – e possibile a noi solo per poco tempo.

Di quel previo passo tiene conto il presente. Argomenta infatti così. Innanzitutto, al dio appartiene *almeno* la vita (dove l’*almeno*, γε, 1072b26, mi pare raramente valorizzato dagli interpreti). Gli uomini pensano gli dèi come vivi. Questo punto, a prescindere dal ruolo che ad esso sto attribuendo nella catena argomentativa, è sicuramente importante. Andrebbe valorizzato, per meglio precisare l’idea che il dio di Aristotele sia il primo motore immobile;

se lo è, non lo è immediatamente, né in quanto tale. Il primo motore immobile è intelligibile; dio non è intelligibile, in quanto tale, ma la sua attività è quella dell'intelletto ed è per questo che partecipa, riflessivamente, dell'intelligibilità.

Più particolarmente, al dio si è attribuita attività eccellente, e dell'attività eccellente si è detto che è quella noetica e contemplativa: la vita del dio è vita eccellente. Qui a me non è ancora ben chiaro se al dio sia stata attribuita un'attività che, se dev'essere la migliore, dev'essere quella intellettuale, o se gli è stata attribuita un'attività che se davvero è quella intellettuale e contemplativa, allora è di tutte la migliore (per questo appunto non mi pare semplice essere sicuri della connessione argomentativa qui tenuta da Aristotele in proposito). Entrambi gli esiti sono qui affermati, ad ogni modo, con fermezza.

1072b30-32

“Quanti invece, come i Pitagorici e Speusippo, suppongono che ciò che è bellissimo e ottimo non stia in principio...” (ὄσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι)

Questa sezione dossografica, che precede la conclusione della sezione *Lambda* 6-7, rinforza la coesione fra i due capitoli, perché viene a completare la discussione sul primato dell'atto sulla potenza avviata con l'aporia in 6, 1071b22. Contiene un'informazione importante, perché nomina Speusippo, ed esplicita un'intenzione critica del trattato che ridiventa importante alla fine di *Lambda* 10, 1075b37ss., e che invero potrebbe essere sottesa anche a diverse altre parti del trattato. Salvo che è difficile giudicarne con esattezza, proprio perché fuori da questo testo di Aristotele, e della sezione di *Zeta* 2 che è parallela al passo ora menzionato di *Lambda* 10, tutto sommato sappiamo relativamente poco di indipendente e diverso sulla dottrina dei principi di Speusippo. La risposta a Speusippo e ai Pitagorici, che negano valore al principio iniziale, ora invoca la teoria dell'identità fra causa efficiente, formale, finale, che è al centro della concezione aristotelica della biologia, ma ritorna, in parte o per intero, a più riprese anche nella *Metafisica*.

1073a3-5

“Che dunque vi sia una sostanza eterna e immobile e separata degli enti sensibili, è chiaro da quanto si è detto” (ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων)

Questo è l’epilogo dell’argomentazione che ha esordio in 1071b4s., “bisogna dire che è necessario che esista una sostanza immobile”. Le due formulazioni meritano un confronto, che si trova peraltro dettagliato e strutturante già in Laks 2000 e 2006. Noto solo alcuni punti salienti.

L’assunto iniziale mira a dimostrare la necessità di una sostanza immobile/immutabile (entrambe le traduzioni di ἀκίνητος οὐσία sono infatti valide), in alternativa alle teorie accademiche, che pongono sostanze intelligibili e immutabili. Nel contesto accademico di discussione, almeno per quello che si può trovare sullo sfondo dei libri della *Metafisica*, si intende che la ricerca (di natura essenzialmente epistemica) sui principi porta su enti intelligibili, pertanto, nel presupposto che solo ciò che è eterno ed immutabile possa essere intelligibile, pone l’esistenza di enti eterni e immutabili. In *Lambda*, come mostra il corso dell’argomento del capitolo 7, le sole sostanze immutabili sono quelle intelligibili, infatti il motore immobile/immutabile può essere solo un ente intelligibile. Tuttavia Aristotele ora chiama ‘separata’ (piuttosto che intelligibile) la sostanza eterna e immobile/immutabile, intendendo: *separata* dagli enti sensibili. “Separata” dunque si intende qui in un senso diverso da quello dell’esordio del capitolo 5, dove enti separabili (τα; χωριστά) sono le sostanze, in riferimento a una separazione logica, piuttosto che fisica. La compresenza di questi due intendimenti di ‘separato’ e ‘separabile’ è importante per la costituzione del testo di *Epsilon* 1, 1026a14, come *supra* evidenziato.

1073a5-7

“E si è mostrato che questa sostanza non può nemmeno avere grandezza alcuna, bensì è priva di parti e indivisibile...” (δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ’ ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος ἐστίν)

Questo è un riassunto di *Fisica* VIII.10. Si comprova così la coesione fra le ricerche aristoteliche sul principio di movimento, e la natura ipertestuale della trattazione intrapresa da *Lambda*. Infine, *Lambda* non dimostra l’esistenza di un motore immobile: questa, come dice questo passo, si è già mostrata nella *Fisica*. Ne dimostra invece la natura di sostanza intelligibile, in confronto e in alternativa rispetto alle dottrine accademiche dei principi.

1073a11-12

“Inoltre <si è dimostrato> anche che è impassibile e inalterabile: infatti tutti gli altri mutamenti sono posteriori al movimento locale” (ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον· πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον)

Qui, Aristotele riferisce gli esiti di *Fisica* VIII.7. Cfr. n. prec.

Capitolo 8

[Procedure per il computo delle sostanze non mutevoli e non sensibili sulla base dei movimenti plurali del sole, della luna e degli astri eterne e delle sostanze non sensibili.]

Il senso argomentativo di questo capitolo, che viene spesso isolato nella lettura e per l'una o l'altra ragione, va considerato nel contesto argomentativo del libro. È all'interno di questo che si deve porre cioè la domanda: perché Aristotele a questo punto parla di astronomia? Qual è il ruolo di Lambda 8 nell'economia del libro Lambda e del progetto aristotelico ivi in atto? Perché questa esigenza di determinare il numero delle sostanze non sensibili?

In effetti, il punto di forza della teoria aristotelica della sostanza non sensibile è proprio questo: l'essere potenzialmente in grado di determinare il numero di tali sostanz, e questo è un valore assoluto, a prescindere dall'uno o dall'altro computo risultante. Questo Aristotele intende con il (λέγειν) ἐκ διορισμένων e con σπουδὴ ἀποδεικτική. È un esito inattuabile ai predecessori, a meno di non basarsi su speculazioni numerologiche di tipo pitagorizzante e prive di credibilità, come quelle citate all'inizio di Lambda 8, 1073a19-22.

Di qui il senso del ricorso all'astronomia, come alla più filosofia delle matematiche: quella che si occupa infatti di sostanze.

Il fatto che i materiali del capitolo abbiano potuto essere utili per la storia dell'astronomia antica non deve tuttavia suscitare errori di prospettiva sulla natura dell'esposizione, che non è tecnica, ma condotta 'per dare un'idea' di come sia possibile determinare razionalmente il numero delle sostanze non sensibili – ciò che non era invece riuscito ai predecessori.

Soggiacciono all'intera esposizione, a quanto sembra, due principi: qualcosa di vicino al principio di ragion sufficiente, e poi il consueto principio di economia: si tratta, infatti, da una parte di porre tante sostanze non sensibili quante ne servono per spiegare i fenomeni astronomici – per non lasciare alcun fenomeno senza un principio e una causa; dall'altra,

anche di negare che ne esistano di più: ogni sostanza impassibile deve essere considerata infatti motore immobile del movimento di un astro, e non c'è motivo di porne più del necessario. Questo 'non esserci motivo di porne più' sembra di fatto equivalere a: 'non ce ne sono di più'.

I. Un progresso metodologico rispetto ai predecessori: contare le sostanze non soggette a mutamento.

1073a14-23

Indicazione programmatica: il numero delle sostanze non sensibili come problema aperto.

1073a23-34

Così come, dal primo movimento circolare ed eterno, si dimostra l'esistenza di un principio immobile, si dimostrano anche altrettante sostanze eterne e di per sé immobili quanti sono gli altri movimenti circolari ed eterni.

1073a34-b1

I motori infatti sono sostanze, perché la natura degli astri è una sostanza ed è necessario che il principio di una sostanza sia una sostanza. [Dimostrazione unica nel corso del libro, e assente in *Fisica VIII*]

1073b1-3

Queste sostanze eterne si distinguono assiologicamente, in un ordine che corrisponde a quello dei moti celesti.

1073b3-8

Necessità di ricorso all'astronomia per il computo dei moti celesti. L'astronomia è la matematica più affine alla filosofia, perché si occupa di sostanze.

1073b8-13

La pluralità dei moti astrali è manifesta a chi se ne occupi. Riguardo al loro numero, si riportano ora alcune teorie astronomiche, perché ci si possa fare un'idea (χάριν ἐννοίας) del tipo di procedura tramite il quale è possibile stabilire quanti siano.

1073b13-17

[Cautela epistemologica] Chi voglia sapere più di quanto qui esposto, deve cercare personalmente e chiedere a chi fa ricerca nel settore, se gli sembra che gli esperti diano indicazioni diverse da quelle presenti: apprezzare noi e loro, ma crederci ai più esatti.

II. Teorie astronomiche accademiche di Eudosso e Callippo sul numero e la distribuzione delle sfere celesti, e correttivi necessari per produrre un sistema fisicamente coerente.

1073b17-32

Il sistema astronomico di Eudosso: tre sfere per ogni luminare e quattro per ognuno dei cinque pianeti: 26 sfere (334x5).

1073b32-38

Le modifiche di Callippo al sistema di Eudosso: altre due sfere per ogni luminare e un'altra ciascuno per Marte, Venere e Mercurio: 33 sfere (334x52x23).

1073b38-1074a10

Il correttivo fisico necessario a produrre un sistema coerente: le sfere compensatrici: 33-33-7.

1074a10-14

Computo complessivo delle sfere portanti e di quelle compensatrici: cinquantacinque. Rinunciando alle sfere compensatrici per il sole e per la luna, quarantasette.

III. Il numero delle sfere e quello dei motori: ulteriori argomenti. Unità e unicità dell'universo.

1074a14-24

Corrispondenza numerica fra sfere e sostanze immobili: a ogni sfera corrisponde, come suo principio, una e una sola sostanza immobile e non sensibile.

1074a24-31

Ulteriore argomento per l'identità fra il numero delle sfere e quello necessario e sufficiente a spiegare i movimenti degli astri.

1074a31-38

Unicità dell'universo: l'universo è uno di numero. Non c'è un *principium individuationis* materiale che possa distinguere istanze diverse della stessa specie nel motore immobile e nel primo cielo.

IV. Natura divina degli enti celesti: la testimonianza degli antichi.

1074a38-b8

[Una verità antica a conferma della divinità di sfere e motori immobili: già gli antichi dicevano che il divino ci circonda. Il resto di ciò che dicevano, però, è mitologia.]

1074b8-14

Le dottrine trasmesse dagli antenati come padri, come reliquia di sapienza.

1073a14-23

Il capitolo è introdotto da un esordio programmatico, che ne indica il soggetto e lo costituisce così come una sezione nettamente articolata nell'ambito del libro. Tre tipi di tematiche vi si intrecciano, come in altri esordi aristotelici:

- il programma da svolgere (l'argomento da trattare) (1073a14-15);
- la relazione, in parte di contrasto, in parte di continuità, con le teorie dei predecessori: di contrasto metodologico con la teoria delle idee (1073a15-22); più oltre nel testo (1073b4ss.), di riferimento e di riconoscimento di un'autonomia disciplinare con gli esperti in materia astronomica;
- considerazioni di metodo (1073a22-23). La portata di questi tre aspetti non è però esente da distorsioni in alcune letture che considerano il capitolo come avulso dal contesto del libro, e dovrà dunque essere sinteticamente precisata (cfr. *infra*).

1073a14s.

"Non ci deve sfuggire se si debba porre una sola sostanza di questo tipo o più d'una, e quante" (Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, δεῖ μὴ λαθάνειν)

"Una sostanza di questo tipo" (ἡ τοιαύτη οὐσία) è quella le cui caratteristiche sono riassunte nella parte finale del capitolo 7, 1073a3-23, a compendio delle dimostrazioni svolte nei capitoli 6 e 7, nonché nel libro VIII della *Fisica*. "Di questo tipo" indica cioè una sostanza: eterna, immobile, separata dagli enti sensibili, priva di grandezza, impassibile e inalterabile. Il capitolo viene letto, per es. da Lloyd 2000, come se vertesse sui motori immobili in quanto motori, con le conseguenze negative sulla sua coerenza argomentativa di cui si dirà qui *infra*.

Il significato del termine ἀπόφασις in 1073a16 non è sicuro. Qui un senso più soddisfacente si ottiene considerando che venga da ἀποφαίνω; è lo stesso allora che ἀπόφανσις e significa affermazione, sentenza pronunciata, tendenzialmente, senza argomenti, al modo di chi detiene il potere, come in *Rhet.* I.8, 1365b27. Venendo invece da ἀποφημί, significherebbe 'negazione'. Alcuni esempi di un uso specificamente negativo del termine vengono da *Categorie* (4, 2a6; 10, 12b8) e *De int.* (10, 19b12; 6, 17a25). Il testo parallelo di *Metafisica Gamma* 1004a15 è troppo travagliato per venire in aiuto, senza uno studio specifico. Anche altre occorrenze nella *Metafisica* propenderebbero in questa direzione, è vero; ma non si vede quale sarebbe il peso semantico di questo termine nel contesto.

1073a19-22

"quanto ai numeri, se ne parla a volte come se fossero infiniti, altre volte, come se fossero limitati alla decade, senza nessuna cura dimostrativa quanto al perché i numeri siano in una tale quantità. Noi invece dobbiamo parlare a partire dalle distinzioni che abbiamo stabilito " (περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅτε μὲν ὡς περὶ ἀπείρων λέγουσιν ὅτε δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὀρισμένων· δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς)

Aristotele si confronta qui con altre teorie non sui motori immobili, ma sulla sostanza non sensibile: si riferisce visibilmente all'Accademia platonica e a un certo uso pitagorizzante delle discipline matematiche che vi era praticato: le idee sono identificate con i numeri, i numeri vengono annoverati fino alla decade, o considerati infiniti, senza comunque una dimostrazione al riguardo. La menzione, in contesto critico, dell'assenza di quella σπουδὴ

ἀποδεικτική (1073a22) della quale tali teorie accademiche sono dette qui essere prive ha in sé implicita, ma evidente, una portata programmaticamente positiva.

1073a22-23

"Noi invece dobbiamo parlare a partire dalle distinzioni che abbiamo stabilito"

(ἡμῖν δ' ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων λεκτέον)

Ci si può chiedere, riguardo a questa posizione, che cosa significa esattamente ἐκ τῶν ὑποκειμένων? e διωρισμένων? Sono forse due termini in endiadi, nel senso di "a partire da fondamenti definiti"? In ogni caso, è naturale attendersi che l'esito si accordi con l'esigenza di σπουδὴ ἀποδεικτική espressa in 1073a22.

Pertanto, intendo i due participi ὑποκειμένων e διωρισμένων come in endiadi, il primo dei due indicando il valore di premessa dei presupposti in questione, il secondo il loro statuto concettualmente determinato; inoltre, come Ross, sottintendo nei participi il complimento d'agente riflessivo.

Altrimenti si tratterà di un'indicazione generale di metodo, caratterizzante il procedimento apodittico: la necessità di muovere "da premesse determinate".

1073a23ss.

"Il principio degli enti, il primo fra gli enti, non è soggetto a movimento né in sé, né per accidente..." (ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός)

Judson *ap.* Lloyd, p. 253 dice che i motori immobili sono immobili sia in sé, sia per accidente. A rigore, questo è detto solo della sostanza prima, che muove la prima rivoluzione. Più oltre (1073a33s.) le altre rivoluzioni circolari sono dette mosse da 'sostanze immobili in sé ed eterne', mentre nulla si dice del loro muoversi o meno per accidente. Inoltre Lloyd sottolinea che l'immobilità della prima sostanza è assunta senza essere argomentata. Mi è difficile capire che ruolo attribuisca in tal senso a *Lambda 7*: forse dice questo perché ritiene che si tratti anche dell'assoluta immobilità dei motori secondari, cosa che appunto dal testo non risulta, cfr. in particolare *infra*, 1072a32-34: ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτήν [*scil.* vs. κατὰ συμβεβηκός] καὶ αἰδίου οὐσίας.

1073a28

Lloyd ritiene che qui stia tutto il perno della questione: l'impossibilità che più movimenti abbiano lo stesso motore, mentre l'esperienza mostra che per un solo fine molti

viventi possono essere indotti al movimento. Qui Aristotele, considerata l'assoluta perfezione delle sfere, non trova altro modo di giustificare la diversità dei movimenti circolari, se non postulando per ciascuno un diverso motore: altrimenti bisognerebbe ammettere che alcune sfere sono più capaci, altre meno capaci di muoversi a causa del motore.

Dal punto di vista dell'economia del libro, l'affermazione ἀνάγκη ... τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός è in continuità con *Lambda* 2-5, in particolare con 5: i principi della sostanza sensibili sono diversi per ogni sostanza e identici solo per analogia. L'unico identico per tutti è un motore, ma non i vari motori, bensì il primo (τὸ πρῶτον πάντων κινούν πάντα, 1070b34s.). Quanto al motore prossimo, ognuno ha il suo e "di Achille è Peleo, di te è tuo padre" (1070b22s.).

1073a32

"nei trattati di fisica" (ἐν τοῖς φυσικοῖς)

Cfr., con Ross, *Phys.* VIII.8-9, *DC* I.2, II.3-8. Interessante è il ritorno di un riferimento a *Fisica* VIII, che segna un elemento di continuità fra questo passo e l'inizio di *Lambda* 6. Ci si potrebbe porre ora nuovamente il problema di quale sia la relazione fra questa parte di *Lambda* (capp. 6-8) e *Fisica* VIII. Un elemento di differenza principale emerge nelle righe immediatamente successive (1073a34-b3: il principio di una sostanza deve essere una sostanza), insieme a un ulteriore elemento di continuità (1073a38s.: il motore di un moto eterno non può avere dimensioni).

1073a34s.

"Poiché infatti la natura degli astri è una certa sostanza eterna..." (ἦ τε γὰρ τῶν ἀστρῶν φύσις αἰδίος οὐσία τις οὖσα)

Diversamente costruisce la frase Ross: "*For the nature of the stars is eternal just because it is a certain kind of substance*". Considerata la posizione di αἰδίος prima di οὐσία, a me pare naturale attribuire questo aggettivo non a φύσις, ma a οὐσία e che sia comunque ingiustificato l'avverbio rafforzativo (*just*) introdotto nella traduzione da Ross. Inoltre, in base al senso attribuito da lui a questa frase, l'eternità degli astri viene sì giustificata, ma resta in secondo piano il punto principale di questa sezione: il fatto, cioè, che essi sono sostanza e che dunque ciò che li muove deve essere sostanza, perché ciò che è primo rispetto a una sostanza è sostanza ('le sostanze sono i primi degli enti': riecheggia qui l'inizio del cap. 6, 1071b5).

1073a36

"... ed è necessario che ciò che è anteriore a una sostanza sia una sostanza" (καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι)

L'argomento è di estrema importanza: esso completa, forse con un certo ritardo, la catena dell'argomentazione principale dei capitoli 6 e 7 con l'anello che manca. La tesi da dimostrare dichiarata all'inizio di *Lambda* 6 è infatti l'esistenza di una sostanza eterna e non soggetta a movimento. La discussione mostra, entro le prime righe di *Lambda* 7, l'esistenza di un primo motore eterno e non soggetto a mutamento, e in questo presenta affinità importanti con l'argomento περὶ κινήσεως di *Phys.* VIII.5. Ma l'argomento che afferma che quel motore, essendo principio di una sostanza, deve essere sostanza, non è ancora comparso. Si trova qui. È basato sulle nozioni di anteriorità/posteriorità, con quanto di transitivo esse comportano. Si intenderà forse (propongo la seguente ricostruzione a modo di esempio): se la sostanza è anteriore agli altri enti e il motore della sostanza è anteriore alla sostanza, il motore della sostanza deve essere anteriore agli altri enti – essere dunque una sostanza.

Ciò che comunque qui conta è che, se questo passo è essenziale per completare la dimostrazione della tesi annunciata all'inizio di *Lambda* 6, allora cade ancora un altro argomento di Jaeger per la lettura genetica della posizione di questo capitolo nel contesto del libro. Non è pensabile infatti che Aristotele da *Lambda* 7 passi a *Lambda* 9 senza nemmeno provare a dimostrare che il motore immobile sin qui postulato deve essere una sostanza. Una difficoltà va certo registrata: in *Lambda* 7, 1073a3-5, Aristotele si esprime come se la dimostrazione di una sostanza eterna immobile fosse compiuta: perché qui continuerebbe? Ancora: nulla qui fa riferimento alla tesi principale aperta in *Lambda* 6, se non al modo che conviene per un corollario, mentre proprio questo è il punto che manca per completare la dimostrazione.

1073a36-b1

La conclusione qui ribadita conferma la centralità di questa ulteriore e principalissima acquisizione: i motori delle sostanze eterne mobili, dei quali sappiamo già che sono immobili e non hanno grandezza, non sono dunque sensibili (tutto ciò che è sensibile è soggetto a mutamento, ricorda l'esordio di *Lambda* 2) – sono sostanze. È così provato che esistono sostanze non sensibili.

1073a38-b1

"[Esse inoltre sono] senza grandezza, per la ragione di cui si è detto prima" (*ἀνευ μεγέθους διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον*)

Cfr. *Lambda* 7, 1073a5-11; il qual passo rinviava però a sua volta, alquanto precisamente, a *Phys.* VIII (cfr. *δέδεικται*, 1073a5).

1073b2-3

C'è un ordine fra i motori, in corrispondenza con l'ordine dei movimenti circolari.

Questo punto presenta una difficoltà teorica: in che cosa può consistere la differenza fra una pluralità di motori immobili che sono tutti, in quanto tali, ottimi e perfetti, privi di materia e di dimensioni? Negli esseri corruttibili principio di individuazione è infatti la materia, e questi, privi di dimensione, non suscettibili né di movimento né di percezione sensibile, non hanno materia. La risposta farà scuola: Aristotele dispone i motori dei moti celesti in una serie ordinata. Si distinguono per essere primo, secondo e così via. Come commenta Alessandro di Afrodisia, si tratta di una gerarchia fra motori che non comporta né differenza materiale, poiché questo è impossibile, ma nemmeno l'assunzione di essi come specie di un genere comune, che comporterebbe fra l'uno e l'altro una differenza specifica. L'analisi di Alessandro è verosimile, ma Aristotele non specifica questo punto. Ciò che è chiaro è che solo se prendiamo sul serio questa gerarchia fra motori diventa facile conciliare questa pagina con i passi che parlano del primo motore immobile al singolare. Esso, infatti, in quanto primo resta unico; è inoltre, come ricordato, l'unico del quale Aristotele dica che è immobile sia per sé, che per accidente (1073a24): degli altri dice solo che sono immobili per sé (1073a37s.). Ciò non significa che in qualche modo essi si muovano, per accidente, ma che Aristotele lascia aperta questa possibilità, perché la costruzione teorica in corso ha bisogno solo di un primo principio assolutamente immobile.

1073b3-17

Questa, secondo la lettura di Lloyd, è una sezione di '*disclaimers*', in cui Aristotele prende anticipatamente le distanze dalle teorie astronomiche che andrà ad esporre. La questione di fondo che Lloyd propone al riguardo è: perché Aristotele ha voluto tentare questo misto di metafisica e di astronomia? Evidentemente, mi sembra, quale che sia la risposta, una tale questione sottintende la necessità di giustificare un giudizio di fondo negativo – quello di Lloyd su *Lambda* 8 – quale si addice ad un ibrido fra metafisica e pensiero scientifico.

Più specificamente, se convalidiamo la critica di Lloyd, ci dovremmo allora chiedere: perché ha lasciato alla metafisica tanta voce in capitolo in materia di astronomia?

Ma se Aristotele, come si è avuto modo di osservare, non ha promesso, né avuto l'intenzione di scrivere un trattato di teologia, ancor meno di scrivere un trattato – fosse anche solo: la sezione di un trattato – di astronomia. Il contesto del libro induce a una lettura diversa: qui Aristotele ha voluto e anzi *dovuto* (viste le critiche volte al metodo dei predecessori) costruire una teoria delle sostanze immobili fondata in modo dimostrativo (quella σπουδὴ ἀποδεικτική che ad essi appunto mancava, cfr. 1073a). Il modo dimostrativo, qui, si intende nella misura in cui lo consente la materia: dimostrativo cioè nel senso del partire da dati anteriori e determinati. Criterio di verifica della scientificità dell'operazione è anch'esso annunciato: gli altri non sanno né dare, né giustificare un'ipotesi su quante siano le sostanze non sensibili, Aristotele può farlo. Lo fa ora lui, personalmente, al modo dell' εὐλογον, ma questo mostra non che egli trascuri l'interesse di una dimostrazione più forte e necessitante (*pace* Jaeger, che ne trae un altro argomento per la sua ipotesi genetica su *Lambda* 8), ma che sta indicando in quale modo e per quale via altri, più esperti in materia, ne potrebbero produrre una (cfr. *infra*, 1074a15-17).

In questa prospettiva prende anche un peso diverso l'osservazione interessante di Lloyd: come pensa Aristotele di potersi esprimere in una scienza esatta come l'astronomia, quando le indicazioni di tempo più precise che conosce sono gli anni secondo gli arcontati e i mesi secondo il calendario ateniese? Nei suoi scritti non c'è traccia di ore (men che meno di ore di durata costante, equinoziali), né di coordinate celesti. Le posizioni degli astri erranti nel cielo sono solitamente indicate da Aristotele, nota Lloyd, secondo i quattro punti cardinali o per prossimità con qualcuna delle stelle fisse. In altre parole, possiamo parafrasare: manca in Aristotele un approccio quantitativo alla materia. E senza di questo non esiste astronomia matematica possibile. Si conferma così precedente conclusione: Aristotele non intendeva scrivere un trattato di astronomia. Di qui, andare oltre, ed affermare che non lo avrebbe nemmeno potuto scrivere, non è importante: non solo perché si va su un terreno scivoloso, quello delle ipotesi non verificabili quanto alle competenze matematiche personali di Aristotele, ma perché è contingente rispetto al progetto perseguito qui nel libro *Lambda*.

Ciò che importa è impostare la prospettiva di lettura per questo capitolo in modo coerente al suo ruolo e alla sua funzione nell'economia del libro. Espressamente Aristotele registra queste informazioni tecniche 'con beneficio di inventario'. Lo indica l'avvertimento che egli rivolge agli addetti ai lavori: se trovate qualcosa che non vada, potete costruire meglio il modello, o farlo costruire a qualcuno di esperto, come vi viene meglio, dice egli in sostanza alle righe 1073b13-17.

1073b3-8

Il senso di questo passo cambia sensibilmente secondo la lezione adottata in 1073b4: φιλοσοφία, con Christ, Ross e Jaeger, e la famiglia β (nonché forse Temistio e Michele di Efeso), o φιλοσοφίας, secondo la famiglia α, seguita ancora da Bekker? Sembra che quegli editori che hanno avuto a disposizione, benché solo per via indiretta (dietro suggerimento del senso attribuito al passo dai commentatori), la variante φιλοσοφία, l'abbiano preferita. Il senso che essa comporta è noto ed evidente: l'astronomia, matematica applicata, viene giudicata la più filosofica delle matematiche in quanto essa sola si occupa di sostanze. Vi è implicito un netto rovesciamento (che già Mansion sottolineava) del privilegio attribuito alle matematiche pure all'interno dell'accademia. Senza dubbio, gli accademici che vi si dedicavano pensavano che gli enti matematici fossero – in certo senso – sostanze, dunque la critica di non-sostanzialità all'aritmetica e alla geometrica sembra partire da una prospettiva che non è quella dei pensatori soggetti a critica. Il che però non è affatto raro in Aristotele. Peraltro Lloyd, giustamente, ma molto incidentalmente, accenna alla questione di perché non siano menzionate da Aristotele altre matematiche applicate, come ottica e armonica; ma anche, per converso, si chiede come mai, se Aristotele ha una stima così speciale per l'astronomia, non ne parli più spesso, fosse solo a mo' di esempio. Nessuno di questi è un vero ostacolo ad accettare questa lezione.

Non che la lezione della famiglia α sia davvero insostenibile. Aristotele direbbe che l'astronomia è la 'filosofia' più adatta, fra le scienze matematiche, a contare i movimenti degli astri. Il senso della frase sarebbe di per sé poco eccezionale. Né sarebbe strano che 'filosofia' (φιλοσοφία) sia usato come nome comune (non mancano paralleli per questo, cfr. Bonitz, *Index*, s.v. E nemmeno che la matematica possa contare come una 'filosofia' (tale essa è anche in *Epsilon* 1, per esempio, 1026a18s.). Il corso dell'argomento deve valere da criterio.

Secondo la lezione α (φιλοσοφίας), chiediamo queste informazioni all'astronomia, perché questa è la branca di conoscenza (in tal senso, generico, la 'filosofia') più adatta a giudicare del numero dei movimenti celesti (infatti ci possono essere scienze perfettamente filosofiche, ma perfettamente inadatte a contarli). Resta però allora da giustificare la menzione negativa delle altre matematiche: che importanza ha dire che non si occupano di alcuna sostanza? Questo non è evidente.

Il vantaggio della lezione β risulta dunque dalla miglior connessione con la frase che segue. Le altre matematiche non si occupano di sostanze, dunque – secondo la lezione β⁻ – sono meno filosofiche.

Questo è il motivo per il quale ho adottato la variante φιλοσοφία (e non φιλοσοφίας come si legge in Bekker), come gli editori più recenti, ma su una base testuale ampliata, forte

cioè della testimonianza della famiglia β.

1073b12s.

“ora diciamo, per farcene un’idea, quali siano le cose che dicono alcuni dei matematici” (ἡμεῖς δὲ λέγουσι τῶν μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν)

Questa affermazione in prima persona plurale, con il soggetto ‘noi’ espresso, contrasta con l’impersonalità delle righe che seguono. A quanto pare, ciò che Aristotele afferma di fare nella sezione astronomica che ora segue in *Lambda* 8 (1073b17ss.) non è cercare teorie nuove, ma esporre una scelta di quelle che esistono già, perché ci si possa fare un’idea della procedura praticabile per contare mossi eterni e motori immobili.

1073b13-17

“Quanto al resto ... alcune cose bisogna cercarle da sé, altre chiederle a chi fa ricerca...” (τὸ δὲ λοιπὸν ... τὰ μὲν ζητοῦντας αὐτοῦς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν ζητούντων)

Ad una considerazione sintattica, il passo spicca per impersonalità. Il verbo principale, δεῖ, è impersonale; i primi due infiniti dipendenti sono sottintesi (suppongo: ὑπολαβεῖν, cfr. 1073b14), i participi non hanno referente espresso: gli altri due infiniti dipendenti non hanno soggetto. Anche se ha ragione Lloyd a presupporre che il soggetto sia per tutti lo stesso, non è chiaro che sia ‘noi’, includendo cioè Aristotele. Se è questa la rivendicazione più aperta di un apporto aristotelico alle teorie esposte in *Lambda* 8, forse è troppo debole per essere decisiva.

Eppure, il passo è sovente inteso come dichiarazione di contributo personale da parte di Aristotele. Così sembra interpretarlo già la parafrasi di Michele di Efeso (*CAG* I, 702.25-31), che pone come soggetto un ‘noi’ che potrebbe essere riferito ad Aristotele e al suo pubblico; ma potrebbe anche essere impersonale (come a mio avviso dovrebbe, cfr. qui *infra*). Il ‘noi’ è soggetto di tutto il periodo 1073b13-16 anche nella traduzione di Schwegler (vol. I, p. 215; per indicazioni bibliografiche riferite alla letteratura che lo precede, cioè Ideler *et al.*, cfr. Bonitz *ad loc.*). Gli interpreti successivi non sembrano dubitare né che Aristotele abbia dato un contributo personale alle teorie che espone, specie con i correttivi di cui alle righe 1073b38-74a5, né che egli stesso affermi di aver dato questo contributo, e il passo in cui lo afferma sarebbe per l'appunto questo. Ma nelle righe b13-17 non compare alcun pronome di prima persona, che si trova invece in b12-13 in riferimento alla scelta espositiva di Aristotele, di riassumere le teorie disponibili sul

numero delle sfere. Inoltre l'interpretazione corrente e le traduzioni sembrano trascurare un fattore sintattico: il soggetto logico dei verbi all'infinito dipendenti dall'impersonale δεῖ nel passo b13-17 deve essere il dativo πραγματευομένοις in b15-16, come si addice alla costruzione di δεῖ con proposizione infinitiva soggettiva⁵³⁹.

1073b38-1074a14

A quanto mi è dato di vedere, non è così chiaro che le sfere compensatrici costituiscano un intervento aristotelico. Cfr. *supra*, ad 1073b13-17.

1074a13-14

"quarantasette" (ἑπτὰ τε καὶ τεσσαράκοντα)

Dobbiamo a Sosigene *ap. Simpl. in De caelo* una discussione a proposito di quest'ultima cifra. Sosigene, uno dei maestri più dediti all'astronomia nella scuola peripatetica, dice che essa crea confusione, e che la cifra adatta sarebbe quarantanove; nessun dubbio pertanto che i suoi argomenti vadano tenuti in considerazione se si cerca la versione migliore di quel tipo di sistema ora proposto da Aristotele. Non ci sono tuttavia gli elementi sufficienti per mutare il testo tradito. Sosigene stesso lamentava una confusione nella scuola a causa di questa cifra – quarantasette – a suo avviso sbagliata, e questo mostra che già allora la lezione circolante nei manoscritti era questa.

⁵³⁹ Cfr. Senofonte, *Anabasi* III. 4. 35: δεῖ ἐπισάξαι τὸν ἵππον Περσὶ ἀνδρί, "il persiano deve sellare il cavallo" [e dunque è in difficoltà se deve precipitarsi a combattere di notte per un in'imboscata], (come anche di δεῖ con genitivo oggettivo, cfr. Senofonte *Economicus*. VII.20, δεῖ μέντοι τοῖς μέλλουσιν ἀνθρώποις ἕξειν ὃ τι εἰσφέρωσιν εἰς τὸ στεγνὸν τοῦ ἐργασομένου τὰς ἐν τῷ ὑπαίθρῳ ἐργασίας, "gli uomini che devono avere ciò di cui riempiano il luogo coperto hanno bisogno di qualcuno che compia le opere all'aperto".

1074a15-16

"i principi immobili e non sensibili" (τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ οὐκ αἰσθητὰς)

Leggo "non sensibili", οὐκ αἰσθητὰς, con la famiglia β, per καὶ τὰς αἰσθητὰς della famiglia α, evitando l'atetesi di quest'ultima espressione introdotta da Ross a seguito di Goebel. Oppure, secondo la variante ben attestata nei codici, ma più difficile, "... che ogni natura e ogni sostanza impassibile sia anche in condizione, di per sé, di ottenere il fine migliore".

1074a16s.

"lasciamo a quelli più forti di argomentare che è infatti necessario" (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν) Della necessità bisogna lasciar parlare i 'più forti'. Ma chi sono costoro? Non è chiaro se agli astronomi venga qui riconosciuta una superiorità non solo tecnica, ma anche nella costruzione dell'argomento. Altrimenti potrebbe essere un riferimento ai teorici accademici, non forse senza una componente di ironia. (Ringrazio per la discussione su questo punto F. Franco Repellini).

1074a17-24

"...bisogna ritenere che ogni natura e ogni sostanza impassibile, che si trovi nella condizione migliore, sia un fine..." (πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ, καὶ καθ' αὐτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν)

Il passo non è chiarissimo. Lo inficia peraltro un'incertezza di lezione in 1074a20 (cfr. "Note sulla costituzione del testo" *ad loc.*): l'unica sulla quale seguo in definitiva, ma senza sicurezza, la tradizione editoriale, la quale, sulla scorta di una *varia lectio* registrata dallo scoliaste di E (E^{S gr}), corregge τέλους in τέλος. La differenza di traduzione è che secondo il testo tradito in EJA^b MC (tevlou" in 1074a20) si tradurrebbe invece: "bisogna ritenere che ogni natura e ogni sostanza impassibile sia anche in condizione, di per sé, di ottenere il fine migliore".

La variante viene adottata per questo: se sono un fine per un movimento circolare tutte le singole sostanze non sensibili e non soggette a mutamento⁵⁴⁰, allora non ci saranno più

⁵⁴⁰ Qui significativamente ἀπαθῆς equivale in effetti ad ἀκίνητος, visto che chiaramente Aristotele sta parlando delle sostanze non sensibili: un'ulteriore riprova, in effetti, che ἀκίνητος non è reso bene da 'immobile', e sarebbe meglio tradurlo 'immutabile'.

sostanze che movimenti circolari. Così Aristotele, oltre ad argomentare che non ci sono meno sostanze non sensibili che movimenti circolari (1073a27s., 1074a15s.), ora argomenta anche che non ce ne sono di più: dunque, se si può stabilire il numero dei movimenti circolari, con questo si possono contare anche le sostanze non sensibili. Così si compie il *desideratum* che gli accademici non avevano adempiuto (cfr. 1073a14-23) e che ha costituito il programma della trattazione di questo capitolo.

La traduzione che si ottiene attenendosi al testo tradito è sensata di per sé, ma non aiuta la connessione logica, così che lascia mancare il punto argomentativo ora elucidato, la spiegazione cioè di come mai si possa confidare che le sostanze non sensibili siano più numerose dei motori immobili. Invece, una tale spiegazione, per quanto possa parere marginale, risulta a mio avviso tanto più desiderabile dal punto di vista di Aristotele, se si considera la critica che egli rivolge alla teoria delle idee degli accademici: se da una parte non prova a sufficienza l'esistenza delle idee, d'altra parte non le sa limitare a un numero conveniente, bensì, una volta che si accetti la validità degli argomenti adottati in proposito, si vengono a porre anche entità ideali di tutto ciò che sia passibile di scienza, o che si dica 'uno-sopra-i-molti', per esempio i concetti negativi, dei quali invero nessuno intende postulare una sussistenza ideale separata (*Met. Alpha* 9, 990b10-17; l'eco del problema è già in *Lambda* 1, con riferimento all'esempio specifico dei concetti negativi nella menzione del 'non-bianco' in 1069a22s.).

Pertanto la variante τέλους, che non è priva di ogni supporto nella tradizione manoscritta, è stata adottata nonostante non abbia autorità stemmatica: non è d'altronde impensabile che sia α , sia β presentino indipendentemente lo stesso errore psicologico, visto che la variante τέλους viene per attrazione dal genitivo τοῦ ἀρίστου che la precede a distanza di una parola.

Questa non è però l'unica difficoltà che il brano presenta. C'è una certa sconnessione fra il modo in cui qui Aristotele parla delle sostanze non sensibili e impassibili come fine del movimento, e il modo in cui il concetto di fine viene ripreso poco oltre con l'argomento dei φερόμενα. Cfr. la nota seguente.

1074a24-31

Il passo è sufficientemente denso di interrogativi da meritare di essere ripreso per intero. Dice infatti:

"Questo si può assumere come ragionevole in base a<ll'argomento che riguarda> i corpi trasportati. Se infatti <il movimento> che trasporta (τὸ φέρον) è in funzione (χάριν) del corpo trasportato (τοῦ φερομένου), e ogni movimento circolare (φορά) è movimento di un corpo trasportato, non ci dovrebbe essere alcun movimento che sia in vista di sé stesso, o in vista di un altro movimento: tutti dovrebbero essere in vista degli astri. Se infatti un movimento fosse in vista di un altro movimento, anche quello dovrebbe essere in vista di un altro, e così, poiché non si può andare all'infinito, il fine di ogni movimento sarà uno dei corpi divini che si muovono nel cielo"⁵⁴¹.

In primo luogo, qui come in casi analoghi, andrebbe interpretato il referente logico del dimostrativo 'questo' iniziale. Intendo 'questo' in 1074a24 in riferimento non a tutto l'argomento che precede, ma solo alla singola frase: non ci sono più movimenti di questi.

In secondo luogo, ci sarebbe da capire se si debba sottintendere un sostantivo indicante un corpo (per esempio, 'sfera') ovvero una sostanza, cui riferire il participio 'trasportante, di modo che to; fevron sarebbe 'la sfera trasportante'; in quel caso si avrebbe l'inconveniente di vedere il testo continuare dicendo che tutti i corpi, ovvero tutte le sostanze che muovono localmente sono in funzione dei corpi mossi. Ma questo non è certamente conveniente dal punto di vista della causa finale come motore. La causa finale è motore-in-vista-di-cui, per l'appunto.

Pertanto, credo si debba rinunciare a considerare τὸ φέρον una sostanza: piuttosto, potrebbe essere 'ciò che trasporta' in generale, e venire però istanziato nel contesto dalla φορά, movimento circolare, del quale si muovono gli altri. Il testo dirà allora che il movimento è in funzione di ciò che si muove. Anche questo può sembrare un'ingenuità, ma innanzitutto è sicuramente qualcosa che Aristotele vuole dire e lo dice ora di seguito anche con altre parole; d'altronde va capito, a mio avviso, in un senso semplice e logico, cioè: il concetto di movimento è in funzione del corpo mosso. Non vi è movimento se non vi è il corpo mosso. Del resto, tutto il brano è costruito per funzioni logiche, senza riferimenti concreti (una tendenza in effetti ricorrente e, sia pure in modi diversi, prevalente nelle argomentazioni di questo libro), dunque non è facile essere sicuri che Aristotele approverebbe la trascrizione di to; fevron nella concretezza di una sfera. Ché anzi, se il movimento è ovviamente movimento

⁵⁴¹ τοῦτο δὲ εὐλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν. εἰ γὰρ πᾶν τὸ φέρον τοῦ φερομένου χάριν πέφυκε καὶ φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὐτῆς ἔνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἄστρον ἔνεκα. εἰ γὰρ ἔσται φορὰ φορᾶς ἔνεκα, καὶ ἐκείνην ἑτέρου δεήσει χάριν εἶναι· ὥστ' ἐπειδὴ οὐχ οἷόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν.

di qualcosa, non è più altrettanto ovvio che una sfera – seppure concepita separatamente dall'astro che sta sulla sfera – sia in funzione di quell'astro, come un cocchio è funzione dell'auriga. Aristotele infatti non ne parla.

