

**PSEUDO ALESSANDRO SULL'IDENTITÀ ANALOGICA DEI  
PRINCIPI E DELLE CAUSE:  
SOLUZIONE DI UN'APORIA DI *METAPH. B***

*Rita Salis*

Università de Padua

Nella decima aporia del libro B della *Metafisica* Aristotele pone la questione se i principi delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili sono gli stessi oppure no<sup>1</sup>. La soluzione si trova nei capp. IV e V del libro L, dove Aristotele mostra che in un certo senso, cioè se si considerano in universale e per analogia, i principi sono gli stessi per tutte le cose, mentre in un altro senso, ossia se si considerano in concreto, i principi sono diversi per le diverse cose. Secondo pseudo Alessandro<sup>2</sup> Aristotele comincerebbe a risolvere l'aporia già nei capp. II e III, in cui egli getterebbe le basi per la soluzione dell'aporia. Tutta questa parte del libro costituirebbe insomma una serie di tappe la cui meta è la soluzione del problema posto nel libro B<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Metaph. B* 4, 1000 a 5 ss.

<sup>2</sup> L'identità di questo autore è tuttora incerta. Per quanto riguarda il commentario di Alessandro alla *Metafisica* solo i primi cinque libri sono ritenuti autentici, mentre gli altri sono attribuiti appunto allo pseudo Alessandro. Secondo Freudenthal (cfr. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur „Metaphysik“ des Aristoteles untersucht und übersetzt*, «Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1884, in part. pp. 53 s.) e Tarán (cfr. *Syrianus and ps.-Alexander's commentary on Metaph. E-N*, in *Aristoteles: Werk und Wirkung*, II, a cura di P. Moraux, Berlin 1987, pp. 214-232 *passim*) pseudo Alessandro sarebbe un neoplatonico, mentre la corrente inaugurata da Praechter (cfr. recensione a CAG XXII, 2, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», 11, 1906, pp. 882-899) sostiene che lo sconosciuto esegeta si deve identificare con Michele di Efeso, letterato bizantino vissuto a cavallo tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo.

<sup>3</sup> Cfr. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini, 1891 (CAG 1), 673, 24-27: «essendosi chiesto, nel libro delle aporie, se sia uno il principio di tutte le cose e se ci sia un solo elemento o se ce ne siano di più, *attraverso quanto dice e spiega* (διὰ τῶν λεγομένων τε καὶ παραδιδωμένων), <Aristotele> mostra qui che non è uno solo, mentre mostrerà

Vedremo alla fine se si può concordare o meno con pseudo Alessandro. Il luogo del cap. II in cui Aristotele comincerebbe a risolvere l'aporia è 1069 b 24-5, in cui egli afferma che tutte le cose che mutano hanno materia, ma l'una diversa dall'altra. L'esegeta spiega il passo in questo modo: sia le cose sensibili corruttibili sia quelle sensibili incorruttibili hanno materia, ma mentre la materia delle prime muta da una forma all'altra, cioè assume una forma che può perdere per acquisirne un'altra, la materia delle cose incorruttibili ha solo il movimento di traslazione: così il sole, che si trova nella costellazione dell'Acquario, si sposta in quella dei Pesci<sup>4</sup>. Reale<sup>5</sup>, tenendo conto di quanto Aristotele afferma immediatamente dopo, sostiene che qui lo Stagirita intende distinguere la materia delle sostanze sensibili corruttibili, che sono soggette a generazione e corruzione e dunque al mutamento secondo la sostanza, dalla materia delle sostanze sensibili incorruttibili (il cielo, le stelle, gli astri), che invece è capace soltanto di movimento locale. Ma siccome il mutamento secondo la sostanza implica anche gli altri tipi di mutamento, le sostanze sensibili corruttibili saranno soggette anche al mutamento secondo la qualità (alterazione), secondo la quantità (aumento e diminuzione) e secondo il luogo (traslazione)<sup>6</sup>.

L'interpretazione di Elders<sup>7</sup> segue da vicino quella di Reale: qui Aristotele starebbe affermando che tutte le cose che mutano hanno materia, ma la materia è diversa per le diverse cose: ad esempio, la materia dei corpi celesti è soltanto la capacità di spostarsi da un luogo ad un altro. Insieme col Ross, Elders giudica non necessaria la proposta di Bonitz di leggere ἄλλ' ἕτερα ἕτεραν: il significato di ἄλλ' ἕτεραν sembra essere

---

viceversa che è uno solo, di modo che il principio di tutte le cose sarà uno e non uno. *In che modo ciò sia possibile lo mostreremo portando avanti il discorso*». Tengo presente anche la traduzione di I.G. Sepulveda, *Enarratio Alexandri Aphrodisi in duodecim libros de prima philosophia*, Paris 1536 (prima ed., Romae 1527).

<sup>4</sup> Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 673, 29-32.

<sup>5</sup> Cfr. G. Reale, *Aristotele. La Metafisica*, Milano 1993, III, p. 559 n. 11.

<sup>6</sup> Cfr. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 9 ss.

<sup>7</sup> Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on book L. of the Metaphysics*, Assen 1972, p. 94.

semplicemente che per ogni tipo di mutamento è richiesto un tipo particolare di materia. Egli rinvia a *Phys.* II 2, 194 b 9, dove Aristotele dice che per una forma differente occorre una materia differente (ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη). A distinguere i due generi di sostanze sensibili è insomma il diverso tipo di materia: le cose corruttibili hanno una materia suscettibile di generazione e corruzione, quelle incorruttibili ed eterne sono costituite da una materia capace di movimento locale<sup>8</sup>. Come si pone l'interpretazione di pseudo Alessandro in relazione all'esegesi degli autori moderni? La differenza riguarda evidentemente il primo tipo di materia, ossia quello delle sostanze sensibili corruttibili. Aristotele nella *Fisica*<sup>9</sup> parla di una generazione e di una corruzione assolute e di una generazione e corruzione particolari. Le prime sono definite rispettivamente come mutamento «da ciò che è non-essere in senso assoluto verso la sostanza» e «mutamento dal sostrato verso un non-sostrato»; si parla invece di generazione e corruzione in senso particolare rispettivamente «ad esempio, nel mutamento dal non-bianco verso il bianco» e «quando <il mutamento> è verso la negazione contraria». La generazione e la corruzione assolute riguardano dunque il passaggio dal non-essere all'essere della sostanza e viceversa, mentre la generazione e la corruzione particolari riguardano il passaggio dal non-essere all'essere e viceversa di un aspetto accidentale della sostanza. Evidentemente l'esegesi di pseudo Alessandro non è accettabile se si intende il mutamento secondo la sostanza come generazione e corruzione assolute, perché in questo caso gli opposti tra cui avviene il mutamento non sarebbero la forma e un'altra forma<sup>10</sup>, ma la forma e la privazione di quella forma senza che esista la possibilità da parte della sostanza (in questo caso dell'essere vivente) di assumerne un'altra. Perché quale forma potrà mai assumere il singolo essere vivente dopo la sua corruzione? Il mutamento secondo la sostanza è certamente una forma di divenire, ma è un divenire che in questo caso ha un termine, perché dopo la corruzione un determinato

---

<sup>8</sup> Cfr. *Metaph.* H 1, 1042 b 6 e Q 8, 1050 b 21-2.

<sup>9</sup> Cfr. *Phys.*, V 1, 225 a 12 ss. Traduzione di L. Ruggiu (cfr. *Aristotele, Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, Milano 1995).

<sup>10</sup> Più specificamente qui le fasi del mutamento sarebbero: forma-privazione di questa forma determinata-acquisizione di un'altra forma.

essere vivente non può più assumere alcuna forma e il processo per lui si arresta.

Se invece s'intendono generazione e corruzione in senso particolare, un essere vivente potrà assumere un'altra forma perché la corruzione in tal caso riguarderebbe non il passaggio dall'essere al non-essere assoluto, ma il passaggio da una forma ad un'altra, e allora la privazione sarebbe non la privazione in senso assoluto, ma soltanto la privazione di quella forma determinata che, ad esempio, l'individuo possedeva prima del cambiamento.