Piuttosto, nella protasi in 1074a25s. si passa da 'il trasportante' a 'il movimento' come se i due termini si equivalessero.

Dunque, 'il trasportante è in funzione del trasportato', significa, una volta di più, ciò che Aristotele ha detto più volte fin dall'inizio del libro: i movimenti non ci sono se non c'è la sostanza che si muove. La sfera è in funzione dell'astro mosso. Non ci sono sfere che non portino astri, e nemmeno movimenti che non portino nulla.

Se ci si attiene a questa interpretazione minimale, diventa meno strano ciò che Lloyd *ad loc.* stigmatizza, cioè che Aristotele neghi che una $\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ possa essere in vista di un'altra. Egli sta dicendo che serve una sostanza che si muova della $\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$, e anzi dell'una e dell'altra $\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$, se ce ne sono più d'una, una subordinata all'altra. Tale sostanza è appunto il $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$.

Stando così le cose, ciò che qui Aristotele dice non è affatto in antitesi con ciò che affermava sopra, che le sostanze non sensibili sono fine del movimento (immobile e immutabile) motore delle sostanze sensibili.

1074a31

"Che l'universo sia uno, è chiaro..." ($\theta\tau\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma,\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\dots$)

È l'universo, non il cielo, sia perché Aristotele ha appena trattato la pluralità delle sfere celesti, sia perché solo così risulta valido l'argomento che porta a negare che oltre queste sostanze immobili, che muovono questi movimenti, ve ne siano altri.

1074a35

"la quiddità prima non ha materia: infatti è entelechia" ($\tau\acute{\omicron}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \upsilon\lambda\eta\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\cdot\ \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho$)

Il fatto che qui Aristotele parli del cielo mostra che può essere proprio del cielo che tratta in *Lambda* 6, quando dice che non ha materia ed è eterno. Ma questa è solo una supposizione, che non è possibile verificare ulteriormente. Se è così, però, allora anche 'il primo per entelechia' *supra*, potrebbe essere il cielo, in questo modo venendo a coincidere quasi con la menzione del "sole o del circolo obliquo", sempre nello stesso contesto, come principio che sia lo stesso per tutti gli enti.

1074a38-b3

" Gli antichi e gli antichissimi hanno tramandato ai posteri in forma di mito che questi sono dèi..." (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τὲ εἰσινοῦτοι)

C'è una componente importante di retorica in questa chiusa. Il richiamo alle voci del passato è uno dei modi possibili per registrare un ἔνδοξον. È difficile capire quanto ci sia di sincero; forse è una domanda mal posta. Un punto tuttavia interessante da notare è che il carattere divino non sia attribuito ai motori immobili, ma alle sostanze eterne visibili, gli astri. Il testo non lo dice espressamente, ma lo si inferisce là dove accenna a costellazioni di figure mitologiche, antropomorfe e zoomorfe. O almeno, a me pare che Aristotele si riferisca alle costellazioni: che cos'altro potrebbe significare quell'allusione a rappresentazioni antropomorfe e zoomorfe riguardo agli astri? Ma se così fosse, sarebbe forse notevole per motivi di datazione: l'astrologia zodiacale si data presumibilmente ad epoca ellenistica. Questo però probabilmente non impedisce rappresentazioni preesistenti, simili o analoghe a quelle che ancora oggi conosciamo come astrologiche (e.g. i pesci, i gemelli...).

Capitolo 9

[Aporie sull'intelletto, nella sua relazione con l'intelligibile]

Il capitolo 9 sviluppa una serie di aporie sull'intelletto, considerato in riferimento, da una parte, alla teoria del De anima quanto al rapporto fra atto e potenza nell'attività noetica, dall'altra, ad alcuni ostacoli (δυσκολίαι) all'assolutezza del suo primato secondo la teoria di Lambda 7, la quale (come già avveniva nelle diverse teorie accademiche) fa del principio primo un intelligibile (e in quanto tale, desiderabile). Sullo sfondo, la forma sintetica della dottrina dei tre diversi livelli del rapporto fra atto e potenza già invocata in Lambda 6, 1071b12-22 a diverso proposito dell'eternità del movimento, la distinzione cioè fra potenza non attuata (il 'dormiente' di De anima II, potenza attuata (che non può essere sempre attuata, ma ora è in atto, ora è in potenza), atto di ciò la cui essenza è atto e non potenza, e che è dunque sempre in atto.

1074b15-17

Aporie sull'intelletto (secondo la teoria aristotelica del *De anima*) e ostacoli (δυσκολίαι) al suo primato secondo la teoria di *Lambda 7*.

1074b17-21

Prima aporia: pensa o no? E se sì, come non sarà subordinato all'intelligibile? Si dirà che, innanzitutto, non dorme, ma è attivo e cioè pensa, e che pensa però in modo tale, che la sua οὐσία stessa sia atto, cioè pensiero, non potenza o facoltà (δύναμις) (sia pure attivate). (Non è dunque atto solo come la scienza, ma come l'esercizio della scienza).

Esso è dunque intelletto nel senso di pensiero, νόησις, che è di per sé atto.

1074b21-23

Seconda aporia: qual è il suo oggetto? Deve essere il migliore e dunque non può cambiare. Posizione del problema, articolato in due parti: (i) che cosa pensa? Pensa se stesso, o altro? E se pensa altro (ii), pensa sempre lo stesso, o ora uno, ora un altro?

1074b23-26

Soluzione: in primo luogo, suo oggetto è ciò che è ottimo.

1074b26-27

Dall'eccellenza dell'oggetto, si ricava che il soggetto sarà sempre identico, altrimenti non potrebbe essere il migliore (resterà dunque da dimostrare che pensa se stesso).

1074b28-35

Nell'identificazione dell'oggetto di pensiero con il pensiero stesso trova compimento e soluzione non solo la prima parte della seconda aporia ("pensa se stesso o altro?"), ma l'intera serie di problemi inizialmente enunciata a sviluppo del tema proposto (1074b17-23): l'essenza dell'intelletto è pensiero; ed è pensiero di pensiero.

1074b35-38

Due obiezioni: (i) la scienza come le altre attività di tipo conoscitivo ha per oggetto l'altro da sé, e il sé solo in sovrappiù. Inoltre (ii) ci si chiede se il bene stia nel pensare o nell'essere pensato, o, in altre parole, se la posizione assiologicamente eminente del pensiero derivi dal pensare o dall'essere intelligibile.

1074b38-1075a5

Le due obiezioni sono risolte al contempo: la distinzione fra conoscenza e oggetto vale per gli enti materiati, che richiedono previa astrazione per poter essere conosciuti. Invece in ciò che è senza materia pensiero e pensato sono identici anche per essenza.

1075a5-10

L'ultima aporia pone, sia pur in modo indiretto e mediato, il tema e problema cruciale del paragone con l'intelletto umano, che apriva già in *Lambda 7* (1072b14) la discussione sull'intelletto: come può l'intelletto pensare in modo semplice ed immobile l'oggetto?

1074b15-16

"sembra essere il più divino dei fenomeni" (δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον)

Questo *incipit* della discussione sull'intelletto può già dare adito a perplessità. Si intende generalmente trattarsi di Dio (lettura prevalente almeno fino agli atti del *Symposium* esclusi, e attestata nelle traduzioni di Reale e Tricot dall'uso della lettera maiuscola, o dell'aggiunta di 'divino' al sostantivo 'intelletto'); ma se è di Dio, o dell'intelletto divino, che si tratta, la caratterizzazione come 'il più divino dei fenomeni' risulta del tutto inadeguata.

1074b17-21

Lo svolgimento di questa sezione presenta il caratteristico διαπορήσαι di *Beta* e cioè: dati due rami, si sollevano argomenti contro entrambe le ipotesi, dall'elaborazione dei quali scaturisce la soluzione⁵⁴².

Da questo punto in poi Aristotele lavorerà per sostituire la nozione di intelletto con un primato del pensiero, già annunciato peraltro nella prima parte di *Lambda 7*, dove dice (appena prima di ricordare il primato dell'intelligibile sull'intelletto): ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις (1072a30). L'argomento viene ripreso più oltre (1074b28-33).

Nota anche che questo non risolve ancora la questione del primato, che pare spettare all'oggetto di pensiero come a ciò da cui è mosso l'intelletto. Essa si risolve *infra*, in coda alla seconda aporia (1074b28-33).

1074b17s.

"Se infatti non pensa nulla, che cosa può avere di ragguardevole? È come se <fosse> uno che dorme" (εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἄν εἰ ὁ καθεύδων)

Questo sembra un riferimento a *De anima* II, cfr. qui *infra*, ad 26-27.

1074b19s.

"Nel caso invece che pensi, ma del pensare sia padrone un altro" (εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον)

Cfr. *Theta 5*, 1048a5-16: l'attualizzarsi della potenza attiva dipende dalla presenza dell'oggetto.

1074b23-26

Il procedimento di soluzione va nell'ordine inverso rispetto alla posizione del problema, a partire dalla questione (ii), se l'oggetto muti o rimanga lo stesso (che in questo momento prescinde dunque dalla prima alternativa (i), se l'oggetto sia identico o no all'intelletto pensante): in primo luogo, assiologicamente, si ricava che suo oggetto è ciò che è ottimo. Questo punto non è direttamente presente nell'aporia.

⁵⁴² Cfr. Brunschwig 2000, p. 276. Tuttavia non è chiaro che la prima aporia consiste nel sapere se l'oggetto di pensiero *esista*, ma l'intelletto sia in atto o no.

1074b26-27

La diairesi qui in atto viene dal *De anima*: la nozione di νοῦς potrebbe essere intesa come δύναμις piuttosto che come attività, e il primo senso è da escludere, perché la δύναμις è tale anche quando si dorme, come dice appunto il *De anima*.

Nota inoltre che questa configurazione di primato del νοητόν sul νοῦς sembrerebbe suggerita anche all'inizio di *Lambda 7*, dove dice νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται (1072a30), e valorizza in effetti il ruolo dell'intelligibile come principio, prima di procedere all'esame degli attributi del primo intelligibile.

Di qui il problema di porre a quali condizioni l'intelletto, che si potrebbe intendere come *duvnamis*, possa essere la sostanza migliore che ci sia.

Qui chiosa Ross: "Sc. while νοῦς is *ex hypothesi* unmovable". Bisogna verificare se sia precisamente questo il punto. Io penso che per definizione l'intelligibile sia immutabile; si tratta di vedere appunto a che condizioni possa essere assoluta l'identità di intelletto ed intelligibile.

1074b28-29

Questa sezione pone in primo luogo un ulteriore argomento per identificare il νοῦς con la νόησις: l'attività non potrebbe essere perpetua, se si trattasse di una δύναμις e non di un atto che è per sua essenza atto.

1074b29-30

Questo successivo argomento, già avanzato in apertura (1074b18-20), è decisivo: se il νοῦς andasse inteso come facoltà, e non come atto, il suo passaggio all'atto sarebbe causato dall'oggetto di pensiero. Questo è probabilmente il fulcro della discussione, la cui centralità è giustificata dalla necessità di rifocalizzare la dottrina dei principi nel passaggio dal primato (già accademico) dell'intelligibile a quello del pensiero.

1074b31-33

Quella che ora segue non è una giustificazione intera dell'argomento, ma piuttosto una riprova: l'oggetto potrebbe essere anche pessimo, e in quel caso il pensiero – come il suo oggetto – non sarebbe eccellente. Non ogni oggetto di pensiero è desiderabile, infatti, né eccellente.

È da notare che, nella prospettiva qui suggerita, si giustifica di questo argomento, mentre altrimenti non sembrerebbe del tutto pertinente: il fine è concludere che il pensiero è pensiero di sé, in risposta alla prima alternativa (i) e a compimento del generale tema proposto alla discussione in apertura (1074b16s.): una volta stabilito come principio l'intelligibile primo ed ottimo, a quali condizioni (πῶς ἔχων, 1074b16) l'intelletto, la cui attività è vita (*Lambda* 7, 1072b26), non risulti subordinato all'intelligibile (che non è causa di movimento, come dice *Alpha*, né, si desume, vita in sé, ma solo in questo con esso si identifica l'intelletto, la cui attività è vita).

Se non considera questo argomento come una riprova addizionale, può sfuggire il nesso con il punto seguente, che è la conclusione principale.

1074b33-35

Questa conclusione si collega, al di là delle righe precedenti 1074b31-33, all'argomento principale ripreso in 1074b29-30, e in specie alla sua prima formulazione in 1074b19-20 (cfr. commento *ad loc.* quanto alla conformità e probabile riferimento alla teoria di *Theta*). Questo almeno sembra indicare la scelta di το; κράτιστον come comparativo di ἀγαθός, se è motivata dall'aporia lì sopra in esame, se ci sia qualcosa che sia 'padrone' (κύριος, cfr. 1074b19) e comandi al pensiero. Per un argomento sul fatto che il pensiero, se è vero, è il suo oggetto, cf. *Iota* 1057a10s.

1074b35

“Sembra però che...” (φαίνεται δ’...)

Ross traduce: “*But evidently...*”. Penso però sia meglio conservare una componente di distacco (“Sembra però che...”) come si addice a un'apparenza che può essere in parte corretta (come avverrà in effetti, almeno per quanto riguarda l'avverbio 'sempre', ἀεί, b35).

1074b35

“Sembra che ... siano sempre di altro, e di sé in aggiunta” (φαίνεται δ’ ἀεὶ ἄλλου ... αὐτῆς δ’ ἐν παρέργῳ)

Cfr. *Theta* 1: secondo il primo significato di atto e potenza, l'atto si esercita sull'altro da sé, o sullo stesso soggetto *in quanto* altro. Così anche secondo il significato principale indicato in *Delta* 12, 1019a15-20, 1019a33-b1, 1020a4-6. Qui dunque ἐν παρέργῳ ha un senso affine a ‘per accidente’.

1074b38-1075a5

In questa conclusione, trovano compimento le finalità generali perseguite in questo capitolo *Lambda 9*. In ragione dell'argomento, come già indicato, è naturale cercarvi affinità con le ricerche di *De anima* III. Il parallelo può essere in particolare con *De anima* III. 5, a sviluppo e soluzione dell'aporia sollevata in *De anima* III. 4: l'attività dell'intelletto è di tipo passivo, o esso è 'non-mescolato' (ἀμιγές, 430a18, 429a18s.) e impassibile come vuole Anassagora⁵⁴³, facendone il principio? Per questo in III. 5, Aristotele distingue due intelletti, quello ἀμιγής (νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν) e quello δεκτικόν (νοῦς τῷ πάντα πάσχειν).

Il parallelo appare più pertinente considerando il luogo controverso di *Lambda 7*, ove per la prima volta si pone la questione se il νοῦς possa essere o no divino in quanto δεκτικόν. Come in altra occasione si è notato⁵⁴⁴, non è detto che in quel contesto l'interpretazione corrente sia la più pertinente, tanto più che si basa, da Ross, su di un testo modificato ripetto ai codici (cfr. 1072b23 e commento *ad loc.*): tale interpretazione vuole che, considerato che l'intelletto è recettivo e passa all'atto quando apprende il suo oggetto, ciò che esso ha di divino sarà l'apprendere il suo oggetto. Ma questo non è soddisfacente, tanto più se si considera che più sopra, come già ricordato, *Lambda 7* dice che 'intelletto è mosso dall'intelligibile' (1072a30), evidentemente in riferimento a questo stesso tipo di intelletto recettivo, ricettacolo delle forme. Non si vede infatti in che cosa consista il suo essere divino. Invece è verosimile che più divino di questa facoltà dell'intelletto, recettiva, ora potenziale, ora attualizzata, sia il pensiero di sé dell'intelletto, che si fa, per esso, intelligibile. Nella logica di *Lambda 9*, la distinzione fra l'intelletto che è δύναμις e l'intelletto che per sua natura è νόησις, attività, e che è pensiero di sé, sarà dunque la via per superare il primato dell'intelligibile sull'intelletto, per attribuire vita all'intelligibile e per fare dell'intelletto, come in Anassagora, il principio.

È qui che, comprensibilmente, si aprono le aporie non affrontate da *Lambda*: in che modo fa pensare e produce tutte le cose, come dice *De anima* III. 5, se pensa solo sé? Notiamo però che l'aporia non è sollevata tanto dal testo in sé, quanto da una difficoltà di integrazione di *De anima* III.5. Senza che ciò risolva il problema, possiamo notare che in *Lambda 7* comunque Aristotele orienta diversamente il primato del principio egemonico del movimento, esso è infatti il desiderio nel *De anima* III.10, mentre è il pensiero, a quanto sembra, in *Lambda 7*, 1072a30. Ciò basta forse a indicare che Aristotele, se ha usato in

⁵⁴³ *ap.* Arist. *De anima*, 405a17-19, 429a18s.

⁵⁴⁴ Mi riferisco a una comunicazione che ho tenuto al *Symposium* organizzato da F. Gain e A. Laks a Lille nell'ottobre 2007.

Lambda le basi di psicologia del *De anima*, non ha però specificamente inteso dare compimento o prosecuzione alle teorie di quel trattato. Gli ambiti sono d'altronde molto diversi, poiché qui si tratta della teoria dei principi e non di quella psicologia che è pilastro fondamentale della biologia dell'animale in Aristotele.

1075a5-6

A questa aporia è forse sottesa la distinzione in *De anima* III.6 fra ciò di cui si può dire che è vero e che è falso, e ciò che, non comportando composizione, non può essere falso.

1075a6-10

Questa soluzione rende ragione dell'accento posto già in *Lambda* 7 sulla differenza di durata: lo stato eccellente può essere solo breve nell'intelletto che pensa i composti. Forse intende dire che la verità, nel pensiero sui composti, dipende dal rapporto fra i due termini in composizione. Invece, come dice *De anima* III.6, il pensiero su ciò che non comporta composizione non può essere falso. In questo caso si tratta di un'intuizione stabilmente ed eternamente vera.

Cfr. in proposito la sezione di *Lambda* 7, 1072b14-16, che trova qui elucidazione e giustificazione: διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα τε ἢ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν, οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο ἐστὶν ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου.

Una tale conclusione conferma ulteriormente come la questione iniziale di *Lambda* 9 vada presa veramente alla lettera: si tratta di stabilire *a quali condizioni* (πῶς ἔχον) il νοῦς possa essere il più divino dei fenomeni, e dunque secondo quale intendimento. Da evitare è cioè a mio avviso un'interpretazione reificata, 'quale degli intelletti' sia tale, come se esistessero, separatamente, un intelletto che è tale e altri intelletti che non solo tali.

Capitolo 10

[Il bene nell'universo. Alcuni capi principali della filosofia prima di Aristotele sono ripercorsi con particolare riferimento ai punti di forza che essa presenta rispetto alle dottrine dei predecessori.]

Lambda 10 si presenta come un campo problematico complesso: la sua lettura comporta difficoltà di struttura, di interpretazione e di coerenza dottrinale, di traduzione.

Alcune difficoltà hanno carattere veramente generale e sono determinanti per la comprensione del libro: in funzione dell'interpretazione dottrinale, ci si dovrà chiedere: qual è il livello e qual è il modo di coerenza della dottrina di Lambda 10 nell'economia generale del libro Lambda? E anzi, in senso generalissimo: qual è il livello e qual è il modo di coerenza di questa dottrina nell'economia generale del corpus aristotelico?

Altre difficoltà riguardano la struttura del capitolo. C'è una perplessità di fondo sulla sua unità, che non è sfuggita agli esegeti più attenti: se ne trova discussione fin dai tempi di Bonitz, ma anche in alcuni studi recenti (SEDLEY 2000). Non è tuttavia risolta.

Altre difficoltà riguardano la lettura di singoli e specifici passaggi, e soprattutto della sezione introduttiva; queste sono, stranamente, le più trascurate: caso tutto sommato raro, in una temperie sempre più diffusa di salutare dissezione analitica dei testi aristotelici. Invero, sarà soprattutto e innanzitutto sui singoli luoghi testuali, specie se di linguaggio metaforico, che sarà interessante proporre una verifica dell'interpretazione meglio attestata, e in base a questa rivedere l'interpretazione più generale di questa sezione del libro. Vedremo che anche siffatte difficoltà di dettaglio, che riguardano per esempio la traduzione (e in altre parti del libro, anche la costituzione del testo), possono avere una ricaduta sia sulla comprensione della struttura, sia sul valore da attribuire a questo capitolo conclusivo, dove si decide, o si argomenta, o perlomeno si enfatizza il senso generale – se ce n'è uno (non sempre appare) – che Aristotele ha voluto dare a questo libro.

I. Sulla natura del bene nell'universo.

1075a11-13

Posizione del dilemma: nell'universo il bene dell'universo esiste separato o no, ma consiste nella disposizione ordinata dell'universo?

1075a13-15

Soluzione: in entrambi i modi, perché anche ciò che in sé è ottimo fa parte della disposizione ordinata dell'universo.

1075a16-19

ΤΥΤΤΙ ΓΛΙ ΕΝΤΙ ΣΟΝΟ ΟΡΔΙΝΑΤΙ ΙΝ Ψ ΤΥΤΤΟ ΨΥΤΑΡΙΟ, ΣΙΑ ΠΥΡΕ ΧΙΑΣΧΥΝΟ ΙΝ ΜΟΔΟ ΔΙΕΡΣΟ Ε ΜΙΣΥΡΑ ΔΙΕΡΣΑ.

1075a19-22

Esempio della casa: diversa è la partecipazione a ciò che è comune di liberi e schiavi: gli schiavi fanno per lo più ciò che capita.

1075a22-25

Il modo di partecipazione dipende dalla natura di ciascuno. C'è qualcosa di comune a tutti: il dissolversi finale, per esempio.

II. Difficoltà delle teorie dei predecessori e loro soluzione secondo la dottrina aristotelica.

1075a25-27

Indicazione programmatica: esame delle aporie e difficoltà delle dottrine dei predecessori e delle relative soluzioni.

1075a27-32

Problemi relativi alla dottrina dei contrari, tramite la quale tutti i predecessori spiegano il divenire, senza però porre adeguatamente il terzo principio, il sostrato dei contrari.

1075a32-36

Problemi relativi all'identificazione di uno dei contrari con il principio materiale, che invece deve essere posto come sostrato di entrambi.

1075a36-38

Mancato riconoscimento del bene come principio da parte di alcuni.

1075a36-b6

Mancata o confusa indicazione del modo nel quale il bene sia principio, da parte di coloro che pure lo pongono come tale.

1075b6-7

Problema dello statuto della Contesa, come contrario del bene e dell'Amore in Empedocle: se rappresenta il male, non può essere eterno [*scil.*: è ciò che è eccellente, infatti, ad essere eterno].

1075b8-10

La stessa difficoltà denunciata si riscontra nella teoria del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ come motore in Anassagora: se il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è motore, ci vuole una causa finale che muove il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, e allora la causa finale sarà superiore al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Soluzione: la conoscenza è identica al proprio oggetto [dunque l'intelletto è identico alla propria causa finale].

1075b10-11

[Ancora sulla dottrina dei contrari] Logicamente, deve esistere un contrario dell'intelletto e del bene.

1075b11-13

[Necessità di intervenire sulle dottrine dei predecessori] Tutti coloro che pongono i contrari come principi non li usano adeguatamente, a meno che non si faccia ordine nelle loro teorie.

1075b13-14

[Un'ulteriore carenza: non usano la teoria dei contrari per distinguere ciò che è corruttibile e ciò che non lo è] I predecessori non spiegano perché alcuni enti siano corruttibili, altri no, bensì fanno derivare tutto dagli stessi principi.

1075b14-16

I predecessori non risolvono il problema della generazione dal non-ente; e, non risolvendola, alcuni di loro sono costretti ad ammettere la generazione dal nulla, altri a dire che tutte le cose sono una sola.

1075b16-20

I predecessori non spiegano l'eternità dell'atto, né il ciclo della generazione. Quelli fra loro che pongono due soli principi non ne hanno uno che spieghi la generazione, e così nemmeno i partigiani della dottrina delle idee.

1075b20-24

I predecessori, ponendo principi contrari, sono costretti ad attribuire un contrario anche alla scienza più alta, come se questa, similmente all'ignoranza, mutasse nel suo contrario. Secondo la dottrina aristotelica, non è così [l'intelletto la cui sostanza è atto non passa mai dall'atto alla potenza, né viceversa].

1075b24-27

Chi non pone enti non sensibili non può spiegare l'ordine dell'universo, il ciclo della generazione e i movimenti del cielo; non ponendo un principio della spiegazione *per*

causas, la spiegazione stessa va all'infinito. Questo è un problema che riguarda sia i teologi che i fisiologi.

1075b27-30

Ci pone invece enti non sensibili, ma al modo degli accademici, come idee o numeri, non sa spiegare il movimento, la grandezza, il continuo.

1075b30-34

Chi pone solo i contrari come principi non dispone di una causa efficiente eterna: dunque anche gli enti non sarebbero eterni. Bisogna rinunciare a qualcuna delle loro premesse.

1075b34-37

Nessuno dei predecessori spiega che cosa renda uno i numeri, l'anima, il corpo e più in generale non spiega l'unità della forma. La risposta adeguata è quella aristotelica: l'unità formale è conferita dalla causa efficiente [che è causa del passaggio dalla potenza all'atto].

1075b37-1076a4

Chi, fra i predecessori, pone diversi ordini di sostanza, e per ciascuno principi diversi, rende episodica la costituzione dell'universo, e rende impossibile l'unità dei principi. Il cosmo risulterebbe così governato male, in assenza di un principio comune: “Uno solo sia il sovrano” (*II. II. 204*).

1075a11-13

Poiché l'argomento precedente verteva precisamente su ciò che è ottimo in sé, cioè l'attività contemplativa dell'intelletto, che è sostanza (cfr. 1074b20) e che ha in questa attività, intesa come qualcosa di intero e globale (*ὅλον τι*), il suo stare 'bene' (*τὸ εἶ*, 1075a8s.), sia la prima che la seconda delle due possibilità – l'esistenza in sé di ciò che è ottimo e la condizione o modo di essere buono – sono già acquisite e non necessitano argomentazione. Ciò che qui è nuovo è l'allargamento della prospettiva all'universo intero, che comporta l'accento sul bene come cooperazione e coordinamento di tutte le parti dell'universo fra loro, in funzione di un bene comune.

1075a11

"la natura dell'universo" (*ἡ τοῦ ὅλου φύσις*)

Intendo qui trattarsi del modo di essere che è proprio dell'universo per natura.

1075a12

"il buono e l'ottimo" (*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*)

Ci si potrebbe chiedere quale sia la ragione dell'unione dei due termini. Il secondo è quasi ridondante rispetto al primo, o alternativo? Si tratta in un certo senso di un'endiadi, che implica il riferimento a un termine unico; ma in un altro senso, resta aperta la possibilità che i

due termini siano considerati separatamente. Invero, il loro affiancarsi è funzionale al dilemma in esame. Infatti 'ottimo' andrà inteso al modo del superlativo relativo, cioè come 'il migliore' degli enti (in questo mi allontano anche dalla traduzione di DUMINIL-JAULIN 2008, che per lo più condivide; ma qui traduco: "perfection"); e la differenza fra 'il buono', ovvero 'il Bene', e 'l'ottimo', sembra consistere in questo: che inteso come superlativo relativo 'l'ottimo', 'il migliore degli enti' è uno solo, è un individuo unico, dunque come tale si individualizza ed è sostanza, sfuggendo all'inconsistenza o indeterminazione ontologica de 'il buono'. Infatti il 'buono' di per sé può essere la natura buona di tutto ciò che è buono, un *modo* di essere, piuttosto che una sostanza: Aristotele nell'*Etica Nicomachea* dice che si predica in tutti i generi dell'essere. È in quanto è precisato dall'endiadi con 'l'ottimo' che 'il buono' può identificarsi qui con 'ciò che è buono', bello e desiderabile per eccellenza, cioè il primo intelligibile, ed essere, dal punto di vista di Aristotele, sostanza, se il primo intelligibile è sostanza – come *Lambda 7* ha in effetti argomentato. Tale è dunque la sostanza immobile e separata, che è stata l'oggetto dei capitoli 7-9, mentre il 'buono' di per sé può essere la natura buona, il modo di essere buono, di tutto ciò che è buono. D'altra parte, l'argomento è convertibile: in forza però della stessa endiadi, anche 'l'ottimo' si piega più agevolmente a significare un modo di essere; riferito alla natura del tutto, significherà che essa è ordinata nel migliore dei modi. Così è in virtù dell'accostarsi dei due termini che il dilemma è più pregnante e di massimo peso teorico. Nel tematizzare la differenza fra questi due intendimenti Aristotele si contrappone probabilmente, qui come altrove, alla dottrina delle idee (cfr. n. seg., *ad 1075a12-13*), ma in modo implicito e marginale: qui la contrapposizione non è centrale, perché la tesi di fondo è più distante da Speusippo che da Platone, più dall'episodismo dei diversi ordini di realtà che dalla sussistenza separata del bene, che non è né negata, né però (diversamente da quanto ritengono gli esegeti) posta al centro. La valenza debole de 'il buono' come 'bene', 'modo di essere buono' verrà ripresa e parafrasata qui di seguito, dove τὸ ἀγαθόν così inteso è trascritto senza più equivoco come τὸ εἶ, mentre τὸ ἀριστον è metaforicamente rappresentato dallo stratega (ὁ στρατηγός). In questo senso i termini restano anche suscettibili di considerazione separata, e la frase è ammirabilmente calibrata nell'esprimere un interrogativo così complesso.

1075a12-13

"se come separato e sussistente di per sé" (πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό)

Sono parole importanti, per il lessico impiegato soprattutto. Se davvero ciò che Aristotele ha voluto dire è che τὸ ἀγαθόν esiste innanzitutto come separato e in sé, e che solo a causa di questo anche la disposizione dell'universo è buona, allora la sua tesi (specie se considerata, come conviene, a prescindere dalle sue possibili implicazioni teologiche) può apparire sorprendentemente vicina a quella dei sostenitori della teoria delle idee. Suscitano una perplessità in questo senso sia l'espressione αὐτὸ καθ' αὐτό, che per l'appunto caratterizza nelle dottrine platoniche l'idea rispetto alla realtà sensibile, sia κεχωρισμένον τι, tipica della presentazione (per lo più critica) della teoria delle idee da parte di Aristotele, cfr. *supra*, "Introduzione".

1075a13

τὴν τάξιν in 1075a 13 è ordinariamente tradotto come un complemento predicativo dell'oggetto, alla stessa stregua dunque di κεχωρισμένον τι in 1075a12; ma la disposizione della frase e la presenza dell'articolo suggeriscono piuttosto che si tratti di un accusativo di relazione: secondo quest'altro ramo dell'alternativa, allora, il bene non è l'ordine, ma *riguarda* l'ordine, sta nell'ordine dell'intero universo; in tal caso è più facile che τὴν τάξιν indichi lo stesso che ἐν τῇ τάξει in 1075a14 ("nell'ordine", o meglio, in quel contesto, "nello schieramento ordinato", cfr. n. seg.), del che comunque nessuno veramente dubita. Entrambe le espressioni indicano infatti con τάξις una disposizione *ordinata* della quale si può dire che è buona (cfr. n. *ad* 1075a13), per contrasto con ciò che costituisce "il Buono e l'Ottimo" in sé, senza predicarsi di altro, come sostanza separata.

1075a14

"anche nello schieramento ordinato" (καὶ ἐν τῇ τάξει)

L'introduzione della metafora dell'esercito è certo occasionata dalla valenza militare del termine greco stesso τάξις, con il quale Aristotele indica la disposizione ordinata di ciò che è per natura; τάξις infatti è lo schieramento, la disposizione dell'esercito.

Cfr. *supra*, *ad* 1075a13: si potrebbe riflettere sul fatto che lo schieramento, ancorché per definizione ordinato e disposto ad arte, non necessariamente è buono. Ogni esercito ha uno schieramento, questo però può essere stato scelto bene o meno bene dal comandante, come mostra il fatto che anche un esercito numericamente inferiore può vincere, se l'esercito avversario non è stato disposto in modo intelligente. Si parla appunto di 'errori tattici', o errori strategici, errori cioè che – alla lettera – riguardano il modo della τάξις predisposta dallo stratega. Se questo è vero ed è influente per il valore della presente

metafora (cosa mai sicura, trattandosi di una metafora, poiché l'estensione della sua validità è generalmente indeterminata), allora non è del tutto tautologico dire che nell'ordine (τάξις) dell'universo è presente il bene come modo buono di essere, né che esiste un bene relativo a quest'ordine. Di qui a maggior ragione l'interesse di intendere τὴν τάξιν in 1075a13 come complemento di relazione, piuttosto che come predicativo dell'oggetto.

1075a14-15

“Anche nello schieramento dell'esercito, infatti, ci sono il bene, e lo stratega, e maggiormente quest'ultimo” (καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος)

Infatti "ciò che è buono e che è ottimo", che lo si intenda sia come modo di essere, sia come causa e principio, fa parte della disposizione ordinata dell'universo. Ma il senso sarebbe diverso secondo la *Oxford Translation* (qui e in seguito citata come termine fondamentale di riferimento, rappresentativo dell'interpretazione letterale più corrente ed autorevole): "*For an army's goodness is in its ordering, and it is also the general. And more the general...*" In primo piano verrebbe allora non l'appartenenza di tutti gli enti e di tutte le sostanze, anche di ciò che è ottimo, ad un unico ordine, ma l'esistenza separata e in sé di ciò che è ottimo. Che la sostanza intelligibile sia separata da quelle sensibili (e non dunque immanente, tale da doverne essere estratta e ricavata per estrazione) è in effetti affermato nel capitolo 7, 1073a4s., di modo che si potrebbe sollevare la perplessità, se una siffatta teoria presenti tratti comuni con la concezione platonica delle idee, infatti si tratta di una sostanza separata e intelligibile; è dunque importante per Aristotele prendere anche le distanze da quella concezione, come avviene d'altronde già nei capitoli 7-8-9; e il contenuto teoretico positivo e peculiare di questa sezione sembra contribuire ulteriormente a marcare le differenze in tale direzione.

1075a15

"visto che non è a causa dello schieramento, bensì lo schieramento è per causa sua" (οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν)

Nel contesto dell'interpretazione qui proposta, è meglio attribuire al verbo essere sottinteso in questa frase un valore predicativo ed esistenziale, nonostante la durezza dell'espressione: "lo stratega non è a causa dello schieramento" – e si tratterà di una causalità di tipo efficiente, come mostra la continuazione: "lo schieramento è per causa

sua". Convengo tuttavia con Stephen Menn (nel suo studio inedito sulla *Metafisica*) che, nel contesto di quell'interpretazione tradizionale, che qui intendiamo controargomentare, si dovrebbe probabilmente intendere: "visto che il generale non è <buono> a causa dello schieramento, bensì lo schieramento è <buono> per causa sua". Il senso comunque è il seguente: senza strategia non c'è schieramento, dunque è necessario che lo stratega appartenga allo schieramento e cioè – fuor di metafora – a questo stesso ordine di realtà, diversamente dalle sostanze non sensibili di Speusippo (cfr. *infra*).

1075a16-18

Il punto principale è che tutte le cose in qualche modo siano coordinate, sebbene non tutte contribuiscano nello stesso modo all'economia del tutto. Si intende che la sostanza che più contribuisce è 'lo stratega', cioè il primo motore immobile, poi viene la sostanza celeste, così ordinata e causa di ordinamento per l'universo intero. Il passo si situa così in precisa continuità con il precedente, dove Aristotele sottolinea come anche il principio primo *debba* fare parte della disposizione ordinata dell'universo, proprio perché ad essa contribuisce in modo determinante, come lo stratega. Gli animali e le piante si situano in una condizione di similarità, in quanto partecipano di un unico ordine universale, e di differenza, in quanto vi contribuiscono poco. Si vedrà in effetti poco oltre che il loro contributo può essere quasi accidentale, venendo dal loro processo di corruzione, ovvero dalla separazione delle diverse componenti, che le rende suscettibili di nuova composizione. Questo accadrà sotto l'effetto, si può ritenere, dei movimenti ordinati e plurali dei cieli, cfr. 1075a22-25 *infra* e *Lambda* 6, 1072a9-13 con il commento *supra ad loc.*

1075a18-22

Attraverso la congiunzione γάρ, questo passo si pone a spiegazione e integrazione della dottrina secondo la quale ogni ente naturale, e specialmente ogni animale o vegetale, contribuisce a un bene comune, anche se molti dei viventi lo fanno in misura ridotta. Si collega dunque presumibilmente a 1075a16-18, dove è affermata questa tesi, e non alla metafora della casa che immediatamente precede. Il punto non è banale: se anche gli esseri in qualche modo inferiori contribuiscono in una certa maniera all'economia dell'universo, ciò prova che tutti gli enti appartengono a un unico ordine di realtà. Se no siffatto contributo sarebbe impossibile.

1075a19

"gli uomini liberi" (τοῖς ἐλευθέροις)

In greco οἱ ἐλεύθεροι: "liberi" sono qui – come sembra – i padroni di casa, non nel senso della possibilità di fare qualunque cosa, ma nel senso di ciò che si conviene a uomini 'liberi' secondo la mentalità greca, quelli cioè le cui azioni sono razionalmente predisposte e non casuali, come sono invece per lo più quelle degli animali, e anche degli schiavi. Questi ultimi, verosimilmente, si intendono agire 'come capita' perché comunque non agiscono secondo deliberazione razionale, ma secondo costrizione, o se no casualmente affatto, cioè senza concorrere al bene comune. A questo, in ogni caso, essi contribuiscono poco, e forse, come gli animali domestici, solo materialmente. Cfr. anche la n. seg.

1075a21

"...le cose che fanno sono ordinate" (τέτακται)

Le azioni dei liberi sono ordinate perché sono indirizzate razionalmente in vista di un fine.

1075a22-23

"Siffatto principio è infatti per ciascuno la propria natura" (τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν)

Traduco la frase a prescindere dagli emendamenti che sono stati proposti quanto all'ordine delle parole, dei quali dà conto Sedley 2000 *ad loc.* Per la verità, le diverse letture e proposte di emendamento, pur diverse tra loro, hanno come tendenza comune quella di far dipendere αὐτῶν da ἐκάστου – qui li intendo invece come indipendenti – mentre entrambi uniti dipenderebbero da un unico termine, vuoi ἢ φύσις, vuoi ἀρχή. Data la costruzione, è difficile essere sicuri a questo riguardo; ma in ogni caso almeno uno deve dipendere (*pace* Sedley) da φύσις ("natura"), perché è questo che ha bisogno di essere specificato in riferimento ai singoli enti dei quali è natura, in modo da poter indicare il principio di movimento (e di quiete) insito in ciascuno di essi, cfr. n. seg.

1075a23-24

"vengano a separarsi" (εἶς γε τὸ διακριθῆναι ... ἐλθεῖν) L'uso del verbo διακριθῆναι è inatteso, non appartiene al linguaggio corrente proprio di Aristotele, bensì ricorre in sue citazioni da Empedocle e Anassagora. Significa probabilmente separarsi nel

senso di decomporsi, per poi potersi di nuovo comporre nella generazione di altri enti organici, cfr. n. seg.

1075a22-25

Si può pensare che volatili e pesci siano utili in quanto sono alimento, direttamente o no, per altri viventi, mentre le piante in decomposizione nutrono la terra. In tal senso appunto può essere interessante dire che "è necessario che tutti gli esseri vengano – come dice letteralmente il testo usando apparentemente il linguaggio dei presocratici – a *separarsi*", διακριθῆναι, cioè a dividersi nelle proprie componenti, il che avviene in effetti nel processo di decomposizione o dissoluzione. In ogni caso è da sottolineare che questo è l'esito del loro essere sostanze naturali e corruttibili, dotate di un principio interno di generazione e anche di corruzione. Aristotele potrebbe riferirsi a ciò che dice anche in *Eta* 6.

1075a25-27

"Non deve sfuggire in quanti assurdi o impossibilità cadono quelli che hanno dottrine diverse..." (ὄσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι ... δεῖ μὴ λανθάνειν)

Dal dettato della frase, in sé considerato, non si evince precisamente in relazione a quale punto o quali punti dottrinali aristotelici si vadano ora a considerare, per contrasto, dottrine diverse. Non è necessario che si tratti dell'ultimo punto precedente e non è nemmeno probabile, tanto più che la formulazione generale del proposito suggerisce l'inizio di una sezione a sé. Si potrebbe riferire all'intera dottrina del libro *Lambda*, la quale a sua volta sintetizza un previo e complesso percorso di ricerca, in una logica di superamento e talora di antitesi rispetto alle dottrine dei predecessori.

Si dovrà esaminare che senso abbia allora il fatto che questa sezione, l'ultima del libro, si conclude con un riferimento quasi circolare al tema della coesione del cosmo e del coordinamento delle sue parti introdotto all'inizio del capitolo *Lambda* 10. Una spiegazione è che si intenda in effetti tutto il capitolo 10, sia la parte positiva, sia la parte critica che ora esordisce, come unità in qualche modo conclusa e come epilogo dell'intero libro. Ma allora non è chiaro il ruolo della sezione centrale. Alternativamente, conviene ritenere che la prima sezione di *A* 10 qui conclusa sia un'unità argomentativa a sé stante, e che di questa si ricordi di nuovo Aristotele in coda a questa sorta di riepilogo ragionatissimo, compendiato del libro che si apre ora, a partire da questa frase.