La seconda tappa del percorso di Aristotele verso la soluzione della decima aporia sarebbe costituita dal ritorno alla questione del non-essere<sup>11</sup>, che qui, secondo pseudo Alessandro, viene affrontata in maniera disordinata e confusa, a causa dell'oscurità che caratterizza lo stile dell'intero libro  $\Lambda$ <sup>12</sup>. La difficoltà che ora si pone è la seguente: dal momento che si distinguono tre tipi di non-essere, da quale di questi deriverà la generazione? Pseudo Alessandro ricorda che i tre modi del non-essere sono: il falso, il non-essere in senso assoluto e la potenza<sup>13</sup>. Ora dal primo tipo di non-essere non può derivare la generazione perché esso riguarda solamente il nostro pensiero; il secondo è la negazione di ogni modo di essere e pertanto non può derivarne alcuna generazione; rimane il non-essere come potenza, che non è nient'altro che non-essere in atto, ossia capacità di essere in atto: da questo, quindi, avrà luogo la generazione.

Pseudo Alessandro interpreta correttamente la conclusione di L 2, in cui Aristotele vuole ribadire proprio il fatto che le cose differiscono non solo per la forma, ma anche per la materia, che anzi costituisce il vero criterio di differenziazione delle cose. Le cose – spiega l'esegeta – non derivano a caso le une dalle altre, bensì ognuna deriva da una cosa

---

<sup>11</sup> Cfr. *Metaph.* L 2, 1069 b 18-19.

<sup>12</sup> Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 673, 34-6. Critiche di questo genere non sono rare nel corso del commento: cfr., ad es., poco più avanti 674, 32-3, dove l'esegeta avverte la necessità di integrare il discorso di Aristotele e 674, 8-9, dove dice che lo Stagirita si è espresso in maniera incompleta perché si era già occupato in precedenza e in maniera chiara del punto in questione.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, 674, 5-6.

particolare. Così l'ulivo nasce da un seme e la vite da un seme diverso e questi costituiscono quelli in potenza: dal grano, che è la spiga in potenza, deriva solo la spiga e non la vite o l'ulivo. Non corrisponde dunque a verità il detto di Anassagora che «tutte le cose erano insieme», cioè che tutte le cose sarebbero derivate dall'insieme di tutte le omeomerie: in questo modo non si spiegherebbero la differenza e la molteplicità, tanto più che egli ammette anche un'Intelligenza che è unica. Inoltre, se le materie prossime fossero le stesse per tutte le cose, tutto sarebbe uno.

A conclusione del discorso fatto – prosegue pseudo Alessandro – Aristotele dice che le cause ed i principi sono tre: materia, forma e privazione, e che è necessario ricercare se la materia e la forma si generino oppure no<sup>14</sup>. Innanzitutto bisogna chiarire di quale natura sono la materia e la forma non soggette a generazione. Aristotele a questo scopo usa l'espressione: «λέγω δὲ τὰ ἔσχατα»<sup>15</sup>. Secondo Elders<sup>16</sup> e Ross<sup>17</sup> pseudo Alessandro attribuisce a ἔσχατος due significati diversi per 'materia' e 'forma', cioè intende indicare rispettivamente la materia ultima e la forma prossima<sup>18</sup>, mentre per entrambi qui Aristotele parla dei principi prossimi. A me pare invece che pseudo Alessandro dica chiaramente che Aristotele indica con τὰ ἔσχατα la forma e la materia ultime. I problemi

---

<sup>14</sup> In 674, 36-675, 1 ps. Alex. dice che si deve ricercare se si generano materia, forma e privazione: in realtà Arist., com'è ovvio, non fa alcun accenno all'ingenerabilità della privazione.

<sup>15</sup> *Ivi*, 1069 b 36.

<sup>16</sup> Cfr. Elders, *op.cit.*, p. 98.

<sup>17</sup> Cfr. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1953<sup>3</sup>, II, p. 354.

<sup>18</sup> Ad es. la forma Socrate, che è la forma ultima, come opposta alla forma carne, che è la forma prossima. Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 675, 5-6. Il fatto che l'esegeta in 676, 9 chiami la carne "materia", non è contraddittorio: uno dei concetti fondamentali della filosofia di Aristotele, infatti, è quello di *ilemorfismo*, per il quale ogni cosa è composta di materia e forma, e quindi da due livelli o principi ontologici intrinseci, che però non sono contrastanti. La materia è inseparabile dalla forma, sicché quando definisco l'uomo e dico che è carne, in quanto è una materia formata, intendo dire che è materia o forma inseparabilmente.

da discutere sono quindi due: il riferimento di τὰ ἔσχατα ai principi 'prossimi' e l'interpretazione che Ross ed Elders danno a loro volta dell'esegesi di pseudo Alessandro.

Ma andiamo con ordine e cominciamo col vedere quale differenza intercorre tra principi 'ultimi' o 'primi' e principi 'prossimi', partendo dalla materia.

Possiamo dire che per Aristotele esistono quattro tipi di materia:

1. la materia prima, cioè fondamentale e che possiamo chiamare anche "ultima" a seconda che si parta da ciò che le è più lontano o da questa stessa. Essa è pura potenza, assolutamente priva di determinazioni: non è né fuoco né terra né bronzo, ma è ciò che può diventare fuoco, terra e bronzo; non è ciò che noi comunemente chiamiamo materia (cioè le cose materiali), bensì è analoga a quella che Platone nel *Timeo* chiama "principio", "ricettacolo", "spazio", ecc.<sup>19</sup>: insomma è quella che costituisce il sostrato di ogni forma di divenire;

2. i quattro elementi materiali teorizzati da Empedocle: il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra, che compongono ogni cosa: essi fungono unicamente da causa materiale, mentre l'elemento di distinzione e determinazione è dato dalla forma;

3. distinguiamo due livelli: uno naturale ed uno artificiale. Quest'ultimo è quello della tecnica, che dà luogo agli artefatti, ad esempio un mobile. A livello naturale o fisico, conservandosi sempre la mescolanza dei quattro elementi, distinguiamo un piano inorganico (ad esempio un minerale) e un piano organico, quest'ultimo distinto nei tre livelli dei vegetali, degli animali e dell'uomo;

4. i quattro umori presenti nell'uomo e negli animali superiori<sup>20</sup>: il sangue, il flemma (cioè la linfa, i sieri, il muco nasale e intestinale e la saliva), la bile gialla, l'atrabile o bile nera<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Cfr. *Tim.*, 48 B ss. Cfr. Platone, *Timeo*. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale, Milano 1994.

<sup>20</sup> Questa è una schematizzazione operata inizialmente dal medico Polibo, genero di Ippocrate.

<sup>21</sup> Vedi Ippocrate, *La natura dell'uomo*, § 5, in M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Torino 1965, pp. 418 ss.

Le materie appartenenti a questi ultimi tre livelli sono 'prossime', concrete, (*materia secunda*), perché sono più vicine all'individuo generato, mentre il primo tipo di materia è più lontano da lui. Per quanto riguarda la forma, come rilevato dallo stesso Ross, la forma ultima, è, ad esempio Socrate, cioè la forma sostanziale specifica, mentre la forma prossima è la carne<sup>22</sup>: come per il primo tipo di materia, anche la forma ultima si può chiamare indifferentemente 'prima'.