1075a26-27

"... quali dottrine, fra quelle che sono state sostenute, siano le più appropriate, e quali ipotesi comportino le minori aporie" (καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγοντες, καὶ ἐπὶ ποίων ἐλάχισται ἀπορίαι)

Come mostrano queste parole, l'intenzione è quella di un uso positivo degli elementi di critica, che qui vengono focalizzati proprio su quelle dottrine dalle quali Aristotele riconosce un maggiore debito teorico, come d'altronde si riscontra dalle menzioni dei predecessori nei capitoli precedenti di *Lambda*, e con speciale evidenza nel secondo. Ivi i presocratici sono chiamati a conferma della dottrina aristotelica del sostrato materiale, salvo che devono essere, già lì, corretti nella formulazione, in modo da esporre meglio le loro dottrine.

Ciò non manca talora di esporre quelle stesse dottrine a un'ulteriore critica, proprio in riferimento alla loro riformulazione aristotelica. Notevole è in tal senso il caso delle due menzioni di Anassagora in *Lambda 2*, la prima delle quali trascrive la dottrina dell'originario 'tutto insieme' di Anassagora come dottrina dell'uno, ovvero della materia unica – "meglio dire 'uno' che tutto insieme", spiega allora Aristotele, 1069b21 – mentre la seconda ne critica la dottrina di una materia unica, osservando che, se l'intelletto è uno e la materia è una, "per quale causa ne sarebbero nate molte cose e non una?" (cfr. *Lambda 2*, 1069b30-32 e nn. *ad loc.*). Un analogo fenomeno di traduzione e critica potrebbe riscontrarsi proprio riguardo ad Anassagora qui *infra*, secondo l'interpretazione che qui oltre verrà proposta dell'opaco passaggio in 1075b10-11.

1075a27-32

Nel contesto dialettico della discussione dei pregi e dei limiti delle dottrine precedenti, in specie presocratiche, il passo elucida ulteriormente le ragioni d'essere della dottrina aristotelica dei tre principi: terzo, dopo forma e privazione, è la materia, la cui funzione è sinteticamente introdotta e argomentata in *Lambda 2*, 1069b3-9. Più direttamente che con le trattazioni fisiche su questo tema, per es. *De gen. et corr.* 319a17-22, si nota con *Lambda 2* una serie di corrispondenze testuali più precise. Per esempio ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων in 1075a30-31 si spiega con οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει (1069b6-7), così come "con l'esistenza di un terzo elemento" (τῷ τρίτον τι εἶναι, 1075a31-32) si spiega con ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἢ ὕλη (1069b8-9).

1075a28-30

"Tutti dicono che tutte le cose si generano dai contrari, ma non esprimono correttamente né il 'tutte le cose', né il 'dai contrari', né, per quegli enti che hanno in sé i contrari, in che modo si generino dai contrari" (πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιούσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν)

Forse ha ragione Michele d'Efeso a interpretare questo riferimento come un limite della dottrina dei contrari: non era corretto dire che 'tutti' gli enti si generano dai contrari, visto che alcuni non sono soggetti a generazione. Infatti i corpi celesti non sono soggetti all'azione dei contrari (cfr. *infra* 1075b14).

1075a29-30

"né <dicono>, per quegli enti che hanno in sé i contrari, in che modo si generino dai contrari" (οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται)

D'altra parte, per i corpi che sono invece soggetti all'azione dei contrari, 'dai contrari' (ἐκ con genitivo) non può intendersi come complemento di materia. Non uno si genera dall'altro in tal senso, ma la materia passa dall'uno all'altro contrario, come bene spiega il capitolo 2.

1075a32-36

Qui il termine di raffronto viene ad essere la dottrina accademica dell'uno e dei molti, o l'uguale e il diverso come principi elementari. Dal punto di vista della critica aristotelica, in questa dottrina, lo stesso elemento funge sia da materia, che da contrario (e la materia costituisce un principio negativo, cfr. anche *Fisica* I.9). Per questo Aristotele può dire che le difficoltà insite in questa dottrina si risolvono allo stesso modo di quella precedente, ponendo cioè la materia come terzo elemento oltre ai contrari, e diverso da loro. La disposizione dell'argomento in questo passo ha di peculiare che la soluzione, che è in comune con il problema precedente, viene introdotta senza che sia stato ancora indicato quali siano le difficoltà da risolvere. La frase introdotta dal γὰρ in 1075a34 giustifica la soluzione, in quanto le rende esplicite.

1075a36-37

"Gli altri non pongono nemmeno come principi il bene e il male..." (οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν)

Il passo può riferirsi all'obiezione a che il bene stia nel principio, attribuita a Speusippo e ai Pitagorici nel capitolo 7, 1072b30-34, e conseguentemente confutata. Non è chiara la dicitura "gli altri" (οἱ δ' ἄλλοι): forse 'gli altri accademici'?

1075a38-b1

"Altri ancora dicono correttamente che esso è principio, ma non dicono in che modo..." (οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχή, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχῆοῦ λέγουσιν)

Lo sviluppo dell'argomento porta a ritenere che, secondo la distinzione aristotelica dei quattro modi fondamentali della causalità, e specialmente secondo i modi aristotelicamente possibili di attribuire una funzione causale al bene – come causa formale, finale, efficiente; non però materiale – Aristotele considera prioritaria la funzione finale, che tuttavia i presocratici non avevano identificato.

1075b2-4

"... dà all'amicizia la funzione del bene, ma ne fa principio sia come motore, infatti riunisce, sia come materia, è infatti parte del mescolamento..." (τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, αὕτη δ' ἀρχή καὶ ὡς κινούσα (συνάγει γάρ) καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος)

La prima 'assurdità' della dottrina d'Empedocle a questo riguardo è verosimilmente di natura logica, sta infatti nell'aver confuso causa efficiente e causa materiale. Un inconveniente che la *Oxford Translation* presenta su questo passo è dare l'impressione che per Empedocle il bene (l'Amicizia) sia causa anche finale, oltre che efficiente e materiale. Recita infatti: "*Empedocles... makes Love the good, and this is a principle also as a mover (because it brings things together) and as matter (being part of the mixture)*". Nel modo ora menzionato sembra intendere il passo Sedley *ad loc.*, che tenendo per riferimento questa traduzione scrive: "*being identified as Love, it has the function not only as a final cause (this is, I think, assumed to be entailed by its identification with 'the good'), but also as both moving and material cause*". Eppure non è chiaro quali elementi possano fare affermare che Empedocle avesse parlato dell'Amicizia come causa finale.

1075b6-7

"è anche assurdo che sia incorruttibile la Contesa..." (ἀτοπον δὲ καὶ τὸ ἀφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος)

La seconda assurdità di Empedocle sta nell'aver postulato un ente eterno non ottimo, ma cattivo (cfr. *contra Theta* 9, 1051a17-21), e cioè la Contesa (τὸ νεῖκος), che nel linguaggio di Empedocle rappresenta la natura del male. In *Alpha* la posizione di Empedocle è presentata in luce più positiva, come quella di colui che *per primo* ha detto che il bene e il male sono principi, in quanto l'Amicizia, che egli pone come principio, è causa dei beni, mentre la Contesa, il principio che pone come opposto, è causa dei mali (*Alpha* 4, 985a7-10). Bisogna sempre pensare a un Empedocle largamente riveduto, a quanto fa sospettare la precisazione, che bisogna correggere del suo 'balbettio' (*ibid.*, 985a4-5) per capirlo.

In 1075b7 il testo non ha bisogno di essere emendato, cfr. n. sulla costituzione del testo, *ad loc.*

1075b8ss. “Anassagora invece fa del bene un principio motore...”
(Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινουῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν...)

Cfr. *Met. Alpha* 3, 984b18-22: Anassagora si distingue per la teoria più assennata. *Alpha* 4, 985a18-21: tuttavia non si serve che occasionalmente del νοῦς, mentre quando deve spiegare il venire ad essere delle cose, usa “tutto fuori che il νοῦς” (985a21). In questo passo Aristotele lascia da parte, a quanto sembra, questa obiezione.

1075b8-10

Anassagora ha sovente un ruolo eminente, altrove nella *Metafisica* (cfr. qui *infra*) e in *Lambda*: anche quando è criticato, gli elementi di comunanza che restano positivamente assunti nella posizione aristotelica non sono meno rilevanti di quelli di differenza. Qui per esempio sembra che la teoria di Anassagora sia l'unica a implicare il riferimento a un fine, pur senza forse esplicitarlo: se infatti l'intelletto agisce come causa motrice, si intende che deve avere un fine. Proprio su questo punto, il forte consenso aristotelico nei confronti di Anassagora e la sua superiorità rispetto ai predecessori sono evidenziati in *Metafisica Alpha* 3, 984b8-20. Una interpretazione in tal senso sembra avanzata già da Platone, come nota André Laks. Ciò che manca probabilmente ad Anassagora, o – per considerare lo stesso punto dalla prospettiva opposta – ciò che Aristotele ha inteso fare per superare la sua dottrina, si desume qui per contrasto: si tratta di tematizzare il concetto di fine, di porlo come sostanza, e al tempo stesso di identificarlo con l'intelletto stesso, in virtù dell'identità fra pensante e pensato negli enti senza materia, secondo la dottrina di *Lambda* 7 e 9. È ai termini generali

del principio che consente una tale identità che Aristotele sembra fare riferimento con l'esempio della medicina: "l'arte medica in un certo senso è la salute" (1075b10).

1075b10-11

L'affermazione pare in contrasto con quanto poco oltre sarà sottolineato con enfasi: ciò che primo non ha contrario e la conoscenza di ciò che è primo non ha contrario (1075b20-24). Può venire in soccorso l'ipotesi generale indicata *supra*, ad 1075a25-27, e cioè: Aristotele si pone ora nella logica di un Anassagora riveduto e corretto, legge il νοῦς di Anassagora come principio buono e come causa efficiente di generazione; ma poiché secondo lui una intelligenza che agisce come efficiente presuppone una causa finale, a quanto pare, secondo il presente intendimento, νοῦς non è il primo principio in assoluto, ragion per cui può avere una controparte negativa. Quale? Possibilmente l' ἄγνοια, 1075b23.

1075b12

"non si servono dei contrari" (οὐ χρῶνται τοῖς ἐναντίοις)

La stessa espressione si trova in *Alpha* 4, 985a17, riferita però alla teoria delle cause e non a quella dei contrari.

1075b14

"Infatti fanno derivare tutti gli enti dagli stessi principi" (πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν)

La discussione continua a vertere sulle dottrine presocratiche dei contrari. Difficilmente Aristotele può aver detto che "tutti ... fanno derivare gli enti dagli stessi principi", perché proprio qui oltre egli stesso criticherà Speusippo per non aver posto nessuna relazione fra i principi degli stessi ordini di sostanza. Il testo del subarchetipo γ, rappresentato da J e A^b, i quali portano πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν, sembra correggere efficacemente un errore attestato in entrambi i rami della tradizione (E e MC: πάντες γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν); cfr. quanto considerato *supra*, “Note sulla costituzione del testo”, *ad loc.*

1075b15

"fanno generare gli enti dal non-ente" (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα)

Cfr. *Lambda* 6, 1071b26-27: "i teologi fanno generare le cose dalla notte"; *Lambda* 7, 1072a19-20: "se non è così l'universo dovrebbe generarsi dalla notte, dal 'tutto insieme' e dal non ente". Fin qui il riferimento potrebbe essere interno al libro *Lambda*.

1075b15-16

"per non essere costretti a questo, pongono che tutto sia uno" (οἱ δ' ἵνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσιν, ἔν πάντα ποιοῦσιν)

Per questo riferimento al problema della generazione dal non-ente, cfr. *Fisica* I.8-9, che parla in proposito dell'aporia degli antichi, come difficoltà originaria cui aveva risposto la dottrina eleatica dell'unicità dell'ente. Il tema non è stato trattato precedentemente nel libro *Lambda*.

1075b16-17

"nessuno dice perché dovrebbe esserci sempre generazione" (διὰ τί ἀεὶ ἔσται γένεσις ... οὐδεὶς λέγει)

Causa dell'eternità della generazione sono i moti celesti, secondo la dottrina di *Lambda* 6, 1072a9-18. Cfr. anche *De gen. corr.* II.10.

1075b17-18

"Quelli che pongono due principi hanno necessità di un altro principio più forte..." (τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι)

Si tratterà innanzitutto della causa motrice. Il tema della necessità di una causa motrice superiore verrà ripreso con insistenza più oltre, sempre lasciando impliciti o in sospenso i termini della soluzione positiva: la causa motrice prima deve essere non-sensibile, per essere causa anche degli enti eterni sensibili (1075b24-27); nessuno dei contrari può essere causa motrice (1075b27-30); nessuno dice che cosa renda uno anima e corpo, forma e materia (1075b34-37) – e si intende che si tratterà sempre della causa motrice, in quanto fa passare il sostrato dalla potenza all'atto, secondo la dottrina di *Eta* 6. L'interrogativo finale porta in evidenza la componente anti-accademica, o più esattamente interaccademica della discussione, comportando forse, secondo la variante della famiglia *a*

trascurata dagli editori (μετίσχει piuttosto che μετέσχειν) in riferimento al linguaggio speciale della dottrina accademica delle idee. Cfr. n. sulla costituzione del testo *ad* 1075b19.

1075b20-24

L'intelletto primo non passa mai dall'ignoranza come potenzialità all'atto, ma è puramente in atto, non esiste una materia di esso che passi ad esso da uno stato contrario, così come il suo oggetto non si genera nella materia a partire da una privazione o da una condizione contraria. Il suo oggetto è sé stesso, d'altronde e come si è visto in *Lambda 7 e 9* l'eternità e attualità dell'uno e dell'altro vanno insieme. L'idea può forse scaturire, come qualcuno ha indicato, da passi indicanti che per Platone alla sapienza si giunga dalla ἀγνοια. Per Aristotele questo non vale per la sapienza più alta. Non viene dall'ignoranza. Negli umani è tuttavia possibile passare dall'atto alla potenza nell'attività speculativa, e viceversa, intendendo la potenza nel senso in cui è in potenza uno che dorma.

1075b24-26

"se non ci sarà null'altro se non le cose sensibili, non ci saranno principio, ordine, generazione e movimenti celesti" (ἔτι εἰ μὴ ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια)

La dottrina positiva di riferimento è quella di *Lambda 7*, 1072a21-26ss. Essa spiega i movimenti celesti con l'esistenza di una sostanza non sensibile. I fenomeni celesti a loro volta spiegano il ciclo della generazione. Per questo è meglio tradurre τὰ οὐράνια in 1075b26 con “movimenti celesti”, piuttosto che con “enti celesti”.

1075b26-27

Altrove a "teologi" (scrittori di miti come Esiodo) e fisiologi è attribuita la dottrina di una generazione, o dal non-ente, o dal tutto insieme, ma comunque senza un vero principio. Invero, l'idea qui presentata, che ci sia sempre un principio del principio, equivale a dire che non c'è alcun principio, come elucidato in *alpha elatton*, 2. I predecessori incadono senza volerlo nel *regressus*. L'argomento per *regressus* è presente anche nella ottava aporia di *Beta* (*Beta 4*, 999b9s.).

1075b27-28

Cfr. *Alpha* 9, 991a9-12; *My* 5, 1079b12ss.

1075b28-30

Cfr. *My* 1083b11-14.

1075b33-34

“Bisogna dunque che venga meno qualcuna di queste (premesse). E si è detto in che modo” (ἀναίρετέον ἄρα τούτων τι. τοῦτο δ’ εἴρηται πῶς)

Verrà meno, presumibilmente, il presupposto che la causa efficiente prima sia uno dei due contrari. Ma non si può dire che l’indicazione sia perspicua. **1075b34-35**

“da che cosa siano resi uno i numeri, o l’anima, e il corpo” (τίνι οἱ ἀριθμοὶ ἓν ἢ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα)

La discussione verte probabilmente sulla causa dell’unità tra forma e materia, declinandosi secondo i diversi modi di concepire il fattore formale: come numeri, come anima, come forma. Intendo dunque che l’interrogativo sia: “da che cosa siano resi uno i numeri e il corpo, o l’anima e il corpo e in generale la forma e l’oggetto”. Come rappresentativa della traduzione più corrente (sebbene la differenza di traduzione possa consistere anche solo nella punteggiatura), cfr. la *Oxford Translation*: “no one says anything about what unifies numbers, or soul and body and generally the form and the thing”. In questo modo però si trovano a mescolarsi due interrogativi alquanto diversi per natura, quello qui considerato, ma anche che cosa unisca i numeri in quanto tali (sul quale cfr. anche *Alpha* 9, 992a1-2).

Il testo di riferimento è *Met. Eta* 6, ma ivi stesso è controverso se la soluzione data al problema dell’unità del numero, e quella dell’unità di forma e materia, sia uguale, o diversa, secondo quanto argomenta HARTE 1996 e secondo quanto il testo presente dà ragione di ritenere. La dottrina aristotelica della causa efficiente, che provoca il passaggio della materia dal potenziale possesso all’attuale possesso della forma (cfr. appunto *Eta* 6), spiega efficacemente l’unità di materia e forma (sia che quest’ultima abbia, sia che non abbia natura numerica e possa o non possa dunque essere indicata da Aristotele come numeri – il riferimento è evidentemente a concezioni accademiche quanto alla funzione formale dei numeri).

Quanto all’interrogativo, di che cosa unisca il numero come tale, esso è affrontato *ibid.* da Aristotele contestualmente alla questione di che cosa conferisca unità alla

definizione, e più in generale, di che cosa unisca quei termini che siano senza materia, ma ponendolo a parte rispetto all'unità del sinolo di forma e materia.

Sulla causa efficiente come fattore eidopoietico, cioè generatore di forma, e, con la forma, di unità, cfr. anche Crubellier 2000, p. 153.

1076a4

"...non è bene la sovranità di molti, uno solo sia il sovrano" (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος)

Cruciale non solo per il capitolo, ma per il libro nel suo complesso, è il senso che si voglia attribuire a questa citazione omerica. Come osservato nell'introduzione, il suo statuto retorico ne può rendere equivocabile la valenza precisa. Ma ciò che è chiaro è che non va considerata a prescindere dal suo contesto immediato. Ivi si stabilisce un punto di riferimento importantissimo, per opposizione: le sostanze di Speusippo non contribuiscono l'una all'altra. Punto di forza della dottrina aristotelica delle tre sostanze (cfr. cap. 1) è che esse hanno l'una una relazione causale nei confronti dell'altra, e la prima ha, indirettamente, una relazione causale anche con l'ultima. La coesione così ottenuta è verosimilmente l'aspetto qui sottolineato con energia. Esso si trova in parte preparato dall'esordio del capitolo, secondo l'interpretazione qui proposta: anche lo stratega fa parte dello schieramento (cfr. *supra*, ad 1075a14).

8. Archeologia e derestauro: Appendice del commento al capitolo 7 ("Sulla causa finale in *Lambda 7*: Aristotele esegeta del *Filebo*?)

Nelle pagine che seguono, vorrei esemplificare una sinergia possibile fra la ricostruzione che nella parte III chiamo ‘archeologica’ delle diverse tappe della tradizione (in questo caso, della tradizione editoriale ea noi più vicina) con l’interesse per la tessitura redazionale del testo di *Lambda* e per la sua natura ipertestuale, cioè per il suo lavorare su testi o dottrine preesistenti. SI tratta della sezione controversa di *Lambda 7* sulla causa finale, In questo caso, l’ipotesi che propongo di considerare (senza per questo escludere altre possibilità ermeneutiche) non è aristotelico ma platonico. Il che può dare conferma della contestualizzazione accademica che propongo per la teoria del principio primo come sostanza intelligibile che occupa la prima parte del detto capitolo.

Così, dopo aver ripercorso le vicissitudini editoriali di quel luogo enigmatico del libro *Lambda della Metafisica* (§ 1.1) e i problemi fondamentali ad esso connessi (§ 1.2) riproporrò innanzitutto che il suo preciso dettato si legga secondo la lezione dei codici più antichi (§ 1.3) e che la frase in esame, così de-restaurata (non dunque come è stata stampata nel XX secolo) pone (§ 2.1) si spieghi nel parallelo con un luogo del *Filebo* di Platone (§ 2.2). Questo ci darà occasione per estendere l’esame ad una sezione di testo leggermente più ampia ed osservarvi tracce di un rapporto privilegiato con i motivi conduttori del *Filebo* (1072b1 con *Filebo* 53-54). L’interesse che anche altrove manifesta Aristotele (sempre nel contesto di discussioni sul rapporto fra mutamento e causa finale) per lo stesso passo del dialogo può⁵⁴⁵ suggerire in

⁵⁴⁵ Mi riferisco al seguente passaggio di *De partibus animalium* 640a10-21, in part. 640a18s., da confrontare con il testo del *Filebo* qui *infra* citato nel corpo del testo: “Non deve sfuggire nemmeno se convenga dire, come quelli che facevano teorie al riguardo in passato, in che modo ogni cosa si generi per natura, o dire come essa sia. Infatti non fa poca differenza questo da quello. E sembra che si debba cominciare da qui, come abbiamo detto anche prima: prima bisogna apprendere i fenomeni riguardo ad ogni genere, poi bisogna dire così le loro cause e parlare della loro generazione. Accade piuttosto così anche nell’arte del costruire case: bisogna dire che poiché tale è la forma della casa, o tale è la casa, allora la si costruisce così. *Infatti la generazione è in vista della οὐσία, e non l’οὐσία in vista della generazione.* È per questo che Empedocle non parla giustamente, quando dice che molte cose appartengono agli animali perché così è avvenuto al momento della generazione...” . Cfr. anche *ibid.* 646a12 “Tre essendo le composizioni, prima si

effetti che esso sia come un ipotesto per la cruciale sezione di *Lambda*, cap. 7, la quale vede singolarmente coincidere l'oggetto del desiderio e l'oggetto del pensiero; oppure può trattarsi di una convergenza dei due testi in un comune ambito problematico, nella quale comunque è a mio avviso chiaro che Aristotele tiene presente la formulazione del problema nel *Filebo*⁵⁴⁶ (§§ 3-4). In chiusura evokerò, senza svilupparla, la possibilità che queste osservazioni siano interessanti anche per un problema oggi dibattuto, quello della funzione della causa finale nell'economia del pensiero aristotelico e nel contesto di redazione del libro *Lambda*, che apertamente si pone come alternativa ma anche come prosecuzione aristotelica rispetto alle teorie accademiche sulla sostanza non soggetta a mutamento (§ 5).

può porre quella di quelli che alcuni chiamano elementi, come terra, aria, acqua, fuoco. [...] [ma sarebbe meglio ragionare sulle *δυνάμει*“, come umido, secco, caldo e freddo.] Seconda costituzione, a partire dai primi, è la natura della parti omoiomere negli animali, come ossa, carne e le parti di questo tipo. [a24] Infatti per quanto riguarda la costituzione è il contrario che per l'essenza: ciò che è successivo nella generazione è precedente per natura, e primo per natura è ciò che si forma per ultimo.[...] Terza di numero e ultima è la generazione degli anomoiomeri, come volto, mano e le parti di questo tipo. Non è infatti la casa che è in vista dei mattoni e delle pietre, ma queste sono invista di quella. Ed è così anche per ogni altra materia." Osserva in proposito *per litteras* Sylvain Delcomminette, al quale devo la segnalazione di questi paralleli (identificati da Jim Lennox, come egli precisa): “Tout ceci semble indiquer qu’Aristote considère ce passage comme fondamental et même comme en un sens « fondateur » de la téléologie. C’est d’ailleurs également le passage où Platon introduit le terme hylè, en 54c.” Su questa parte del *Filebo* e sul rapporto fra bene e piacere cfr. Delcomminette 2006, pp. 493-506, in particolare 494-497.

⁵⁴⁶ In particolare, si può confrontare il passo del *Filebo* 22c, dove l'intelletto divino potrebbe avere la priorità sulla vita mista, e sembra dunque doversi ritenere che esso non abbia commistione con il piacere (sulla complessità del passo cfr. tuttavia Delcomminette 2006, pp. 186-194), con la teoria principale di *Lambda* 7 sull'intelletto, che potrebbe essere una risposta. A proposito dell'intelletto infatti, in 1072b14ss., Aristotele esordisce dicendo proprio qualcosa di diverso: Il modo di esistenza dell'intelletto è beatissimo e piacevolissimo. La prossimità di *Lambda* 7 con l'altro passo sopra citato del *Filebo* fa ritenere improbabile che qui Aristotele se ne distacchi inconsapevolmente. Aristotele avrà voluto unire intelletto e piacere almeno per due motivi: sia perché la componente desiderio/piacere è indispensabile alla sua teoria del motore non mosso; sia perché *Fisica* VIII sottolinea che il motore che muove eternamente se muove eternamente deve essere del tutto esente da fatica. Il piacere che quell'intelletto prova nella sua attività sembra poter essere l'antitesi della fatica, e in qualche modo la garanzia che una tale attività possa durare in eterno.

8. 1. La tradizione editoriale di 1072b2-3.

8. 1. La tradizione editoriale fra XIX e XX secolo

Nel 1848 il disagio di Albert Schwegler di fronte alle righe 1072b2-3 dell'edizione Bekker della *Metafisica* di Aristotele (libro *Lambda*, cap. 7) sanzionò la condanna di quel luogo enigmatico nella dimostrazione degli attributi del motore immobile. Da allora, il passo

ἔστι γὰρ τιὸν τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι

fu considerato insostenibile e bisognoso di emendamento. Questo è uno dei rari punti, forse l'unico, ove Bonitz, commentando la *Metafisica* quasi allo stesso tempo, abbracciò la congettura che Schwegler proponeva a rimedio, sulla scorta di presunti paralleli in *De anima* II.4 e *Fisica* II.2, e cioè:

ἔστι γὰρ διττὸν τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι.

Bonitz inaugurò così nello stesso anno (anche la sua edizione è infatti del 1848) una sorta di tradizione editoriale, che legge da allora in quel passo di *Lambda* un inciso (più o meno fuori luogo) sui due sensi in cui il concetto di fine (τὸ οὐ ἔνεκα) può essere inteso. La congettura fu resa più economica da Christ, che manipolando la lezione visibilmente corrotta di uno dei manoscritti (vedi *infra*) ottenne un analogo esito concettuale con il semplice inserimento di una congiunzione (καί), così:

ἔστι γὰρ τιὸν τὸ οὐ ἔνεκά καὶ τιὸς, ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι.

La congettura apparve nel XX secolo meglio motivata, da quando si realizzò che una congiunzione copulativa (*wa*, corrispondente di καί) si trova anche in una delle traduzioni arabe che erano disponibili ad Averroé, opera dello stesso traduttore Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus che aveva tradotto il commento ora perduto di Alessandro di Afrodisia⁵⁴⁷. In realtà, il

⁵⁴⁷ Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus infatti traduce il passo che E e J riportano così: ἔστι γὰρ τιὸν τὸ οὐ ἔνεκα in questo modo: *mâ min ajlihi yûjadu li-shay' wa-li-dhâ shay'*. Sulla discussione della tradizione araba del passo, prera in esame per primo da Natali, rinvio a Fazzo 2002.1, con questa

traduttore in questione, probabilmente imbarazzato dal dettato del luogo aristotelico, compendiato e poco adatto al trasferimento in un sistema linguistico diverso, aveva fatto ricorso a una perifrasi assente in qualunque codice greco, nella quale compare fra l'altro la congiunzione *wa*. Nondimeno, senza una discussione del diverso contesto di quella congiunzione nella versione araba, la lezione di Christ si è stabilmente imposta, attraverso le edizioni di Ross, Jaeger (*OCT*), Tredennick (Loeb), come attestata da Averroé ed anzi da Alessandro di Afrodisia; il quale però, sul dettato esatto di queste righe, non ha lasciato testimonianza alcuna⁵⁴⁸.

aggiunta: l'osservazione di Martini Bonadeo, secondo la quale la traduzione più corretta (diversa da quella corrente, cui facevo riferimento, di Genequand e anche della versione latina nell'edizione Giunta del XVI secolo “il fine in vita del quale è per qualcosa ed è per questa cosa”) sarebbe “il fine in vista del quale è per qualcosa e per questo è una cosa”. Per la prima traduzione, ci si aspetterebbe in effetti l'articolo davanti al dimostrativo, come si usa in arabo: *mâ min ajlihi yûjadu li-shay' wa-li adh-dhâ shay*; invero, in questo genere di traduzioni l'assenza dell'articolo non è del tutto impossibile, di modo che la versione di Genequand e della giuntina non è completamente insostenibile; e d'altra parte, con questa seconda traduzione era più naturale aspettarsi alla fine della frase *wa-li-dhâlika shay'* (ringrazio G. Endress per la consulenza su questo punto), ma riconosco che è meglio intendere in questo altro modo. Tuttavia Martini Bonadeo non ne trae una conseguenza chiara (parafrasa infatti l'esito di questa sua traduzione in due modi diversi e contraddittori nel corso del suo articolo). Io credo che da questa seconda traduzione si possa trarre l'utile conseguenza che il testo a disposizione di Mattâ era proprio come quello che leggiamo noi. Quando per tradurre al criptico ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα, egli ricorre a un raddoppiamento, cioè prima traduce *verbum de verbo*: il fine è ‘per una cosa’ (l'arabo in effetti non ha il neutro sostantivato come in greco, deve per lo più aggiungere il sostantivo ‘cosa’), e poi, per maggior chiarezza dice ‘e per questo (cioè per la cosa per la quale è fine) è una cosa (cioè è ciò che è, è un fine). Con questa aggiunta io credo che Mattâ abbia voluto esplicitare la natura di concetto relativo della nozione di fine, non senza ragione ed utilità, non per dire qualcosa di diverso, ma per dire la stessa cosa più chiaramente. La sua traduzione può perfettamente intendersi nel modo in cui io intendo la frase greca in esame. Dunque la sua versione non è argomento sufficiente ad affermare che egli leggeva un testo diverso.

⁵⁴⁸ È tuttavia quasi certo che Alessandro, commentando il concetto di fine che compare in questo passo, fosse memore di quella distinzione fra due sensi del fine che Aristotele menziona a più riprese, e ne facesse uso, attenendosi così al proprio metodo, di commentare, per così dire, *Aristotelem ex Aristotele*: cfr. la citazione da Alessandro ap. Averr. 1605 Boyges (fr. 30 Freudenthal).

8. 1. 2. Le conseguenze esegetiche.

Le implicazioni di questa distinzione sono state esplicate da un saggio autorevole di Gaiser sullo *zweifache Telos* ("Sui due sensi del fine") in Aristotele⁵⁴⁹. L'esegesi di Gaiser si basa sull'associazione fra, da una parte, il testo emendato da Christ e adottato dai successori, che distingue apparentemente il fine 'per qualcosa' (τινί) e il fine 'di qualcosa' (τινός), e, dall'altra, la distinzione praticata nel *De anima* (si presume che sia la stessa della *Fisica*) fra il fine 'per il quale' (ὧ) e il fine in vista 'del quale' (οῦ). Il prezzo è l'appiattimento della coppia di pronomi del testo emendato di *Lambda* 1072b2 - che sono indefiniti, uno in dativo, l'altro in genitivo, su quello della coppia in dativo e in genitivo, ma di pronomi relativi nel testo del *De anima*. Questo può parere strano: i termini 'per qualcosa' e 'di qualcosa' si devono riferire a ciò che agisce in vista del fine, mentre il 'per il quale' e l' '(in vista) del quale' si riferiscono al fine stesso. Gaiser non spiega in che modo l'equiparazione che egli presuppone fra le due coppie di pronomi diversi sia grammaticalmente possibile.

Ad ogni modo, si riconosce che il senso da attribuire a 1072b2-3 nella versione emendata vada a somigliare ad analoghi incisi sulla duplicità di sensi del fine in *Fisica* II2 e *De anima* II.4; e le conseguenze non mancano. Su questa base, per esempio Ingemar Düring ha potuto dare una riprova della vicinanza cronologica fra *Fisica* II e il libro *Lambda*: essi infatti presenterebbero proprio la stessa distinzione fra i due sensi del fine. D'altra parte, lo stile di Aristotele ne esce svalutato, specie in termini di efficacia espositiva: col gusto per le disquisizioni terminologiche, Aristotele interromperebbe senza opportunità, come Hicks ha notato, non solo i testi citati della *Fisica* e del *De anima*, ma anche la cruciale dimostrazione del motore immobile nella parte centrale del libro *Lambda*.

8. 1. 3. La mia proposta di derestaurò.

Non ci sono motivi sufficienti, specie considerato lo stile generale del libro, per rifiutare in 1072b2-3 la lezione dei codici più antichi ed autorevoli; la quale è confermata (se mai servisse, ma non serve) anche dalla più antica traduzione araba, e cioè, riprendendo la frase dall'inizio e sottolineando il *locus vexatus* in 1072b2-3:

ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι (1072b1-3)

Che poi il fine è negli immutabili, lo mostra la diairesi: il fine infatti è per qualcosa, e dei due uno è (negli immutabili), l'altro non lo è.

⁵⁴⁹ Cfr. Gaiser 1969, pp. 97-113.

Il testo tradito, *pace* Schwegler, non è veramente scandaloso (Schwegler diceva che è *anstössig*, oltre che *räthselhaft*), specie considerato lo stile generale del libro, che seleziona severamente il proprio pubblico richiedendo una specifica familiarità con gli argomenti e con il modo di ragionare⁵⁵⁰.

Così, nella costruzione di 1072b-2-3, ἔστι γὰρ τιὼ τὸ οὐ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, Aristotele non ha optato per un parallelismo piatto, che avrebbe soccorso il lettore spaesato, ma ha introdotto un chiasmo: il primo dei due termini da mettere in diairesi, il 'qualcosa'⁵⁵¹ espresso dal τιὼ, è ripreso non per primo ma per secondo nella subordinata relativa, con le parole τὸ δ' οὐκ ἔστι, "l'altro non è (negli immutabili)", mentre il fine (τὸ οὐ ἕνεκα), che compare per secondo, è ripreso per primo nella subordinata relativa, con le parole τὸ μὲν ἔστι, "l'uno è (negli immutabili)"⁵⁵².

8. 2. Interpretare il derestaurato: un parallelo nel *Filebo*

550

Vi sono omessi quasi a bella posta, non per negligenza – si direbbe – ma per una scelta di stile, tutti i dettagli che si possono inferire dal contesto, dunque vi si evitano reiterazioni che il senso richiede, proprio – si direbbe – perché il lettore le può supplire *sua sponte*. Il caso più ricorrente è quello degli articoli determinati, che gioca un ruolo importante nel differenziare il testo dei codici più antichi da quello di Ab (dove una sorta di *concinnitas* è sovente restituita, cfr. Parte I, § 2.5).

⁵⁵¹ Τιὼ si può tradurre anche 'per *qualcuno*', visto che il genere è indeterminato. In questo tipo di contesto è abituale per Aristotele usare l'articolo neutro (e.g. τὸ τούτου ἕνεκα in *De caelo* II, 292b7) dando peso alla funzione logica più che al genere animato dell'agente.

⁵⁵² Forse per questo nel corso della tradizione manoscritta si era prodotta la variante (con lo stesso senso) ἔστι γὰρ τὸ οὐ ἕνεκα τινός, attestata per esempio nella prima mano del codice Z, Taurinensis C III 5. In forza di questa *varia lectio* il chiasmo era eliminato e il parallelismo rispettato. Confrontando in seguito questa variante con la lezione più antica, qualche copista (per uno scrupolo quasi religioso di conservazione del testo) aveva recuperato l'assente τιὼ, come fa in Z la seconda mano (o lo stesso copista in fase di revisione sopra il rigo; il caso di Z comunque è solo un esempio, perché questo è un codice tardo, datato al XVI sec. ex.). È verosimile che in questo modo si sia prodotta l'irragionevole lezione del codice A^b (XIV sec.) ἔστι γὰρ τιὼ τὸ οὐ ἕνεκα τινός che poi Christ aveva emendato producendo il testo attualmente in uso, ἔστι γὰρ τιὼ τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τινός.

8. 2. 1. La nozione di diairesi attiva in *Lambda 7*

Probabilmente, ripeto, il testo dei codici più antichi è sanissimo: è ragionevole dire: "la diairesi (ἡ διαίρεσις) dimostra che il fine è nella serie degli enti immutabili", perché fra i due termini della relazione ciò che muta non è il fine, ma è il 'qualcosa' che si muove in vista del fine.

Con questa interpretazione, il testo tradito, dal punto di vista editoriale, si salva; ma i problemi che pone non sono affatto risolti.

Che cos'è infatti questa diairesi? L'articolo determinato, 'la diairesi', è in qualche modo inatteso, e può essere letto in almeno due modi, che sarà utile distinguere.

Una prima possibilità è che l'articolo denoti la specifica diairesi in questione come ben nota. La seconda possibilità è che 'la diairesi' compaia qui genericamente, come nome comune, indicante un procedimento applicabile in contesti variati, al modo che se il testo dicesse: che il fine è nelle realtà immutabile, lo si vede se a proposito della relazione di finalità pratichiamo una diairesi fra elementi correlati. Se ci atteniamo a questa seconda soluzione, peraltro, possiamo commentare in modo analogo anche la συστοιχία delle righe precedenti (1072a32, 36) e spiegare cioè anche questo termine come un'indicazione di metodo: la συστοιχία infatti è un procedimento che Aristotele, pur mutuandolo in linea di principio dai pitagorici, non manca di usare anche *propria persona*, in casi diversi e con esiti diversi.

A questa seconda e più generica spiegazione, in mancanza di lumi, ci si può attenere senza gravi inconvenienti, purché non si neghi che essa non risolve affatto tutti i problemi e lascia molto da congetturare.

Se invece si abbraccia la prima possibilità (che non esclude comunque la seconda) il dettato del testo si giustifica senz'altro di più: effettivamente il lettore ha l'impressione che quando Aristotele dice 'lo mostra *la diairesi*', si riferisca a una qualche diairesi nota e determinata. Questa opzione può essere più interessante, ma solo a condizione di poter indicare quale dunque sia questa diairesi, e perché si ritrovi evocata qui e proprio qui; analogo problema investe la precedente συστοιχία, che poco sopra compare, si può dire, ancor più inaspettata, (1072a30s.) dove dice 'una delle due serie in sé è intelligibile', νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν: quale συστοιχία sarà, e perché?

8. 2. 2. Una proposta di soluzione.

Fino a che non si trovi una spiegazione alternativa e migliore, è interessante considerare la possibilità che 'la diairesi' in questione sia quella che troviamo allo stesso proposito nel *Filebo* di Platone (53d3s.):

Ἔστων δὴ τινε δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὐτό, τὸ δ' αἰεὶ ἐφιέμενον ἄλλου

e che si sviluppa poco più oltre in termini significativamente vicini all'aristotelico τὸ οὐ ἔνεκα, in un giro di frase che rischia di far perdere il filo a Protarco (53e 3-6):

ὁ λόγος ... λέγει δ' ὅτι τὸ μὲν ἔνεκα του τῶν ὄντων ἔστ' αἰεὶ, τὸ δ' οὐ χάριν ἐκάστοτε τὸ τινὸς ἔνεκα γιγνόμενον αἰεὶ γιγνεται

Ricordiamone il contesto: per dimostrare che il solo piacere non può essere di per sé il sommo Bene, Socrate ricorre nel *Filebo* a una diairesi fra il fine e ciò che si muove in vista del fine. In *Lambda*, la diairesi si pone a livello generale, analizzando le funzioni concettuali, prima che in relazione a un caso singolo (quello del motore immobile come fine). Anche nel *Filebo* ciò che interessa è il caso specifico del rapporto fra Bene da una parte, considerato come fine, e piacere dall'altra, considerato come movimento verso il fine, ed anzi - nel linguaggio del *Filebo* - come processo in divenire verso ciò che è immobile: γένεσις εἰς τὴν οὐσίαν. Infatti il piacere è sempre γένεσις e non c'è affatto un' οὐσία del piacere (53c). Ma anche lì, nel *Filebo*, il discorso prende le mosse come considerazione generalissima: "cerca questi due termini [*scil.*: il fine e ciò che vi tende] - dice Socrate - in tutte le cose che diciamo esistere" (53d-e).

L'effetto, sulla scena del dialogo, sconcerta l'interlocutore Protarco. Qui c'è una differenza: mentre in Aristotele 'la diairesi' si considera nota e acquisita, nel *Filebo* una tale diairesi stupisce, ha bisogno di esempi (come quello (!) dei 'giovanetti belli e buoni' e dei loro 'amanti di animo virile', e quello, più didattico, del cantiere e della nave). C'è insomma un passaggio di statuto della nostra diairesi: mentre nel *Filebo* essa appariva oscura, in *Lambda* è trattata con dimestichezza. Questo depone a favore della possibilità che Aristotele si muova qui sulla falsariga del *Filebo*, tenendolo come testo di riferimento.

8. 3. Due contesti: convergenze tematiche

Con questo, abbiamo indicato le ragioni per vedere in quel passo del *Filebo* l'antecedente de 'la diairesi' di *Lambda* 7.

I nessi fra i due testi non finiscono forse qui. In realtà il dialogo potrebbe, non solo avere fornito ad Aristotele qualche materiale occasionale, ma anche averlo motivato a lavorare specificamente su di esso, per una certa, breve sezione del libro, - diciamo: da 1072a26 a 1072b3 - tenendolo come riferimento noto e comune alla cerchia ristretta di pubblico che poteva condividere le riflessioni di *Lambda*. Bisogna dunque vedere se questa seconda e più forte ipotesi possa contare elementi a supporto.