Ross ed Elders deducono che in  $\Lambda$  3 si parli dei principi 'prossimi' dal fatto che Aristotele riporta l'esempio della sfera di bronzo, cioè non dei principi fondamentali, bensì della materia e della forma concrete, dei principi immediatamente implicati nel mutamento accidentale<sup>23</sup>. Ma, mi pare, l'esempio della sfera di bronzo, porterebbe a dare ragione ai due interpreti moderni se non si tenesse conto del fatto che qui "sfera" e "bronzo" potrebbero non dover essere presi alla lettera, perché potrebbero stare per "forma ultima" (ossia per forma sostanziale specifica) e per "materia ultima" (o, che è lo stesso, "prima"). Riguardo poi al significato che pseudo Alessandro attribuisce a ἔσχατος mi pare assolutamente arbitraria la teoria di Elders e Ross, perché è evidente che per lui materia e forma sono ἔσχατα esattamente nello stesso senso e dal testo non emerge nessun elemento che possa far pensare ad una distinzione<sup>24</sup>.

Aristotele passa poi a distinguere quattro tipi di generazione:

1. *naturale*
2. *artificiale*
3. *spontanea*
4. *casuale*

---

<sup>22</sup> Cfr. anche sopra, n. 18.

<sup>23</sup> Ma per ammissione dello stesso Elders (cfr. *op. cit.*, p. 98), qui τὰ ἔσχατα potrebbe indicare indifferentemente materia e forma ultime o prossime, a seconda del punto di vista da cui si esamina il mutamento.

<sup>24</sup> Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 674, 32-675, 16 *passim*.

Tutto ciò che si genera o per arte o per natura e che è esso stesso sostanza, è sinonimo della sostanza da cui si genera. Elders<sup>25</sup>, Ross<sup>26</sup> e Reale<sup>27</sup> concordano nel dire che qui Aristotele non intende la sostanza come causa materiale, bensì come causa efficiente. La sostanza ha la stessa forma della cosa che da essa deriva<sup>28</sup>. Così la casa deriva dalla forma della casa che si trova nella mente dell'architetto, e l'uomo viene generato dall'uomo. Mentre però il principio della tecnica non si trova in ciò che viene prodotto, bensì appunto nella mente dell'artefice, il principio della natura risiede proprio in ciò che viene generato: infatti, dice Aristotele, «l'uomo genera l'uomo». Secondo pseudo Alessandro quest'esempio dev'essere collegato con 1070 a 4-5. Ma Ross<sup>29</sup> sostiene che se fosse stato inserito dopo ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία, si sarebbe interrotto il collegamento con τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα. Così è meglio supporre o che Aristotele abbia inserito quell'esempio colà per trascuratezza o distrazione oppure che un copista lo abbia ripreso dalle rr. 27-28. Ciò nondimeno, il fatto che le parole compaiano in quest'ordine ancora all'epoca dello pseudo Alessandro rende improbabile quest'ultima seppur interessante ipotesi. Considerando comunque l'esempio dal punto di vista filosofico, bisogna dire che, mentre per Platone l'uomo è uomo perché c'è un'Idea trascendente di uomo di cui l'uomo singolo partecipa, per Aristotele la generazione è un fatto puramente naturale, anche se ha come causa prima (ma remota) il Primo motore immobile. Elders<sup>30</sup> rileva come nel *Protrettico* lo Stagirita attribuisca alla natura un ruolo prioritario rispetto all'arte (l'arte è solo un'imitazione della natura) e asserisca inoltre che la natura possiede una razionalità immanente: ciò però non significa, mette bene in guardia Elders, che vi sia in essa una qualche attività di pensiero.

---

<sup>25</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 99.

<sup>26</sup> Cfr. Ross, *op. cit.*, II, p. 354.

<sup>27</sup> Cfr. Reale, *Metaph.*, III, p. 562 n. 3.

<sup>28</sup> Cfr. *S. Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M.R. Cathala-R.M. Spiazzi, Torino 1950, n° 2444.

<sup>29</sup> Cfr. Ross, *op. cit.*, II, p. 355.

<sup>30</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 101.



A questo punto pseudo Alessandro propone una possibile duplice interpretazione della frase: «perché le sostanze naturali e le altre». Lo Stagirita sottolineerebbe il carattere sostanziale non solo delle cose che si generano per natura, bensì anche di quelle che sono prodotte dalla tecnica; oppure affermerebbe che entrambe si generano da sostanze.

Restano ancora da esaminare le altre due cause della generazione, ossia il caso e la spontaneità. Per Aristotele queste sono insuccessi, errori e privazioni delle altre due e si definiscono solo in rapporto alla natura e all'arte. La spontaneità ha a che fare con la natura e costituisce quindi un insuccesso della natura. Per gli antichi generazione spontanea era, ad esempio, quella dei vermi, i quali si riteneva che nascessero spontaneamente dalla putrefazione della carne, e quella di un seme che diventa ulivo da sé. Questa posizione aristotelica dipende dalla sua concezione della "teleologia immanente", che interessa anche la natura inanimata. Il termine "teleologia" indica una dottrina della finalità che in quanto tale si contrappone al meccanicismo, che invece considera il divenire come risultante da un processo che è puramente casuale e che caratterizza le concezioni naturalistiche, positivistiche e materialistiche della natura. Con Platone ed Aristotele ci troviamo su un fronte totalmente diverso: per entrambi tutto ciò che avviene nel mondo avviene in vista di un fine, sicché, si può dire, l'universo è un sistema di cause finali, alle quali le cause materiali e meccaniche sono subordinate. Per Aristotele nessuno degli enti esiste invano, ma ogni cosa ha un fine a cui tende: niente e nessuno è inutile, ma ogni essere, piccolo o grande, intelligente o irrazionale esiste perché deve adempiere ad un compito: la realizzazione di sé e, attraverso questa, la completezza dell'universo. Ogni cosa perciò è indispensabile e, in quanto tale, ha valore.

L'ultimo tipo di generazione abbiamo detto che si definisce in rapporto all'arte e riguarda la produzione di un oggetto indipendentemente dalle cause che intervengono normalmente nelle produzioni artistiche.

In  $\Lambda$  1 Aristotele ha distinto tre generi di sostanze. Ci sono però anche tre significati o modi di essere della sostanza: la materia, la forma e la privazione, per indicare i quali pseudo Alessandro usa il termine "triade". La materia viene definita da Aristotele «un alcunché di determinato solo in

apparenza»<sup>31</sup> e pseudo Alessandro spiega il significato di queste parole con un esempio abbastanza goffo: se noi immaginiamo la materia di Socrate che è costituita da carni, nervi, ossa e dalle altre parti corporee (evidentemente qui s'intende la materia prossima), disposta in maniera disordinata e in contatto estrinseco come i chicchi di grano in un mucchio, di modo che in fondo si trovino le mani, il fegato e la milza e più sopra la testa e lo stomaco e sopra ancora i piedi e gli intestini, allora la materia è determinata solo in apparenza. Infatti la materia non unifica da sé le parti della sostanza: per questo si richiede l'intervento della natura, cioè della forma e del fine, che è appunto il secondo significato di sostanza della nuova triade: solo acquistando ordine e coesione Socrate è Socrate in realtà, e non secondo l'immaginazione. Egli è sostanza perché gli elementi di cui è composto sono dominati e unificati dalla natura, ossia dalla forma.

Il terzo modo di essere della sostanza deriva dall'unione dei primi due ed è l'individuo, la sostanza propriamente indivisibile, ad esempio Socrate e Callia. In alcuni casi – dice Aristotele – come per gli artefatti, non esistono idee separate dalle cose e che sussistono di per sé (in realtà, secondo Aristotele, non esistono Idee separate in nessun caso), a meno che non s'intenda per "idea" l'arte del costruire<sup>32</sup>, ossia la forma che si trova nella mente dell'artefice e che costituisce un tutt'uno con l'azione per mezzo della quale egli pone in essere gli oggetti. Delle forme, poi, non esiste né generazione né corruzione ed esse «sono o non sono in altro modo»<sup>33</sup>. Pseudo Alessandro paragona queste forme ai punti, dicendo che si producono e scompaiono non con un processo temporale, bensì in un istante<sup>34</sup>.

Lo Stagirita ora dice che Platone a ragione non ammetteva idee di artefatti, dal momento che se idee ci sono, ci sono solamente delle sostanze naturali e distinte – dice pseudo Alessandro – dalle cose di quaggiù<sup>35</sup>. Sennonché noi sappiamo dai dialoghi platonici che egli ammetteva idee

---

<sup>31</sup> *Metaph.* Λ 3, 1070 a 10; cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2446.

<sup>32</sup> Cfr. *Metaph.* L 3, 1070 a 13-15.

<sup>33</sup> *Ivi*, 1070 a 15-16; cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2448.

<sup>34</sup> Cfr. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, p. 204.

<sup>35</sup> Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 677, 16.

degli artefatti<sup>36</sup>: nella *Repubblica*, ad esempio, ammette l'idea del letto<sup>37</sup>. Allora com'è che Aristotele attribuisce questa teoria al suo maestro? Una possibile spiegazione, che proviene da uno dei frammenti del commento autentico di Alessandro conservatoci da Averroè<sup>38</sup>, è che probabilmente il riferimento qui non è a Platone, bensì ai Platonic<sup>39</sup>. Secondo L. Robin e H. Cherniss<sup>40</sup>, invece, Aristotele avrebbe frainteso Platone: quest'ultimo infatti avrebbe rifiutato solo le idee degli artefatti che sono delle mere imitazioni. Cherniss sostiene addirittura che per Platone non esisteva alcuna differenza tra natura e arte. Per Elders è preferibile assumere che Platone abbia ammesso le idee di prodotti artificiali ma ne abbia ristretto il numero limitandolo a quelli che hanno un'unica materia, una certa unità naturale e che sono sostanze.

Pseudo Alessandro ritiene che οἶον... τελευταία (1070 a 19-20) sia da collegare con ὅσα... ὑποκείμενον (1070 a 10-11). In questo modo, però, nella r. 19 sarebbe preferibile leggere ἀλλ'οὐ: non ci sono idee di carne e fuoco<sup>41</sup>. Il senso del discorso potrebbe essere che le cose naturali sono una materia dell'altra e allora Aristotele avanzerebbe qui un'altra critica nei confronti della teoria delle Idee, giacché osserverebbe che non esistono idee di sostanze naturali, le quali costituiscono materia di altre cose naturali<sup>42</sup>.

Per Aristotele – spiega pseudo Alessandro – le cause efficienti esistono anteriormente agli effetti: così Sofronisco precede nel tempo

---

<sup>36</sup> Cfr. E. Berti, *op. cit.*, Padova 1977, p. 204; cfr. G. Reale, *Metaf.*, I, pp. 269 ss. e *Id.*, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Milano 1993<sup>11</sup>, pp. 539 ss.

<sup>37</sup> Cfr. *Resp.*, X, 586 A-597 D.

<sup>38</sup> Cfr. Genequand C., *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden 1986, pp. 100-01.

<sup>39</sup> Ross, *op. cit.*, II, p. 356.

<sup>40</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, pp. 108-09.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>42</sup> Cfr. C.A. Viano, *Aristotele, La Metafisica*, Torino 1974 (rist., Milano 1992), p. 500 n. 1.

Socrate e l'architetto la casa. Le cause formali invece coesistono con l'oggetto (ad esempio la sfera di bronzo esiste unitamente alla sfericità, che è la forma della stessa, e la salute esiste unitamente a colui che è sano), dunque le forme non possono sussistere di per sé e separatamente dalla cosa di cui sono forme. Lo Stagirita starebbe avanzando un'ulteriore critica alla tesi della sussistenza in sé e per sé delle forme<sup>43</sup>.

L'ultima questione posta prima dell'esplicita soluzione dell'aporia di B è se è possibile che le forme, una volta separate dalla materia, continuino ad esistere. Ma, dal momento che l'anima è la forma del corpo, la domanda, più in particolare, diventa: può l'anima continuare ad esistere dopo la morte del corpo? Aristotele risponde che solo una parte dell'anima, cioè quella intellettuale, sopravvive; la vegetativa e la sensitiva, invece, periscono col corpo. C'è da dire che Aristotele non si è mai direttamente occupato del problema dell'immortalità dell'anima. Nel *Corpus* troviamo soltanto qualche accenno, che non consente evidentemente di attribuirgli nessuna teoria. È possibile che egli avesse affrontato l'argomento in un trattato perduto, ma questa è soltanto una congettura e la questione è destinata a rimanere aperta.

Pseudo Alessandro dice che, essendo manifeste le cause di tutte le cose, non è necessario ammettere l'esistenza delle Idee per spiegare la generazione: la salute deriva dall'arte medica, che è la nozione e la forma della salute. Qui lui ha presente *Metaph.* Λ 10 1075 b 10, dove Aristotele afferma che in un certo senso la medicina s'identifica con la salute, collegando la causa efficiente non alla causa formale, come qui fa il suo commentatore, ma a quella finale. Possiamo spiegare questo punto dicendo che andrebbero distinti l'efficienza nella produzione di artefatti da quella che si realizza nel mondo vivente. Lo Stagirita sostiene nel *De anima* e nelle altre opere biologiche che l'anima dei viventi è al tempo stesso causa formale, efficiente e finale. Nel caso invece delle tecniche noi potremmo dire che, ad esempio, il medico, che è causa efficiente della salute del malato, ha, nella sua mente, precisamente quella che pseudo Alessandro chiama la nozione e la forma della salute, un'idea, un progetto di salute che egli intende procurare al malato. La forma della salute è nella mente del medico

---

<sup>43</sup> Cfr. Reale, *Metaf.*, I, p. 566 n. 16.

e in questo senso s'identifica con lui. Al tempo stesso la salute è l'obiettivo che il medico intende perseguire e così il fine s'identifica con l'agente, nel senso che è ciò che lo muove ad agire. Ciò nondimeno, è altrettanto vero che la salute è una determinazione che riguarda e che dev'essere procurata al corpo malato. Dunque sia come determinazione formale, sia come scopo da conseguire, la salute dipende dall'agente, cioè dal medico, ma principalmente riguarda il paziente, cioè il malato. Infine, se dal piano operativo del medico passiamo al piano conoscitivo della tecnica e della scienza medica, possiamo pur dire che la tecnica medica è la nozione e la forma della salute, ovvero s'identifica con esse nel senso che quelle costituiscono il suo oggetto, ciò di cui essa si occupa.

Nel cap. IV troviamo finalmente la soluzione dell'aporia che prosegue per tutto il cap. V<sup>44</sup>: secondo Aristotele, se si considerano in universale e per analogia<sup>45</sup>, i principi sono gli stessi per tutte le cose; se invece si considerano le cose particolari e concrete, sono diversi. Pseudo Alessandro spiega il primo caso dicendo che, siccome materia, forma e privazione sono principi comuni a tutte le cose e tutte le cose sono soggette ad essi, in questo senso i principi sono gli stessi: ad esempio il bronzo è materia della statua, una certa figura è la sua forma, la privazione è la forma di cui la statua è priva; così il legno è la materia della porta, la forma è una certa configurazione che la porta assume, la privazione è, daccapo, la forma di cui essa manca. Evidentemente pseudo Alessandro fraintende il genuino pensiero di Aristotele per quanto riguarda la privazione, perché per lo Stagirita la privazione non è la forma di cui la cosa manca in generale, (ad esempio quella della porta che è priva della forma della cassetta), ma è la mancanza di quella forma determinata che l'oggetto avrà (la forma del legno dev'essere adatta ad una porta, se si vuol costruire una porta, non può essere la forma di una cassetta).

Se invece consideriamo le cose in particolare, abbiamo detto, i principi sono diversi: la materia, la forma e la privazione della statua sono

---

<sup>44</sup> Cfr. M. Crubellier, *Metaphysics*  $\Lambda$  4, in *Aristotle's Metaphysics*  $\Lambda$ . Symposium Aristotelicum, edited by M. Frede and D. Charles, pp. 141 ss.