Procederò nel modo che più conviene a chi si ponga come fine ultimo la comprensione del dettato preciso del libro. Partirò cioè dai problemi che quella sua sezione pone quando sia scrutinata da vicino, e principalmente dal seguente problema, che si pone già alle righe 1072a26-30: perché come motori immobili Aristotele introduce i due termini τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, e li tratta poi come un binomio centrale? La risposta *standard* consiste nel citare ad appoggio la teoria del movimento volontario nel *De anima*. Il confronto con il *De anima*, se aiuta in effetti a contestualizzare il ruolo dell' ὄρεξις, che si produce in specifico riferimento alla presenza della coppia piacere/dolore (e.g. II.3, 414b1-6), d'altra parte non manca di porre problemi. La tesi cui *Lambda* si attiene pare diversa e inconciliabile: postula come principio l'intellezione (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, 1072a30) ciò che *De anima* III.9 nega (432b26ss.), e non accorda primato al desiderio come finalmente avviene in *De anima* III.10 (433a9ss.). Di pari con il citato primato della νόησις, va l'idea che l'intelletto sia 'mosso' dall'intelligibile (νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, *ibid.*). Tale idea, se di per sé in qualche modo è intuitiva (da che altro sarà mosso l'intelletto se non dall'intelligibile?) pare accordare all'intelligibile un ruolo motore che il *De anima* non contempla: il *De anima* dice infatti che nulla si muove senza il desiderio (III.10, 433a18-25), e d'altra parte fa partecipare al movimento volontario solo l'intelletto pratico, senza prevedere un ruolo nell'azione per l'intelletto teoretico (com'è ragionevole: in questo infatti consiste la differenza fra pratico e teoretico). Qui però il contesto è diverso perché non si tratta del movimento del corpo vivente da parte di qualche facoltà dell'anima, ma di movimento dell'intelletto a causa dell'intelligibile. Non c'è incoerenza fra i due testi, solo che non parlano precisamente della stessa cosa. Dunque non basta il riferimento al *De anima* per spiegare la scelta, a questo punto del libro *Lambda*, di questo argomento.

8. 3. 1. “Il pensiero è piacere?” Due risposte non irrelate

Forse sullo sfondo della diade motrice di *Lambda* 7, τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, c'è la ricerca di un principio di perfezione superiore, visto che, come insegna il *Filebo*, né il piacere basta a se stesso, né l'intelligenza sarebbe sufficiente. Cruciale è dunque il ritorno, se non subito alla coppia di piacere e intelligenza, alle facoltà che rispettivamente vi sono implicate, in particolare il desiderio rispetto al piacere⁵⁵³, l'intelletto rispetto all'intelligenza.

La coppia stessa che il *Filebo* progetta di mescolare, piacere e intelligenza (e.g. 21e-22a: ὁ βίος αἰρετός ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθείς, la vita da scegliere è un misto di entrambi, cioè di ἡδονή καὶ νοῦς καὶ φρόνησις), tornerà tale quale più oltre nel libro *Lambda*, dove si dirà che l'attività del νοῦς è *anche* piacere (ἐπεὶ καὶ ἡδονή ἢ ἐνέργεια τούτου, 1072b16). Certo in quel luogo di *Lambda* c'è uno spiccato primato del νοῦς (la sua attività è *anche* piacere), perché si tratta (probabilmente) dell'intelletto divino. Il caso dell' "intelletto vero e divino" (22c, cfr. anche τὸν ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον ... νοῦν, 22a) è contemplato a parte anche nel *Filebo*. A quanto ritiene Delcomminette, sembra che un tale intelletto possa essere esente anche da piacere, essere al di là della coppia piacere-dolore. Se è così, l'introduzione del piacere nell'attività intellettuale si deve ad Aristotele, che in questo è rimasto fedele alla definizione di piacere nelle etiche. Ma questa precisazione non è ignara della posizione del *Filebo*, si propone anzi come una sua deliberata revisione.

8. 3. 2. Allargando il parallelo: il bene e l'esistenza migliore fra moira platonica e aristotelica *systoichia*.

Non è strano che ci sia una relazione fra i due testi: Aristotele, nel redigere questa parte di *Lambda*, passa dalla dimostrazione dell'esistenza di un motore immobile alla sua qualificazione come οὐσία perfetta e dunque viva e vivente dell'esistenza migliore; difficilmente allora poteva ignorare la riflessione del *Filebo*, che mira a stabilire da un punto di vista teoretico quale sia la vita migliore, se sia quella del piacere (come sostenevano, nel dialogo *Filebo* e *Protarco*, e nell'Accademia almeno in un certo senso forse Eudosso) o piuttosto quella della contemplazione intellettuale. Il passo successivo è vedere se ci siano gli elementi per allargare la prospettiva, cioè se ci siano altri punti di contatto, che si spieghino più facilmente con una relazione fra i due testi che con la casuale somiglianza delle riflessioni

⁵⁵³ Il *De anima* (414b1-6) insegna infatti che senza piacere non c'è desiderio: provano desiderio infatti quei viventi, e solo quei viventi, che sono capaci di provare piacere (il quale a sua volta presuppone la facoltà sensitiva).

in essi svolte su tematiche affini.

In tal senso è interessante vedere quale sia l'esito della diairesi sin qui considerata: in *Lambda*, probabilmente, è la suddivisione di due gruppi di elementi in doppia colonna, così da sortire una serie contrapposta a un'altra. Ne fa menzione il testo già poche righe sopra (1072a30-31), dove ἡ ἑτέρα συστοιχία significa appunto letteralmente 'una delle due serie'.

Si è sopra prospettata una lettura metodologica del passo. Il termine συστοιχία appartiene infatti a un lessico tecnico, peculiare di Aristotele. Ricorre *in primis* quando egli dà conto di dottrine pitagoriche - dottrine peraltro le cui fonti potrebbero anche essere, più da vicino: accademico-pitagoriche (un punto sul quale tornerò fra breve). In tal caso le serie di regola sono effettivamente due, come qui, e sono contrapposte, secondo una polarità variamente precisata ma sommariamente riconducibile alla coppia positivo/negativo. Ma i *loci paralleli* nel *corpus* aristotelico non aiutano veramente a risolvere l'enigma di questa singola frase⁵⁵⁴. D'altra parte, anche qui, il testo, dove dice 'una delle due serie' (ἡ ἑτέρα συστοιχία), sembra presupporre una partizione conosciuta, In mancanza di lumi, il passaggio è decisamente inatteso: di quale serie/συστοιχία si tratta?

Ed anche qui il *Filebo* può essere di aiuto. Già di per sé l'idea di συστοιχία, al modo in cui ricorre in Aristotele, si associa agevolmente a un procedimento di diairesi positivo/negativo, come è quello che accomuna *Lambda* e il *Filebo*, fra il fine e ciò che si muove in vista del fine. Questo già potrebbe confortare l'ipotesi che la serie (συστοιχία, 1072a31, 1072a35) e la diairesi (διαίρεσις, 1072b12) appartengano a un unico campo semantico di accademica memoria; o forse anzi: accademico *tout court*. Se infatti è accademica, tipicamente, la tecnica della diairesi in questione, anche il procedimento per duplice συστοιχία, che sarebbe altrove pitagorico, può ora contestualizzarsi in un ambito accademico, pur se di indirizzo in qualche modo pitagorizzante.

Nel *Filebo*, non si parla di συστοιχία (come ricordato, il termine è più aristotelico che platonico, salvo che forse era già pitagorico). Ma anche nel *Filebo*, l'esito della diairesi è

⁵⁵⁴ I paralleli aristotelici sono infatti eterogenei, e vediamo in scena συστοιχίαι alquanto diverse. Possiamo sommariamente distinguervi due gruppi: testimonianze dossografiche, o attribuite o a attribuibili, o ai pitagorici, o a fonti pitagorizzanti, dove si tratta ordinariamente di due colonne contrapposte; e d'altra parte usi personali aristotelici. Questi ultimi non comportano sempre coppie binarie, ma anche serie singole. Qui invece le serie sono dichiaratamente *due*, anche se nulla denuncia una derivazione pitagorica della partizione. Per uno studio sulle συστοιχίαι nella *Metafisica* cfr. Lefebvre 2008.

descritto come una partizione, una serie, una colonna, caratterizzata dal riferimento al Bene - ciò che in greco si dice ἡ τὰγαθοῦ μοῖρα (20d). Questo termine μοῖρα - in qualche modo arcaizzante - è spesso tradotto come 'condizione' *vel sim.* Ma ciò comporta un netto impoverimento semantico, appunto perché si perde la connessione con l'uso pervasivo della divisione, dicotomica e non, che è sotteso alla trama del dialogo.

Ancora nel *Filebo*, questa μοῖρα del Bene è caratterizzata dall'aggettivo τέλειος, ribadito in forma superlativa (il bene, ammette Protarco, è πάντων δήπου τελεώτατον, *ibid.*), che in italiano possiamo tradurre con 'compiuto', 'perfetto' *vel sim.*, di nuovo però perdendo per strada una connessione, quella con il concetto di fine (τὸ τέλος) dal quale deriva l'aggettivo τέλειος.

Si noterà a questo proposito che, se una relazione fra i due testi esiste, anche gli attributi del primo motore che compaiono in questa pagina vengono a ricoprire analoghe indicazioni che caratterizzano il Bene nel *Filebo*. Dice poco oltre Aristotele (1072a34):

ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχία
"Ma anche ciò che è bello e ciò che è preferibile in sé sono nella stessa serie".

Ora, se Aristotele, nel costruire la serie positiva (ed anzi ottima) degli attributi del primo motore,⁵⁵⁵ è memore della μοῖρα platonica del Bene, diventa meno strano che compaiano qui due caratteristiche del Bene, da annoverare nella rispettiva συστοιχία/μοῖρα insieme alla perfezione (letteralmente: l'essere τέλειος) già menzionata: l'essere preferibile in sé (τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν, cfr. *Filebo* 20-21), ed inoltre la stessa bellezza (τὸ καλόν), che in *Lambda* compare a più riprese ma senza veri argomenti (1072a34, cfr. già 1072a28), mentre era giustificata e anche tematizzata nella sezione finale del *Filebo* (65).

Più ardito sarebbe correlare la caratterizzazione del primo principio motore di *Lambda* come οὐσία (che allora traduciamo *sostanza*) che è propria del libro *Lambda* e assente negli scritti aristotelici di filosofia naturale, e la caratterizzazione del Bene come οὐσία. Questa ricorre sì nel *Filebo* e in altri dialoghi, presupponendo però, si dovrebbe dire, un senso diverso del termine οὐσία. Questa diversità, ampiamente tematizzata in *Zeta*, in *Lambda* e

⁵⁵⁵ La serie è caratterizzata 'in sé' come 'intelligibile' (νοητή... καθ' αὐτήν, 1072a30s.) Indubbiamente l'intelligibilità è associata anche all'immutabilità, qui come anche, in modo diverso, in Platone.

nei libri finali dell'attuale *Metafisica*, ci condurrebbe indubbiamente lontano. Ma la coincidenza di termini rimane interessante⁵⁵⁶.

8. 4. Implicazioni possibili quanto al ruolo della causa finale nella teoria di *Lambda*

Si è detto in apertura che questa ipotesi, per risolvere alcuni problemi, potrebbe però aprirne altri. Il principale è questo: quali sono le virtuali implicazioni teoretiche della nostra ipotesi, specie nella sua variante forte, più sopra menzionata? Si tratterebbe quasi, possiamo dire riassumendo, di vedere nel *Filebo* un ipotesto per la prima parte di *Lambda* 7, e in questa, per converso, una sorta di riflessione esegetica sul dialogo platonico.

Si entra in una *vexata quaestio*. Com'è noto, la caratterizzazione scolastica del primo motore immobile come causa finale, che pure ha una lunga tradizione, è stata recentemente ridiscussa sulla base del confronto fra *Lambda* e altri testi del *corpus*, ove essa non compare⁵⁵⁷. Questa caratterizzazione compare pressoché solo nel libro *Lambda*, e, nel libro *Lambda*, solo nel cap. 7, con una ripresa di controvertibile estensione nel cap. 8 (1074a17-31). Nel capitolo 7, che in tal senso è dunque cruciale, essa è condensata in righe enigmatiche: proprio quelle (1072b1-3) che sono state ora oggetto di indagine, sul concetto di fine, la cui sola spiegazione (*obscura per obscuriora?*) sono alcune affermazioni (di statuto controverso, fra il fattuale e l'analogico, cfr. Berti 2007): l'oggetto di desiderio e l'oggetto di pensiero muovono senza essere mossi; essi inoltre, pur diversi in sé, *nelle loro rispettive prime istanze coincidono* (1072a27); infine: il principio motore "muove come ciò che è amato" (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, 1072b3) dove "ciò che è amato" si intende evidentemente come l'oggetto della forma più intensa di desiderio. Nel contesto della presente ipotesi, vien fatto di pensare che questa coincidenza fra desiderabile e intelligibile sia – oltre alle sue altre valenze, difficili da esaurire in un'unica analisi, la soluzione di un problema posto anche nel *Filebo*, quello della convergenza fra piacere e intelligenza, che l'idea del 'mescolamento *da entrambi*' (ἐξ ἀμφοῶν, reiterato in *Filebo* 21e-22a e 23d) risolveva solo in modo imperfetto e immaginifico.

⁵⁵⁶ Si potrebbe considerare anche che Aristotele in *Lambda* pur prendendo atto in *Lambda* 1 delle differenze nel concepire la οὐσία fra i suoi predecessori (cap. 1, 1069a27ss.), non rifugge però da una relazione di continuità, come mostra il raccordo fra l'*explicit* dossografico dell'introduzione (1069a30-36) e l'*incipit* della dimostrazione relativa alla sostanza non sensibile (cap. 6, 1971b3s.).

⁵⁵⁷ Berti 1997, 2000, 2002.1, 2002.2, 2007, con riferimento a Broadie 1993 come inizio primo della riconsiderazione del problema; Natali 1997, 1999.

UNIVERSITE CHARLES DE GAULLE – LILLE III

U.F.R. de Philosophie

en cotutelle avec

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI TRENTO

Scuola di Dottorato in Filologia e Storia dei Testi, XX ciclo

THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur

Discipline : Philosophie

Il libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele

di

Silvia FAZZO

PARTE III: TRADIZIONE

"Alcuni contributi sulla storia esegetica del libro *Lambda*"

BIBLIOGRAFIA GENERALE

le 15 décembre 2009

Thèse dirigée par M. Crubellier et F. Trabattoni

Membres du jury :

Enrico Berti, Professeur, Università di Padova, Rapporteur

André Laks, Professeur, Université Paris IV Sorbonne, Rapporteur

PARTE III: TRADIZIONE

" ALCUNI CONTRIBUTI SULLA STORIA ESEGETICA DEL
LIBRO *LAMBDA*"

SOMMARIO

<u>PARTE III: TRADIZIONE</u>	448
<u>" ALCUNI CONTRIBUTI SULLA STORIA ESEGETICA DEL LIBRO <i>LAMBDA</i>"</u>	448
<u>INTRODUZIONE</u>	450
<u>I. ARCHEOLOGIA DI UNA TRADIZIONE</u>	452
<u>II. L'EXEGESE DE <i>METAPHYSIQUE LAMBDA</i> DANS LE <i>DE PRINCIPIIS</i> ET DANS LA <i>QUAESTIO I.1</i> D'ALEXANDRE D'APHRODISE</u>	463
1. INTRODUCTION	464
2. LE <i>DE PRINCIPIIS</i>	470
3. LA <i>QUAESTIO I.1</i>	477
3. CONCLUSION.....	485
<u>III. DUE TRADUZIONI</u>	489
ALESSANDRO D'AFRODISIA, <i>QUAESTIO 1.1</i>	489
ALESSANDRO D'AFRODISIA, <i>QUAESTIO 1.25</i>	493
<u>IV. IL COMMENTO GRECO INEDITO DELLO 'PSEUDO-FILOPONO' AL LIBRO <i>LAMBDA</i></u>	496
<u>BIBLIOGRAFIA GENERALE</u>	511

Introduzione

Si troveranno qui riuniti alcuni materiali sulla *fortuna* esegetica del libro *Lambda*, che intendo semplicemente esemplificare le mie ricerche *in fieri* in questo settore.

Dal punto di vista metodologico e concettuale, questo versante di ricerca è strettamente complementare a quello perseguito nelle Parti I e II. Le ragioni e i modi di questa complementarità sono spiegati nel saggio “Archeologia di una tradizione”, comunicazione presentata al congresso internazionale su *Aristotele e la tradizione aristotelica* del Centro Interuniversitario per lo Studio della Tradizione Aristotelica (Lecce, giugno 2008), che a sua volta riprendeva i punti fondamentali di una precedente comunicazione presentata nel maggio 2008 al Centre Léon Robin dell’Université de Paris IV-Sorbonne. Tale saggio non è d’altra parte che un inizio, che fa sintesi del lavoro svolto su *Lambda*, specialmente nella Parte I, riprendendone i punti salienti nella prospettiva di quella che chiamo ‘archeologia’ di una tradizione. Ho praticato e proposto infatti un lavoro a strati nella storia editoriale ed esegetica del libro. Parlo di archeologia anche nel senso di una stratigrafia, come in geologia: l’idea di fondo è che per comprendere ogni reperto lo si debba esaminare in funzione contesto che gli era proprio (come in archeologia); ma che d’altra parte ogni fase (o contesto storico o tipologia di contributi) possa costituire uno strato relativamente omogeneo e diverso dagli altri strati. Per questo lo studio comparato delle diverse fasi richiede l’approfondimento delle caratteristiche sistematiche di ciascuna.

Mi riprometto in un futuro prossimo un saggio più approfondito su questo stesso argomento, e una sintesi complessiva su questo ambito tematico. Per ora, dopo il saggio introduttivo “Archeologia di una tradizione”, presento alcuni materiali di lavoro, e un saggio in francese, che è stato pubblicato recentemente su *Laval Théologique et Philosophique*. Esso verte sull’esegesi del libro *Lambda* in Alessandro di Afrodisia: un’esegesi che sappiamo essere decisiva per la storia del libro, e che si considerava perduta, salvo alcuni frammenti. Ora ho trovato che essa sopravvive in ben tre testi pervenuti, la *Quaestio* I.1, della quale allego poi la prima traduzione italiana, la *Quaestio* I.25, di cui pure mi pare utile riportare la traduzione a complemento del saggio stesso, e il *De principiis*, conservato in arabo. In ragione dell’importanza di questa esegesi, intendo presto curare un’edizione del *De principiis*, di Alessandro, corredata da un suo sommario analitico: infatti non ne esiste ancora uno disponibile. Segue infine la prima stampa credo in assoluto del testo greco del commento a

Lambda di Georgios Pachymeres, capitoli 1-5. Intendo trascrivere prossimamente la parte restante, collazionando il testo del codice milanese anche con gli altri testimoni disponibili.

I. Archeologia di una tradizione

In che modo l'edizione critica di un libro della *Metafisica* deve tenere conto degli studi sulla tradizione del testo aristotelico?

La domanda può sembrare, in virtù di un'attenzione per la tradizione che dura da tutto il XX secolo, quasi scontata. Ma come intendo mostrare la risposta non è del tutto facile e men che meno può essere ovvia, perché è diversa per ogni aspetto diverso e per ogni caso diverso.

Riterrò dunque di aver raggiunto lo scopo di questo intervento, se avrò potuto circostanziare il senso della domanda; e se avrò saputo poi indicare anche solo nelle linee generali quale tipo di risposta io intenda sottoporre alla discussione. L'intento è di per sé non facile, sia per l'importanza del tema, sia perché la prospettiva che propongo porta ad esiti che si situano in qualche modo contro corrente. Mi riferisco per contrasto a una tendenza che progressivamente si è affermata nel XX secolo, quella a fare un uso, non solo largo, ma quasi indiscriminato, della tradizione aristotelica indiretta (commenti, traduzioni, parafrasi) per costituire l'edizione critica del testo greco delle opere di Aristotele. Certo in sede editoriale le fonti indirette possono essere una risorsa importante, quando le fonti dirette scarseggino o siano danneggiate, e questa è da tempo una consapevolezza diffusa anche fra gli editori di Aristotele, perlomeno dai tempi di Hermann Diels, che in un articolo del 1882 sulla trasmissione testuale della *Fisica* sottolineò l'interesse documentario del testo dei commenti greci ad Aristotele che l'Accademia di Berlino stava cominciando a pubblicare. Diels allora evidenziò con energia ed efficacia l'importanza dei commentatori greci per la ricostruzione del testo di Aristotele: un commentatore (come anche un traduttore), specie se antico o tardo-antico, può citare parti del testo che a lui erano note e che poi si sono perdute, o deteriorate⁵⁵⁸. Oggi però sappiamo che non sta necessariamente in questo l'interesse dei commenti, oggi la tradizione aristotelica, nelle sue diverse fasi, nei suoi diversi protagonisti e momenti, è un oggetto di studio in sé medesimo,

Ed è proprio tematizzando la tradizione che possiamo attingere esiti più approfonditi anche nelle edizioni critiche, perché questa è la strada per conoscere e verificare il valore

Testo pubblicato in Fazzo 2008.3 2008.

⁵⁵⁸ Cfr. Diels, 1882. Nel 1882 fu edito anche il primo volume del commento alla *Fisica* di Simplicio, ll. I-IV, *CAG IX*, a cura dello stesso Diels.

delle diverse testimonianze che si sono stratificate fra noi e il testo: queste costituiscono per l'editore la ‘tradizione *indiretta*’ del testo.

Al riguardo vorrei fondamentalmente dire due cose. La prima è che queste testimonianze non possono valutarsi se non conoscendole e caratterizzandole e contestualizzandole una per una in modo circostanziato. Un modello esemplare per me è ciò che prescriveva Pasquali 1952 quanto allo studio delle diverse fonti della tradizione *diretta*. La seconda è che, almeno nella storia editoriale del libro *Lambda*, questo tipo di valutazione, di contestualizzazione, di caratterizzazione delle fonti di tradizione indiretta non è stata praticata, a mia conoscenza, quasi mai, o comunque non sufficientemente. In questa prospettiva, riprendendo questo veloce racconto dall'inizio, è interessante osservare in che modo si sia evoluta la situazione attuale rispetto a quell'intervento di Diels sull'uso editoriale della tradizione esegetica.

Nella pratica editoriale il suggerimento di Diels è stato molto seguito. Commenti e traduzioni si usano ormai correntemente in sede di edizione, nell'intenzione di migliorare il testo trasmesso dai manoscritti greci.

Ma nella teoria ancora oggi, a più di un secolo di distanza, il modo e i criteri di una tale pratica restano ancora generici e imprecisati, così che, su questo tema cruciale, non si dispone ancora di indicazioni di metodo comunemente condivise.

Ciò che dunque desidero suscitare è una riflessione in questo senso: c'è ancora da lavorare, sia in modo sistematico, sia e soprattutto tenendo conto dei casi particolari. In effetti, ci si potrebbe chiedere come mai non esista ancora una trattatistica di riferimento comune, non esista per esempio un'opera metodica analoga a quella di Pasquali che sia specialmente dedicata alla tradizione indiretta nella costituzione dei testi filosofici⁵⁵⁹. Fra le varie ragioni dell'assenza di una trattatistica normativa a questo riguardo, una ragione probabile starà nel fatto che, non essendo la tradizione un sistema coerente, non è facile e in un certo senso non è nemmeno legittimo fissare in modo univoco i criteri del suo uso, perché

⁵⁵⁹ Per i testi letterari, cfr. Tosi 1988, anche per la discussione della bibliografia posteriore, sviluppatasi in effetti intorno all'esame di casi specifici. Cfr. p. 45 e p. 63: nel *Prometeo* di Eschilo, per esempio, solo la tradizione indiretta, costituita fra l'altro da uno scolio ad Omero incontestabilmente antico, salva la lezione corretta del secondo verso, banalizzato da una lectio faciliior in tutta quanta la tradizione diretta (cosicché si può dire che, ω , cioè essa tutta, è in errore). La natura antica di questa tradizione rende tuttavia questo caso esemplarmente diverso da quello ora in esame. Ringrazio V. Citti per la discussione su questo punto.

tutti i casi in un certo senso sono speciali. La soluzione disponibile, concreta, praticabile è allora che ogni caso di studio sia affrontato a sé, prestando attenzione non solo al principio generale, ma alle particolarità, non da ultimo nell'intento di costituire una casistica specifica per questo settore ancora troppo inesplorato.

La questione di che uso fare della tradizione indiretta – commenti traduzioni e parafrasi – si pone per il libro *Lambda* con una vivacità, e anche con un'urgenza particolare. Entrambe le edizioni di riferimento, quella di Ross (1924) e quella di Jaeger (1957), citano e usano per la costituzione del testo non solo i codici più antichi, ma anche fonti indirette: la parafrasi di Temistio (pervenuta in versioni arabo-siriaca, arabo-ebraica ed ebraico-latina) il commento greco del cosiddetto pseudo-Alessandro, che in realtà è il bizantino Michele di Efeso⁵⁶⁰, e il commento arabo di Averroè. Il presupposto implicito, ma non specialmente verificato, è che sia possibile anche per *Lambda* ciò che altrove è possibile, e cioè estrarre dai commenti e da tali fonti di tradizione indiretta lezioni migliori e più autorevoli di quelle dei manoscritti greci della *Metafisica*.

L'importanza speciale della tradizione esegetica per questo libro viene d'altronde dal fatto che *Lambda* sia un libro molto commentato, al punto che alcuni commenti sono stati più letti ed influenti del testo stesso originale di Aristotele; ed è anche, in senso tecnico, “supercommentato”. Infatti il commento di *Lambda* più importante e storicamente più influente fra quelli che abbiamo, che è il Commento Grande di Averroè, oltre a essere un Commento Grande, in senso tecnico – cioè un commento continuo, lemma per lemma – è anche, e sempre in senso tecnico, un *supercommentarium*, cioè il commento di un commento, quello di Alessandro di Afrodisia al libro *Lambda* stesso.

Fra questi due aspetti del commento di Averroè – essere Commento Grande, ed essere un *supercommentarium*, ovvero commento di un altro commento – c'è probabilmente una relazione, che pure bisogna tentare di spiegare.

Il ruolo del commento ora perduto di Alessandro nel commento di Averroè sembra essere importante. Già il fatto stesso che il commento di Alessandro fosse ancora in buona parte disponibile ad Averroè in traduzione araba dal siriano è un fatto notevole, oltre che ricco di conseguenze. Nell'originale greco infatti, già allora, nel XII secolo, il commento a *Lambda* di Alessandro non si trovava più, tanto che già alcuni decenni prima Michele di Efeso, attivo presso la corte di Bisanzio, aveva dovuto commentare *Lambda* da capo. Quanto alla stesura di un Commento Grande (cioè lemma per lemma come i commenti continui della tarda

⁵⁶⁰ Cfr. Luna 2001; Praechter 1906.

antichità) della *Metafisica* in simili condizioni, questo è fatto mirabile. Non per tutte le opere che commentava Averroè ne scrisse uno (commentando altre opere di Aristotele, infatti, Averroè si limitò a un commento medio, per es. per il *De generatione et Corruptione* elaborò solo un commento medio e poi un’epitome). Eppure scrisse un commento grande per la *Metafisica*, in particolare per il libro *Lambda*, e potremmo chiederci come abbia fatto, se della *Metafisica* aveva solo una traduzione di seconda mano, e di *Lambda* in particolare una traduzione talora incomprensibile (a quanto almeno si può giudicare oggi dai lemmi del commento che sono conservati).

Premesso che il caso di altri libri dovrebbe essere esaminato separatamente da chi lavora all’edizione di quei libri, vorrei tuttavia sottolineare la situazione linguistica particolare del libro *Lambda*. Fra i testi aristotelici, questo meno di altri si prestava a essere esportato in traduzione, specie in un sistema sintattico differente, soprattutto a causa dello stile peculiare lì adottato da Aristotele. È uno stile estremamente brachilogico, ellittico, che lascia sottinteso quasi tutto ciò che possa essere supplito e integrato ad opera del lettore – intendendosi come lettore un contemporaneo, vicino e già familiare con il contesto della discussione qui intrapresa da Aristotele⁵⁶¹. In breve, non è strano se in sede di traduzione a secoli di distanza il testo potesse essere incomprensibile. Come, dunque, Averroè poté scrivere per *Lambda* un “commento grande”, cioè continuato, lemma per lemma? Averroè lo dice espressamente. Dice infatti:

«Nous avons d’Alexandre un commentaire sur les deux tiers environ du livre [*Lambda*] [...] j’ai estimé que le mieux était de paraphraser avec le plus de clarté et de concision possible l’exposé d’Alexandre, chapitre par chapitre»⁵⁶².

Averroè decise dunque di non affrontare il testo di Aristotele da solo, ma di parafrasare, nel suo commento, il commento a *Lambda* di Alessandro di Afrodisia. Questo infatti doveva

⁵⁶¹ Così, peraltro, anche le ragioni di fondo del libro restano implicite per buona parte del libro, e le indicazioni programmatiche iniziali sono una delle tante cose che Aristotele ha omesso quando lo scriveva, come pure per lo più ha trascurato di istituire raccordi con altre opere, diversamente da come ha fatto altrove. L’omissione di questi riferimenti vi si contestualizza d’altronde in una generale tendenza di stile improntata all’essenzialità estrema e all’ellissi, e certo almeno in parte volontaria.

⁵⁶² Trad. di Martin 1984, p. 26.

essere ben chiaro e comprensibile anche a chi lo leggeva in arabo, come furono ben comprensibili molte altre opere di Alessandro in traduzione, tanto è vero che consideravano Alessandro l’“Esegeta” per eccellenza. Averroè dunque decise di chiarire Aristotele tramite Alessandro, e per questa strada di rendere disponibile la dottrina del libro *Lambda* che altrimenti forse sarebbe rimasta inaccessibile. D’altra parte, Averroè spesso commenta, più o meno criticamente, l’interpretazione di Alessandro, così che il suo testo non è solo la parafrasi di un commento, ma è anche un commento del commento del testo di *Lambda*, in senso tecnico appunto si può dire che è un “*supercommentarium*”. Ora, è per questa stessa strada che il commento di Averroè poté essere un “Commento Grande”, lemma per lemma, proprio perché il commento a *Lambda* di Alessandro procedeva così, lemma per lemma.

Quello di Averroè fu il commento a *Lambda* più importante e più influente fin sulle soglie dell’età moderna – restò in uso infatti anche in epoca rinascimentale, quando si cominciarono a stampare altri testi dei commentatori greci in lingua originale. Lo si deve considerare un progetto culturale di grande riuscita⁵⁶³, in Occidente però piuttosto che in Oriente, tanto è vero che i manoscritti del testo originale scarseggiano (l’edizione Bouyges fu condotta su uno solo, quello di Leyde, cod. Or. 2074), mentre in latino il *corpus averroicum* dei commenti ad Aristotele fu tradotto già dal XIII secolo, e conobbe a partire dal XV secolo (1472-1475) una serie di edizioni e riedizioni⁵⁶⁴, accompagnando anche le edizioni Giunta dell’Aristotele latino (1550-1552 sgg.)⁵⁶⁵.

Così, peraltro, anche le ragioni di fondo del libro restano implicite per buona parte del libro, e le indicazioni programmatiche iniziali sono una delle tante cose che Aristotele ha ommesso quando lo scriveva, come pure per lo più ha trascurato di istituire raccordi con altre opere, diversamente da come ha fatto altrove. L’omissione di questi riferimenti vi si contestualizza d’altronde in una generale tendenza di stile improntata all’essenzialità estrema e all’ellissi, e certo almeno in parte volontaria. Eppure era in arabo. D’altra parte, pur essendo il commento di un’opera greca, ha avuto molta più fortuna in Occidente della parafrasi greca di Temistio (IV secolo) e del commento continuo di Michele di Efeso (XII secolo), e questo pure è notevole. Infatti sia Temistio che Michele erano esegeti competenti, avevano il testo greco di Aristotele in mano e inoltre conoscevano bene Aristotele, commentarono infatti

⁵⁶³ Sul progetto culturale di Averroè, cfr. Endress 1999

⁵⁶⁴ Cfr. Cranz.

⁵⁶⁵ L’edizione Giunta (Venetiis, apud Juctas) del 1562-1574 è stata ristampata ancora 400 anni dopo, Frankfurt a. M. 1962.

molte sue opere. Ma in greco il commento di Temistio a *Lambda* andò perduto⁵⁶⁶, quello di Michele restò inedito fino all'Ottocento, fino ai tempi di Bonitz⁵⁶⁷. Non che di quest'ultimo mancassero i manoscritti: ce n'erano ed erano noti; tanto è vero che ne fu prodotta, e stampata a Parigi nel 1536, una traduzione latina, e ciò basta ad attestare che del commento greco era conosciuto qualche manoscritto, sebbene non venisse stampato.

Ciò che insomma vorrei sottolineare è questo: se ci fosse stata la volontà o la necessità di leggere *Lambda* nel testo originale greco, stampato con gli altri di Aristotele da Manuzio a fine '400, il commento greco a *Lambda* di Michele sarebbe stato insostituibile.

È dunque interessante, in questo caso di studio, quanto poco frequentato sia stato, tradizionalmente, il testo greco: l'arrivo in Occidente dei codici greci di Aristotele e dei commentatori non fu affatto condizione sufficiente di una riscoperta del testo originale di questo libro di Aristotele, come non lo erano state nemmeno le prime traduzioni latine condotte direttamente dal greco. Nulla dunque cambia in tal senso sapere se davvero anche *Lambda* fu tradotto già nel XII secolo da Giacomo Veneto a Mont Saint Michel (dove si conserva una sua traduzione greco-latina dei primi quattro libri della *Metafisica*), come è stato ipotizzato e come vuole Sylvain Gougenheim nella sua monografia recente e controversa⁵⁶⁸. Perché il punto è proprio questo, che la disponibilità del testo greco (quale è attestata da tali prime traduzioni greco-latine) fu insufficiente in questo caso a suscitare interesse per la lettera originale di Aristotele.

Per un ritorno al testo originale di *Lambda*, dunque, non bastò affatto che i manoscritti greci fossero disponibili, in epoca umanistica e poi rinascimentale, anzi “in un certo senso” si potrebbe dire che non bastò interamente nemmeno in età moderna, e nemmeno nel XX

⁵⁶⁶ Sulla parafrasi di Temistio e la sua fortuna, cfr. Bague 1999. Bague sottolinea come la traduzione araba della parafrasi di Temistio abbia circolato più del commento di Averroè. Si potrebbe dire allora anche questo, che pur essendo disponibili traduzioni arabe del libro *Lambda*, la versione indiretta (araba, poi ebraica dall'arabo) di una parafrasi greca – quella di Temistio fu più consultata che non il commento continuo arabo di Averroè che spiegava quella versione araba di *Lambda* – quanto possibile nel dettaglio. Anche nel mondo arabo, sembra potersi desumere, un testo esegetico del libro *Lambda* fu usato prevalentemente in sé, e non solo allo scopo di capire ogni dettaglio del libro *Lambda* stesso.

⁵⁶⁷ Tutto il commento greco alla *Metafisica*, che è opera di Michele per i libri VI-XIV, ma è autentico di Alessandro di Afrodisia per i libri I-V, non fu mai stampato in greco fino al XIX secolo. L'editio princeps del testo greco fu curata da Hermann Bonitz a Berlino nel 1847.

⁵⁶⁸ Cfr. Gougenheim 2008.

secolo, come andremo a vedere, se è vero che fra noi e *Lambda* c'è ancora e c'è sempre, sia pure in modi diversi che in passato, il filtro della tradizione aristotelica (che ora passa per vie diverse, attraverso gli apparati critici per esempio, e attraverso l'adozione di varianti e di scelte interpretative tratte dalla tradizione indiretta anche là dove non ci sono prove che il testo della tradizione diretta sia lacunoso o scorretto o comunque insostenibile).

Non ci fu dunque mai una rivelazione definitiva e senza ritorno che svelasse il libro *Lambda* nel suo stato originario. La tradizione – una tradizione viva e in evoluzione, ma a tratti anche fortemente conservativa – ha sempre continuato a esercitare il suo peso su questo libro, con la lettura del quale ha potuto integrarsi e immedesimarsi al punto tale che ancora oggi non c'è alcun modo di considerarla esegetica come un blocco a sé, separato o facilmente separabile. Per questo, una siffatta tradizione, per usare un'immagine, non somiglia affatto a una crosta compatta, che si possa rompere d'un sol colpo per portare alla luce il “vero Aristotele”, come se quello lo conoscessimo con certezza – ché anzi, nel caso eminente di *Lambda* sembra potersi dubitare persino di che cosa veramente tratti questo libro⁵⁶⁹.

Una cosa è certa: che non si può fare come se la tradizione non ci fosse e come se non si interponesse fra noi e il testo – non accidentalmente, ma per sua natura propria. Per questo non è facile farne astrazione, bisogna conoscerne i diversi strati, le diverse fasi, saper scavare in profondità, capire la natura di ogni strato, problematizzare di volta in volta la datazione e il contesto di origine dei diversi reperti, come fanno gli archeologi. Di qui l'idea di proporre una sorta di “archeologia” della tradizione, per usare fino in fondo ciò che sappiamo oggi sui commentatori, dopo un trentennio di studi di settore specialmente accaniti.

Indubbiamente lo scopo positivo e specifico degli studi recenti sui commentatori è conoscerli in sé, individuare la loro posizione e ruolo culturale, le loro ideologie, le loro tecniche, i loro contesti storici. Ma tutto questo rischia di disperdersi o di restare in superficie finché non si approfondisce, per contrasto, la potenzialità innovativa di queste conoscenze, che prima non si avevano, nelle ricerche sul testo di Aristotele. Questa riflessione è, in buona parte, ancora da costruire, e va costruita in effetti, se questo non è, o non è ancora, possibile in modo sistematico, almeno in riferimento ai diversi casi particolari.

Si noterà allora, per esempio, che i commenti alla *Fisica* cui Diels si riferiva nel 1882 sono Simplicio e Filopono, del VI secolo, dunque molto più antichi in effetti dei più antichi codici della *Fisica* in nostro possesso.

⁵⁶⁹ M. Frede, *Introduction*, in Frede – Charles 2004, pp. 1-52, cfr. in part. le considerazioni conclusive a p. 52.

Se prendiamo però in esame il caso specifico di *Metafisica Lambda*, la cronologia relativa fra le fonti è nettamente diversa: all’epoca tardo-antica risale solo la parafrasi di Temistio, che ci è accessibile solo in traduzioni ebraico-araba e arabo-siriaca. Si tratta, però, di una parafrasi che non intende riprodurre esattamente il testo originale, ma, al contrario, modificarlo e agevolarlo, renderlo più accessibile per un certo uso scolastico. Quanto ai commenti continui, i più antichi, e quasi gli unici che abbiamo in versione originale sono del XII secolo (Michele, poi Averroè), dunque non sono affatto più antichi di J (cod. *Vindob. gr.* 100, sec. IX *ex.*) e di E (Paris. 1853, sec. X *in.*); e quanto ai frammenti del commento di Alessandro (II-III secolo) in Averroè, i passi che si possono usare come fonte di varianti sono in numero molto più limitato di quanto gli apparati critici del XX secolo facciano pensare⁵⁷⁰, senza contare il fatto che ci sono giunti per via indiretta e che dunque il loro dettato esatto è difficile da precisare.

Bisogna poi fare caso, oltre che alla datazione, alla natura di queste potenziali fonti di informazione. Le citazioni dal commento di Michele di Efeso nelle edizioni del XX secolo non solo sono apparentemente attribuite ad Alessandro di Afrodisia, che gli fu anteriore di quasi dieci secoli, ma spesso provengono da sezioni del suo testo nelle quali Michele non veramente cita, ma spiega o riscrive il testo che ha davanti usando quasi le stesse parole, ma in un ordine diverso, in modo da sortire un testo leggibile con un senso plausibile, sia pure talora diverso da quello che noi considereremmo più probabile per il testo originariamente a sua disposizione. Questo, se da una parte ci dice quanto vivo fosse l’interesse a quell’epoca per il testo di Aristotele, nella prima metà del XII secolo, nella cerchia di Anna Comnena, contesto in certo modo illuminato, di interesse e fervore per i classici, ove si cercava per questa come per altre opere di Aristotele un testo fruibile, atualizzabile, comprensibile, non offre però alcuna garanzia che le differenze che troviamo nelle parafrasi di Michele rispetto al testo dei nostri manoscritti rifletta una tradizione o un archetipo indipendente: proprio perché il testo è trattato da Michele come un testo vivo, è soggetto in questo contesto più che in altri a limature, normalizzazione e regolarizzazione, con tutti i rischi di banalizzazione che questa tipologia di intervento comporta su un testo così particolare e sofisticato come quello della *Metafisica*. Basti pensare che in quel contesto culturale persino un manoscritto, A^b, può essere affetto da tali tendenze alla revisione e alla normalizzazione, come fra breve vedremo. Analoga cautela richiede l’uso editoriale del commento di Averroè, sia pure per motivi un po’

⁵⁷⁰ Il caso del passaggio sulla causa finale in *Lambda 7* ne è un esempio significativo, che ho inteso illustrare in Fazzo 2002.1.

diversi, e cioè per lo stato offuscato dei lemmi aristotelici, probabilmente a causa dello stile brachilogico e poco atto alla traduzione che il libro *Lambda* presenta, di cui qui sopra si è detto. Così, l'uso di questi commenti in sede editoriale non può avere nulla di automatico (e non è affatto così agevole e sicuro come gli apparati critici del secolare di Jaeger potrebbe fare sperare, come vedremo in altra sede discutendo alcuni *loci vexati*). L'uso editoriale di queste fonti di tradizione indiretta non si giustifica e non si giustificherebbe facilmente, se non nel caso in cui le testimonianze dirette in lingua originale, cioè in greco, fossero tutte o perdute o irrimediabilmente corrotte.

A questo proposito bisogna dunque assumere una prospettiva differente, sebbene tutt'altro che inedita: tornare alla *recensio* e allo *stemma codicum*; considerare cioè innanzitutto quale sia la situazione della tradizione diretta, e cioè in quale relazione siano fra loro i codici conservati della *Metafisica*.

Anche sui manoscritti impiegati dagli editori sinora sono necessarie verifiche della stessa natura, che portino cioè non solo sulle singole varianti, ma sulla natura generale della testimonianza che ogni codice comporta.