<sup>45</sup> Secondo Berti i principi possiedono un tipo di identità che non implica comunque l'univocità dell'essere (cfr. *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965, pp. 56 s.).

diverse da quelle della porta e ancora diverse sono quelle di Socrate. Se i principi sono gli stessi per analogia, sono dunque diversi per le diverse cose, in quanto l'identità tra i principi è esclusivamente un'identità di rapporto o di funzione, nel senso che ogni principio sta sempre nel medesimo rapporto con la cosa di cui è principio<sup>46</sup>. L'identità analogica non implica l'identità specifica né quella numerica, ma soltanto identità di funzione: i principi, cioè, sono diversi e tuttavia svolgono sempre la medesima funzione.

Così anche la causa efficiente in universale è identica per tutte le cose; riguardo alle cose concrete e particolari, invece, è diversa: causa efficiente di Socrate infatti è Sofronisco, mentre causa efficiente della statua è lo scultore.

Pseudo Alessandro chiama «prossime e composte (προσεχῆ καὶ συντεταγμένα)»<sup>47</sup> le cose che implicano la diversità dei principi. Il termine *προσεχῆς* viene usato anche da Plotino, il quale appunto parla di principi prossimi, particolari e immediati, e da Proclo, il quale parla di causa prossima<sup>48</sup>: è probabile che pseudo Alessandro abbia letto entrambi.

In conseguenza di quanto finora è stato detto – dice l'esegeta – si presenta la seguente questione: gli elementi delle categorie sono gli stessi o sono diversi per tutte le cose? La risposta – spiega pseudo Alessandro – è che sono diversi: Aristotele dimostra questo punto attraverso tre momenti e «in base a una divisione»<sup>49</sup>.

1) Se ci fosse un solo elemento di tutte le cose, sarebbe o una categoria, o un elemento che è al di fuori delle categorie. Ma non può essere al di fuori delle categorie: l'elemento infatti precede nel tempo ciò di cui è elemento e quindi, se ci fosse un elemento comune alle categorie, esso sarebbe anteriore alle stesse. Ma le categorie sono i supremi generi dell'essere e nulla può precederle nel tempo. L'elemento, poi, non può essere costituito da una delle categorie, perché allora in che modo dalla

---

<sup>46</sup> Cfr. Id., *Arist. dalla dial.*, p. 317.

<sup>47</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 678, 22-23.

<sup>48</sup> Liddell H.G.- Scott R.- Jones H.S.: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968<sup>16</sup>, s.v. Quanto a τῆ συντεταγμῆνα cfr. *ivi*, s.v.

<sup>49</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 678, 37.

sostanza potrebbe derivare un'altra categoria o, viceversa, da una categoria derivare la sostanza? Dalla sostanza deriva sempre una sostanza ed essa non può che derivare da un'altra sostanza<sup>50</sup>.

2) Quest' argomentazione è identica alla precedente, «ma procede in modo diverso»<sup>51</sup>. Prima Aristotele si è basato sul fatto che l'elemento viene prima di ciò di cui è elemento, ora dice che l'elemento è diverso da ciò di cui è elemento: nessuna cosa consiste nella semplice somma dei suoi elementi; Socrate è composto di fuoco, acqua, aria e terra, ma è diverso da essi e la lettera *B*, che è un elemento della sillaba *BA*, è diversa da questa, perché *BA* rappresenta qualcosa di nuovo rispetto a *B* e *A* presi singolarmente. Se dunque ci fosse un unico elemento delle categorie, dovrebbe essere diverso da tutte le categorie, e allora non sarebbe né sostanza, né relazione né nessun'altra delle categorie.

3) Secondo i Platonici principi supremi delle cose erano l'Uno e l'Essere, ma anche questo è impossibile. Infatti, in base al principio sopra stabilito secondo cui gli elementi sono diversi da ciò di cui sono elementi, se l'Uno (non però l'Uno assunto in senso assoluto perché, in tal caso, non sarebbe neppure uno; anzi, come Platone dimostra nel *Parmenide*, neppure esisterebbe!) e l'Essere fossero elementi di tutte le cose, nessuna cosa sarebbe una né essere. Ma l'Uno e l'Essere si predicano e ineriscono a ciascuno dei composti ed anche alle cose semplici, giacché ogni cosa è ed è una. Inoltre la sostanza e le altre categorie sarebbero non-essere e non-uno e la sostanza sarebbe e non sarebbe sostanza e la relazione sarebbe e non sarebbe relazione, il che è autocontraddittorio e impossibile. Ma, secondo il nostro commentatore, v'è anche un altro modo di intendere questo punto: poiché, daccapo, l'elemento è diverso da ciò che da esso deriva, allora o lo stesso essere sarà non-essere, oppure lo saranno le cose

---

<sup>50</sup> A proposito di quest'argomentazione Berti osserva che per Aristotele i principi e gli elementi delle sostanze e delle relazioni non possono essere gli stessi perché oltre le categorie non vi è nulla di comune, mentre un elemento uguale per tutte le categorie dovrebbe essere anteriore e al di là di queste. Secondo Berti «*ἡ κοινὸν*, sulla cui esclusione si fonda tutto l'argomento, è evidentemente un presunto genere uno, includente in sé tutte le categorie, cioè tutto l'essere» (cfr. *L'un.*, pp. 55 s.).

<sup>51</sup> *Ivi*, 679, 12.

che derivano da esso: è impossibile infatti che sia essere e l'elemento e ciò che da esso deriva. Applicando ciò alle categorie, se diciamo che la sostanza è un elemento, si verificano due casi: o la sostanza non sarà sostanza, o non lo saranno le cose che derivano da essa, ad esempio Socrate e Platone. Secondo Elders<sup>52</sup> quanto Aristotele afferma ora sull'Essere e sull'Uno era già implicitamente escluso in 1070 b 1-3 e perciò non fa altro che intralciare la prosecuzione del discorso. Per Berti<sup>53</sup> quest'argomentazione mira a distruggere «una possibile scappatoia rimasta ai platonici», quella cioè di dire che, siccome l'Uno e l'Essere sono realtà intelligibili, sono diversi dalle cose (sensibili) di cui sono elementi. Aristotele risponde che, siccome l'Uno e l'Essere si predicano di ciascun sensibile, questi intelligibili non possono costituire un genere a sé stante al di fuori delle categorie.

Alla domanda se i principi siano gli stessi o se siano diversi per tutte le cose bisogna perciò rispondere in questo modo: in universale e per analogia sono identici (cioè in quanto tutte le cose hanno come principi materia, forma, privazione e causa efficiente), riguardo invece alle cose particolari sono distinti (ad esempio la materia, la forma, la privazione e la causa efficiente della statua sono diverse da quelle dell'animale). I principi possiedono un'identità che non implica l'univocità dell'essere<sup>54</sup>.

Per chiarire la tesi dell'identità analogica Aristotele riporta il seguente esempio: per quanto attiene alle cose sensibili, il caldo è la forma, il freddo è la privazione, mentre la materia è ciò che «in primo luogo e per sé»<sup>55</sup> è entrambi in potenza, cioè può diventare l'uno e l'altro<sup>56</sup>. Secondo pseudo Alessandro il «per sé» significa che se il bianco diventa freddo, non è che il bianco in sé diventi freddo, bensì il suo sostrato, la materia. E sia la forma, sia la privazione, sia la materia, sia ciò che da essi deriva sono sostanze. Aristotele – dice – ha già esaminato questo concetto nel capitolo

---

<sup>52</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 116.

<sup>53</sup> Cfr. Berti, *L'un.*, p. 56.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Metaph.*, L. 4 1070 b 13.

<sup>56</sup> Cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2465.



precedente<sup>57</sup>, ma lo riprende qui probabilmente per evitare una certa confusione che potrebbe sorgere a causa della semplicità ed elementarità degli esempi: caldo e freddo sono qualità rispettivamente del fuoco e dell'acqua, ma non bisogna dimenticare che forma e materia sono sostanze, così come sostanze sono le cose che da esse derivano<sup>58</sup>. «La cosa prodotta», dice Aristotele, «è necessario che sia diversa dagli elementi»<sup>59</sup>, cioè una cosa non è la semplice somma degli elementi, bensì è una nuova realtà<sup>60</sup>: Socrate, ad esempio, non è dato semplicemente dall'insieme dei suoi elementi, ma è qualcosa di nuovo, di più concreto, rispetto al quale gli elementi sono soltanto "momenti".

Secondo pseudo Alessandro 1070 b 15-16 dev'essere collegato con 1070 b 8-9. Elders non vede la necessità di tale spostamento<sup>61</sup> ma il nostro commentatore sostiene che il passo così ricostruito conferma il fatto che, in quanto gli elementi sono diversi dalle cose di cui sono elementi, allora la sostanza non sarebbe sostanza né la relazione relazione, se si ammette che principi di tutte le cose sono l'Uno e l'Essere.

A questo punto lo Stagirita introduce altri due esempi per chiarire la tesi dell'identità analogica dei principi. Pseudo Alessandro riporta solo quello del giorno e della notte<sup>62</sup>, e dice che la luce è la forma, il buio la privazione: dall'aria e dalla luce, ossia dalla materia e dalla forma, deriva il giorno; dall'aria e dal buio, cioè dalla materia e dalla privazione, deriva la notte. L'altro esempio era quello per cui dal bianco che è la forma, dal nero che funge da privazione e dalla superficie che è la materia derivano i colori. In virtù di quanto specificato sopra, possiamo dire che tra luce e bianco, buio e nero e aria e superficie c'è un'identità di rapporto o di funzione: come la luce sta al bianco così il buio sta al nero e l'aria alla superficie. L'analogia pertanto implica un'identità di rapporto, ma insieme la differenza dei singoli

---

<sup>57</sup> Cfr. *Metaph.* L 3, 1070 a 9-13

<sup>58</sup> Cfr. Reale, *Metaf.*, III, p. 569 n. 8.

<sup>59</sup> *Metaph.* L 4 1070 b 15-16.

<sup>60</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 118.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Cfr. *Metaph* L 4 1070 b 21.

termini<sup>63</sup>. Si tratta di quella che il pensiero medievale chiamerà “analogia di proporzionalità”, che consiste appunto nell'identità di rapporto fra termini diversi.

Come si è già accennato, oltre a materia, forma e privazione, che sono cause *intrinseche* o *immanenti* alle cose, v'è anche una causa *estrinseca* o *esterna*<sup>64</sup>, che viene dal di fuori e non è interna alle cose: «il principio motore o efficiente»<sup>65</sup>. Se infatti materia, forma e privazione, ovvero il sostrato e i due contrari, sono necessari per giustificare la possibilità del divenire, non sono tuttavia sufficienti per spiegare l'esistenza effettiva di una cosa, perché bisogna insieme ricercare anche che cos'è che produce il divenire e in virtù di che cosa esiste il divenire<sup>66</sup>: se si vuole avere scienza<sup>67</sup> di una cosa bisogna ricercarne la causa, il perché. E la tesi dell'identità analogica e della differenza in concreto vale per i principi intrinseci e per i principi estrinseci, quali appunto la causa motrice.

Materia, forma e privazione sono principi, cause ed elementi; la causa efficiente, invece, è causa ma non è un principio né un elemento. Questo concetto ben si comprende anche dall'esegesi di pseudo Alessandro: il principio, spiega l'esegeta, è più generale dell'elemento: mentre ogni elemento è un principio, non ogni principio è un elemento; così Sofronisco è principio di Socrate, ma non è un suo elemento, e l'architetto è principio della casa che costruisce ma non ne è un elemento. Per Aristotele, allora, gli elementi intesi in senso analogico sono tre: forma, materia e privazione. Elders<sup>68</sup> sostiene che *κατ' αναλογίαν* sembra riferirsi non al fatto che i principi analogici sono attivi nei diversi generi (ad esempio forma e privazione sono attive sia negli esseri viventi sia negli artefatti), ma piuttosto al fatto che materia, forma e privazione non sono principi nello

---

<sup>63</sup> Cfr. anche Reale, *Metaf.*, III, pp. 569-70 n. 9.

<sup>64</sup> Cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2468.

<sup>65</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 1.

<sup>66</sup> Cfr. Berti, *Arist. dalla dial.*, p. 304.

<sup>67</sup> Cfr. *Metaph.* A 1, 981 a 28-30, in cui Aristotele distingue tra esperienza intesa come conoscenza del 'che' (τὸ ὄντι) e scienza intesa come conoscenza del 'perché' (τὸ διὸτι).

<sup>68</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 119.

stesso senso: la forma è il principio per eccellenza, materia e privazione lo sono solamente in relazione ad essa.

Il principio esterno, dicevamo, è la causa efficiente e, mentre il termine "causa" indica anche i principi immanenti, "elemento" indica solo materia, forma e privazione<sup>69</sup>. La causa efficiente produce moto e inerzia (chi si muove, ad esempio, può arrestare il suo moto) e pertanto «è un principio e una sostanza»<sup>70</sup>.

Tre sono dunque gli elementi e quattro le cause ed i principi<sup>71</sup> e il teorema dell'analogicità dei principi vale per tutti: anche la causa efficiente sarà identica analogicamente, ma concretamente distinta nelle diverse cose. Ad esempio – spiega pseudo Alessandro – per quanto attiene agli animali, il corpo è la materia, la salute la forma, la malattia la privazione, l'arte medica la causa efficiente; così la casa sarebbe la forma, il disordine la privazione, i mattoni fungerebbero da materia e l'architetto da causa efficiente.

Il prossimo passo che Aristotele compie è quello d'identificare la causa efficiente e la causa formale, di modo che le cause da quattro si riducono a tre<sup>72</sup>. Pseudo Alessandro dice che tale riduzione era già stata fatta nella *Fisica*<sup>73</sup>. La causa motrice per le sostanze naturali, ad esempio l'uomo, dice Aristotele, è l'uomo stesso. Secondo l'esegeta lo Stagirita parla degli uomini che esistono in natura «a causa dell'uomo in sé»<sup>74</sup>, cioè l'idea di uomo non esiste in natura: causa motrice delle sostanze naturali è sempre un individuo che condivide la stessa forma con ciò che manda ad effetto<sup>75</sup>, mentre causa degli oggetti artificiali è la forma che si trova nella mente dell'artefice. Anzi questa s'identifica con l'arte di costruire la casa, così come la salute coincide con la stessa arte medica. Aristotele considera

---

<sup>69</sup> Cfr. Ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 7-9.

<sup>70</sup> *Metaph.* L 4, 1070 b 24-25. Elders (*op. cit.*, pp. 119-20) sostiene che Aristotele aggiunge *ἑστῆν* perché la causa motrice è anche capace di arrestare il processo cosmico.

<sup>71</sup> Cfr. anche Reale, *Metaph.*, III, p. 570 n. 10.

<sup>72</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 121.

<sup>73</sup> Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 17. Il riferimento è a *Phys.*, II 7, 198 a 26.

<sup>74</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 16.

<sup>75</sup> Cfr. Reale, *Metaf.*, III, pp. 570-71 n. 12.

la salute una qualità naturale: l'arte medica deve procurare la salute al corpo che deve ottenerla. Però la medicina è così importante che specificamente s'identifica con la salute stessa: la medicina, ossia l'arte del risanare o, meglio ancora, la sostanza e il "concetto" di medicina, s'identifica con la salute. In questo modo la causa efficiente si riduce a quella formale e le cause da quattro diventano tre. Ma si badi bene che questo avviene solo sotto un certo aspetto: la causa dell'uomo è sì un altro uomo che ha la stessa forma di colui che viene generato, ma essi sono due individui ben distinti; così l'architetto non coincide con l'idea della casa perché, se così fosse, potrebbe costruire solo quella<sup>76</sup>.