Vengo così a una delle acquisizioni positive che questa ricerca ha comportato: a un esame approfondito, la sezione relativa al libro *Lambda* (1069 a18 – 1073 a 1, capp. 1-7)⁵⁷¹ nel famoso manoscritto Laurenziano A^b (87.12) è risultata per intero derivare, non da una famiglia alternativa di codici come si riteneva e come avviene per la sezione di A^b relativa alla prima parte della *Metafisica*, ma dalla stessa famiglia *α* cui appartengono i codici più antichi (J ed E). Le differenze rispetto a quei codici antichi deriveranno probabilmente da un'attività editoriale di normalizzazione e limatura, introdotta in ambiente bizantino, probabilmente in quello stesso tipo di contesto che aveva commissionato il commento di Michele che circonda in A^b il testo del libro *Lambda* (sia pure forse a distanza di tempo – ma su questo punto è difficile attualmente essere precisi, perché le diverse mani di A^b successive alla prima possono essere difficili da datare). Questa è una differenza di valutazione cruciale: alcune lezioni di A^b, diverse da quelle dei codici più antichi, sono state accolte nella tradizione editoriale del XIX e XX secolo, nel presupposto, esso nemmeno verificato in relazione a questo libro, che tale codice A^b, pur essendo più recente di quei codici, derivi da qualche

⁵⁷¹ Tenendo come riferimento il fondamentale studio di Harlfinger 1979, possiamo dire che la situazione di tutto il libro *Lambda* è quale Harlfinger aveva postulato per la parte finale, capp. 8-10, precisamente a partire da 1073a1. Le differenze principali rispetto alle edizioni di riferimento di Ross e Jaeger si verificano sulla prima e maggiore sezione comprendente i capitoli 1-7.

esemplare antichissimo, anzi, come si asserì da Christ in poi, da un perduto esemplare papiraceo della *Metafisica*. Di questo codice A^b sarà necessario trattare in altra sede, ma è importante in questo contesto menzionare la necessità di riconsiderare da capo la costituzione del testo in tutti i passaggi dove le lezioni distintive di A^b erano state adottate. Non meno problematico è l'uso editoriale delle varianti, di fonte ignota E², quelle cioè che si trovano apposte in margine a E, il codice *Parisinus* 1853, il cui testo principale è datato all'inizio del X secolo. Queste lezioni non sono state sempre distinte con cura da quelle del testo principale nelle edizioni di riferimento, e gli editori non hanno sottolineato a sufficienza la differenza di origine che esse presentano rispetto a quello. Il codice E è in effetti un testimone primario della *Metafisica*, probabilmente il più importante e il migliore di tutti i manoscritti che possediamo, sia per le sue qualità intrinseche, sia per la sua posizione stemmatica⁵⁷². Questo vale però per il testo principale, mentre le *variae lectiones* registrate a più di tre secoli di distanza, spesso contaminate con altri rami più recenti della tradizione, non hanno autorità stemmatica.

Quanto all'altro ramo della tradizione, la famiglia β , esso è una grandissima risorsa da valorizzare, sia per offrire alternative al testo della famiglia α , sia ancor più per corroborare con la sua indipendente autorità la testimonianza dei migliori testimoni della famiglia α stessa (E e J soprattutto). Ciò diverrà più chiaro alla luce delle seguenti considerazioni.

Vorrei concludere, in effetti, mettendo in evidenza alcuni punti fermi e alcune novità importanti, emersi nella preparazione dell'edizione di questo libro (sempre tenendo presente che per altri libri della *Metafisica* la relazione fra i codici può presentarsi di volta in volta diversa)

a) Va considerato innanzitutto che la *Metafisica* è da tempo uno di quei testi per i quali disponiamo di uno stemma dei codici conservati – quello di Harlfinger del 1979 può e deve essere tenuto in considerazione, o per seguirlo, o per rivederlo; rivederlo è stato necessario, come si è detto, in riferimento al singolo libro *Lambda* e al manoscritto Laurenziano A^b. Per il

⁵⁷² Il codice E (*Paris.* 1853) è il secondo codice per antichità, dopo J, ma è il più vicino di tutti all'archetipo Π della famiglia α , dal quale deriva più direttamente di J (che ha un intermediario γ fra sé e Π , come si vede nello stemma di Harlfinger 1979, p. 27, e come le collazioni che abbiamo condotto su *Lambda* confermano: J presenta infatti varianti in comune con A^b, contro l'accordo di E e della famiglia β della tradizione). È inoltre un codice copiato e riveduto con zelo estremo, con grande cura per i particolari. Anche il confronto con gli altri rami della tradizione mostra che E è solo rarissimamente in errore.

libro *Lambda* infatti, abbiamo stabilito, che il codice A^b non rimonta a un suo archetipo indipendente, ma allo stesso archetipo della famiglia principale α cui appartengono i codici più antichi (E e J).

b) Una volta considerato questo, l'applicazione dell'analisi stemmatica al libro *Lambda* della *Metafisica*, in stile rigorosamente lachmanniano, è possibile, più che per altri testi, e più che per altri testi di Aristotele, nonostante la difficoltà del dettato del libro, e anzi, probabilmente, proprio per questa, che ha indotto copisti e revisori specie nella prima fase di traslitterazione in lettere minuscole ad uno scrupolo assoluto e quasi religioso nella conservazione dei dettagli. Si tratta ora di un testo il cui editore non è costretto a ricorrere a criteri di scelta occasionali e congetturali nella scelta delle varianti, ma ha un criterio principale, che risiede nella ricostruzione dell'archetipo dei codici ogni qualvolta questo sia stemmaticamente possibile.

c) Per questo specifico libro, le lezioni anche più controverse dei codici di questa famiglia si trovano quasi sempre confermate da quelli della famiglia β , così che su base stemmatica è possibile ricostruire i rispettivi subarchetipi delle due famiglie, e attraverso di questi il comune archetipo, nella quasi totalità dei casi; i pochi casi di dissenso fra famiglie di codici si risolvono quasi meccanicamente attraverso criteri di maggiore o minor probabilità, come quello della *lectio difficilior* e quello basato sulla presenza di errori meccanici come le lacune in omoioleuto, o di errori per assimilazione.

d) Insomma, previa questa revisione dello *stemma codicum*, il compito dell'editore diventa praticabile (il vuoto dei lavori di edizione negli ultimi decenni poteva far pensare il contrario): il fatto è che le due famiglie di codici in cui la tradizione manoscritta si divide si trovano ad essere molto vicine, a causa del metodo scrupoloso tenuto dai copisti più antichi e bizantini di entrambe le famiglie di fronte a un testo che fu copiato con la cura reverenziale e quasi religiosa che in effetti meritava. Sulla base del confronto dalle due famiglie, il testo dell'archetipo inoltre non è solo quasi sempre ricostruibile con buona probabilità, ma anche comprensibile e con ragionevole probabilità corretto, specie se si tiene conto del brachilogico *usus scribendi* del libro, al punto di rendere superflui molti emendamenti suggeriti dagli editori.

II. L'exégèse de *Métaphysique Lambda* dans le *De Principiis* et dans la *Quaestio I.1* d'Alexandre d'Aphrodise⁵⁷³

ABSTRACT: Alexander of Aphrodisias' continuous commentary on Aristotle's Metaphysics book Lambda was already lost in the XIIth century AD. Nevertheless, it kept exercising an influence through the commentary of Averroes and through two other texts of Alexander: the treatise On the Principles of the Universe and the (so called) Quaestio I.1. This article shows that these last two texts both contain a section based on Metaphysics Lambda, chapters 6 ff, which brings a confirmation to a fact argued elsewhere, namely, that all of Alexander's texts bear an exegetical character and are built upon Aristotle's texts.

Furthermore, a comparison between the text of Lambda and Alexander's interpretation allows us to see the distinctive contribution of Alexander to what has been traditionally known as Aristotle's theology. Thus, among other things, we owe to Alexander, or to his intermediate sources, the idea that the heavens, being ensouled, are moved in a circle by their desire to imitate the First Mover in its perfect state of quietude. We also owe to Alexander an extended discussion which conflates the theory of Lambda to the related inquiries of Aristotle's Physics VIII. On the whole, Alexander's interpretation is characterised by a desire to see a sharper antithesis between Aristotelianism and Platonism than Aristotle certainly intended.

RÉSUMÉ: Le commentaire continu d'Alexandre d'Aphrodise sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote était déjà perdu au XII^e siècle. Néanmoins, il exerçait toujours une influence par l'entremise du commentaire d'Averroès et de deux autres textes d'Alexandre : le traité Sur les principes de l'univers et la Quaestio I.1. Le présent article montre que ces

⁵⁷³ [Il saggio pubblicato in Fazzo 2009.4 su *Laval Théologique and Philosophique*, numéro thématique sur les méthodes exégétiques des commentaires philosophiques anciens. Ed. par M. Achard et F. Renaud. La scelta di presentarlo in francese è resa possibile dalla cotutela italo-francese di questa tesi.]

Mes plus vifs remerciements vont aux éditeurs du présent numéro spécial, Martin Achard et François Renaud, qui ont révisé ponctuellement, avec patience et compétence, diverses versions de la présente étude. Merci également à André Laks et Bob Sharples pour leurs remarques et suggestions. Je suis toutefois entièrement responsable de la version finale et les fautes qui peuvent subsister sont miennes.

deux derniers textes referment chacun une section qui s'appuie sur Métaphysique Lambda, chapitres 6 et sqq., ce qui confirme le fait, ayant été établi ailleurs, que tous les textes d'Alexandre revêtent un caractère exégétique et prennent pour base les textes d'Aristote.

Qui plus est, une comparaison entre le texte du chapitre Lambda et l'interprétation alexandriste permet d'apercevoir l'apport distinctif d'Alexandre à ce que la tradition a reçu comme la théologie d'Aristote. Entre autres choses, nous devons à Alexandre, ou à ses sources proches, l'idée que les cieux, étant animés, se meuvent en cercle parce qu'ils désirent imiter la parfaite quiétude du Premier Moteur. Alexandre est également le premier à avoir proposé une mise en rapport détaillée de la théorie du livre Lambda avec les analyses du chapitre 8 de la Physique. Dans l'ensemble, on constate que l'interprétation alexandriste accuse, par rapport aux textes d'Aristote, les différences entre l'aristotélisme et le platonisme.

1. Introduction

Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise au livre *Lambda* de la *Métaphysique* est perdu. Sous le nom d'Alexandre, nous possédons un commentaire qui est attribuable en réalité à Michel d'Éphèse, et dont l'original ne fut imprimé qu'en 1847⁵⁷⁴.

Ainsi, comparativement à ce que l'on observe pour les autres écrits d'Aristote, l'interprétation médiévale et moderne du livre *Lambda* de la *Métaphysique* pourrait paraître n'avoir été que peu influencée *de manière directe* par la tradition interprétative grecque : du Moyen Âge au XIX^e siècle, le commentateur par excellence de la *Métaphysique* - ou plus exactement de sa version arabe - fut Ibn Rushd (Averroès), dont le *Grand Commentaire* (*Tafsîr*) connut plusieurs réimpressions en traduction latine à partir du XVI^e siècle (*editio princeps* : Venise, 1550-1552). À vrai dire, le commentaire d'Ibn Rushd, dans l'original ou dans sa traduction latine, paraissait bien souvent plus clair aux yeux des lecteurs médiévaux que le texte de la *Métaphysique* qui l'accompagne — et qui était de fait, en plusieurs endroits,

⁵⁷⁴ L'édition de 1847 fut l'oeuvre de H. Bonitz à Berlin. Auparavant, et notamment au XVI^e siècle, le commentaire de Michel fut imprimé, mais uniquement dans une traduction latine (Sepulveda, Paris, 1536). Pour une démonstration du bien-fondé de l'attribution à Michel d'Éphèse du commentaire sur les livres VI-XIV de la *Métaphysique* (imprimé, dans l'édition de Hayduck 1889 à la suite du commentaire d'Alexandre sur les livres I-V), cf. Luna 2001, pp. 53-71.

défectueux — ce qui incitait ces lecteurs à se référer, plutôt qu’au texte même du Stagirite, au commentaire du philosophe arabe.

Et pourtant, si le commentaire d’Ibn Rushd a connu un tel succès, cela n’a sans doute pas été parce qu’il éclairait véritablement dans le détail le texte d’Aristote. Les réponses que le philosophe arabe pouvait apporter à ces questions d’ordre textuel demeuraient sérieusement limitées par le fait qu’il n’avait pas accès au grec du Stagirite⁵⁷⁵. La raison de son succès réside plutôt dans le fait qu’il offrait une synthèse très efficace du propos de la *Métaphysique*, de sa structure et de ses parties, selon l’interprétation qu’Ibn Rushd avait reçue de ses prédécesseurs grecs de l’Antiquité tardive.

S’agissant notamment de *Lambda*, il est possible, et même probable, que le commentaire d’Ibn Rushd sur ce livre soit en fait le plus souvent une sorte de calque, plus ou moins fidèle selon les cas, de ce monument de l’art de l’exégèse que constituait, selon toute vraisemblance, le grand commentaire continu d’Alexandre d’Aphrodise. En effet, si l’original grec du commentaire d’Alexandre sur le livre *Lambda* n’existait déjà plus à la fin du XII^e siècle, c’est-à-dire à l’époque où Ibn Rushd travaillait à son propre commentaire, il n’en demeure pas moins que ce dernier disposait des deux premiers tiers du commentaire d’Alexandre sur *Lambda* dans une traduction arabe, effectuée d’après une traduction en syriaque. Or, Ibn Rushd était parfaitement conscient de la grande valeur du commentaire d’Alexandre, et il cherchait donc à en offrir, pour chaque section de texte, une sorte de *supercommentarium*, ou commentaire du commentaire⁵⁷⁶. En étant ainsi entremêlée à

⁵⁷⁵ Non pas, notons-le, qu’Ibn Rushd ait voulu négliger ou banaliser les problèmes textuels posés par le texte de la *Métaphysique* : bien au contraire, il était, comme Alexandre, un exégète majeur, qui s’intéressait à l’état du texte et aux difficultés interprétatives qu’il soulève. La preuve en est son souci de préserver la trace (indirecte soit-elle) de la discussion de difficultés textuelles qu’il trouvait chez Alexandre.

⁵⁷⁶ Comme il l’explique lui-même dans un passage programmatique (p. 1393 *sq.*, Bouyges) : « Nous avons d’Alexandre un commentaire sur les deux tiers environ du livre [*Lambda*] », et « [...] j’ai estimé que le mieux était de paraphraser avec le plus de clarté et de concision possibles l’exposé d’Alexandre, chapitre par chapitre » (trad. Martin 1984). On notera toutefois qu’Ibn Rushd ne renonce jamais, dans son commentaire, à l’exercice de son propre jugement, et ce, tant à l’égard de ce qu’il lit chez d’Alexandre que du texte d’Aristote. C’est pourquoi on peut légitimement parler de son commentaire comme d’un *supercommentarium* au commentaire d’Alexandre. Quant à la version originale en grec du commentaire d’Alexandre, le fait qu’elle n’était déjà plus disponible dans son intégralité au début du XII^e siècle, explique pourquoi Michel

l'interprétation d'Ibn Rushd, l'interprétation d'Alexandre a donc en réalité exercé une influence considérable, qui en fait l'exégèse ancienne du livre *Lambda* la plus déterminante et la plus influente dans la réception subséquente de l'ouvrage.

L'interprétation d'Alexandre pose ainsi les prémices de la lecture théologique du livre *Lambda*, qui fera autorité au Moyen Âge. De ce fait, le rôle de son commentaire s'avère d'une importance capitale dans l'histoire de la réception du livre. Diverses questions se posent eu égard à ce rôle d'intermédiaire, dont celles-ci : où s'arrête, en *Lambda*, l'intention théologisante d'Aristote (si tant est qu'il en ait eu une), et où commence la part qui, dans la compréhension traditionnelle du livre, est due en fait à Alexandre d'Aphrodise ? Car, après tout, ce qui a passé au Moyen Âge comme la « théologie » d'Aristote, c'est-à-dire comme sa théorie des principes, est tout autant la théologie et la théorie des principes d'Alexandre, y compris en raison du fait que c'était Alexandre, et non pas Aristote, qui avait placé cette « théologie » au centre de l'édifice métaphysique, comme son accomplissement et comme son but ultime⁵⁷⁷.

Le commentaire d'Alexandre sur *Lambda*, comme je l'ai dit, n'a pas été préservé. Cependant, les sources d'information directes sur son exégèse ne manquent pas, bien qu'elles n'aient pas encore été pleinement exploitées. Afin de remédier en partie à cette lacune, je me propose d'examiner ici, tout en gardant un œil sur le texte même de la *Métaphysique*, deux traités d'Alexandre qui offrent des témoignages de première valeur sur son interprétation du livre *Lambda*, mais qui ont jusqu'à présent été étudiés comme des textes indépendants plutôt que comme des commentaires : le traité *Sur les principes de l'univers* (dorénavant : *De principiis*, selon la dénomination courante, en vigueur depuis Badawi), principalement à partir du § 64 dans l'édition de Genequand, ainsi qu'un texte en grec beaucoup plus court mais qui comporte, pour une part, des parallèles intéressants avec le *De principiis*, et dont le titre de « *Quaestio* » I.1 reflète, dans les écrits attribués à Alexandre, un classement inapproprié.

Ces deux textes comportent des extraits, plus ou moins facilement identifiables, de l'exégèse d'Alexandre sur la deuxième partie du livre *Lambda*. Il est manifeste que de façon générale cette exégèse s'appuie sur le texte grec d'Aristote de même que sur d'autres ouvrages du Stagirite auxquels *Lambda* se réfère, en particulier sur le livre VIII de la *Physique*. Toutefois, en l'absence de la version originale du commentaire d'Alexandre, il

d'Éphèse s'est appliqué à la composition d'un autre commentaire sur les livres VI-XIV, et donc sur le livre *Lambda*, qui correspond au livre XII.

⁵⁷⁷ Cf. Alex. ap. Ibn Rushd, in *Met.* 1395-1405 Bouyges.

n'est pas aisé de juger avec précision de la relation qui existait entre ce commentaire, d'un côté, et le *De principiis* et la *Quaestio* I.1, de l'autre. Une première question s'impose : certaines sections du commentaire pourraient-elles avoir été reprises dans les traités ? L'exemple fourni par le traité alexandriste *De anima* – lu en parallèle aux fragments disponibles du commentaire perdu d'Alexandre au traité *De anima* d'Aristote – suggère qu'Alexandre puisse avoir eu quelquefois recours à un tel procédé⁵⁷⁸. Là aussi pourtant, les similarités qui s'observent entre différents textes de sa plume portant sur un même sujet peuvent être attribuables, non pas tant à des reprises « mécaniques » ou à des collages de sections, qu'à un mode de rédaction faisant naturellement leur part à certains dédoublements et à des formules récurrentes.

Car sinon, en admettant que le *De principiis* et la *Quaestio* I.1 soient des originaux, on pourrait trouver surprenant qu'il ait existé, outre le commentaire proprement dit d'Alexandre, d'autres ouvrages de son crû sur le livre *Lambda*. La chose est toutefois entièrement possible, car Alexandre est un auteur qui n'hésite pas, d'un ouvrage à l'autre, à réintroduire les mêmes concepts et à se répéter, parfois mot pour mot⁵⁷⁹. Une telle pratique se vérifie dans plusieurs types d'écrits qui lui sont attribués, et qui ont en commun de dépendre de ses commentaires. Ainsi, à un traité majeur comme le *De anima*, correspond un exposé plus bref, soit le texte mineur sur l'âme (Περὶ ψυχῆς) dans la collection *Mantissa*. Le *De fato*, dont il existe deux versions (majeure et mineure), donne un autre exemple de cette pratique du dédoublement partiel. En général, les opuscules plus courts sont dépourvus de sections doxographiques et polémiques, mais ils peuvent, sous les autres rapports, être remarquablement similaires aux sections constructives des traités majeurs qui portent sur les mêmes sujets. Peut-être les destinataires des deux types ouvrages étaient-ils différents ; les traités mineurs sont normalement plus concis et techniques, ce qui suggère qu'ils s'adressaient à un public spécialisé, alors que les traités majeurs – en dépit du fait qu'ils comportent des sections

⁵⁷⁸ Cf. Donini 1994, notamment p. 5054, où Donini formule, à propos d'un exemple précis relatif au *De anima*, l'observation suivante : « Alessandro ha dunque conservato [dans son propre *De Anima*] la stessa disposizione dei temi che trovava nell'opera del maestro ; dovrebbe essere un indizio chiaro che continuava a servirsi del suo stesso commentario ». Cf. aussi Accattino – Donini 1996, p. vii.

⁵⁷⁹ Alexandre voulait sans doute ainsi travailler à l'élaboration d'un aristotélisme normalisé et plus cohérent, et du même coup fortifier, en regard des autres « sectes philosophiques », l'école à laquelle il appartenait (cf. sur ce point Fazzo 2002.2, pp. 20-24).

recoupant quelquefois exactement le contenu des traités mineurs – étaient sans doute destinés à une diffusion plus large⁵⁸⁰.

C’est d’ailleurs une différence de cet ordre, relative aux destinataires, qui pourrait exister entre le *De principiis* et la *Quaestio*. Leur mode de transmission respectif a été également très différent. Le *De principiis* nous est parvenu par des voies indirectes et à travers diverses traductions. Quant au texte de la *Quaestio* I.1, il en existe au moins trois versions. La mieux connue est celle qui ouvre la collection des *Quaestiones* d’Alexandre. Les deux autres sont assez voisines quant au texte. L’une se présente, non pas comme un traité indépendant, mais comme le commentaire d’une partie de *Métaphysique Lambda*. Cette version a été éditée « par accident », car elle est intégrée et préservée dans le commentaire de Michel d’Éphèse à *Lambda* 6⁵⁸¹. Une telle insertion met d’ailleurs en évidence la nature proprement exégétique de la *Quaestio* I.1, que je m’appliquerai à mettre en lumière dans la

⁵⁸⁰ Les deux textes d’Alexandre sur l’âme ont été édités par Bruns 1889 : le *De anima* se trouve aux p. 1-100, et le traité mineur correspondant aux p. 101.3-106.17. Le traité mineur *Sur le destin* a été édité dans *ibid.*, aux p. 179.24-186.31, alors que le traité majeur *Sur le destin* a été édité, toujours par Bruns 1892 (l’édition la plus récente de ce dernier texte est celle de Thillet 1984). Nous pouvons en effet formuler l’hypothèse selon laquelle les traités majeurs s’adressaient à des lecteurs qui — contrairement aux élèves athéniens d’Alexandre — n’étaient pas parfaitement versés dans la philosophie d’Aristote ou n’adhéraient pas strictement à l’école aristotélicienne (cf. Fazzo 2005, spécialement p. 292-294).

⁵⁸¹ *CAG* 1, 685.30-687.22. Dans son édition du commentaire à la *Métaphysique* d’Alexandre et de Michel d’Éphèse, Hayduck a fait imprimer cette version comme s’il s’agissait d’un commentaire du premier *lemma* de *Lambda* 6 (1071b3 *sqq.*). Or, toujours dans son édition, la section suivante, écrite par Michel d’Éphèse (687.23 *sqq.*), porte de nouveau sur le premier *lemma* du livre 6. Si telle était en effet l’ordre voulu par Michel, il faut penser que le texte d’Alexandre, qui est un reste ou une trace de la *summa capitum* du commentaire alexandriste perdu, avait quant à lui pour fonction de préparer son propre commentaire, et ne devait pas s’y substituer. Une comparaison du texte qu’on trouve chez Michel, *in Metaph.* 685.26 *sqq.*, et de la *Quaestio* I.1, est proposée par Sharples 1992, dans les notes de sa traduction (p. 16-19). Je tiens à remercier ici Bob Sharples, qui a bien voulu discuter avec moi de plusieurs des points abordés dans les présents développements.

troisième partie et la conclusion du présent article. L’autre version, parallèle et similaire, est inédite. Elle se trouve dans le ms Ven. 194⁵⁸².

Pour les besoins de la présente étude, il me suffira de montrer que le commentaire continu d’Alexandre d’Aphrodise au livre *Lambda* n’est pas complètement perdu, et qu’il nous en est parvenu davantage que les fragments contenus dans le *Grand Commentaire* d’Ibn Rushd. Certes, les passages où le philosophe arabe cite nommément Alexandre sont d’un grand intérêt, mais il a été jusqu’à présent difficile de les rassembler et de les mettre en système⁵⁸³. Le *De principiis* et la *Quaestio* I.1, en revanche, permettent en bien des endroits une reconstruction de l’interprétation globale d’Alexandre, qui se révèle riche en détails. Comme je tâcherai de le montrer, la considération de ces deux sources peut nous aider à mieux comprendre les méthodes exégétiques propres à celui qui fut longtemps considéré

⁵⁸² Bruns, qui est l’auteur de l’édition de référence des *Quaestiones* d’Alexandre, estimait que, pour la *Quaestio* I.1 comme pour les autres *Quaestiones* attribuées à l’Aphrodite, le ms grec Ven. 258 (qui date de la fin du IX^e siècle) était la source de tous les manuscrits qu’ils connaissaient (cf. la «Praefatio» de Bruns 1892, p. xix-xxii). Or, le ms Ven. 194, dont Bruns ignorait l’existence (fin du XIII^e siècle) contient, aux p. 426r 5-428v 7, des versions des textes qui, pour les *Quaestiones* I.1, I.25, I.10, I.15, II.23 et II.3, sont assez différentes de celles qu’on trouve dans l’édition de Bruns. S’agissant plus précisément de la *Quaestio* I.1, le texte du Ven. 194 est, la plupart du temps, plus proche du texte qui a été préservé par Michel d’Éphèse, que du texte du Ven. 258 édité par Bruns. Le développement continu du Ven. 194 dans lequel est intégrée comme une partie la *Quaestio* I.1 est d’ailleurs plus long que la *Quaestio* I.1 elle-même (et cela en dépit de la perte, dans le Ven. 194, des premières lignes de la *Quaestio* [2.20-23 Bruns]), puisqu’il comprend la deuxième partie de la *Quaestio* I.25, p. 40.16-41.19, qui porte sur le moteur immobile et sur la providence. Finalement, l’ensemble de cette section alexandriste dans le Ven. 194 offre une exégèse très attentive, bien que fort sélective, des chapitres 6, 7 et 8 de *Lambda*. Ainsi, témoignant d’une circulation indépendante de ces matériaux alexandristes concernant *Lambda* 6-8, le ms Ven. 194 offre une explication possible du fait que Michel d’Éphèse connaissait ce que nous appelons la *Quaestio* I.1, bien qu’il ne disposât pas du commentaire continu d’Alexandre.

⁵⁸³ Cette difficulté était sans doute prévisible, puisque les commentateurs anciens avaient en général l’habitude de citer leurs prédécesseurs de façon extrêmement partielle ou sélective, notamment lorsqu’ils avaient affaire à des difficultés d’interprétation ou à des points faisant l’objet de désaccords philosophiques. Quoi qu’il en soit, il conviendrait de donner une nouvelle édition et traduction des fragments d’Alexandre chez Ibn Rushd (l’étude de référence sur le sujet demeure celle, plus que centenaire, de Freudenthal 1884). Je songe à réaliser un tel travail, en collaboration avec Mauro Zonta (Università della Sapienza, Roma).

comme le commentateur par excellence d’Aristote. Cela est particulièrement intéressant en ce qui concerne son interprétation de *Métaphysique Lambda*, dont l’importance historique ne saurait être surestimée.

2. Le *De principiis*

Le traité *Sur les principes de l’univers* est une œuvre maîtresse d’Alexandre, qui doit être consultée en priorité si l’on veut procéder à une reconstruction d’ensemble de son interprétation d’Aristote.

Ce traité, dont l’original grec est perdu, nous est parvenu par le biais de traductions et donc, comme je l’ai dit, de sources indirectes dont l’exploitation est malaisée. Il existe de ce texte une édition récente par Charles Genequand⁵⁸⁴. C’est un travail dont l’intérêt mérite d’être souligné, vu l’importance capitale du *De principiis*⁵⁸⁵. Néanmoins, il faudrait déterminer davantage la valeur exacte de chacune des sources d’information dont nous disposons, défi que Genequand ne relève qu’en partie⁵⁸⁶. Plus précisément, le texte du *De principiis* est transmis en arabe par au moins deux traditions distinctes, que Genequand désigne comme le « Texte A » et le « Texte B », ainsi qu’en syriaque dans la traduction partielle de Sergius de Reshaina. Cette dernière traduction pourrait être très proche de l’original, mais certains éléments semblent indiquer qu’elle est intégrée dans un traité de Sergius. Certes elle comporte, par rapport au « Texte A », des lacunes et des ajouts, qui sont

⁵⁸⁴ Cf. Genequand 2001.

⁵⁸⁵ Cette importance m’a d’ailleurs fait concevoir, en collaboration avec Mauro Zonta, le projet d’une édition et d’une traduction italienne du *De principiis*, qui seraient accompagnées d’un sommaire analytique et d’un commentaire, s’appuyant sur les différentes sources arabes et syriaques dont nous disposons.

⁵⁸⁶ Ce n’est pas la seule lacune que comporte le travail de Genequand. Ainsi, le titre de la version arabe du traité étant *fī mabâdī’ al-kull* (« Sur les principes de l’univers »), l’intitulé que propose Genequand (« On the Cosmos ») passe sous silence une composante, me semble-t-il, essentielle du titre original : pour *fī mabâdī’* l’original grec portait sans doute *peri*; *ajrcw'n*, ce qui place clairement le traité dans le sillage de la prétendue *Métaphysique* de Théophraste, qui dut porter ce titre, si tant est qu’elle en porta un (cf. sur ce point Laks - Most 1993, p. xvii). Dans son introduction, Genequand rapproche lui-même du reste, et ce, à plusieurs reprises, le *De principiis* de la *Métaphysique* de Théophraste. J’ai signalé certains autres des problèmes posés par l’édition de Genequand dans mon compte rendu de l’ouvrage (cf. Fazzo 2003.1).

toutefois le plus souvent reconnaissables grâce au texte parallèle en arabe⁵⁸⁷. Or Genequand, dans son ouvrage, traduit uniquement le « Texte A » de l’arabe en anglais, et ne se propose pas d’examiner sa relation avec les deux autres sources textuelles dont nous disposons, le texte syriaque de Sergius et le « Texte B ». Ce fait constitue un *desideratum* qu’il faudra un jour combler. Par ailleurs, une division du texte ainsi qu’une décomposition analytique de ses grands arguments seraient, à ce stade de la recherche, nécessaires pour faire ressortir la structure du traité, telle qu’elle est en elle-même mais aussi en regard des textes aristotéliens qui en constituent la source. Ce travail s’avère toutefois difficile à réaliser, entre autres parce que nous ne disposons pas encore, pour le traité, d’un sommaire analytique continu, que Genequand a renoncé à donner. On perçoit donc mal, pour l’instant, la fonction précise qui est impartie à chaque phrase dans l’argument ou le passage plus étendu dans lequel elle s’insère⁵⁸⁸. Ce fait est, à mon sens, indirectement confirmé par le petit nombre d’analyses exégétiques du traité qui ont été publiées depuis la parution de l’ouvrage de Genequand. Une lecture critique du *De principiis* exige d’abord qu’on s’interroge – ce qui à ma connaissance n’a pas encore été fait – sur sa fonction et sa nature globales. Si l’on persiste à considérer le traité comme un ouvrage indépendant ou autosuffisant, il faudra alors admettre qu’il comporte des anomalies de structure graves et difficilement explicables. Si, en revanche, on estime avoir affaire à une œuvre exégétique – et force est de reconnaître que tous les ouvrages d’Alexandre qui concernent Aristote sont, d’une certaine manière, de nature exégétique –, il convient de chercher à déterminer le type particulier d’exégèse qui y est pratiqué. La brièveté de la présente étude me forcera à n’avancer, relativement à ce dernier point, que des hypothèses générales, que je compte toutefois développer et étayer dans des études à venir. J’espère néanmoins que ces hypothèses pourront stimuler la discussion sur un problème qui, en tout état de cause, implique une part de conjectures.

⁵⁸⁷ Je m’exprime ici prudemment, car la thèse généralement admise selon laquelle la version syriaque du texte fait partie d’un traité de Sergius, pourrait être due à une lecture hâtive de l’introduction. Ce point devrait être examiné à nouveaux frais dans la nouvelle édition du *De principiis* que M. Zonta prépare actuellement avec moi.

⁵⁸⁸ Sur ce point voir aussi la remarque de McGinnis 2004 à propos de la longueur excessive des paragraphes dans l’édition et la traduction de Genequand, qui n’aide guère le lecteur à s’orienter dans la structure complexe du traité.

Dans son état actuel, le *De principiis* s’ouvre par une indication claire quant à son sujet, à savoir « la doctrine des principes selon Aristote » (fin du § 1⁵⁸⁹), et par une introduction bien articulée (§ 2-3). Dans cette dernière, Alexandre fait d’abord connaître sa position quant au problème de méthode que soulève une étude sur les principes (§ 2), qui est attribuable au fait que si les premiers principes sont, par définition, sans principes, il est alors impossible de procéder, dans une enquête à leur sujet, par démonstration apodictique. Or dans de telles conditions, explique Alexandre :

Le meilleur mode d’exposition consiste à montrer que les principes posés par de telles doctrines [celles d’Aristote] s’harmonisent et sont en accord avec les phénomènes qui sont évidents et bien connus. Car concernant les principes on ne peut pas se servir du raisonnement démonstratif, puisque la démonstration procède à partir de ce qui est antérieur et des causes, et que pour les premiers principes il n’y a rien d’antérieur et qu’il n’y a pas de causes (*De princ.*, § 2).⁵⁹⁰

Il s’agit d’une précision méthodologique importante, sur laquelle nous reviendrons lors de l’analyse d’un passage parallèle de la *Quaestio* I.1, p. 4.4-7.

Le *De principiis*, § 3, formule ensuite une série de questions fondamentales : qu’est-ce que la cause première⁵⁹¹ ? Quelle est son activité ? Quel est le mouvement du corps qui est

⁵⁸⁹ On notera au passage que la première partie du paragraphe liminaire du *De principiis* est probablement apocryphe.

⁵⁹⁰ *De principiis*, « Texte A », p. 44.8-12 Genequand. La traduction que propose Genequand de la première partie de ces lignes me paraît à plus d’un égard insatisfaisante : « The best way to ascertain such things is in my opinion to show that the principles that lead up to them are in necessary agreement with the things that are evident [...] ». En effet, cette traduction ne permet pas au lecteur de comprendre que l’enquête porte sur les principes, et le syntagme « the principles that lead up to [such things] » suggère la possibilité d’une inférence à partir des principes, ce qu’Alexandre, en accord sur ce point avec Aristote, récuse précisément. En outre, la traduction fait intervenir une conception de la nécessité qu’Alexandre n’avait sans doute pas l’intention d’introduire ici (la chose devient encore plus manifeste si l’on considère les versions parallèles du « Texte B » de Genequand et du texte en syriaque ; je remercie M. Zonta d’avoir procédé à une vérification de ces deux autres versions).

⁵⁹¹ On notera au passage que l’expression « la cause première », qui est utilisée dès le § 2, n’est pas aristotélicienne. Cf. Genequand 2001 qui cite des occurrences de l’expression dans le titre

mû par la cause première ? Pourquoi le corps circulaire a-t-il de nombreux mouvements différents ? Et enfin, ce qui est engendré dans le monde sublunaire en raison du mouvement des corps l'est-il par l'effet d'un savoir ou d'une volonté ? Ces cinq questions résument bien l'ensemble des préoccupations du traité – qui vont de l'identification et de la définition de la cause première aux conséquences les plus directes et les plus éloignées de son activité⁵⁹² –, mais la manière logique et progressive dont les questions sont sériées au § 3 ne reflète que partiellement la structure du *De principiis*. En fait, le plan du traité n'est pas véritablement progressif ou linéaire, et il n'est donc décelable qu'à travers un travail d'interprétation. Je vais en tenter ici une amorce, dont les résultats, forcément sommaires, resteront à vérifier et à préciser.

On peut distinguer dans le *De principiis*, suite à l'introduction, deux grandes parties. La première (§ 4-64) esquisse une définition de la cause première⁵⁹³, et porte du même coup sur trois des problèmes les plus fondamentaux que pose l'exégèse de *Métaphysique Lambda*, problèmes en fonction desquels nous pouvons diviser la première partie, à son tour, en trois sections. La première de ces sections traite de la relation entre les sphères du ciel et le premier moteur, et porte ainsi sur le rapport entre le désir et l'imitation d'un être supérieur, qui est incorporel et immobile. Cette section souligne que le corps céleste, étant le meilleur des corps, est nécessairement animé⁵⁹⁴, sans pour autant posséder la faculté supérieure de l'âme, celle qui désire le Bien véritable (§ 4-28). La deuxième section argumente *per absurdum*, afin de montrer l'immobilité du principe, à la fois contre la thèse voulant que le principe du mouvement soit toujours en mouvement, et contre une autre thèse, logiquement liée à la

(probablement tardif) de la *Quaestio* I.1, et dans le *De mundo*, faussement attribué à Aristote (398b35 et 399a26). Chez Alexandre, l'expression se trouve aussi en *In Met.* 14.15, 15.5, 21.16-19, 149.22, et 150.33.

⁵⁹² S'agissant des effets sur le monde sublunaire de la cause première, le propos du *De principiis* paraît se rapprocher, dans sa dernière partie, de l'argument qui est développé dans le traité *Sur la Providence*, lui aussi attribué à Alexandre (on consultera sur ce point l'édition et la traduction de M. Zonta, dans Fazzo 1999, p. 138-145, et plus spécialement les p. 27-31 et 54-56 de l'introduction).

⁵⁹³ La question de la nature de la cause première est, en effet, la première à être soulevée en *De principiis* § 3.

⁵⁹⁴ L'argument qui appuie ce philosophème se résume comme suit : les corps animés sont meilleurs que les corps inanimés ; or le corps éternel est le meilleur des corps. Il est donc animé.

première, selon laquelle l’automoteur constitue le principe de tout mouvement (§ 29-44)⁵⁹⁵. La troisième section, enfin, cherche à montrer l’accord qui existe entre l’éternité du premier moteur (postulée en raison de son excellence ou de son exemption de toute corruptibilité) et l’éternité du corps céleste (postulée en raison de la continuité de son mouvement) (§ 45-61). Puisqu’il est le principe de tous les étants, le premier moteur doit être une substance simple, incorporelle, immobile, éternelle, et sans puissance (§ 62-64, l. 2). Cette conclusion constitue d’une certaine façon l’analogie de celle formulée en *Métaphysique Lambda* 7, 1073a3-12 (cf. aussi le programme correspondant en 6, 1071b4 sq., qui se lit comme suit : « Il faut dire qu’il est nécessaire qu’il existe une substance éternelle et immobile »).

La deuxième partie du *De principiis* (§ 64, l. 2 sqq.) représente en effet, en quelque sorte, un nouveau départ, dans la mesure où elle reprend *ab exordiis* la démonstration de l’existence du premier moteur. On pourrait s’étonner de cette reprise puisque le premier moteur et ses attributs ont déjà fait l’objet de nombreuses discussions dans les analyses précédentes. En effet, le premier moteur y a été déjà décrit comme le Bien excellent et véritable (§ 4-11), comme étant sans corps (§ 27-28), immobile (§ 27-44), éternel et un par le nombre (§ 45-49), comme une substance incorporelle, abstraite et séparée, et comme forme sans matière (§ 53-54). L’explication de ce désordre apparent est, à mon sens, d’ordre hypotextuel⁵⁹⁶ et tient au fait que du § 64 jusqu’à la fin, le *De principiis* suit la deuxième partie du livre *Lambda*, qui porte précisément sur le premier moteur. L’argument visant à

⁵⁹⁵ Selon le témoignage d’Eudème (ap. Simpl., in *Phys.* 1220.31 sq., ad VIII.5, 256a4 sqq. = fr. 115 Wehrli), cette dernière opinion, d’après laquelle le principe de tout mouvement est l’automoteur, était à l’époque d’Aristote la plus répandue. Rappelons que la thèse platonicienne d’un principe du mouvement automoteur est mentionnée par Aristote en *Lambda* 6, 1071b37-72a1 (en référence au *Timée* ainsi qu’au *Phèdre*).

⁵⁹⁶ Selon Genette 1982, un hypotexte est un texte dont un autre texte constitue, entre autres, la réécriture, l’interprétation et la transformation, directe ou indirecte. Il est plus ou moins normal qu’une réécriture comporte un sens nouveau et une nouvelle portée, et, le cas échéant, une nouvelle portée philosophique. Par exemple, la théorie des principes de *Métaphysique Lambda* devient chez Alexandre une théologie philosophique (dont il serait d’ailleurs intéressant de suivre les avatars). En principe, tout ouvrage d’Alexandre, en tant que commentaire d’Aristote, est susceptible d’être regardé comme un hypertexte ; mais ce sont avant tout les traités indépendants de l’Aphrodite, comme le *De anima* et bien entendu le *De principiis*, qui appartiennent à cette catégorie, puisqu’ils sont conçus sur la base même des traités correspondants d’Aristote, et empruntent le même ordre d’exposition.

établir l’existence d’une substance éternelle et immobile en *Lambda* 6 (qui s’ouvre par ces lignes : « Les substances sont les premières des étants, et si toutes étaient corruptibles, tout serait corruptible » [1071b5 *sq.*]) marque le début de la superposition entre les deux textes⁵⁹⁷.

À partir du § 64 donc, Alexandre suit la partie constructive du texte d’Aristote. Il respecte, dans l’ensemble, l’ordre du texte aristotélicien, et les quelques écarts qu’il s’autorise par rapport à cet ordre ne sont pas sans raison. La correspondance entre les deux textes paraît être la suivante : *Lambda* 6 = § 64-73, 79-85⁵⁹⁸, *Lambda* 8 = § 86-95, *Lambda* 7 = § 96-112, 120-127, *Lambda* 9 = § 113-119, et *Lambda* 10 = § 128 *sqq.* On note, dans cette reprise du plan aristotélicien, certaines omissions d’importance (notamment les chapitres 1 à 5 de *Lambda*, qui ne traitent pas du premier moteur, de même que les sections doxographiques de *Lambda* 6 et 10), quelques ajouts (par exemple deux citations, dans les § 89-90, de *Phys.* VIII.6, 259a6-13 et 13-19, citations probablement motivées par certains passages comme 1073a26-34 de *Lambda* 8), et enfin certains déplacements.