Aristotele ha detto che le cause sono quattro e precisamente la causa materiale, formale, efficiente e la privazione, quindi si potrebbe notare una divergenza tra questa classificazione e quella di *Metaph. A*. Là infatti lo Stagirita stabilisce che le cause, per quanto riguarda il mondo del divenire, sono: la causa materiale, formale, efficiente e finale, e non possono essercene delle altre in quanto coloro che hanno indagato in questo campo hanno trovato solo queste. Le prime tre coincidono con le cause enumerate nel nostro libro, ma in quest'ultimo c'è in più la privazione ed è assente la causa finale. Questa difficoltà è tuttavia soltanto apparente: la privazione non è che privazione della forma e quindi rientra perfettamente in essa; la causa finale, poi, è la stessa forma considerata come termine del divenire<sup>77</sup>.

Il cap. IV si conclude con un accenno al Primo motore immobile (Aristotele non può qui riferirsi al sole, il quale è causa della generazione e della corruzione perché agisce in modo sempre diverso)<sup>78</sup>. Il Dio di Aristotele è causa efficiente e non formale ed è principio e causa di tutto individualmente, non per analogia. Esso infatti è uno di numero e permette la sussistenza di una molteplicità di altri principi (gli altri motori immobili), i quali sono uno di numero e uno di specie e identici solo per analogia: a

---

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 570-71 n. 12.

<sup>77</sup> Cfr. Reale, *Metaf.*, III, pp. 570-71 n. 12.

<sup>78</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 122 n. 31.

differenza del primo motore immobile, essi sono numericamente e specificamente diversi per le diverse cose e comuni solo per analogia<sup>79</sup>.

Nel cap. V Aristotele dice che i principi sono gli stessi per tutte le cose anche in altri sensi. C'è identità analogica tra i principi anche nel senso che la sostanza è prima rispetto alle altre categorie, le quali non possono dunque sussistere di per sé come la sostanza ma fanno in qualche modo riferimento ad essa<sup>80</sup>. Aristotele distingue gli esseri che sono "separabili"<sup>81</sup> da quelli che non lo sono. In base ad uno dei caratteri distintivi della sostanza, si dice che è tale ciò che non inerisce ad altro né si predica di altro: per questo Aristotele dice che solo la prima classe di enti è sostanza, perché essi sono separabili. Si noti bene che qui il termine "separabile" non ha nulla a che fare con la trascendenza<sup>82</sup>: come rileva anche pseudo Alessandro, esso indica ciò che sussiste di per sé e che non appartiene ad altro. Tutto ciò che non è sostanza è accidente e accidente è per definizione *ens in alio*, ciò che non può sussistere di per sé ma esiste solo nella sostanza, la quale è invece *ens per se*. Per questa ragione pseudo Alessandro dice che i principi delle sostanze sono necessariamente principi e cause anche dell'essere degli accidenti e dunque, bisogna aggiungere, i principi sono gli stessi per tutte le cose.

Il nostro esegeta spiega 1071 a 1-2 dicendo che ora Aristotele elenca le «cause più prossime dell'essere degli enti animati»<sup>83</sup>, che sono: verosimilmente (ἴσως) per le piante l'anima e il corpo, per gli uomini l'intelletto, il corpo e la tendenza, per gli esseri privi di ragione il corpo e la tendenza. Reale<sup>84</sup> considera 1071 a 2-3 un'"enigmatica frase incidentale" e avanza l'ipotesi che lo Stagirita intenda dire che le cause delle sostanze (in particolare dei viventi) sono cause di tutto (ossia di tutte le loro attività).

---

<sup>79</sup> Cfr. E. Berti, *Arist. dalla dial.*, p. 449.

<sup>80</sup> Cfr. *Metaph.* Δ 5, 1070 b 36-1071 a 1; Berti (cfr. *L'un.*, p. 57) sottolinea che neppure questo tipo di identità per cui i generi dell'essere si riferiscono tutti ad un genere privilegiato implica l'univocità dell'essere.

<sup>81</sup> Cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2488.

<sup>82</sup> Cfr. Reale, *Metaf.*, III, p. 572 n. 2.

<sup>83</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 682, 1-2.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 572 n. 3.

Secondo Elders<sup>85</sup> il passo sembra non avere connessione col resto del capitolo (e difatti Carlini la espunge), ma è interessante la sua proposta di tradurre ἴσως con “forse”. Aristotele starebbe parlando delle cose sensibili e in quest’ambito possono sussistere per sé solo il corpo e forse l’anima: l’uso di ἴσως, tuttavia, non significherebbe necessariamente che Aristotele sia ancora incerto su tale questione. Elders cita poi F. Nuyens, per il quale qui è implicita la teoria ilemorfica dei rapporti tra corpo e anima, il che porterebbe a concludere che questo capitolo appartiene all’ultimo periodo dell’evoluzione spirituale di Aristotele. Ma la clausola, secondo Nuyens, potrebbe riferirsi anche alla questione della sussistenza o meno dell’anima una volta che si sia separata dal corpo: mentre Platone sembra risolvere affermativamente la questione, Aristotele pare aver sostenuto, nell’ultimo periodo, l’opinione contraria, pur ammettendo l’immortalità dell’intelletto. In realtà, come già visto sopra, stando agli elementi che abbiamo, per Aristotele ha senso parlare di immortalità solamente in relazione alla parte intellettiva dell’anima<sup>86</sup>.

Ross<sup>87</sup> dice che in questo passo Aristotele concentra la sua attenzione sugli esseri viventi, i quali sono in senso stretto sostanze, e indica la loro causa materiale (il corpo) e formale (l’anima) che, nel caso dell’uomo, si suddivide nell’intelletto e nel desiderio. Secondo lui quanto leggiamo poi, ossia ἡ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα (intendendo per “corpo” gli elementi degli animali irrazionali) potrebbe essere un’aggiunta di pseudo Alessandro.

Ora Aristotele aggiunge alla materia, alla forma, alla privazione e alla causa efficiente altri due principi: l’atto e la potenza i quali, appunto in quanto principi, sono identici in senso analogico, ma sono concretamente distinti. Pseudo Alessandro cita a questo proposito un passo di *Phys. A* 8, in cui Aristotele critica le opinioni dei predecessori a proposito della questione del divenire: «se [i primi filosofi] – dice – avessero osservato la

---

<sup>85</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 124 e n. 3.

<sup>86</sup> Cfr. anche G. Movia, *Aristotele, L’anima*. Traduzione, introduzione e commento, Napoli 1992<sup>2</sup>, p. 33 e n. 60.

<sup>87</sup> Cfr. Ross, *op. cit.*, II, p. 362.

natura, questa li avrebbe liberati da ogni ignoranza»<sup>88</sup>: i filosofi, cioè, non avrebbero dovuto cercare la risposta lontano, perché questa si trovava nella natura stessa.

Atto e potenza, dunque, sono principi e cause in quanto vale anche per loro l'identità analogica e la differenza ontologica. Come materia, forma, privazione e causa efficiente sono analogicamente identiche per tutte le cose (identità di funzione) ma ontologicamente sono distinte, la stessa cosa vale per la potenza e l'atto. Potenza dell'uomo è il seme, potenza del tavolo è il legno; atto dell'uomo è l'anima, atto del tavolo è la forma del tavolo stesso. Ma oltre ad essere diversi nelle diverse cose, atto e potenza sono diversi anche in una stessa cosa a seconda del punto di vista che si assume. Il passo successivo del testo aristotelico: «per esempio il vino, la carne, l'uomo»<sup>89</sup>, secondo il nostro commentatore, è preso come esempio del fatto che una stessa cosa può essere a volte in atto a volte in potenza: quando Socrate è sano la salute in lui è in atto e la malattia in potenza; quando invece è malato accade il contrario. E il liquido che è vino in atto è aceto in potenza e quello che è aceto in atto è vino in potenza (resta un interrogativo su quest'ultimo punto perché non è dato di sapere come l'aceto possa diventare vino, se non dopo un indefinito processo di trasformazioni), e lo stesso discorso vale per la carne e l'uomo: dal morto può nascere il vivo (evidentemente attraverso i processi biochimici che conseguono alla decomposizione). L'interpretazione di pseudo Alessandro mi pare condivisibile: qui Aristotele vuol dire che la carne è atto rispetto alla terra da cui deriva, ma potenza rispetto all'uomo.