Concernant la raison de ces déplacements, on ne peut que proposer des conjectures. Si l’on se penche sur les grandes lignes, on dira par exemple qu’il est logique qu’un précis sélectif et réadapté de *Lambda* 8 (§ 86-95), qui porte sur la pluralité des sphères et des moteurs, puisse faire suite à une paraphrase de la discussion de *Lambda* 6 sur la pluralité des mouvements célestes (§ 79-85). Dans sa réécriture, toutefois, Alexandre ne tient pas compte des exposés concernant les théories astronomiques d’Eudoxe et Callippe sur le nombre des sphères, qu’il regarde manifestement comme de simples comptes rendus doxographiques, bien qu’ils forment le corps du chapitre 8 du livre *Lambda*⁵⁹⁹. Par ailleurs, les éléments constructifs du chapitre 9, dans lequel Aristote énumère les difficultés inhérentes à la doctrine

⁵⁹⁷ Cette caractéristique structurelle du *De principiis* n’est que peu apparente dans l’édition du texte arabe (« Texte A ») que propose Genequand. En effet, la phrase qui commence, dans le *De principiis*, la superposition (« car si la substance qui est le premier des étants était périssable, alors tous les étants sujets à la génération seraient périssables »), se trouve à l’intérieur du § 64, l. 2, et n’est précédée d’aucun alinéa. On notera au passage que la paraphrase proposée ici par Alexandre (« car si la substance qui est le premier des étants était périssable, alors tous les étants sujets à la génération seraient périssables ») montre qu’il interprétait avec une certaine liberté le texte de *Lambda* 6, 1071b5 *sq.*

⁵⁹⁸ Les § 74-78 reviennent sur des thèmes qui avaient déjà été abordés dans la première partie du traité, soit les attributs du premier moteur et son rôle en tant qu’objet d’imitation.

⁵⁹⁹ Alexandre, pour sa part, admet l’existence de huit sphères célestes : la sphère des fixes et une sphère pour chacun des luminaires et des planètes ; cf. aussi *Quaestio* I.25, 40.23-27.

de l’intellect premier (1074b25-38 ; cf. *De princ.* § 113-125), sont inclus dans la discussion portant sur le chapitre 7 (§ 97-112, 126-127 sur *Lambda* 7, 1072b13-30). De cette façon la discussion sur l’intellect offerte en *Lambda* 9 se trouve intégrée à la discussion, plus brève, de *Lambda* 7 (1072b18-30), ce qui permet à Alexandre d’esquisser une synthèse doctrinale qui s’imposera dans la tradition exégétique subséquente. Enfin, la conclusion du *De principiis* (§ 128 jusqu’à la fin) s’inspire du chapitre 10 de *Lambda*, dans la mesure où elle porte sur la disposition ordonnée du Tout que constitue l’univers (*al-kull* en § 134, comme τὸ ὅλον en *Lambda* 10, 1075a11⁶⁰⁰). Ledit chapitre final de *Lambda*, riche en métaphores⁶⁰¹, fait maintenant l’objet d’une réappropriation assez libre, comme s’il s’agissait d’un modèle rhétorique à réinterpréter. Par exemple, Alexandre reprend l’exemple de la maison (§ 128 *sqq.*, 133-136), mais il ne réutilise pas l’exemple de l’armée, et il introduit celui de la cité bien ordonnée. En tout cas, il souligne la cohésion de l’univers (§ 130-134), de même que son éternité et sa disposition ordonnée (§ 134-143). Dans cette réappropriation, les échos du chapitre 6 du *De mundo* ne manquent pas, à l’instar de ce qu’on observe dans la *Quaestio* II.3 et le *De providentia* d’Alexandre. Par contre, la section polémique et doxographique de *Lambda* 10 (1075a5 *sqq.*) est ignorée. La nécessité de défendre la doctrine aristotélicienne, considérée comme « plus vraie » et plus conforme à la notion commune⁶⁰² de la divinité que celle des écoles concurrentes, joue également un rôle dans la conclusion du *De principiis* (§ 144-151, notamment § 145-146⁶⁰³), qui répond en cela à la déclaration programmatique du § 2. Dans l’ensemble, le style de cette section finale ne relève plus de la simple paraphrase, mais est inspiré par l’engagement philosophique d’Alexandre et par son effort de parvenir à une synthèse nouvelle.

Il reste que le développement de l’argument n’est pas linéaire et comporte une certaine surabondance et des répétitions, attribuables au fait qu’Alexandre cherchait, en appliquant la méthode qui est la sienne dans les grands commentaires, à rendre compte et à restituer la

⁶⁰⁰ Ce rapport entre *De princ.* § 34 et *Lambda* 10 a été correctement mis en évidence par Genequand.

⁶⁰¹ Pensons notamment aux métaphores concernant l’armée (1075a13) et la maison (1075a19), et à la métaphore politique incluse dans la citation d’Homère, *Il.* II. 204, qui forme la conclusion du livre (1076a4).

⁶⁰² Sur la valeur d’une notion (*e[nn]oia*, ou *provlhyi*) partagée par la plupart des hommes, cf. Alex. *De fato* 165.16-19, 172.17-18.

⁶⁰³ Cf. Alex., *De anima* 2.4-6 et *passim*.

cohérence d'un texte – le livre *Lambda* – dont l'articulation est absconse. En fait, à partir du § 64, le *De principiis* ressemble fort à la *summa capitum* qui précède, dans les commentaires continus, chacune des exégèses alexandristes sur un livre ou un passage du corpus aristotélicien (par exemple le livre *Gamma*⁶⁰⁴), et qui a pour fonction d'orienter la lecture de détail qu'Alexandre s'apprête à proposer de chaque *lemma*⁶⁰⁵.

Mon hypothèse est donc la suivante : dans ses écrits sur les principes, Alexandre suit autant que possible le livre *Lambda* de la *Métaphysique* et en particulier les chapitres 6-7, qui renferment la démonstration de l'existence de la substance immobile, premier moteur de l'univers. Cette hypothèse trouve un appui dans un autre texte d'Alexandre concernant les principes, qui est plus court que le *De principiis* et qui a été préservé en grec : la *Quaestio* I.1.

3. La *Quaestio* I.1

La *Quaestio* I.1 (qui compte trois pages environ dans l'édition de Bruns) n'est en réalité ni une « question », ni une « aporie »⁶⁰⁶. Ce n'est probablement qu'à des fins de classement que le titre de *Quaestiones* a été mis en tête de la collection des trois livres des « apories et solutions » physiques d'Alexandre; il faut donc croire qu'il n'a été attribué que tardivement au traité⁶⁰⁷. Le titre complet (tardif aussi, très probablement) introduit le sujet du texte sous la forme d'une interrogation : « Par quelles considérations peut-on établir la cause première selon Aristote ? ». Contrairement au *De principiis*, la *Quaestio* I.1 ne comporte pas

⁶⁰⁴ Alex., *In Met.* 237.1-239.4.

⁶⁰⁵ La même observation s'applique du reste à plusieurs passages du *De anima* attribué à Alexandre, où l'Aphrodite puise à ses propres commentaires, surtout à celui sur le *De anima* d'Aristote, mais aussi parfois à celui sur le *De sensu*. Cf. Accattino – Donini 1996.

⁶⁰⁶ Cf. Sharples 1992. Selon Sharples, la contribution distinctive de la *Quaestio* I.1 à la théorie du premier moteur réside dans le fait qu'elle propose une déduction de l'intelligibilité et de la désirabilité du moteur à partir de son caractère de forme et d'acte purs. Sur la nouveauté que représente, par rapport aux textes aristotéliciens, la qualification du moteur comme « forme », cf. ci-dessous ad 4.7-26.

⁶⁰⁷ La forme actuelle des *Quaestiones* ne remonte certainement pas à Alexandre et n'est attestée par aucune source ancienne (le plus ancien manuscrit que nous possédons date de la fin du IX^e siècle : il s'agit du ms Ven. 258, qui est la copie d'un manuscrit en majuscule, d'une époque inconnue ; cf. Bruns 1892, « Praefatio », p. xvii ; et note 7 ci-dessus).

d’introduction. Pour des précisions sur le thème et l’intention globale du traité, il faut attendre une brève section intermédiaire (p. 4.4-7 Bruns, *cf.* mes remarques ci-dessous).

L’exorde de la *Quaestio* correspond au nouvel argument offert par Aristote en *Lambda* 6, 1071b5 *sqq.* Le court développement qui introduit l’argument principal chez Aristote (*Lambda* 6, 1071b3-5) n’est donc pas repris ou paraphrasé : il est négligé, exactement comme au début de la seconde partie du *De principiis* (§ 64, l. 2 *sqq.*, qui correspond également à *Lambda* 1071b5 *sqq.* ; *cf.* § 2 ci-dessous). Il s’agit là encore d’un trait commun entre l’exorde de la *Quaestio* et celui de la seconde partie du *De principiis*.

La première partie de la *Quaestio* (jusqu’à la p. 4.4) correspond donc à *Lambda* 6 (jusqu’à 1071b22), puis à *Lambda* 7 (jusqu’à 1072a27). Hormis quelques adaptations, cette première partie suit rigoureusement le texte d’Aristote et offre à la fois la paraphrase et l’exégèse d’une partie essentielle des arguments du livre *Lambda*, à savoir des arguments qu’Alexandre tenait pour décisifs quant à la question des principes. La réécriture et l’interprétation proposées par Alexandre mériteraient certainement une étude approfondie et, par manière d’introduction à une telle étude, je tenterai ici une première mise en correspondance du texte de la *Quaestio* I.1, p. 2.20-4.4, et de celui des chapitres 6-7 de *Lambda*. Pour ce faire, je procéderai lemme par lemme, en me référant à la numérotation des lignes du texte grec contenue dans l’édition de Bruns et en traduisant certains passages-clés⁶⁰⁸.

⁶⁰⁸ Le texte de la *Quaestio* a été récemment traduit en français par Rashed 2007, chap. X, p. 291-293. J’ai l’intention de commenter en détail, à l’occasion d’une nouvelle édition critique du texte, les suggestions éditoriales de Rashed, mais il m’est d’ores et déjà possible de formuler quelques observations préliminaires. En 2.28, je pense qu’il est possible de sauver la lecture des manuscrits, notamment du Ven. 258 (que Rashed corrige ainsi : ἔδει τινὰ κίνησιν γενέσθαι, ὥστε τὸ μὲν ποιῆσαι, τὸ δὲ παθεῖν, καὶ γενέσθαι τὴν κίνησιν ἐξ αὐτῶν (ἐξ αὐτῆς corr. Rashed), puisque Alexandre considère les deux sujets (l’agent et le patient, *cf.* 2.24-27) comme responsables du mouvement. Ce fait explique le pluriel qu’on trouve en 2.28, de même que celui qu’on trouvait auparavant en 2.24, τὰ ἐξ ὧν ἡ κίνησις, c’est-à-dire l’agent et le patient. Par ailleurs, il convient de garder à l’esprit (comme le fait Sharples, *cf.* note 14) la version du texte transmise par Michel d’Éphèse, qui reproduit presque intégralement, avant d’entreprendre son propre commentaire, la *Quaestio* : à la p. 4.2 (κίνηθήσεται δ’ ὑπ’αὐτοῦ τὸ θεῖον σῶμα τῷ νοεῖν τε αὐτοῦ καὶ ἔφειν καὶ ὄρεξιν ἔχειν τῆς ὁμοιώσεως αὐτοῦ) on peut lire τε αὐτὸ avec [Alex.]/Michel, *in Met.* (ainsi qu’avec plusieurs manuscrits, dont le Ven. gr. 194 – *cf. supra*, note 15) à la place de το; αυτο chez V (Ven. 258) et Bruns : te sera en corrélation avec le καὶ (en

La *Quaestio* I.1 (p. 2.20-21 Bruns) s’ouvre par cette phrase : « Si toutes les substances étaient corruptibles, tout serait corruptible, puisque les autres étants sont inséparables de la substance ». De cette façon, comme je l’ai dit, le début du texte d’Alexandre correspond au début de l’argument principal de *Lambda* (chap. 6, 1071b5-6 : αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά), à ce détail près que la primauté de la substance sur les autres modes d’existence est justifiée par l’Aphrodite grâce au critère de la dépendance ontologique et en raison du fait que « les autres étants sont inséparables de la substance ».

2.21 *sq.* : Chez Alexandre, comme chez Aristote, l’argument qui découle du principe posé dans la phrase liminaire de la *Quaestio* I.1 prend la forme du *modus tollens*⁶⁰⁹. C’est pourquoi Alexandre pose les prémisses suivantes : « Tout n’est pas corruptible, et toute substance n’est pas corruptible ». Il prouve ensuite la prémisse selon laquelle « Tout n’est pas corruptible » comme suit :

2.22 : « Tout n’est pas corruptible, car il est impossible que le mouvement soit corruptible ». Ce passage correspond à *Lambda* 6, 1071b6-7 : ἀλλ’ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι.

2.22-23 : « En effet, [le mouvement] est éternel ». Cette affirmation correspond à *Lambda* 6, 1071b7 : ἀεὶ γὰρ ἦν (*scil.*: ἡ κίνησις).

4.2), ici, comme à plusieurs autres endroits chez Alexandre, on peut donc se passer de la correction en τοῦτο proposée d’abord par Sharples, puis par Rashed, d’autant plus que le moteur est bien indiqué par αὐτό dans ce contexte, *cf.* 3.19, 4.2. Enfin, en 4.12, Rashed a certainement raison de vouloir compléter le passage qui est defectueux dans le manuscrit V ; il propose ὅτι καὶ μᾶλλον -ὄν. La lecture qu’on trouve chez [Alex.]/Michel, *in Met.* 687.7 ὅτι καὶ μᾶλλον ἐστίν pourrait certes sembler plus naturelle, en raison de la construction de la phrase causale introduite par ὅτι mais l’hypothèse de la faute par haplographie avancée par Rashed n’est pas invraisemblable, d’autant qu’on observe la même correction μᾶλλον <ὄν> dans une glose manuscrite du XVI^e siècle, attribuable à Ottaviano Ferrari, et incluse dans la marge de l’*editio princeps* (Venetiis 1536) des *Quaestiones* disponible à Milan (Biblioteca Nazionale Braidense, côte B. XVI 6.078). Or cette correction manuscrite remonte peut-être à une source plus ancienne, ce qui pourrait conférer encore plus de plausibilité à la correction proposée par Rashed (*cf.* Fazzo 1999.1 ; *cf.* en particulier l’Addendum, p. 74 *sq.* pour l’identification de la main de Ferrari).

⁶⁰⁹ Sur ce point, de même que sur *Lambda* 6 en général, on consultera avec profit le commentaire de Berti 2000.

2.23-29 : (εἰ γὰρ εἴη γενητή - γενητή). Dans ces lignes, l’argument d’Aristote visant à établir l’éternité du mouvement est élaboré librement par Alexandre, qui puise au texte de *Phys.* VIII.1 (cf. 251a17-28)⁶¹⁰. L’on notera qu’en procédant ainsi Alexandre propose une réécriture qui est, à certains égards, plus claire que le texte même d’Aristote⁶¹¹.

3.1-7 : (ἀλλ’ ἡ κίνησις - κίνησιν κινούμενον). Dans ce passage, l’argument des lignes 1071b7-10 de la *Métaphysique*, qui porte sur la continuité du temps et du mouvement, est omis (cf. toutefois *De princ.* § 69-71). Alexandre choisit en fait d’aborder le thème de la continuité par une autre voie, ce qui lui permet, dans son argumentation, d’apporter réponse à une objection qui pourrait être soulevée contre la thèse de la continuité du mouvement perpétuel, telle qu’elle est formulée en *Lambda* 6. Selon cette objection, le mouvement pourrait être éternel, même s’il était fait d’une série ininterrompue de mouvements distincts⁶¹². En cherchant à prendre sur ce point la défense d’Aristote, Alexandre dévoile à

⁶¹⁰ À la p. 2.24 notamment, on lit ἂν εἰ μὲν οὕτως εἶχεν, ὥστε μήτε τὸ ποιοῦν μήτε τὸ πάσχον ... δεῖσθαί τινος μεταβολῆς. Rashed traduit ainsi la protase de cette phrase : « S’il n’en allait pas ainsi, en sorte que ni l’agent ni le patient ne requéraient quelque changement [...] ». Il m’apparaît toutefois préférable de traduire : « Or, si ceux-ci [*i.e.* l’agent et le patient] étaient telles que (οὕτω, ayant une fonction proleptique par rapport à ὥστε) ni l’agent ni le patient ne requerraient aucun changement, l’un pour agir, l’autre pour pâtir [...] ». En effet, tout l’argument des lignes 2.23 *sqq.* est une démonstration par l’absurde de l’éternité du mouvement, à l’instar de *Phys.* VIII.1, dont les parties me semblent être réordonnées par Alexandre de la façon suivante : si le mouvement était engendré, il y aurait un agent et un patient à partir desquels le mouvement s’engendrerait ; or, concernant cet agent et ce patient (ἂν), de deux choses l’une : s’ils n’avaient pas (μὲν, 2.24) besoin d’un changement pour passer à l’acte (c’est la phrase qui pose problème et que j’ai traduite au début de la présente note), ils seraient déjà en acte et il n’y aurait donc pas de génération du mouvement ; si, en revanche (on notera le *dev* en 2.27, qui introduit une opposition dont le sens ne ressort pas clairement dans la traduction proposée par Rashed), ils avaient besoin de subir un changement pour déclencher le mouvement, un mouvement serait alors nécessaire avant la génération du mouvement, puis un autre et ainsi de suite à l’infini.

⁶¹¹ Thémistius offre pareillement des exemples de réécritures ou de paraphrases qui, en puisant à d’autres textes, visent à clarifier le propos d’Aristote. Cf. sur ce point Achard 2005 et 2008.

⁶¹² Autrement dit, selon cette objection, l’éternité du mouvement pourrait résulter d’une série de mouvements successifs, et n’aurait donc pas à impliquer l’existence d’un mouvement particulier qui, pris à lui seul, est éternel, de même que d’un être éternellement mu. Cette objection a été reprise récemment par Berti 2000, p. 184.

l'avance une importante conséquence de la thèse de l'éternité du mouvement, à savoir le fait qu'il existe un corps éternellement mu.

3.7-8 : « Mais le seul mouvement qui soit éternel et continu est le mouvement circulaire ». Cette affirmation correspond au passage suivant de *Lambda* 6, 1071b10-11 : κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλω. Alexandre ne juge pas utile, à ce stade, de reprendre l'argument plus élaboré de *Lambda* 7, 1072a21-22 (καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δηλον). Du reste, il a déjà établi, dans les lignes immédiatement précédentes, qu'il existait un corps éternellement mu (3.1-7).

Ensuite, dans les parties subséquentes de la *Quaestio*, Alexandre choisit de suivre le chapitre 7 du livre *Lambda*. Il néglige donc la section aporétique et doxographique de *Lambda* 6 (1071b22-1072a7), de même que la section finale du chapitre, qui traite de la multiplicité des mouvements célestes (6, 1072a7-7, 1072a21, cf. mes remarques sur *De principiis* § 64-95 ci-dessus). La suite du texte comporte les articulations suivantes :

3.8-9 : « Le corps qui se meut de ce mouvement circulaire est éternel ». Ce passage correspond à *Lambda* 7, 1072a23 (ὥστ' αἰδῖος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός).

3.9-18 : Le passage formé par ces lignes représente un excursus n'ayant pas de parallèle dans le livre *Lambda*. Il offre une démonstration du fait que le corps céleste est animé et qu'il se meut par désir. Sa fonction est de préparer l'interprétation que proposera Alexandre de *Lambda* 7, 1072a26 (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν).

3.18-20 : « Pour ce qui se meut par impulsion et par désir, un étant doit exister, pour le désir duquel l'autre se meut d'un mouvement circulaire, et qui soit également éternel et en acte ». Ce passage, qui pose l'existence d'un moteur du ciel, mais sans encore affirmer son immobilité, correspond à l'argument développé par Aristote en *Lambda* 7, 1072a23 sq. (ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ).

3.20-23 (πᾶν γὰρ τὸ κινητικόν τινος ἐνεργεία τι ὄν κινεῖ - μὴ ὄντος ἐνεργεία τοῦ κινήσοντος αὐτήν). Sur cette utilisation du couple acte-puissance pour décrire la nature du moteur éternel, cf. *Lambda* 6. 1071b12-20.

3.23-4 : « Mais le moteur sera aussi immobile, car si lui aussi se mouvait en tant que mu, il faudrait, pour lui aussi, un moteur ». Alexandre invoque ici l'argument de la régression à l'infini, plutôt que l'argument de symétrie utilisé par Aristote en *Lambda* 7, 1072a24-26⁶¹³.

⁶¹³ Ailleurs cependant, Alexandre admet la valeur de l'argument de symétrie : il l'utilise en *De princ.* 28-31, l'explique et le justifie dans un fragment de son commentaire *ad loc.*, ap. Ibn Rushd

3.25 : « Mais s’il est immobile, il est incorporel, car tout corps en tant que corps est mobile ». Cet argument peut être considéré comme une interprétation du passage suivant de *Lambda 6* : (ἔστι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· αἰδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι αἰδίον) (1071b20-22)⁶¹⁴. Il connaîtra une grande fortune dans la tradition exégétique.

3.25-26 : « Il y aura une substance éternelle et immobile en acte, qui sera la cause du mouvement éternel et continu du corps qui possède un mouvement circulaire ». Cette conclusion correspond à la conclusion de *Lambda 7*, 1072a24-26 : τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια⁶¹⁵ οὔσα.

4.1-4 : « le corps divin sera mis en mouvement par cette substance parce qu’il la contemple et qu’il a la tendance et le désir de l’imiter. Car tout ce qui est mu par quelque chose d’immobile et de séparé se meut de cette façon ». Ce passage correspond à *Lambda 7*, 1072a26-27 (κινεῖ δὲ ᾧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα).

4.4-7 : « La preuve est par analyse. Car du premier principe il ne peut pas y avoir de démonstration. Pour concevoir sa nature il faut se servir de l’analyse, à partir de son accord avec ce qui lui est postérieur et qui est évident ». Cette dernière phrase résume bien la méthode suivie par Aristote, et par Alexandre à sa suite, dans la construction de l’argument visant à prouver l’existence du premier moteur. On notera la complémentarité qui existe entre ces lignes et le passage méthodologique correspondant du *De principiis* (§ 2 p. 44.8-12

(p. 1588.6-1589.9 Bouyges), et en propose une application différente dans sa démonstration de l’existence d’un acte pur sans matière (cf. *De principiis*, § 118 ; Genequand *ad* § 28, 118). Sur l’argument « par symétrie » (appelé ainsi par Manuwald) et sur l’ensemble de *Lambda 7*, on pourra consulter l’utile commentaire de Laks 2000, p. 207-243), dont une version française révisée vient de paraître dans *id.*, *Histoire, Doxographie, Vérité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2007, p. 83-131.

⁶¹⁴ Notons ici que les lignes 1071b20-22 de *Lambda 6* posent deux problèmes, l’un concernant l’identité du sujet (« les moteurs », au pluriel, ne sont pas mentionnés auparavant dans le texte), et l’autre concernant la construction du raisonnement (l’éternité n’implique pas forcément l’absence de matière, mais seulement de la matière corruptible ; si l’on admet qu’il est ici question de la seule matière corruptible, les substances dont parle le texte pourraient tout aussi bien être considérés comme les corps célestes en mouvement que les moteurs). Cf. Fazzo 2009.1.

⁶¹⁵ 1072a25 : le manuscrit le plus ancien, J (Vind. gr. 100), a ejnergeia sans accent. C’est le signe que l’onciale devait être interprétée. Les autres copistes ont interprété le nom au nominatif, alors qu’Alexandre, autour de l’an 200 apr. J.-C., semble pour sa part l’avoir lu ou interprété au datif.

Genequand), qui a été cité dans la section II du présent article. En effet, la *Quaestio* utilise l’expression de « preuve par analyse » pour décrire la démarche de remontée vers les principes, expression qu’on ne trouve pas dans le texte arabe du *De principiis* ; mais le *De principiis*, contrairement à la *Quaestio*, explique les raisons de la différence entre la démonstration apodictique et l’argument qui, « par analyse », remonte aux principes. Selon cette explication, si « du premier principe il ne peut pas y avoir de démonstration » (*Quaestio* I.1, 4.4-5), c’est parce que « la démonstration apodictique procède à partir de ce qui est antérieur et des causes », et que, par définition, les premiers principes sont ceux pour lesquels il « n’y a rien d’antérieur et il n’y a pas de cause » (*De princ.* § 2)⁶¹⁶. Alexandre offre ainsi un résumé synthétique du problème, posé par l’aristotélisme, de la connaissance des principes. Si la démonstration scientifique procède à partir des principes, comment pourra-t-on alors prouver l’existence de ces derniers ? Le problème, qui concerne à la fois les principes de la démonstration⁶¹⁷ et les principes auxquels doit aboutir l’étude de l’univers sensible, avait déjà été explicitement reconnu par Aristote⁶¹⁸. Une partie de la réponse qu’on peut y faire consiste

⁶¹⁶ Tout récemment, Rashed 2007 (chap. X, p. 275 *sq.*) a proposé l’interprétation suivante des lignes 4.4-7 de la *Quaestio* I.1, interprétation qui ne fait allusion ni au texte d’Aristote ni au *De principiis* : le fait « qu’Alexandre ait tenu à n’y voir [c’est-à-dire dans l’argument visant à prouver l’existence du premier moteur] qu’une « analyse » et non pas une « démonstration » au sens fort du terme [...] est une concession évidente à des attaques du type de celles de Galien » contre la théorie aristotélicienne du premier moteur. Il faut toutefois considérer ici que la position d’Alexandre était déjà celle d’Aristote, et l’on voit du reste difficilement comment l’Aphrodite aurait pu prétendre démontrer, au sens strict du terme, les principes. Certes, il est vrai qu’entre Galien et Alexandre, le scepticisme reprend de la vigueur, et nous avons des raisons de croire qu’Alexandre voulait se protéger de l’accusation de dogmatisme (sur ce point, *cf.* mes travaux : Fazzo 2002.2 p. 18, 31-35 : « Fra dogmatismo e scetticismo »). Mais les passages tout juste cités de la *Quaestio* et du *De principiis* pourraient tout aussi bien être envisagés comme des résumés ou des analyses fidèles de la méthode préconisée par Aristote (*cf.* mon article Fazzo 2002.3, en particulier section II.1 : « Galien contre Aristote ? »).

⁶¹⁷ *Cf.* Alex., *in Met. Gamma* 1005a19 *sqq.*, 266.19-21. Sur la sofiva comme connaissance à la fois des principes et de ce qui est postérieur aux principes, *cf. id.*, *Mant.* 151.9-11, Genequand, *op. cit.*, p. 144, et Arist., *EN* VI.7, 1141a16-19.

⁶¹⁸ *Cf.* *An. Post.* I.12, où Aristote déclare notamment : « S’il était impossible de déduire le vrai à partir du faux, l’analyse serait simple » (78a6 *sqq.*), ou encore « la cause première est insaisissable » (78a26). Je remercie Enrico Berti pour une discussion fructueuse de ces passages.

à dire qu’il faut, comme l’affirme la remarque bien connue de la *Physique*⁶¹⁹, procéder à partir de ce qui est moins connu en soi mais plus connu pour nous.

4.7-26. Le passage méthodologique des lignes 4.4-7 marque une division de la *Quaestio* en deux parties, qui ont des rapports différents avec le texte du livre *Lambda*. En effet, la seconde partie, qui s’ouvre avec la ligne 4.7, se réfère à la section suivante de *Lambda 7* (1072a27 *sqq.*), mais ne la suit pas de façon aussi directe et continue que ne le faisait la première partie. Du reste, l’important passage des lignes 1072b4 *sqq.* de *Lambda 7*, qui mobilise les concepts de *sustoichia* et de diérèse, est un texte dont il est difficile de rendre compte. Alexandre utilise sans doute principalement ce passage comme un modèle d’argumentation, plutôt que comme un texte devant être suivi mot à mot. Cela dit, je me permets de hasarder ici un résumé interprétatif de cette seconde partie de la *Quaestio*, qui doit être tenu comme une simple hypothèse susceptible d’être amendée ou contredite.

Pour procéder à la description du premier *intelligible*, Alexandre utilise, comme à plusieurs autres endroits dans son œuvre, le couple conceptuel *forme-matière*. Ces deux concepts, qu’il met beaucoup plus souvent à profit qu’Aristote, constituent pour lui une sorte de signature personnelle, qui règlent dans ses exégèses la manière dont il réorganise ou reconstruit nombre de théories. Ainsi, la définition du premier principe comme « forme » pure fait son apparition dans son œuvre, et ne trouve aucun parallèle chez Aristote⁶²⁰. Les autres concepts mobilisés par Alexandre dans la *Quaestio* pour théoriser le premier principe sont toutefois tirés de *Lambda 7*. Il exploite d’abord l’opposition entre la *substance* et les autres genres de l’étant, puis passe en revue les autres attributs axiologiques positifs du premier principe, de façon à les ranger du même côté d’une partition en paires binaires, où le positif s’oppose au négatif. Il souligne à cette occasion la *simplicité* (par opposition à la composition) du premier principe, de même que son *actualité* éternelle (par opposition à toute forme de participation à la puissance). Enfin, Alexandre utilise également les oppositions binaires pour souligner la nature du premier *désirable*, qui est la *beauté* en tant qu’attribut éminent de la forme (par opposition à la matière), et pour insister sur l’*activité* (par opposition à la passivité) du premier principe, de même que sur son caractère *substantiel* (par opposition aux autres genres de l’étant autres que la substance).

⁶¹⁹ Cf. Arist., *Phys.* I.1, 184a19-21.

⁶²⁰ Cela même si, comme me l’a fait remarquer E. Berti, Aristote utilise l’expression τὸ τί ἦν εἶναι pour décrire le premier principe en 1074a35. Pour plus de détails sur l’analyse que je propose ici de *Lambda 7*, cfr. *supra*, Commento et « Argomento del libro » *ad loc.*

Un tel développement portant sur le « désirable » (τὸ ὀρεκτόν) et l'« intelligible » (τὸ νοητόν), qui sont tenus pour des attributs essentiels du premier moteur, ainsi que le recours dans l'analyse à des paires binaires, dont seul l'élément positif correspond à un attribut du premier moteur, montrent qu'on trouve à l'œuvre dans cette section du texte les mêmes éléments hypotextuels que dans la section précédente. Alexandre construit son texte en appliquant le principe d'une ordonnance en colonnes (συστοιχία) et au moyen de diatrèses (διαίρεσις), comme le fait Aristote en *Lambda 7* (1072a31, 35, b2). On trouve en outre, entre les textes d'Aristote et d'Alexandre, au moins deux points de contact encore plus manifestes. D'abord, Alexandre, comme Aristote, esquisse la liste des attributs qui appartiennent en propre au premier moteur *en tant que* désirable et intelligible (1072a26-30). Ensuite, chez Aristote, la série positive (qui seule contient les attributs du premier principe) comprend : la *substance* (1072a31), la *simplicité* et *l'acte* (1072a32-34), le *beau* et le *préférable* en soi, et le *nécessaire*, par opposition au contingent (1072b4-13). Or Alexandre, bien qu'il ne parle pas explicitement de la « nécessité » du moteur, insiste sur son actualité éternelle et sans puissance, ce qui, dans la terminologie qui est la sienne, revient à dire qu'il est nécessaire. Une analyse plus détaillée de *Lambda 7* permettrait sans doute d'identifier d'autres parallèles entre les deux textes.

3. Conclusion

En guise de conclusion, nous aimerions souligner ce qui semble être les cinq grands apports d'Alexandre à l'exégèse de *Métaphysique Lambda*. Ces apports touchent à des problèmes laissés expressément ouverts ou implicitement non résolus dans le texte d'Aristote.

Le premier concerne la méthodologie de l'enquête sur les principes. Dans le livre *Lambda*, Aristote se contente d'affirmer, au sujet de la substance non sensible, qu'il existera une *theôria* différente à son sujet *s'il n'existe aucun principe commun* entre cette substance et la substance des êtres sensibles. En revanche, Alexandre indique avec précision la nature de l'enquête sur les principes, qui doit selon lui s'effectuer sous le mode « par analyse » (κατ' ἀνάλυσιν)⁶²¹.

Deuxièmement, nous devons à Alexandre une synthèse cohérente de la doctrine de *Lambda* et du livre VIII de la *Physique*. Pour arriver à ce résultat, Alexandre doit résoudre un

⁶²¹ Cf. nos remarques sur *Quaestio* I.1, 4.4-7, en parallèle à *De princ.*, § 2, et n. 43 ci-dessus.

difficile problème relatif au rapport entre les deux textes. En effet, comment faut-il interpréter les passages de *Physique* VIII, 5 qui démontrent que le premier principe du mouvement est auto-moteur (comme l'avait déjà maintes fois soutenu Platon)⁶²², alors que *Lambda* (en accord sur ce point avec *Physique* VIII, 5, 256b13-24) affirme résolument que le premier principe est immobile⁶²³ ? Dans le *De principiis* (§ 29-44), l'analyse d'Alexandre repose sur la partie critique du texte d'Aristote, et exploite uniquement les remarques concernant le principe auto-moteur. Selon Alexandre, qui cherche à réfuter la doctrine platonicienne de l'auto-moteur comme principe, il est impossible qu'existe une chose purement auto-motrice, puisqu'un être auto-moteur devra toujours être mû et mouvoir. Alexandre ne tient donc pas compte de la synthèse proposée par Aristote dans le *De motu animalium* (1, 698a7-9), où le rôle du principe auto-moteur, loin d'être nié, est posé comme intermédiaire : selon cette synthèse, le principe du mouvement est auto-moteur, alors que le principe de l'auto-moteur est immobile. Le parti pris exégétique d'Alexandre s'explique par sa propension à mettre en exergue les aspects anti-platoniciens de la pensée d'Aristote, propension qui est probablement liée au contexte historique de concurrence entre les écoles⁶²⁴. Quoi qu'il en soit, il faudra revenir ailleurs sur l'importante question de savoir dans quelle mesure certaines interprétations ayant fait école et encore courantes du chapitre *Lambda* et de *Physique* VIII sont influencées par la lecture d'Alexandre.

Troisièmement, s'agissant de la pluralité des moteurs, Alexandre établit un rapport hiérarchique entre les moteurs des sphères célestes. Selon son interprétation, les moteurs se succèdent, à partir du premier, par ordre de noblesse, de sorte qu'ils ne sont ni spécifiquement identiques et différents seulement par le nombre (mode de différence qui peut caractériser uniquement les êtres matériels), ni différents les uns des autres en vertu d'une différence spécifique (puisque les êtres qui diffèrent de cette manière ne sont pas absolument simples).

Quatrièmement, concernant la définition du premier moteur immobile, on voit à l'œuvre une tendance chez Alexandre (tendance que nous avons décrite dans une autre étude comme caractéristique de son aristotélisme) qui consiste à réduire, en les simplifiant, les formulations aristotéliennes à un langage scolastique, souvent centré sur les termes de

⁶²² Aristote *Phys.* VIII, 256a13-b3. Cf. Platon *Phèdre* 245c-246a et *Lois* 894c-896e, où il est question, dans les deux passages, de l'âme en tant que principe de mouvement mû éternellement.

⁶²³ Dans la *Physique* même, comme on sait, le Stagirite n'explique pas avec précision en quoi consiste le rapport entre le principe auto-moteur et le principe immobile.

⁶²⁴ Sur ce point, voir Fazzo 1999, p. 1 ss., ainsi que 2002.2, p. 17 sq.

matière et de *forme*. Il est ainsi propre à l’approche d’Alexandre de définir le moteur immobile comme « forme pure sans matière », le terme « forme » (εἶδος) n’étant — sauf erreur de ma part — jamais utilisé à cette fin chez Aristote⁶²⁵.

Cinquièmement — et c’est là le point le plus important —, la recherche récente a mis en évidence à quel point l’interprétation traditionnelle de *Métaphysique Lambda* est redevable à Alexandre, notamment en ce qui concerne l’élucidation de la thèse du premier moteur (a) comme moteur des cieux ainsi que (b) comme objet de désir et objet d’amour (1072a26, b3), le second point n’ayant jamais été clarifié par Aristote. Selon Alexandre, les cieux possèdent une âme, une âme *sui generis*, et désirent le premier moteur en cherchant à se rendre similaires à lui. Les cieux doivent se mouvoir, puisqu’en tant que corps physiques ils sont sujets au mouvement, mais ils le font en vertu du mouvement qui ressemble le plus à l’immobilité du premier moteur, soit le mouvement circulaire. Cette conclusion faisait également partie, jusqu’à une date récente, de l’interprétation traditionnellement admise et rarement discutée d’Aristote⁶²⁶. En un mot donc, l’exégèse d’Alexandre sur ce point fut décisive⁶²⁷.

Or, selon un commentateur récent, qui propose une analyse de la *Quaestio* I.1 sans tenter de déterminer ses rapports avec *Métaphysique Lambda*, le « pouvoir de persuasion » du texte d’Alexandre serait « presque nul »⁶²⁸. Un tel jugement – qui, *mutatis mutandis*, pourrait également s’appliquer au *De principiis* – paraîtra sans doute fondé aux yeux de la plupart des lecteurs modernes, qui ne sont pas disposés à admettre l’existence d’une substance non sensible, qui constituerait de surcroît le principe immobile du mouvement de l’univers. Il

⁶²⁵ L’expression la plus proche en ce sens chez Aristote serait τὸ τί ἦν εἶναι ... τὸ πρῶτον, en référence au moteur immobile (*Lambda* 8, 1074a35sq.); sur l’usage, qui devient largement répandu, du couple formé de la matière et de la forme chez Alexandre, j’ai recueilli un premier lot de remarques dans *Aporia e sistema*, *op cit.*, p. 45 n. 63 et p. 50 n. 74.

⁶²⁶ Cf. Berti 2000 et, pour une synthèse du débat récent, Berti 2007.

⁶²⁷ On pourrait, bien entendu, se poser les questions suivantes : quelle est la contribution spécifique d’Alexandre par rapport à la tradition exégétique qui l’avait précédé ? Quelles sont ses sources intermédiaires, ses prédécesseurs aristotéliens ? Ces questions sont généralement difficiles, car la tradition de par sa nature tend à effacer les contributions individuelles précédentes. Mais Théophraste semble avoir joué un rôle, et je compte revenir sur ce point ailleurs (je remercie E. Berti de la discussion que j’ai eue avec lui sur ce sujet).

⁶²⁸ Rashed 2007, chap. X, notamment p. 274-276. Sauf erreur de ma part, Rashed ne cite pas *Lambda* dans sa discussion de la *Quaestio*.

convient toutefois de rappeler que la *Quaestio* I.1 ne cherche pas à offrir, au premier chef, une démonstration proprement dite de tel ou tel philosophème, mais bien plutôt une simple exégèse du texte d’Aristote, et particulièrement des chapitres 6-7 du livre *Lambda*, lesquels tentent d’offrir une véritable preuve de l’existence d’une substance non sensible, premier moteur de l’univers. Il n’y a pas lieu d’être surpris par le fait qu’Alexandre, professeur de philosophie officiellement chargé d’expliquer les parties saillantes du corpus aristotélicien, se soit fixé, en rédigeant la *Quaestio* I.1, un tel objectif, essentiellement exégétique. En fait, tous les textes d’Alexandre, qu’ils soient majeurs ou mineurs, sont de nature foncièrement interprétative, et cherchent par conséquent à expliquer la lettre ou la pensée d’Aristote. Quoiqu’il en soit, l’exégèse développée par Alexandre allait exercer, à son époque et bien après lui, un formidable pouvoir de persuasion⁶²⁹. C’est en effet à travers le prisme de cette exégèse que la théologie d’Aristote sera unanimement comprise jusqu’à une époque très récente, et même en un sens jusqu’à nos jours. Les interprètes actuels n’ont donc pas fini, dans leurs travaux, de procéder à la distinction entre la véritable pensée d’Aristote et les éléments étrangers qui s’y sont greffés, en raison de l’activité exégétique d’Alexandre d’Aphrodise et de son école.

⁶²⁹ En Occident, comme je l’ai fait remarquer, l’exégèse alexandriste fut principalement influente à travers le *Grand Commentaire* au livre *Lambda* d’Ibn Rushd, qui s’appuie constamment sur le commentaire d’Alexandre. L’existence et la circulation de différentes versions du traité *Sur les principes* et de la *Quaestio* I.1 constituent cependant une autre preuve de l’importance du rôle joué par Alexandre dans la réception du livre *Lambda*.

III. Due traduzioni

Alessandro d'Afrodisia, *Quaestio* 1.1

(*CAG* Suppl. II.2, p. 2.19-4.26 Bruns)

Se tutte le sostanze fossero corruttibili, tutto sarebbe corruttibile, dato che la sostanza non è separabile dalle altre cose.

Ma non tutto è corruttibile, e <dunque> non tutte le sostanze sono corruttibili.

E non tutto è corruttibile, perchè è impossibile che il movimento sia corruttibile: infatti, è eterno⁶³⁰.

Se infatti fosse generato, poichè tutto ciò che si genera per qualche motivo, proviene da qualcosa, dovrebbe esistere qualcosa da cui provenga il movimento.

Ma se le cose stessero in modo tale, che né ciò che agisce, né ciò che subisce necessitassero di alcun mutamento, l'uno per poter subire, l'altro per poter agire, (2.25) allora il movimento non sarebbe generato, bensì esisterebbe di già.

Se invece qualcosa fosse ad essi d'ostacolo, ci vorrebbe allora un mutamento, perchè l'uno agisca e l'altro subisca, e si generi da essi il movimento; sicché, necessariamente, dovrebbe esistere un movimento non generato, prima della generazione del moto.

(3.1) D'altronde il movimento è in ciò che si muove: sicché, il movimento eterno è in ciò che si muove eternamente; giacché è impossibile che qualcosa di muova di movimento eterno, senza essere eterno.

(3.2) Se infatti si dicesse che il movimento è eterno perchè si trasmette da un corpo all'altro, innanzitutto il movimento non risulterebbe unico e continuo – poichè il movimento è continuo quando il mosso è uno solo.

(3.5) E poi, il movimento potrebbe venire a mancare, se non ci fosse qualcos'altro, eterno a sua volta, come causa eterna dell'ordinato e definito avvicinarsi dei mossi; e <cioè> un corpo eterno, quello che si muove di movimento eterno.

(3.8) Ma l'unico movimento eterno e continuo è quello circolare.

Ciò che si muove di questo movimento, è eterno.

⁶³⁰ Cf. *Arst. Met.* XII 6; *Phys.* VIII, 1-3.

Dunque questo è il migliore dei corpi: ciò che è eterno, infatti, è migliore di ciò che non è eterno.

(3.10) Inoltre, ciò che si muove del primo di tutti i movimenti, è anche animato, giacché il corpo animato è migliore di quello inanimato, e il corpo dal moto circolare è il migliore, dunque è anche animato.

Infatti, il migliore di tutti i corpi, è animato, e il corpo dal moto circolare, lo è.

(3.14) Ma in verità, tutto ciò che si muove, si muove a causa di qualcosa, e così anche ciò che si muove in virtù dell'anima si muove a causa di qualcosa, se davvero ciò che si muove in virtù dell'anima, si muove per impulso, e l'impulso è dovuto al desiderio di qualcosa.

Così, anche il corpo eterno sarebbe mosso per impulso e per desiderio di qualcosa.

(3.18) E muovendosi quello per impulso e desiderio, bisogna che ci sia qualcosa, per il cui desiderio esso si muove, e che sia anch'esso eterno e in atto.

(3.20) Poiché infatti tutto ciò che ha la proprietà di muovere qualcosa lo muove quando è qualcosa in atto, ciò che muove sempre e continuamente sarà in atto sempre lo stesso, completamente privo di potenza.

(3.22) Se infatti fosse in potenza, anche il movimento potrebbe perire, quando non fosse in atto ciò che lo muove.

(3.23) Inoltre, sarà immobile: perché se muovesse essendo mosso a sua volta, dovrebbe esistere ancora qualcos'altro che lo muova.

(3.25) Se poi è immobile, sarà anche incorporeo: perché ogni corpo, in quanto corpo, è mobile.

Ci sarà <dunque> una sostanza semplice, eterna ed immobile, causa in atto del movimento eterno e continuo del corpo che si muove di moto circolare. E si muoverà, per suo effetto, il corpo divino, poiché la contemplerà e la desidererà e tenderà a farsi simile ad essa⁶³¹.

(4.3) Si muove così, infatti, tutto ciò che si muove per effetto di qualcosa di immobile e separato.

⁶³¹ "Il corpo divino sarà mosso da esso per il fatto di pensarlo e di avere tendenza ed appetizione di rendersi simile a lui" (Accattino 1992).

(4.4) La prova è per analisi⁶³². Del principio primo, infatti, non ci può essere dimostrazione⁶³³, e per concepirne la natura bisogna servirsi dell'analisi, secondo quanto vi si accorda⁶³⁴, partendo da ciò che è posteriore⁶³⁵ ed evidente.

(4.7) Da qui, si può mostrare che la forma che ha la proprietà di muovere di movimento circolare è anche sommamente intellegibile e sommamente desiderabile .

La forma è intellegibile in senso proprio: <infatti> la materia, poiché non è in atto nessuno degli esseri, è intellegibile per analogia⁶³⁶, e, come dice Platone, per ragionamento ibrido⁶³⁷, mentre la forma è intellegibile, poiché è qualcosa in atto⁶³⁸; fra le forme, poi, quella che è nella sostanza è più intellegibile di quella che è in qualcos'altro, perché è in misura maggiore e, fra (le forme) che sono nella sostanza (è più intellegibile), quella che è sommamente semplice ed è sempre in atto; questa, infatti, è sommamente intellegibile, perché sommamente è, essendo sempre in atto, e perché ciò che è semplice è intellegibile per sua stessa natura.

(4.15) E infatti, le (forme) che sono nei composti sono intellegibili qualora l'intelletto le separi da quello in cui si trovano, e le consideri come se fossero semplici.

(4.16) Tale è la sostanza che ha la proprietà di muovere il tutto: dunque questa è sommamente intellegibile.

Ma è anche sommamente desiderabile: è infatti sommamente desiderabile per sua natura ciò che è sommamente bello per sua natura.

Tale è questa forma: il bello, infatti, è più nella forma che nella materia, perché è più in ciò che è attivo che in ciò che è passivo, ed è passivo ciò che è in qualche modo in potenza, mentre è attivo ciò che è in atto.

⁶³² κατ' ἀνάλυσιν .

⁶³³ ἀπόδειξις .

⁶³⁴ Il testo greco merita di essere riportato per l'importanza di questa dichiarazione di metodo: δεῖ ἀπὸ τῶν ὑστέρων τε καὶ φανερῶν ἀρξαμένους κατὰ τὴν πρὸς ταῦτα συμφωνίαν ἀναλύσει χρωμένους συστήσαι τὴν ἐκείνου φύσιν.

⁶³⁵ Forse: "a partire dalle conseguenze" ?

⁶³⁶ κατ' ἀναλογίαν, *proportione* .

⁶³⁷ Si esprime in termini quasi identici, citando il "ragionamento ibrido" di *Timeo* 52b3 a proposito della materia, Alex. in *Arist. Metaph.*. 994b25.

⁶³⁸ Opp.: "mentre la forma è qualcosa di intellegibile in atto".

(4.21) Il bello, inoltre, è più nel definito che nell'indefinito: <dunque>⁶³⁹ più nella forma che nella materia, e nella forma che è nella sostanza, più che in (quella che è in) un altro dei generi. Le altre forme, infatti, esistono in virtù di questa.

E, fra le forme che sono nella sostanza, quella che è più semplice e priva di potenza, è più bella.

Si è dunque mostrato che la natura (della forma) di cui si parlava⁶⁴⁰ è così: essa è propriamente e primariamente desiderabile e intellegibile.

⁶³⁹ Inserisco ἄρα ("dunque") seguendo il testo riportato da Michele in *CAG I.*

⁶⁴⁰ Cf. *supra*, 4.7.

Alessandro d'Afrodisia, *Quaestio* 1.25

(CAG Suppl. II.2, p. 39.8- 41.19 Bruns)

(39.9) Fra le sostanze, secondo Aristotele, una è incorporea e priva di corpo, forma immateriale e separata, ed è atto separato da ogni potenza: egli la chiama sostanza e intelletto, e intelletto in atto, poiché pensa sempre, e pensa il migliore degli esseri – cioè se stesso. Davvero, questo intelletto pensa sempre se stesso: perché ciò che è intelligente al massimo grado pensa ciò che è intellegibile al massimo grado, e ciò che è intellegibile al massimo grado è la forma senza materia. Una tale sostanza è infatti intellegibile per sua stessa natura (39.15), (mentre le forme materiate sono sì intellegibili, ma non per natura loro, e non in sé, bensì perché l'intelletto che le pensa le rende intellegibili, separandole con il pensiero dalla materia e assumendole come se fossero in sé): è infatti la forma separata da ogni materia e da ogni potenza ad essere intellegibile propriamente e per sua natura.

(39.20) Tale essenza, per l'appunto, è l'intelletto di cui si parlava: esso perciò pensa se stesso. E infatti se tale sostanza, poiché non ha nulla in potenza, è sempre intellegibile in atto, ed è intellegibile in atto ciò che è sempre pensato in atto, (questo) deve essere pensato dall'intelletto che è eterno e in atto, cioè dalla sostanza di cui si parlava, essenza prima e intelletto primo e primo intellegibile, intelletto che sempre pensa ed in questo ha la (propria) essenza.

(39.25) Ogni intelletto, infatti, quando esercita la sua attività, pensa se stesso, per il fatto che, esercitando la sua attività, si identifica in qualche modo con l'oggetto del pensiero – se davvero il pensiero si esercita afferrando il suo oggetto [lett: il pensato], e che ciò che prende la forma dell'oggetto si identifica in qualche modo con esso.

Ho detto "in qualche modo", perché nei casi in cui l'oggetto è materiale, l'intelletto pensante non si identifica semplicemente con il suo oggetto, in quanto afferra la forma senza la materia; mentre, nei casi in cui l'oggetto è forma separata dalla materia (39.30), l'intelletto pensante si identifica semplicemente con l'oggetto stesso.

(40.1) Quando poi accade all'essere intelligente di essere di per sé identico all'intelletto stesso, allora si trova interamente a pensare se stesso, soprattutto se accade che (l'oggetto) separato dalla materia e intellegibile in sé non sia altro che l'intelletto. Fra gli enti materiali, infatti, quelli che sono uguali nella forma, ma non nel numero, si trovano a partecipare della stessa forma, ed è la materia che li rende differenti nel numero.

(40.5) Le forme senza materia, invece, quando sono uguali, lo sono non solo nella forma, ma anche nel numero. Sono infatti uno, di numero, tutte <le forme uguali> – al modo dei punti, delle linee e dei piani messi insieme.

Tale dunque, brevemente esposta, è l'essenza prima, incorporea, immobile ed eterna; dopo di essa, c'è il corpo divino, dal moto circolare, animato, che si muove in virtù dell'anima.

(40.10) E poiché tutto ciò che si muove in virtù dell'anima si muove per desiderio di qualcosa o per repulsione rispetto a qualcosa, ed anche il corpo dal moto circolare si muove di moto circolare in virtù dell'anima, è chiaro che anche questo si muoverà per desiderio di qualcosa dell'unico eterno, continuo e regolare fra tutti i moti. D'altronde, se tutte le sostanze corporee sono posteriori a quel corpo, non è per desiderio di alcuna di esse che quel corpo si può muovere. L'unica possibilità restante, dunque, è che si muova del suo eterno moto per desiderio della sostanza prima, eterna ed immobile.

(40.17) E il suo desiderio non è di afferrarla, ma di imitarla, per quanto gli è possibile; e la imita nel movimento – <cioè> con l'eternità, continuità e regolarità del movimento: in effetti, il movimento di rivoluzione <di un corpo> sempre intorno allo stesso centro, che si svolga sempre identico, assomiglia in qualche modo all'immobilità. D'altronde, l'imitazione di ciò che è perfetto costituisce anche, in generale, la perfezione possibile per tutti gli esseri che lo imitano; e per il corpo dal moto circolare, <dunque>, la perfezione è questo moto di rivoluzione.

(40.23) Quanto al corpo divino, esso consta di più sfere: la prima e più esterna si muove di un unico moto semplice per desiderio di quella sostanza. Le sette successive, si muovono anch'esse attratte ciascuna dal desiderio di una sostanza, quella⁶⁴¹ che muove la sfera precedente; e però non si muovono di questo solo movimento, bensì ciascuna si muove per conto proprio; e in questo movimento si muove circolarmente in senso opposto rispetto al movimento (della prima sfera), per il fatto di avere quella certa posizione ed ordine, e si muove anche di un secondo movimento, lo stesso di quella (prima), in quanto è trascinata da essa.

(40.30) Causa di questo doppio movimento è la necessità che esista, oltre al corpo eterno e divino, anche un altro corpo, soggetto alla generazione e alla corruzione: anche questo corpo contribuisce al moto di eterna rivoluzione delle sfere – né d'altronde sarebbe

⁶⁴¹ 40.(26-)27 Mantengo la lezione dei codici – più dura ma più significativa.

possibile che un tale corpo restasse eterno nella forma⁶⁴², se quelle <sfere> non lo governassero con moti variati.

(41.5) Stando così le cose, se si vuole dire che è disposto con provvidenza tutto ciò che in qualche misura ha da qualcosa o per mezzo di qualcosa mutamento e movimento, allora ogni sostanza corporea, sia eterna, sia soggetta a generazione e corruzione, sarebbe disposta con provvidenza dalla sostanza prima ed eterna, immobile e incorporea.

(41.8) Se invece si vuole dire che sono disposte con provvidenza solo quelle cose, in vista delle quali l'ente che si dice provvedere ad esse si muove in atto di una certa attività, allora sarebbe disposto con provvidenza [secondo Aristotele]⁶⁴³ solo il corpo sublunare, cioè quello materiale e soggetto alla generazione e alla corruzione, poiché si è stabilito che è in vista della sua trasformazione ordinata e del suo eterno permanere secondo la specie, che le sette sfere al di sotto della prima – la cosiddetta sfera immobile – si muovono del secondo movimento: perché gli esseri soggetti a generazione e corruzione necessitavano di un movimento variato.

(41.15) E infatti, se gli enti divini si comportassero tutti in modo identico, e non ci fosse in essi una componente di moto variato, non potrebbero essere contemporaneamente causa, per i corpi di quaggiù, di generazione e corruzione ordinate: ed è in virtù della generazione e della corruzione, poiché si verificano in questo modo, che anche gli esseri di quaggiù rimantengono eterni secondo la specie.

⁶⁴² "Forma" o "specie", cf. *infra*, 41.12.

⁶⁴³ 41.10 "Secondo Aristotele" è espunto da Bruns. Argomentazione in art. cit. p.229 ss.

IV. Il commento greco inedito dello ‘pseudo-Filopono’ al libro *Lambda*⁶⁴⁴

Il commento greco alla *Metafisica* del cosiddetto ‘pseudo-Filopono’ è conservato, interamente o parzialmente, in almeno tre manoscritti conosciuti: il cod. Vat. Urb. 49 (XIV sec.), il cod. Vind. Gr. Phil. 189 (XVI sec.), e, a partire dal libro XI (*Kappa*), il cod. Ambr. F 113 Sup. (XIV), che oltre a essere uno dei principali codici indipendenti della *Metafisica* (‘M’), porta il commento nei margini il commento, prima di Alessandro di Afrodisia (libri I-V), poi di Michele di Efeso (libri VI-IX), infine, dopo un libro (il X) privo di commento, porta il commento qui in esame⁶⁴⁵. Perduto, a quanto sembra, è il codice che si trovava a Madrid, dal quale trasse Francesco Patrizi la sua traduzione latina. Tale traduzione, edita a Ferrara nel 1583, è a tutt’oggi la sola versione circolante a stampa di questo commento, ed è stata ristampata anastaticamente a cura di Charles Lohr alla fine del XX secolo⁶⁴⁶.

Sia nell’edizione latina di Patrizi, sia nel manoscritto Vind. Gr. Phil. 189, il commento è attribuito a Filopono (VI s. d.C.); ma a torto. Invece, l’autore del commento è – non c’è

⁶⁴⁴ Testo edito dal codice Ambrosianus F113 Sup, in preparazione per *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

⁶⁴⁵ Il codice Vind. Gr. Phil. 189, scritto da Mathusalas Melchir, contiene solo una parte del commento, mancando i libri II, III, IV, V e varie sezioni del I. Il codice Ambr. F 113 Sup. contiene questo commento relativamente ai libri XI-XIV; i libri precedenti sono accompagnati in margine dal commento composito edito da M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae = CAG, vol. I*, e cioè i libri I-V dal commento di Alessandro di Afrodisia, i libri VI-X da quello del cosiddetto pseudo-Alessandro, cioè di Michele di Efeso.

⁶⁴⁶ *Ioannis Philoponi Breues, sed apprime doctae et vtilis expositiones. In omnes 14 Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysici. Quas Franciscus Patricius de Graecis, Latinas fecerat. Nunc primo typis excussae in lucem prodeunt.* Ferrariae: apud Dominicum Mamarellum, 1583. L’opera è stata ristampata nel 1991 nella serie *Commentaria in Aristotelem graeca : versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum =CAGL*, herausgegeben von Charles Lohr, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990.

ragione almeno di dubitarne – l’eminente ecclesiastico bizantino Georgios Pachymeres (1242-ca. 1307), come indica una nota al f. 173r del codice Ambrosiano⁶⁴⁷.

Egli non può essere Filopono, non fosse che perché usa regolarmente e cita talora il commento di Michele di Efeso (inizio del XII s.), attribuendolo peraltro correttamente a questo autore (‘l’Efesio’, cioè appunto, Michele di Efeso)⁶⁴⁸.

Di qui la dicitura corrente, che indica questo commento sotto il nome di pseudo-Filopono.

Analogamente, si ricorderà, avvenne per come quel precedente commento, quello di Michele di Efeso, che copre i libri VI-XIV della *Metafisica*: esso è ancora oggi sovente indicato come il commento dello pseudo-Alessandro, perché nei codici e nelle edizioni è trasmesso di seguito al commento di Alessandro di Afrodisia ai libri I-V – così avviene anche nell’edizione di Hayduck per i *CAG* (1891). Inoltre alcuni codici omettono di segnalare che dal libro VI in poi il commento non è più di Alessandro, ma di Michele, come indica però il cod. Paris. gr. 1876 (il codice di gran lunga più antico usato da Hayduck, s. XIII), e come vale a confermare proprio la testimonianza di Georgios Pachymeres, al modo che si è detto, cioè in occasione di sporadiche esplicite citazioni.

È da notare che nel catalogo Martini-Bassi della Biblioteca Ambrosiana di Milano⁶⁴⁹ il commento del codice Ambrosiano era erroneamente identificato *in toto* con quello edito da Hayduck (che per il libro *Lambda* è di Michele di Efeso, il cosiddetto ‘pseudo-Alessandro’).

Lohr, nella sua introduzione alla ristampa della traduzione di Patrizi di questo commento, là dove passa in rassegna gli estanti commenti alla *Metafisica*, ricorda sì il commento di Pachymeres, ma separatamente (ne esistono, dice, due manoscritti – non dice però quali), senza dire che è proprio questo è il commento che Patrizi stesso traduce.

⁶⁴⁷ Cfr. Alexandru 1999, in part. p. 349 n. 9. La nota è in inchiostro rosso; Alexandru sottolinea che essa è sbiadita, poco visibile in un microfilm. Ma la nostra ispezione diretta conferma precisamente il dato importante che egli ha portato alla luce.

⁶⁴⁸ Cfr. Luna 2003, in part. 257s. Sia detto per inciso che il fatto che Pachymeres attribuisca all’‘Efesio’ il commento il cui autore ancora oggi è detto correntemente ps. Alessandro è una prova in più a favore della sua ‘attribuzione a Michele di Efeso (XII s. ex. ca.).

⁶⁴⁹ Martini-Bassi, *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Mediolani 1906. L’identificazione con il commento edito da Hayduck è corretta, come si è detto, solo per la parte relativa ai libri I-X.

Questo può bastare a rendere l'idea di quanto poco sia noto il testo originale greco di questo commento alla *Metafisica*.

In effetti, ne sono stati finora pubblicate solo sezioni molto limitate, e solo da alcuni libri. A mia conoscenza, sono stati pubblicati dai libri I, XIII e XIV. Una serie di passi relativi al libro I (*Alpha meizon*) è stata infatti inclusa da C. Brandis nel 1836 nella raccolta di scoli da lui curata in appendice all'edizione Bekker dell'*Opera Omnia* di Aristotele⁶⁵⁰; Brandis li designa in riferimento non all'autore ma al codice ivi utilizzato, il Vaticano Urbinate: usa infatti la dicitura ‘Anon. Cod. Urbin. 49’¹. Inoltre l'esordio del commento al XIII libro e la conclusione del commento al XIV sono stati pubblicati da M. Hayduck nel 1891, attingendo al codice Ambrosiano F 113 Sup.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Cfr. Brandis 1836, coll. 520a 26-34, b 26-34 (intr.); 522b 39-42 (in *Met.* I.1, 980b 26), 524a 41-44 (in *Met.* I.1, 981b 24), 532a 41-46 (in *Met.* I.3, 983b 2), 533a 40-42 (in *Met.* I.3, 983b 23), b 38-44 (in *Met.* I.3, 983b 27), 534b 40-43 (in *Met.* I.3, 984a 12), 539a 34-43 e b 40s. (in *Met.* I.5, 985b 23), 540a 30-36 (in *Met.* I.5, 985b 32), 544b 31-45 e 545a 27-30 (in *Met.* I.5, 986b 18), 31-45, 546a 9-20 (in *Met.* I.5, 987a 12), 21-30 (in *Met.* I.5, 987a 23), 31-41 (in *Met.* I.6, 987a 29).

⁶⁵¹ *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae = CAG, vol. I*, ed. M. Hayduck, pp. xi-xiii (ove si noterà che Hayduck chiama il cod. Ambr. F 113 Sup. non 'M', al modo degli editori della *Metafisica*, ma 'F'). Il titolo apposto da Hayduck alla sua trascrizione, *Supplementum Recensionis Laurentianae*, indica che questo commento ci restituisce qualcosa di diverso dal resto del ramo 'laurenziano' della tradizione cui il codice F 113 Sup. appartiene per i primi libri. Ma comprensibilmente l'ha trovato fuorviante Alexandru 1999, p. 350 n. 15, visto che questo testo non si trova in alcun manoscritto della biblioteca Laurenziana. Il fatto è che Hayduck considera il commento ambrosiano a *Met.* XI-XIV, che noi sappiamo essere di Pachymeres, come un mero compendio del commento laurenziano agli stessi libri, che noi sappiamo essere di Michele. Se e in quale misura questo sia vero, in quale sia falso, andrebbe valutato alla luce di una considerazione complessiva che esula dagli scopi di questa edizione preliminare. Probabilmente, non è veramente falso, poiché è infatti chiaro che Pachymeres si è basato largamente su Michele; ma non è interamente vero, perché è chiaro che egli non ha lavorato né in modo né meccanico né acritico, né ha perso di vista ogni riferimento al testo originale di Aristotele che aveva a disposizione, e che anche per *Lambda* peraltro appartiene, come in altra sede argomentiamo (e come per *My* e *Ny* è da tempo ben noto) a una differente famiglia da quella del codice Laurenziano.

Il commento al libro *Lambda* (XII) sembra essere per ora interamente inedito. Per questo è parso utile, contestualmente alla collazione del testo di *Lambda* sul codice ambrosiano, procedere a una prima trascrizione⁶⁵².

Conformemente a una tradizione esegetica particolarmente viva in ambiente bizantino, questo commento, essenziale e compendiato, ha natura di parafrasi. In alcuni passi si sente da vicino il modello del commento di Michele.

Per esempio, troviamo il seguente giudizio sullo stile del libro *Lambda* all’inizio del capitolo 2, in 1069b 26:

πάντα τὰ ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ τεταραγμένως λέγει καὶ φύρδην
"Nel presente libro, Aristotele dice tutto in modo confuso e disordinato"

Si confronti tale giudizio con quello di Michele (lo pseudo-Alessandro) 673.34 s.:

Πάνυ τεταραγμένως καὶ φύρδην καὶ οὐ τεταγμένως οὐδ’ἀκολούθως ἐπάγει τὰ ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ λεγόμενα.⁶⁵³

"Le cose che dice in questo libro, <Aristotele> le espone in modo totalmente confuso e disordinato, non ordinato né conseguente"

⁶⁵² Resta aperta per il futuro la possibilità di riscontri con gli altri testimoni greci. Un’edizione critica integrale di questo commento, secondo Alexandru, era in preparazione nel 1999 ad opera di Jürgen Wiesner; ma per ora non è apparsa, né è noto che essa sia attualmente in corso, a quanto ho potuto evincere dai collaboratori dell’Aristoteles Archiv di Berlino nell’autunno 2007.

⁶⁵³ Così anche in 1070a 19, dove Pach. denuncia una difficoltà nel ritrovare un filo logico nella successione degli argomenti, e suggerisce un collegamento con 1070a 10s.: Τὸ δὲ "ἀλλὰ τούτων, οἷον πῦρ, σάρξ, κεφαλή" οὐδεμίαν ἀκολουθίαν πρὸς τὸ σύνεγγυς ἔχει· εἰ μὴ πως συναρμοθεῖη τῷ "ὅσα γὰρ ἐν ἀφῆ λαὶ μὴ συμφύσει, ὕλη τὸ ὑποκείμενον", cfr. [AI] = Mich. P. 677.216-21: τὸ δὲ "οἷον πῦρ σάρξ κεφαλή· ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστα οὐσίας ἢ τελευταία" οὐδεμίαν ἔχει ἀκολουθίαν τοῖς προσεχῶς λεχθεῖσιν, οὐδέ ἐστι συνωδὰ τούτοις, ἀλλὰ συνάδοι ἂν τῷ "ὅσα γὰρ ἀφῆ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον".

Oppure, commentando *Lambda* 3, 1070a 19, Pachymeres denuncia una difficoltà nel ritrovare un filo logico nella successione degli argomenti, e suggerisce un collegamento con 1070a10s.:

Τὸ δὲ "ἀλλὰ τούτων, οἷον πῦρ, σὰρξ, κεφαλή" οὐδεμίαν ἀκολουθίαν πρὸς τὸ σύνεγγυς ἔχει, εἰ μὴ πως συναρμοθεῖη τῷ "ὅσα γὰρ ἐν ἀφῆ λαι μὴ συμφύσει, ὕλη τὸ ὑποκείμενον",

"Il passo: «Ma di queste cose, per esempio: fuoco, carne, testa» non ha alcuna connessione con le cose dette vicino, a meno che non si colleghi a: «Infatti tutto ciò che è per contatto e non per unione naturale, è materia e sostrato»".

Si confronti tale suggerimento intertestuale con quello proposto dal commento di Michele, 677.216-21:

τὸ δὲ "οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή: ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστα οὐσίας ἢ τελευταία" οὐδεμίαν ἔχει ἀκολουθίαν τοῖς προσεχῶς λεχθεῖσιν, οὐδέ ἐστι συνωδὰ τούτοις, ἀλλὰ συνάδοι ἂν τῷ "ὅσα γὰρ ἀφῆ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον".

Il passo: «per esempio: fuoco, carne, testa: in realtà tutte queste cose sono materia e la materia della sostanza propriamente detta è la materia prossima»¹²⁶, non ha alcuna connessione con le cose dette immediatamente prima, né si accorda con esse, ma sembra accordarsi con: «Infatti tutto ciò che è per contatto e non per unione naturale, è materia e [20]sostrato».

Il suggerimento di Michele è ripreso da Pachymeres in modo meno assertivo, al modo dell' 'a meno che'. Questo sembrerebbe denotare un rapporto relativamente autonomo e non totalmente acritico con il commento di Michele. In uno studio futuro, sarà dunque interessante verificare più nel dettaglio la qualità della relazione fra le esegesi di *Lambda* dei due bizantini.

Un altro interrogativo aperto, di natura diversa, può riguardare il motivo della scelta di Francesco Patrizi di tradurre per intero in latino il commento di Pachymeres. Una tale operazione editoriale, da una parte, rientra agevolmente nel generale movimento di traduzione latina dei commenti greci ad Aristotele, che percorre buona parte del XVI secolo. Dall'altra, potrebbe presentare tratti di specificità, legati alle inclinazioni culturali specifiche di Francesco Patrizi, che fu uno dei più accaniti avversari della diffusione e dello studio dei testi

di Aristotele. In entrambi i casi, indagini più approfondite si dovranno basare su un'edizione della totalità del libro, e specialmente della sezione teologica, cioè dei capitoli 6-7 e seguenti.

Nel complesso l'esegeta non si propone di fare opera specialmente originale; si mostra tuttavia acuto, perspicace e competente. Per questo il suo commento può risultare interessante, nonostante la relativa brevità: in questi primi capitoli, è solo leggermente più esteso del testo aristotelico di riferimento; ma diverrà più dettagliato ed analitico nella seconda parte del libro *Lambda*.

Segue qui dunque in una prima trascrizione *da lavoro* la sezione del commento riportato nei margini del codice ambrosiano relativa ai capitoli *Lambda* 1-5. Dei restanti si darà presto trascrizione. L'indicazione della suddivisione in capitoli è assente (come in tutti i codici precedenti la tradizione a stampa). Senza regolarità, il testo porta talora rimandi con lettere dell'alfabeto in inchiostro rosso alle singole sezioni del testo greco. In quei casi ho evidenziato la corrispondenza inserendo nel corso del commento l'*incipit* del relativo lemma di Aristotele. In modo esemplificativo e non esaustivo, ho evidenziato in grassetto alcuni passi del commento che ricalcano da vicino il testo aristotelico; ho inoltre sottolineato alcuni altri, pochi passi sui quali ho trovato che il commento potrebbe essere tenuto presente nella ricostruzione del testo di *Lambda* o perlomeno della sua storia (cfr. *ad* 1069a22). Questi casi sono piuttosto rari perché, come appunto i passi in grassetto dimostrano, l'autore del commento riprende il dettato del testo con libertà, adeguandolo talora al proprio stile e senza generalmente seguirlo in modo stretto⁶⁵⁴. Ma un ulteriore e più attento scrutinio porterebbe evidenziare altri paralleli significativi.

⁶⁵⁴ Dunque è talora indirettamente che tale ricostruzione è possibile, e.g. *ad* 1069a 20, καὶ εἰ ἐφεξῆς κείνται (cioè non solo il καὶ ma anche la presenza dell'indicativo) presuppone καὶ vs καὶν; *ad* 1069a 22, ἐπὶ τοσοῦτον ἔχοντα τὸ εἶναι ὑφ' ὅσον presuppone ἦ vs. ἦ. Peraltro: utili e puntuali osservazioni sulle differenze fra il testo che il commento edito da Hayduck (di Alessandro e di Michele di Efeso) presuppone e il testo di Aristotele cui il commento si accompagna si trovano in Alexandru 1999, p. 349 n. 7. Bisognerebbe indagare se questo tipo di differenza abbia ragione di sussistere e di essere esaminata anche nei manoscritti del commento dello ps. Filopono. Questo tuttavia è reso meno probabile, almeno nei codici Urbinata e Ambrosiano, dalla vicinanza cronologica fra la stesura del commento e i due manoscritti, che sono entrambi del XIV sec.

Nelle note in corsivo si troverà inoltre un riscontro con la traduzione latina a stampa di Patrizi (‘Patr.’). Poiché lo scopo primario della collazione con il testo latino è stato di verificare se il codice M riporti il commento per intero o solo per estratti, e se presupponga un esemplare significativamente diverso, ho annotato solo quei passi che comportano un qualche potenziale scarto fra il modello greco di Patrizi e il testo greco di M⁶⁵⁵. In generale è risultato che il testo del commento conservato nei margini del manoscritto ambrosiano della *Metafisica* è completo e simile a quello utilizzato da Patrizi. Anche i punti nei quali si inseriscono i riferimenti al testo di Aristotele, che danno qui ragione di suddividere il commento secondo una serie irregolare di ‘lemmi’, si trovano essere gli stessi nel codice greco e nella traduzione latina⁶⁵⁶.

Giova infine sottolineare che questa trascrizione viene ora presentata come esemplificativa di una ricerca editoriale intrapresa, ampiamente suscettibile di correzione, perfezionamento, revisione.

⁶⁵⁵ Non ho in generale annotato quelle differenze di senso che implicano solo una diversa e peculiare punteggiatura e conseguente lettura del testo greco rispetto a M. Basti qui avvertire che esse sono relativamente frequenti e comportano scarti notevoli di significato fra i due testi. Si dovrà supporre che il testo circolasse in una certa fase senza punteggiatura? O che la punteggiatura dei manoscritti potesse parere irrilevante al traduttore? In linea di massima comunque la punteggiatura del testo di M, o quella che l’editore del testo di M apporrebbe nel modo più naturale, appare preferibile alla punteggiatura adottata dalla traduzione latina, ed è per questo che tali differenze non sono parse rilevanti per la costituzione né del testo greco e per lo studio della tradizione di esso consegnata nel manoscritto ambrosiano.

⁶⁵⁶ Nel capitoli 1, 2 e 3 fin qui esaminati, i lemmi sono cioè i seguenti secondo entrambe le tradizioni: 1069a27, b 20, b 24, b26, 1070a 21.

Ambr. F 113 Sup. f. 189v

C. 1

1069a18 *Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία*

Ἐνταῦθα περὶ τῆς πρώτης καὶ ἀκινήτου ἀρχῆς τὸν λόγον ποιεῖται· δι’ ἣν καὶ ἅπασα αὕτη ἢ πραγματεία. Ἄλλ’ ἐπεὶ τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα πολλαχῶς λέγεται (λέγεται γὰρ καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος⁶⁵⁷ καὶ ἡ στέρησις) πρῶτον κεφαλαιώδες⁶⁵⁸ καὶ συντόμως τὰ περὶ αὐτῶν διαρθροῖ ἵνα ἔναυλον ἔχοντες τὸν λόγον εὐμαρῶς γινώμεν τὴν τῆς ζητουμένης ἀρχῆς πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν. Ἄλλως τε ἐπειδὴ ἐν ταῖς ἀπορίαις, πότερον ἄλλων αἰ αὐταὶ εἰσιν ἀρχαὶ ἢ ἄλλων ἄλλαι ἐξητεῖτο, οὐ τετύχηκε δέπω λύσεως, διὰ τοῦτο πάλιν τὸν περὶ τῶν αἰτιῶν προχειρίζεται⁶⁵⁹ λόγον ἵνα δείξῃ ὅτι τρόπον μὲν τινα εἰσὶ πάντων αἰ αὐταὶ ἀρχαὶ, τρόπον δέ τινα⁶⁶⁰ οὐκ εἰσὶ.

Λέγει οὖν ἀρχόμενος οὕτως⁶⁶¹ **περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία· τὰς ἀρχὰς γὰρ τῶν ὄντων ζητοῦμεν**, ὃν δὲ κυρίως καὶ πρῶτον ἢ οὐσία. **καὶ γὰρ εἰ ὡς ὄλον τι καὶ πᾶν ἐννοήσομεν τὴν γε⁶⁶² οὐσίαν σὺν τοῖς συμβεβηκόσι**, τὴν οὐσίαν ἂν μέρος πρῶτον ὑπονοήσομεν· εἰ γὰρ πρόκειται⁶⁶³ Σωκράτης λευκὸς μουσικός, πρῶτον ἂν τὸν Σωκράτην ὑπονοήσομεν. **καὶ εἰ⁶⁶⁴ ἐφεξῆς κείνται τὰ δέκα γένη καὶ οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶθ’ οὕτως τὸ ποιόν ἢ⁶⁶⁵ τὸ ποσόν· ἄλλως τε δὲ οὐδ’ ὄντα εἰσὶ τὰ λοιπὰ ἀλλὰ ποιότητες⁶⁶⁶ καὶ κινήσεις ἐπὶ τοσοῦτον ἔχοντα τὸ εἶναι ἐφ’ ὅσον καὶ⁶⁶⁷ αἰ ἀποφάσεις ἔχουσι τὸ**

⁶⁵⁷ καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος M: καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη V: *et forma, et materia* P

⁶⁵⁸ κεφαλαιωδῶς V

⁶⁵⁹ προχειρίζεται V *recte*

⁶⁶⁰ πάντων αἰ αὐταὶ ἀρχαὶ, τρόπον δέ τινα om. Patr. (*saut du même au même*)

⁶⁶¹ Λέγει οὖν ἀρχόμενος οὕτως· περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία M: λοιπὸν λέγει περὶ τοῦ ὄντος ἢ θεωρία V: *quod reliquum dicit(e poi?)* P

⁶⁶² γε om. V

⁶⁶³ *proponatur*

⁶⁶⁴ καὶ εἰ M: καὶ εἰ V: *etiamsi* [colon non posuit ante καὶ εἰ]

⁶⁶⁵ *et*

⁶⁶⁶ *quantitates*

⁶⁶⁷ In 1069a 22, nell’alternativa ἢ καὶ / ἦ καὶ, Pach. leggeva evidentemente il testo ἦ καὶ, come si desume dalla parafrasi ἐπὶ τοσοῦτον ἔχοντα τὸ εἶναι ἐφ’ ὅσον καὶ ...

ἐστίν· οὐ λευκὸν⁶⁶⁸ γάρ ἐστι, καὶ οὐκ εὐθὺ λεγομεν. ἔτι οὐδὲ χωριστὸν οὐδὲν τῶν ἄλλων. μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ ὅτι τὴν οὐσίαν ἐτίθουν πρῶτον, ὅτι καὶ ταύτης τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν.

1069a27 οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν

οἱ μὲν οὖν νῦν, μόνα τὰ καθόλου οὐσίας φασίν, οἶον τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, καταλελοιπότες τὰ πράγματα⁶⁶⁹ καὶ λογικῶς ζητοῦντες τὸ κοινότερον. Οἱ πάλαι δὲ τούναντίον ἐποίοιουν· Θάλης ὕδωρ καὶ Ἡρακλείτος πῦρ.

οὐσίαι δὲ τρεῖς· ἡ μὲν⁶⁷⁰ αἰσθητή· καὶ ταύτης ἡ μὲν φθαρτὴ ὡς τὰ ζῶα· ἡ δ'⁶⁷¹ αἴδιος ὡς ὁ ἥλιος καὶ σελήνη· ἡ δὲ τῆς αἰσθητῆς, ζητητέαι αἱ ἀρχαί, ἡ δὲ τρίτη ἀκίνητος, ἣν τινὲς καὶ χωριστὴν ὕλης⁶⁷² φασί⁶⁷³. καὶ οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ ἄλλα παρὰ τὰ εἶδη τιθεῖσιν, ὡς ὁ Πλάτων· οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν ταυτα συνάγουσιν, ὡς οἱ μὲν Πυθαγόρειοι· ἄλλοι δὲ τούτων, οὐ γὰρ πάντες τῆς αὐτῆς δόξης ἦσαν, τὰ μαθηματικὰ μόνον ἔλεγον· τὰς δὲ ἰδεάς οὐ προσήκαντο.

1069a36 ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἑτέρας

ἐκεῖναι μὲν δὴ⁶⁷⁴ αἱ ὑπὸ τὴν αἴσθησιν αἱ δύο, ἡ φθαρτὴ καὶ ἡ αἴδιος, φυσικῆς⁶⁷⁵ εἰσίν· ἔχουσι γὰρ κινήσεις. Ἡ δὲ⁶⁷⁶ [M 190r] ἑτέρας, τῆς παρουσίας δηλαδὴ ὅτι οὐδὲ κοινὴ ἡ ἀρχὴ τούτων⁶⁷⁷.

⁶⁶⁸ λευκὴ M

⁶⁶⁹ τὰ πράγματα] *ens*

⁶⁷⁰ μὲν ἐστιν V

⁶⁷¹ δὲ V

⁶⁷² χωριστὴν ὕλης] *separatam materiam*

⁶⁷³ φασίν V

⁶⁷⁴ δὴ om V

⁶⁷⁵ *Illa quidem quae sub sensum cadunt... physica sunt* (φυσικά, vel φυσικαί) P

⁶⁷⁶ ἡ δὲ] *tertia vero*

⁶⁷⁷ τούτου V

Capitolo 2

Ἡ δὲ αἰσθητὴ οὐσία⁶⁷⁸ μεταβλητή.⁶⁷⁹ Συνάγει οὖν ἐκ τούτων τὰ στοιχεῖα διότι εἶπε⁶⁸⁰. ἦς τὰ στοιχεῖα ἀνάγκη λαβεῖν. εἰ γοῦν μεταβλητὴ, ἐξ ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξὺ ἢ μεταβολή, ἀνάγκη ὑπεῖναι καὶ τινα ὕλην. οὐ⁶⁸¹ γὰρ τὸ ἐναντίον μεταβάλλει εἰς τὸ ἐναντίον, ἀλλ’ ὑπομένει τὸ μεταβάλλον καὶ γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεία.

1069b20 καὶ τοῦτ’ ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἔν

τοῦτ’ ἔστι ὅταν ὁ Ἀναξάγορας λέγη⁶⁸² “ἦν ὁμοῦ χρήματα πάντα”, τὴν ὕλην ὠνείρωπτε - βέλτιον γὰρ εἰπεῖν τὴν ὕλην ἢ ὡς ἐκεῖνος τὸ “ὁμοῦ πάντα”. καὶ Ἐμπεδοκλῆς τὸν σφαῖρον λέγων, τί ἂν ἄλλο λέγοι ἢ τὴν ὕλην.⁶⁸³

ταῦτα καὶ Ἀναξίμανδρος. Δημοκριτὸς δὲ ἐν τῷ λέγειν “ἦν ὁμοῦ πάντα⁶⁸⁴ δυνάμει”, καὶ αὐτὸς τὴν ὕλην ἐφαντάζετο · δυνάμει γὰρ πάντα ἢ ὕλη.

1069b24 πάντα δ’ ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ’ ἑτέραν·

[M 190v]

ὅσα μεταβάλλει, ὕλην ἔχει. Ἄλλ’ ἐπεὶ ἡ μεταβολὴ λέγεται καὶ ἐπὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, λέγεται καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, λέγει ὅτι ἑτέρα ἢ ὕλη ἐστὶ⁶⁸⁵. τῶν γὰρ ὑπὸ γένεσιν καὶ φθορὰν ὑποκειμένη⁶⁸⁶ γενέσει καὶ φθορᾷ διὰ τὴν ἄπειρον εἰς τὰ εἶδη μεταβολήν, εἰς ἃ⁶⁸⁷ καὶ γίνηται · τῶν δὲ αἰδίων ἐχόντων

⁶⁷⁸ οὐσία M : οὐ V

⁶⁷⁹ *namque sensibilis cum sit mutabilis* (colon non posuit ante ἡ δὲ αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή)

⁶⁸⁰ εἶπεν V

⁶⁸¹ οὐ V

⁶⁸² λέγει V

⁶⁸³ τί ἂν ἄλλο λέγοι ἢ τὴν ὕλην] *vel materiam*

⁶⁸⁴ πάντα om. V

⁶⁸⁵ ἐστὶν V

⁶⁸⁶ ἑτέρα ἢ ὕλη ἐστὶ· τῶν γὰρ ὑπὸ γένεσιν καὶ φθορὰν, ὑποκειμένη [i.e.: ὑποκειμένη ἐστὶ] γενέσει καὶ φθορᾷ] *alia materia est: eorum enim quae sub generatione, et corruptionem, cadunt subiecta generationi et corruptioni sunt.* Patr., ubi sunt pro est puto scripsisse.

⁶⁸⁷ ἦν V

μόνην τὴν κατὰ τόπον μεταβολήν, ἑτέρα ὕλη· ἐκ τοῦ πέμπτου ἴσως καὶ οὐρανίου σώματος.

1069b 26 ἀπορήσειε δ’ ἂν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἢ γένεσις

πάντα τὰ ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ τεταραγμένως λέγει καὶ φύρδην διὰ τὸ εἶναι ἐπανακεφαλαίωσιν ὧν εἶπε. Τέως ἐπεὶ εἶπεν⁶⁸⁸ ἄνω ὅτι καὶ ἐκ μὴ ὄντος καὶ ἐξ ὄντος γίνεται, ἐκ γὰρ μὴ ὄντος ἀνθρώπου, ὄντος δὲ ἄλλοῦ του γίνεται ἄνθρωπος, ζητεῖ, ἐπεὶ **τριχῶς τὸ μὴ ὄν**, τὸ μηδαμῶς ὄν, τὸ ψεῦδος, τὸ μὴ ὄν μὲν, τὸ ὄν δὲ ἕτερον, ἐκ ποίου μὴ ὄντος γίνεται τι. καὶ ἐπικρίνει ὅτι εἰ ἔστι τί δυνάμει ὃ ἐνεργεία οὐκ ἔστιν, ἐκ τοῦ τοιούτου μὴ ὄντος γίνεται τι· πλὴν οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος· οὐ γὰρ ἐκ μὴ ἀνθρώπου ἐλαία. Ἐπεὶ δὲ εἶπεν Ἀναξαγόρας ἦν ὁμοῦ χρήματα, οὐχ ἰκανὸν ἐστὶ λέγει τοῦτο εἰς τὸ ποιῆσαι πολλά, καθὼς λέγω ἐγώ. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχὸν πῶς ἐξ ἐκείνου τὰ ἄπειρα· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, ἐκείνο προέβη ἂν καὶ εἰς ἐνέργειαν⁶⁸⁹. ὥστε ἐπεὶ ὁ **νοῦς εἶς** καὶ ἡ ὕλη μία, ἔμελλε καὶ ἐν τι εἶδος γενέσθαι ὃ δυνάμει ἦν ἢ ὕλη καὶ οὐ πάντα.

C. 3

ταῦτα μεταξὺ εἰπόν λέγει⁶⁹⁰ περὶ τῶν τριῶν αἰτίων, καὶ **ὅτι οὐ γίνεται οὔτε τὸ εἶδος οὔτε ἡ ὕλη, πλὴν ἢ ἐσχάτη**. Ἡ δὲ προσεχὴς πολλάκις γίνεται. Γίνεται γὰρ ὁ πηλὸς καὶ οἱ λίθοι λατομοῦνται· καὶ ὅτι ἴσταται⁶⁹¹ καὶ οὐκ εἰ ἄπειρον προβαίνει οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, καθὼς ἐν τῷ ἐλάττονι *α* ἔλεγε. Καὶ ὅτι **ἕκαστον ἐκ συνωνύμου** λέγεται· καὶ φύσει **ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου**· καὶ τέχνη, οἰκία ἐξ οἰκίας τῆς ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ ὅτι **οὐσίαι τρεῖς· ὕλη, εἶδος καὶ τὸ συναμφότερον**. Ἀφῆ δὲ καὶ μὴ συμφύσει λέγει εἰ τις νοήσειε τὰ μέρη τοῦ ἀνθρώπου καθ’ αὐτὰ· χεῖρας καὶ πόδας καὶ κεφαλὴν. Καὶ εἶτα τὰ ἐκ τούτων ὅλον τί τὸν Σωκράτην· ὅτι ἐπὶ μὲν τῶν [M 191r] τεχνητῶν, εἶδος οὐκ ἔστιν, ἐπὶ δὲ τῶν φύσει, λέγουσιν εἶδος οἱ λέγοντες τὰ εἶδη. Τὸ δὲ ἄλλα

⁶⁸⁸ τέως ἐπεὶ εἶπεν om.

⁶⁸⁹ εἰς ἐνέργειαν] *in actu*

⁶⁹⁰ λέγει om. Quodpropter verbum principale frustra queritur in Patricii sententia, hoc scilicet modo: *Inquiens, de tribus causis, & quod non generatur neque forma, neque materia, praeterquam ultima.*

⁶⁹¹ ἴσταται ad ὁ πηλὸς καὶ οἱ λίθοι a Patricio refertur neque ut oportebat ad τὸ εἶδος οὔτε ἡ ὕλη. Transtulit nam: *Gignitur enim lutus, & lapides exciduntur, & non sistuntur.*

τούτων, οἶον πῦρ, σάρξ, κεφαλή” οὐδεμίαν ἀκολουθίαν πρὸς τὸ σύνεγγυς ἔχει, εἰ μὴ πως συναρμοθεῖη τῷ “ὄσα γὰρ ἐν ἀφῆ λαὶ μὴ συμφύσει, ὕλη τὸ ὑποκείμενον⁶⁹²”.

1070a21 τὰ μὲν οὖν κινούμενα αἷτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ’ ὡς ὁ λόγος ἅμα.

Καὶ τοῦτο οἰκείον τοῖς λεγομένοις, ὅτι τὰ ποιητικὰ αἷτια, πρότερα ὧν εἰσὶ⁶⁹³ αἷτια, Σωφρονίσκος Σωκράτου καὶ οἰκοδόμος οἰκίας· τὰ δὲ εἰδικὰ, ἅμα· ἅμα γὰρ ὑγεία, καὶ τὸ ὑγιεινὸν σῶμα· εἰ δὲ καὶ τι εἶδος ὑπομένοι ὕστερον σκεπτέον· λέγει δὲ τὴν λογικὴν ψυχὴν. Φανερόν γοῦν φησὶ ἐκ τούτων, οὐδὲν χρήσιμοι αἱ ἰδέαι ὡς ποιητικὰ αἷτια· ὁ γὰρ καθέκαστα ἄνθρωπος καὶ ὁ προὼν γεννᾷ τὸν καθέκαστα. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν τέχνων. ἢ ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἱατροῦ ὑγεία, ποιεῖ τὴν ἐν τῷ σώματι⁶⁹⁴ ὑγείαν.

Capitolo 4

1070a34 Τὰ δ’ αἷτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι δ’ ὡς, ἀν καθόλου λέγη τις καὶ κατ’ ἀναλογίαν, ταῦτα πάντων.

[M 191v] Τοῦτο λύσις ἐστὶν ὧν ἠπόρει πρότερον· ἀρα αἱ αὐτὰ πάντων ἀρχαί, καὶ φησὶν· ὡς μὲν καθόλου, ὃ σαφηνίζων κατ’ἀναλογίαν λέγει, αἱ αὐταὶ ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἢ τοιάδε ὕλη καὶ τὸ τοιόνδε εἶδος, οὕτω καὶ ἐπὶ βοῶς καὶ ἵππου καὶ ἐπὶ τῶν τεχνητῶν ὁ χαλκὸς καὶ ἡ σφαῖρα· λύσας δὲ ἐπιφέρει καὶ τὴν ἀπορίαν μερικεύει [191v12] δὲ ταύτην εἰς τὸ στοιχεῖον. τέως δὲ λέγει, ἄτοπον εἰ τὸ αὐτὸ στοιχεῖον πάντων τῶν γενῶν. ἐκ γὰρ τῶν αὐτῶν τὰ πρὸς τι καὶ αἱ οὐσίαι εὐσοῦνται [191v22] τί γοῦν ἐστὶ τὸ τοιοῦτον στοιχεῖον; παρὰ γὰρ ταῦτα πάντα ἕτερον τὸ στοιχεῖον ὀφείλει εἶναι καὶ πρότερον πάντων. ἀλλὰ μὲν οὐδὲ ἢ

⁶⁹² ὕλη τὸ ὑποκείμενον] *materiae subiectum*

⁶⁹³ εἰσι in cod.

⁶⁹⁴ ἐν τῷ σώματι] *in corpore aegri & c.*

31 δ’ om. A^b || α[λλα] α[λλαι] A^b || ἔστιν ὡς non habent JA^b

32 ὡς EJA^b: ὡς οὐ MC E² || λέγη] λέγοι A^b

33 πάντων] πάντα A^b

οὐσία στοιχείον τῶν ἄλλων, ἢ μᾶλλον καὶ τῷ γενῶν [?191v] οὐδὲν γὰρ ἐπιφέρει οἶον τ εἶναι τῶν στοιχείων τῶν συγκειμένων (τῷ συγκειμένῳ) ἐ τῶν στοιχείων, τὸ αὐτό. ἐπὶ γοῦν ἡ οὐσία, στοιχείον καὶ τῆς οὐσίας. ταῦτα δὲ πάντα λογικῶς λέγει, ἐφ γὰρ εἶπε ταῦτα ἀγένητα.

1070b4 ἔτι πῶς ἐνδέχεται πάντων εἶναι ταῦτὰ στοιχεῖα;

οὐδ ἂν τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν στοιχεῖα πάντων, καὶ γὰρ ταῦτα ἐν ἐκάστῳ τῶν συνθη ὑπάρχει. εἰ δὲ καὶ ἡ ὕλη τοῖς πράγμασιν ἐνυπάρχει οἶον ἐνέργεια πάντα. πάντα γὰρ ἓν καὶ ὄν ἐνεργεία λυεὶ δὲ ὡς καὶ ἂν ὦ εἶπε τὴν ἀπορίαν, ὡς ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ ἔστι δὲ οὐ. πάντα γὰρ τὴν ἀνείδεον ἔχουσιν. ἀλλ οὐ δὲ πάλιν ἔχουσιν. εἰ γὰρ καὶ ἡ οὐσία τὸ πρῶτιστον τούτων ἔχει τὴν ὕλην ἀλλ οὐ πᾶσα οὐσία, ἀλλ ἡ καθ ἕκαστον καὶ φαινομένη, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ [192r] ἡ ὕλη οὐσία. διὰ τοῦτο γὰρ εἶπε τῶν αἰσθητῶν σωμάτων καὶ τίθησι καὶ τὴν ἀναλογίαν ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμόν, ὡς δὲ στέρησιν τὸ ψυχρόν καὶ περὶ τα τὸ τούτοις ὑποκείμενον. αἱ γὰρ καὶ τρεῖς εἰσὶν αἱ ἀρχαὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν αἱ αὐταὶ, ἄλλα δὲ ἄλλων, ὡσπερ λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ χρῶμα ὕλη καὶ φωτὸς καὶ σκότους ἐπιφάνεια.

1070b8 ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἐν ἐκάστῳ τῶν συνθέτων⁶⁹⁶.

ἐν τῷ ὑπάρχειν ταῦτα ἐκάστῳ τῶν συνθέτων, ἅπαντα γὰρ ἓν καὶ ὄν, διὰ ταῦτα οὐχ ὑπάρχουσιν ἐν τοῖς ἀπλοῖς· ἀλλ’ εἴ γε ὡσπερ ἐν τούτοις οὐ μόνον κατηγορήματα, οὕτω καὶ ἐν ἐκείνοις. ἀλλ’ ἀναγκαῖον ἐνυπάρχειν αὐτοῖς, εἶπερ στοιχεῖα ἦσαν αὐτῶν τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν.

1070b8b οὐδὲν ἄρ’ ἔσται αὐτῶν οὔτ’ οὐσία οὔτε πρὸς τι· ἀλλ’ ἀναγκαῖον. οὐκ ἔστιν ἄρα πάντων ταῦτὰ στοιχεῖα.

ἐπειδὴ ὑπάρχουσιν ἐκάστῳ τῶν συνθέτων, ἓν γὰρ καὶ ὄν πάντα τὰ σύνθετα, ἦσαν δὲ ταῦτα τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ αὐθις τῶν πρὸς τι καὶ τῶν λοιπῶν ταῦτα δὲ ἀπλᾶ, ἔδει μὴ εἶναι τὰ σύνθετα οὔτε οὐσίαν οὔτε πρὸς τι ἀλλ ἓν καὶ ὄν. ὅτι ὑπόκεινται στοιχεῖα ταῦτα αὐτῶν ἀλλ ἀναγκαῖον εἶναι οὐσίαν καὶ πρὸς τι καὶ τὰ λοιπα ὡστε ὡσπερ ἐπὶ τούτων κατηγορήματα εἰσὶ τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν καὶ οὐ στοιχεῖα, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν κατηγοριῶν.

⁶⁹⁶ **1070b8** Arist.: ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἐκάστῳ καὶ τῶν συνθέτων EJ

1070b22 ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἷτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἶον τὸ κινουῦν

ἐπεὶ φησιν οὐκ μόνον τα κατατεταγμένα ἡμῖν εἰσιν αἷτια ἀλλὰ καὶ τὸ ἐκτὸς οἶον τὸ κινουῦν καὶ ποιητικόν, ὅπερ οὐ συντέτακται ἡμῖν, δῆλον ὅτι διαφέρει ἀρχὴ καὶ στοιχείον καίτοι γε αἷτια λεγόμενα καὶ ἄμφω. ἡ γοῦν ἀρχὴ καθολικώτερα τοῦ στοιχείου οὔσα, εἰς τέτταρα διαιρεῖται· εἰς ποιητικὴν, εἰς ὑλικήν, εἰς εἶδος καὶ εἰς στέρησιν. καὶ γὰρ καὶ τὸ ποιητικὸν ἀρχὴ ἐστὶν οὐ μὲν δὲ καὶ στοιχείον, τὰ δ' ἄλλα τρία καὶ ἀρχαί. ἀλλὰ γε δὴ καὶ στοιχεῖα κατὰ ἀναλογίαν. ταῦτα δὲ ἄλλα ἐν ἄλλοις, οἶον ἐπὶ μὲν τῶν ζώων ὡς ὕλη τὸ σῶμα, ὡς εἶδος ὑγίεια ὡς στέρησις νόσος, ὡς ποιητικὸν ἢ ἰατρικὴ. πάλιν ὡς εἶδος οἰκία, ὡς στέρησις ἢ τοιαδὶ ἀταξία ὡς ὕλη οἱ πλίνθοι ὡς ποιητικὴ ὁ οἰκόδομος.

1070b30 ἐπεὶ δὲ τὸ κινουῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος

φυσικοὺς ἀνθρώπους λέγει διὰ τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον. ἐκεῖνος γὰρ οὐ φυσικός. ὁ δὲ λέγει, εἴρηκε καὶ ἐν τῇ φυσικῇ, ὅτι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ εἰδικὸν πολλάκις τὸ αὐτὸ ἐστὶ τῷ εἶδει καὶ μὴ τῷ ἀριθμῷ. Σωφρονίσκος γὰρ καὶ Σωκράτης οἱ αὐτοὶ τῷ εἶδει, καὶ πάλιν ἢ ἐν τῷ σώματι ὑγίεια καὶ τὸ ποιητικὸν αὐτῆς ἢ ἰατρικὴ, τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἢ γὰρ ἰατρικὴ ὁ λόγος ἐστὶ τῆς ὑγείας. ὁμοίως δὲ καὶ ἢ οἰκία καὶ ἢ οἰκοδομική, ὥστε τὰ τέτταρα τρόπον τινὰ τρία γίνονται. ἐπὶ τούτοις καὶ τὸ πάντων πρῶτον, ὅπερ ἐστὶν ἢ ζητουμένη ἐνταῦθα ἀρχή.

Bibliografia generale

In questa bibliografia segnalo tutte le opere citate nel presente lavoro. Per le edizioni della *Metafisica* di Aristotele rimando al *Conspectus siglorum* contenuto nella prima parte, dove si troverà altresì una sezione bibliografica specifica sui principali repertori di materiali utili alla edizione critica dal secondo Novecento in poi (§ 3. 7).

Accattino 1992 = Paolo Accattino, *Alessandro di Afrodisia e gli astri: l'anima e la luce*, in “Atti della Accademia delle Scienze di Torino” - Cl. Sc. mor., 126, pp. 39-62.

Accattino - Donini 1996 = Alessandro di Afrodisia. *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di Paolo Accattino, Pierluigi Donini, Roma-Bari, Laterza.

Achard 2000 = Martin Achard, “Tradition et histoire de l'aristotélisme. Le point de vue des indices externes dans les problèmes de l'authenticité du traité des *Catégories*”, *Laval théologique et philosophique*, 56.2, pp. 307-351.

- 2005: “La paraphrase de Thémistius sur les lignes 71 a 1-11 des *Seconds Analytiques*”, *Dionysius*, 23, pp. 105-116.

- 2008: “Themistius' Paraphrase of *Posterior Analytics* 71a17-b8. An Example of Rearrangement of an Aristotelian Text”, *Laval théologique et philosophique*, 64.1, pp. 15-31.

Alexandru 1999 = Stefan Alexandru, “A New Manuscript of Pseudo-Philoponus' Commentary on Aristotle's *Metaphysics* Containing a Hitherto Unknown Ascription of the Work”, *Phronesis*, 4, pp. 347-352.

Argyropoulos - Caras 1980 = Roxane D. Argyropoulos – Iannis Caras, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs. Contribution à l'histoire du texte d'Aristote. Supplément*, Paris, Les belles lettres.

Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica, Berlin 1831-1870: voll. I-II, Aristoteles Graece ex recensione Immanueli Bekkeri, 1831; vol. III, Aristoteles latine interpretibus variis, collegit Christianus Augustus Brandis, 1831; vol. IV, Scholia in Aristotelem, collegit Christianus Augustus Brandis, 1836; vol. V, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, collegit Valentinus Rose; Scholiorum in Aristotelem supplementum; Index Aristotelicus, 1870.

Aubenque 1967 = Pierre Aubenque, "Aristote et le langage," *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, 43, Aix en Provence, pp. 85-105, "Appendice".

- 1979: *Études sur la Métaphysique d'Aristote, Actes du 6. Symposium Aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979.

- 2005: "La fonction de l'aporie dans la *Métaphysique*", in Nancy – Tordesillas 2005 (vd. s. v.), pp. 7-16.

Barnes 1995 = Jonathan Barnes, *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge.

Bekker 1831 = Immanuel Bekker, *Aristoteles Graece ex recensione Immanueli Bekkeri*, in *Aristotelis Opera* (vd. s. v.), voll. I-II.

Benveniste 1954 = Emile Benveniste, "Tendances recentes en linguistique generale", *Journal de Psychologie*, 47-51 (1954), pp. 103-145, tr. it. in *Saggi di linguistica generale*, vol. I, Milano, Il Saggiatore, 1971, pp. 9-25.

- 1966: *Catégories de la langue, catégories de la pensée*, tr. it. in *Saggi di linguistica generale*, vol. I, Il Saggiatore, 1971, pp. 79-91.

Bernardinello 1970: Silvio Bernardinello, *Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele*, Padova, Antenore, 1970.

Berti 1962 = Enrico Berti, *La filosofia del primo aristotele*, Padova, Cedam (nuova edizione Milano, Bompiani 2004).

- 1977: *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, Bompiani 2004.

- 1982: "Note sulla tradizione dei primi due libri della "Metafisica", *Elenchos*, 3, pp. 5-38

- 1988: *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.

- 1992 e 2008³: *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza (2008³).

- 1997: “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*”, *Méthexis*, X, pp. 59-82.

- 1998: “De qui est fin le moteur immobile?”, in M. Bastit - J. Follon (edd.), *Essais sur la théologie d’Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, pp. 5-28.

- 2000: “Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaph. XII 6th*”, in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 181-206.

- 2001-2002: “Il valore epistemologico degli *endoxa* secondo Aristotele”, *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile: Instituto de Filosofía, vols. 14-15, 2001-2002, pp. 111-128.

- 2002.1: *La causalità del motore immobile*, “Gregorianum”, LXXXIII, pp. 637-654. Ristampato in *Nuovi studi aristotelici*, II vol., Brescia, Morcelliana, 2004.

- 2002.2: “Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli”, in M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele*, Brescia, Morcelliana, pp. 339-358.

- 2003 = “Il libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele tra *fisica* e *metafisica*”, in *Platon und Aristoteles, sub ratione veritatis : Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, a c. di G. Damschen - R. Enskat - A.G. Vigo, Gottingen, pp. 177-193.

- 2004: “Elementi di ontologia nel *Parmenide* e nel *Sofista*”, in Bianchetti, M. – Storace E. S. (a c. di), *Platone e l’ontologia*, Milano, Edizioni Albo Versorio, pp. 15-22

- 2007: “Ancora sulla causalità del motore immobile”, *Méthexis*, 20, pp. 7-28.

- 2008: *Les passages dits “théologiques” du livre «Gamma»*, in *Aristote, «Métaphysique» Gamma. Édition, traduction, étude*, a c. di M. Hecquet e A. Stevens, pp. 423-438.

Bodéüs 2001 = Richard Bodéüs, *Aristote*; texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Les Belles Lettres.

Bonitz 1849 = Hermann Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848 (testo) - 1849 (commento, rist. Hildesheim 1960) (vedi ora books.google.com)

- Bonitz, *Index: Index Aristotelicus*, Berlin 1870, in *Aristotelis Opera* (vd. s. v.), vol. V; editio altera quam curavit O. Gigon, Berlin 1961.

Botter 2005 = Barbara Botter, *Dio e il divino in Aristotele*, International Aristotle Studies, Sankt Augustin, Akademia Verlag.

Bowen 2001 = Alan C. Bowen, "La scienza del cielo nel periodo pretolemaico", in *Storia della scienza*, dir. da S. Petruccioli, vol. 1 a c. di E. Berti, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 806-839.

Brague 1999 = Rémi Brague, *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda). Traduit de l'hébreu et de l'arabe*, Paris, Vrin.

Brandis 1823 = Christian August Brandis, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica (non vidi)*, Reimer, Berlin.

- 1831: *Aristoteles latine interpretibus variis*, in *Aristotelis Opera* (vd. s. v.), vol. III.

- 1836: *Scholia in Aristotelem*, in *Aristotelis Opera* (vd. s. v.), vol. IV.

Broadie 1993 = Sarah Broadie, “Que fait le premier moteur d'Aristote?“, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 183, 1993, pp. 375-411.

Bruns 1889: Ivo Bruns, *CAG*, Suppl. II.1, Berlin, Reimer.

- 1892: *CAG, Suppl. II.2*, Berlin, Reimer, 1892.

Brunschwig 2000 = Jacques Brunschwig, “*Metaphysics Λ 9: a Short lived Thought Experiment*”, in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.) pp. 275-306.

Burnyeat 2001 = Myles Burnyeat, *A Map to Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publication.

– 2003 *OSAP* .

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlin, Reimer, .

Cassin - Narcy 1989 = Barbara Cassin - Michel Narcy, *La decision du sens; Le livre Gamma de la 'Metaphysique' de Aristote*, Introduction, Texte, Traduction et Commentaire, Paris, Vrin.

Cassirer 1910 = Ernst Cassirer, tr. it. *Sostanza e funzione*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

Christ 1906 = Wilhelm von Christ, *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig, Teubner, 1886, nova impressio correctior 1895; vidi: editio stereotypa 1906 (Bibl. Ambr., Milano).

Cooke 1955 = H. P. Cooke, "Introduction" in Aristotle, *The Categories*, Cambridge-Massachusetts, Loeb.

Cranz 1977 = Edward F. Cranz, “Editions of the Latin Aristotle accompanied by the Commentaries of Averroes”, in E. P. Mahoney, *Philosophy and Humanism. Essays in honour of Paul Oscar Kristeller*, Leiden, Brill, pp. 116-128.

Crubellier 2000 = Michel Crubellier, “*Metaphysics* Λ 4” in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 137-160.

De Bellis 2008 = Ennio De Bellis, *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Atti del convegno del Centro Interuniversitario per la Storia dell’aristotelismo, Lecce, 12-14 giugno, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 177-187.

De Filippo 1994 = Joseph G. De Filippo, “Aristotle's Identification of the Prime Mover as God”, in *The Classical Quarterly*, 44, pp. 393-409.

Delcomminette 2006 = Sylvain Delcomminette, *Le Philèbe de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden - Boston, Brill, pp. 594-506.

Diels 1882 = Hermann Diels, ‘Zur Textgeschichte der Aristotelischen Physik’, *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Phil.-Hist. Kl. 1, pp. 1-42.

Des Places 1964 = Edouard Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Vrin.

Donini 1994 = Pierluigi Donini, «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età post-ellenistica», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.7, pp. 5027-5100, Berlin-New York, De Gruyter.

- 1995 = *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica.

- 2002: "Il libro Lambda della *Metafisica* e la nascita della filosofia prima", *Rivista di Storia della Filosofia*, 57, 2002.2, pp. 181-199.

Drossaart Lulofs 1965 = Hendrik J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus, On the Philosophy of Aristotle*, Leiden, Brill 1965, second rev. ed. 1969, pp. 76-80.

Düring 1966 = Ingemar Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, tr. it. di P. L. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia 1976.

Endress 1999 = Gerhard Endress, “Le projet d’Averroès”, in *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, ed. Gerhard Endress and Jan A. Aersten; with the assistance of Klaus Braun, Leiden 1999, pp. 3-32.

Fazzo 1999 = Silvia Fazzo, *Alessandro di Afrodisia: La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a c. di S. Fazzo (edizione e traduzione del testo arabo di M. Zonta, edizione e traduzione dei testi greci di S. Fazzo), Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999 [S. Fazzo è interamente responsabile delle pp. 1-86, 181-261, cfr. p. 4; ha inoltre riveduto e discusso punto per punto la traduzione del testo arabo, pp. 95-165, cfr. p. 93]

- 1999.1: « Philology and Philosophy on the Margins of Early Printed Editions of the Ancient Greek Commentators on Aristotle, with special reference to copies held in the Biblioteca Nazionale Braidense, Milan », dans C.W.T. Blackwell et S. Kusukawa (dir.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, Aldershot, Ashgate, pp. 48-75 .

- 2002.1: "*Lambda 1072b 2-3*", in *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, Napoli, Bibliopolis, 23, 2, pp. 357-375.

- 2002.2: *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia* (Tesi di Dottorato in Filosofia, pubblicata a spese della Facoltà di Lettere e Filosofia e del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, “Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia”, 1997), Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp. 237. [Punti di contatto con il n.° 9 vi sono segnalati dettagliatamente nella n. 1 a p. 9]
- 2002.3: « Alexandre d'Aphrodise contre Galien : la naissance d'une légende », *Philosophie Antique*, pp. 109-144.
- 2003: “Esordi e trattati in Aristotele”, *Linguaggio, mente e mondo. Saggi di filosofia del linguaggio, filosofia della mente e metafisica*, a c. di M. Carrara - G. De Anna - S. Magrin, Padova, Il Poligrafo, pp. 19-38.
- 2003.1: Recensione di: Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*, Leiden 2001: *Rivista di Storia della Filosofia*, 2. 2003, pp. 384-387.
- 2004: "Le *De Motu Animalium* et la théorie du moteur immobile", *Aristote sur le mouvement des animaux*, a c. di A. Laks e M. Rashed, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 203-229.
- 2005: «Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro di Afrodisia», in S. Maso et C. Natali (edd.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam, Hakkert, pp. 271-297.
- 2007: Recensione di: Michel Narcy & Alonso Tordesillas (éd.), *La "Métaphysique" d'Aristote, perspectives contemporaines*, Paris-Bruxelles 2005, *Revue Philosophique de Louvain*, mai 2007, pp. 219-223.
- 2008.1: "L'esordio del libro *Lambda* della *Metafisica*", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2008.2-3, Milano, Vita e Pensiero, pp. 159-181.
- 2008.2: “L’archeologia di una tradizione: il libro *Lambda* della *Metafisica*”, AA. VV., *Aristotle and the Aristotelian Tradition. Innovative Contexts for Cultural Tourism. Proceedings of the International Conference. Lecce - June 12, 13, 14, 2008. Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica. Lecce, 12, 13, 14 giugno 2008*, a c. di E. De Bellis, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 177-187.
- 2008.3: “Nicolas, l’auteur du *Sommaire de la Philosophie d’Aristote*. Doutes sur son identité, sa datation, son origine”, *Revue des Etudes Grecques* (Université Paris IV Sorbonne), 2008.1, Paris, Société d’Editions “Les Belles Lettres”, pp. 99-126 [La relazione

con il n.° 46, che registra la comunicazione orale tenuta a Firenze il 16/02/2006, vi è segnalata nella n. 1 a p. 101]

- 2008.4: “Andronikos of Rhodes”, in *Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs*, edd. Paul T. Keyser and Georgia L. Irby-Massie, New York-London, Routledge, pp. 81-82.

- 2009.1: “Fra atto e potenza: l'eternità del cielo nel libro *Lambda* della *Metafisica*”, *Attività e virtù: Anima e corpo in Aristotele*, a c. di M. Migliori e A. Fermani, Milano, Vita e Pensiero, pp. 113-146.

- 2009.2: “La prima frase del libro *Lambda* della *Metafisica*“, in *I filosofi e l'Europa. Atti del XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia della Società Filosofica Italiana*, Verona, 26-29 aprile 2007, a c. di Riccardo Pozzo e Marco Sgarbi, Milano, Mimesis, 2009.

- 2009.3: “L'exégèse de *Métaphysique Lambda* dans le *De principiis* et dans la *Quaestio* I.1 d'Alexandre d'Aphrodise”, *Laval Théologique et Philosophique* (Numéro thématique sur les méthodes exégétiques des commentaires philosophiques anciens), a c. di M. Achard e F. Renaud, Université Laval (Québec, Canada), pp. 607-626.

- 2009.5: “Exordes, raccords, 'titres' chez Aristote”, *Transmettre les Savoirs, Actes du Colloque “Doctrinarum disciplina”*, a c. di F. Le Blay, Nantes, mars 2007, Presses Universitaires de Rennes, 2009. [la relazione con il n.° 22 vi è segnalata nella n. 1]

- 2010: “Nicolas le Péripatéticien, dit le Damascène: notes pour une étude” (testo presentato al convegno: “Science and Philosophy: Knowledge Exchange in the Mediterranean (9th-16th Centuries)”, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Scienze della Formazione, 16-18 febbraio 2006). In corso di pubblicazione.

Fazzo - Zonta 2009 = Silvia Fazzo - Mauro Zonta, "Aristotle's theory of causes and the holy trinity: a new evidence about Nicolaus "of Damascus" chronology and his religion", *Laval Théologique et Philosophique* (Numéro thématique sur les méthodes exégétiques des commentaires philosophiques anciens), a c. di M. Achard e F. Renaud, pp. 681-690. [Fazzo è responsabile della parte greca e del raffronto fra le fonti, pp. 681-687, Zonta della parte ebraica e araba, pp. 687-690, come mostrano le rispettive qualifiche di settore disciplinare e il rapporto stretto ed esplicito con la pubblicazione del n.° 34]

Frede 2000.1 = Michael Frede, "Introduction", in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 1-52.

- 2000.2 : "*Metaphysics* Λ 1", *ibid.*, p. 53-80.

Frede - Patzig 1988 = Michael Frede - Gunther Patzig, *Aristoteles "Metaphysik Z"*, 2 voll., München, Beck; tr. it. *Il libro Zeta della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, 2001.

Frede - Charles 2000 = Michael Frede - David Charles (edd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum (Oxford, August 26-30, 1996)*, Oxford, Clarendon Press.

Freudenthal 1884 = Jacob Freudenthal, "Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur *Metaphysik* des Aristoteles untersucht und übersetzt", *Abh. der königlichen Akademie des Wiss. zu Berlin, phil.-hist. Kl.*, n° 1.

Gaiser 1969 = K. Gaiser, "Das zweifache Telos bei Aristoteles", in I. Düring (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg – August 1966*, Heidelberg, pp. 97-113.

Genequand 2001 = Charles Genequand, *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*, Leiden-Boston-Köln, Brill.

Genette 1982 = Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Editions du Seuil.

Gercke 1892 = Alfred Gercke, "Aristoteleum", in *Wiener Studien*, XIV, pp. 146-148.

Gomperz 1893-1902 = Theodor Gomperz, *Griechische Denker* [cito la paginazione dall'edizione del 1931 del vol. III, Berlin, De Gruyter]

Gouguenheim 2008 = Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chretienne*, Paris, Editions du Seuil, 2008.

Harlfinger 1979 = Dieter Harlfinger, "Zur Überlieferungsgeschichte der 'Metaphysik'", in P. Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, pp. 7-36.

Harlfinger - Wiesner 1964 = Dieter Harlfinger – Jürgen Wiesner, "Die griechische Handschriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren", in *Scriptorium* XVIII, 1964, pp. 253, 254, 257.

Hayduck 1891 = Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis *Metaphysica* Commentaria, edidit Michael Hayduck, –1891, CAG I, Berlin, Reimer.

Harte 1996 = Verity Harte, "Aristotle *Metaphysics* H6: A Dialectic with Platonism", *Phronesis* 41.3, pp. 276-304.

Hecquet-Devienne 2000 = Myriam Hecquet-Devienne, "Les mains du *Parisinus Graecus* 1853. Une nouvelle collation des quatre premiers livres de la *Métaphysique* d'Aristote (folios 225v-247v)", in *Scrittura e civiltà*, XXIV, pp. 103-171.

- 2008: "*Métaphysique Gamma*: introduction, texte grec et traduction", in *Métaphysique Gamma: édition, traduction, études reunies* a c. di M. Hecquet-Devienne e A. Stevens, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008.

Jaeger 1912 = Werner Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, Weidmann.

- 1923 = *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, tr. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, versione autorizzata di G. Calogero con aggiunte e appendice dell'autore, Firenze 1935.

- 1957: *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Clarendon Press.

Johnson 2005 = Monte Ransome Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford, Clarendon Press.

Judson 2000 = Lindsay Judson, “Formlessness and the Priority of Form: *Metaphysics Z* 7-9 and Λ 3”, in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 111-135.

Kerkhoff 2005 = Manfred Kerkhoff, “L’occasion de penser: le dieu de *Métaphysique L*, 7: *aidios* ou *aionios*?”, in Nancy – Tordesillas 2005 (vd. s. v.), pp. 215-226.

Konstan – Ramelli 2006 = David Konstan – Ilaria Ramelli, “Aristotle and individual forms: the grammar of the possessive pronouns at *Metaphysics* Λ .5, 1071a27-9”, *The Classical Quarterly*, 56, pp. 105-112.

Laks 2000 = André Laks, “*Metaphysics* Λ 7”, in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 243-207.

- 2002 = “Les fonctions de l’intelligence. Recherche à propos du Nous d’Anaxagore”, *Methodos*, 2, pp. 7-31.

- 2007 = *Histoire, Doxographie, Vérité. Etudes sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

Laks – Most 1993 = André Laks – Glenn W. Most (curr.), Théophraste, *Métaphysique*, Paris, Les Belles Lettres.

Lefebvre 2008: “L’usage de la série des contraires en *Métaphysique*, Gamma 2, 1004b27-1005a5”, in Hecquet - Stevens 2008, pp. 287-321.

Lloyd 2000 = Geoffrey Ernest Richard Lloyd, “*Metaphysics* Λ 8”, in Frede - Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 245-273.

Luna, Concetta 2001: *Trois études sur la tradition de commentaires anciens à la Métaphysique d’Aristote*, Leiden-Boston-Köln, pp. 53-71.

- 2003: “Aristote de Stagire. Commentaire grecs à la *Métaphysique*”, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, a c. di R. Goulet, *Supplément*, Paris, CNRS-Éditions, *Supplément*, pp. 249-258.

- 2005: “Le texte des livres M-N de la *Métaphysique*”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 2005, pp. 553-593.

Martin 1984 = Aubert Martin, Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique d’Aristote*, Paris, cfr. ed. Bouyges

Martini-Bassi 1906 = Emidio Martini – Domenico Bassi, *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milano, Hoepli.

McGinnis 2004 = reeensione di Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*, Leiden 2001. *Journal of the American Oriental Society* 124, pp. 103-108.

Menn 1992 = Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good", *Review of Metaphysics*, 45, pp. 543-573.

Mioni 1958 = Elpidio Mioni, "Manoscritti Greci-Veneti di Aristotele e dei commentatori", in *Manoscritti e stampe venete dell'Aristotelismo e Averroismo (secoli X-XVI): catalogo di mostra presso la Biblioteca Nazionale Marciana in occasione del XII Congresso internazionale di filosofia (Padova e Venezia, Settembre 1958)*, Venezia, pp. 1-26.

Morax 1967 = Paul Morax, "Le *Parisinus graecus* 1853 (Ms E) d'Aristote", in *Scriptorium*, XXI, pp. 17-41 e tavole 3 e 4.

Moreaux et al. 1976: *Aristoteles Graecus. Die Griechische Manuscripten des Aristoteles*, untersucht und beschrieben von Paul Morax, Dieter Harlfinger, Diether Reinsch, Jürgen Wiesner, Berlin-New York, De Gruyter.

Morax – Wiesner 1983 = Paul Morax – Jürgen Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.-16. September 1981)*, Berlin-New York.

Narcy-Tordesillas 2005 = Michel Narcy – Alonso Tordesillas (a c. di) *La "Métaphysique" d'Aristote, Perspectives contemporaines : Première rencontre aristotélicienne (Aix-en-Provence, 21-24 octobre 1999)*, Paris-Bruxelles, Librairie philosophique J. Vrin - Editions Ousia.

Natali 1997 = Carlo Natali, "Causa motrice e causa finale nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele", *Méthexis* 10, pp. 105-123.

Natorp 1903 = Paul Natorp, *Platos Ideenlehre : eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig; tr. it. *Dottrina platonica delle idee. Una introduzione all'idealismo*, Milano, Vita e pensiero, 1999.

Oehler 1955 = K. Oehler, "Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles", *Philologus* 99. 1955, 70-92 (rist. in *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1969, pp. 162-183),

Owen 1961 = G. E. L. Owen, 'Tithenai ta phainomena' in S. Mansion (a c. di) *Aristotele et les problemes de la methode*, Louvain 1961, pp. 83-103 rist. in *Articles on Aristotle 1: Science* (London: Duckworth, 1975), edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji. vol. I, 113-126.

Praechter, K. 1906 = recensione di Michaelis Ephesii *In libros De partibus animalium, De animalium motione, De animalium incessu*, ed. M. Hayduck, *CAG XXIII.2*, Göttingische gelehrte Anzeigen, 168 (1906), pp. 861-907.

Quine 1969 = Willard van Orman Quine, *Ontological Relativity and other essays*, New York-London, Columbia University Press.

Radice 1997 = Roberto Radice, *La 'Metafisica' di Aristotele nel XX secolo: bibliografia ragionata e sistematica*, Milano, Vita e Pensiero.

Rashed 2007 = Marwan Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, De Gruyter.

Reeve 1986 = Michael D. Reeve, "Archetypes", in *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, vol. II, pp. 193-201.

Repellini 1980 = Ferruccio Franco Repellini, *Cosmologie greche*, Torino, Loescher.

Richard 1948 = Marcel Richard, *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits*, Paris, CNRS, 1958², suppl. 1958-1963.

Ronconi 2003 = Filippo Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci. Una ricerca tra paleografia e filologia*, Spoleto.

Rose 1870 = Valentin Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, in *Aristotelis Opera* (vd. s. v.), vol. V.

Ross 1924 = William David Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1953³.

- 1955 = *Aristotelis Fragmenta selecta*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

- 1966: *The Works of Aristotle Translated into English under the Editorship of W. D. Ross*, VIII, 2nd edition, Oxford.

Rossitto 1993 = Cristina Rossitto, “La dialettica e il suo ruolo nella Metafisica di Aristotele”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXXV, 1993, 2-4, Milano, Vita e pensiero, pp. 370-424.

- 2000: *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.

Salis 2005 = Rita Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Soveria Mannelli.

Sandbach 1954 = Francis Henry Sandbach, “A Transposition in Aristotle, *Metaphysics* a c. 9 1074 b”, *Mnemosyne*, 7.1, pp. 39-43

Schwegler 1847-48 = Albert Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 voll., Tübingen, Fues. Rist. Frankfurt a. M., 1960.

Sedley 2000 = David Sedley, “Metaphysics Λ 10”, in Frede – Charles 2000 (vd. s. v.), pp. 327-351.

Sharples 1992 = Robert W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.1-2.15*, London, Duckworth.

Sicherl 1997 = Martin Sicherl, *Griechische Erstausgaben des Aldus Manutius*, Paderborn.

Tarán 2005 = L. Tarán, recensione di Luna 2001, *Gnomon* 2005 (77) 196-209.

Thillet 1984 = Pierre Thillet, Alexandre d'Aphrodyse, *Traité du destin*, Paris, Les Belles Lettres.

Tosi 1988: Renzo Tosi, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna, Clueb.

Trabattoni 2004 = Franco Trabattoni, “Elementi di ontologia nel *Parmenide* e nel *Sofista*”, in Bianchetti, M. – Storace E. S. (a c. di), *Platone e l'ontologia*, Milano, Edizioni Albo Versorio, pp. 15-22.

Tredennick 1933 = Hugh Tredennick, *Aristotle, The Metaphysics, with an English Translation*, Cambridge MA: Harvard University Press - London: Heinemann.

Tricot 2000 = J. Tricot (a c. di) Aristote, *La Métaphysique*, Trad., notes et index, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire, Paris, Vrin.

Vegetti 1970 = Mario Vegetti, "Tre tesi sull'unità della *Metafisica*", in *Rivista di Filosofia*, 61, p. 333-383.

Vuillemin-Diem 1995 = Gudrun Vuillemin-Diem (a c. di), *Aristoteles. Metaphysica: lib. 1-14. Editio textus / recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, Leiden, Brill.

Wartelle 1963 = Andrè Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs : contribution à l'histoire du texte d'Aristote*, Paris, Le Belles Lettres.

Weil 1967 = Eric Weil, “Sur le sens et l'intention de la *Métaphysique* d'Aristote”, *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, Anni XLI, Nuova Serie B n. 1-2, pp. 831-853.

Westerink 1986: Leendert Gerrit Westerink, *Préface à Damascius, Traité des premiers principes*, I, Paris, Les Belles Lettres.

Wieland 1960-61 = Wolfgang Wieland, “Aristotle’s physics and the problem of inquiry into principles” [1960-1961], tr. Engl. di M. Schofield, in J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji (a c. di), *Articles on Aristotle*, 1: *Science*, London, Duckworth, 1975, pp. 135-136.

- 1962 = *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht; tr. it.: *La fisica di Aristotele: Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.

Zanatta 2006 = Marcello Zanatta (a c. di), *Aristotele, L’anima*, Roma, Aracne.

- 2009 = (a c. di), *Aristotele, Metafisica*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.