Ora Aristotele procede alla riduzione di materia, forma e privazione alla potenza e all'atto: secondo pseudo Alessandro la forma e l'insieme di materia e di forma sono atto, mentre la privazione è potenza. Ciò che fa problema qui è la questione se la privazione debba davvero essere ridotta alla potenza, dal momento che l'affermazione per cui la forma e l'insieme di materia e forma sono atto è condivisa. Viano<sup>90</sup> e Reale<sup>91</sup> sostengono che la

---

<sup>88</sup> Cfr. *Phys.*, A 8, 191 b 33.

<sup>89</sup> *Metaph.* Λ 5, 1071 a 7.

<sup>90</sup> Cfr. Viano, *op. cit.*, p. 504 n. 1.

<sup>91</sup> Cfr. Reale, *Metaf.*, III, p. 571 n. 1.

privazione è atto, Elders<sup>92</sup> riporta le opinioni di Trendelenburg, che collega la privazione con ἐνεργεία, Schwegler, per il quale la privazione sarebbe sia atto sia potenza, Bonitz, per il quale la privazione è atto e Ross, il quale propone di correggere il testo e di leggere στέρησις τε. Elders assume una posizione intermedia rispetto alle due correnti estreme: qui – dice – non si tratta della riduzione all'atto e alla potenza, quanto piuttosto della riduzione dell'essere in atto e dell'essere in potenza alla forma, alla privazione e alla materia. Sicché il passo verrebbe a significare che le cose che sono atto possono essere ridotte alla forma (è questo il caso degli enti sussistenti), quelle che contengono sia atto che potenza sono privazione (ad esempio la tenebra e la malattia), e ciò che è in potenza è la materia, che può divenire insieme la forma e la privazione.

Ma la privazione per Aristotele è la mancanza della forma che una determinata cosa avrà, ed in questo senso è potenza perché è la possibilità concreta e reale di assumere una determinata forma. Essa, però, è anche atto, perché buio o malattia e non è non-essere assoluto.

La forma – continua pseudo Alessandro – è separabile col pensiero: infatti le forme si separano dalla materia solo col pensiero. Dal fatto che Aristotele dice che «la privazione è come la tenebra e la malattia»<sup>93</sup> egli deduce che con la frase: «in atto infatti è la forma, se è separabile»<sup>94</sup> lo Stagirita intenda per «atto» la luce che «si separa ogni giorno dal trasparente che è nell'aria»<sup>95</sup>. Cioè la trasparenza è l'effetto dell'azione della luce e al buio la luce se ne va, si separa. La luce è un caso di forma: il giorno altro non è che l'aria trasparente illuminata dalla luce del sole.

Il passo che segue è un passo difficilissimo da tradurre e quindi da interpretare e tale è pure il senso dell'integrazione che pseudo Alessandro fa per renderlo intelligibile.

Reale<sup>96</sup> traduce così 1071 a 11-13:

---

<sup>92</sup> Cfr. Elders, *op. cit.*, pp. 126-27.

<sup>93</sup> *Metaph.* A 5, 1071 a 9-10.

<sup>94</sup> *Ivi*, 1071 a 8-9.

<sup>95</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 683, 6.

<sup>96</sup> Reale, *Metaf.*, III, p. 573 n. 6.



«In un altro modo ancora differisce l'essere in potenza e l'essere in atto (a) nei casi in cui ( $\tilde{\omega}\nu$ ) la materia non ( $\mu\eta$ ) è la stessa e (b) nei casi in cui ( $\tilde{\omega}\nu$ ) la forma non ( $\sigma\upsilon\kappa$ ) è la stessa ma diversa».

Aristotele starebbe proseguendo nella riduzione delle cause alla potenza e all'atto: dopo aver detto che la materia e l'insieme di materia e forma sono atto e che la materia è potenza, ora starebbe «applicando la discriminazione di potenza e atto alle cause efficienti» e distinguerebbe la causa efficiente prossima che ha la stessa forma dell'effetto ma differisce per la materia (ad esempio il padre e il figlio) e la causa efficiente remota che differisce dall'effetto sia per la materia che per la forma (il sole rispetto alle cose che si generano e si corrompono in virtù del suo movimento secondo il cerchio obliquo). Aristotele non riterrebbe qui necessario dire se queste due cause efficienti sono potenza o atto, in quanto la risposta sarebbe implicita nella stessa distinzione dei due tipi di causa: stando al significato di atto e potenza visto sopra le cause efficienti sono atto, perché una sostanza può produrre o muoverne un'altra (cioè passare dalla potenza all'atto solo se è atto essa stessa); se invece si prende potenza nell'altro significato di potenza di cui Aristotele parla nel libro  $\Theta$ , ossia come 'forza e capacità', allora le due cause motrici sarebbero potenza, «in quanto sono forze e capacità di produrre».

Secondo Ross<sup>97</sup> il fatto che nella prima relativa (a) compaia  $\mu\eta$  mentre nella seconda (b) compare  $\sigma\upsilon\kappa$  denota il fatto che le due clausole non sono della stessa natura: la prima indicherebbe la natura essenziale di una certa classe; la seconda stabilirebbe un fatto aggiuntivo alla stessa e  $\sigma\upsilon\kappa$  mostrerebbe che il secondo pronome relativo ( $\tilde{\omega}\nu$ ) potrebbe essere sostituito da  $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omega\nu$ . Questo – prosegue Ross – ci preserva dall'interpretare le due relative come se significassero: “le cose che non hanno né la stessa materia né la stessa forma” (come fanno pseudo Alessandro e Trendelenburg) o “le cose che non hanno la stessa forma differiscono dalle cose che non hanno la stessa materia” (come fa Bonitz). Il significato delle due relative risulterebbe chiarito dall'elenco che Aristotele fa

---

<sup>97</sup> Ross, *op. cit.*, pp. 363-64.

delle cause dell'uomo, che sono: (i) i suoi elementi (cioè la sua materia: fuoco e terra e la sua forma); due cause esterne: (ii) una efficiente prossima (il padre); (iii) e una efficiente remota (il sole e il cerchio obliquo), che non ha né la materia né la forma né la privazione (inclusa nella forma) del suo effetto né la stessa specie (*species*). Aristotele sembra affermare che 'potenza' e 'atto' possono essere applicate alle singole cose individuali, nel senso che l'una *ha la capacità* di produrne un'altra, cioè la potenza può essere applicata al padre e al sole e l'atto al figlio che essi insieme producono. Sia il padre sia il sole hanno una materia diversa rispetto a quella del figlio ma il sole ha anche una forma diversa. Dunque Ross propone di leggere ενίων dopo il secondo ών e traduce in questo modo:

«The distinction in respect of potency and actuality is present in a different sense in the case of causes which have not the same matter as their effects, some of them indeed not having the same form either».

La distinzione tra la relazione padre-figlio e sole-figlio – conclude Ross – è espressa dal fatto che quest'ultima, a differenza della prima, non è ὁμοειδές, sicché il τὸ αὐτὸ εἶδος delle rr. 12-13 probabilmente significa: la stessa forma *specificata* o lo stesso tipo *specifico*, il che implica e richiede l' ενίων.

Viano<sup>98</sup> traduce così il passo in questione:

«L'essere in atto e l'essere in potenza, però, si differenziano in modo diverso per le cose in cui non è medesima la materia, e perciò neppure la forma».

Aristotele qui si starebbe occupando di quei casi in cui «tra potenza e atto c'è differenza di materia e forma»: le due relative sarebbero una subordinata all'altra e in esse verrebbe determinata la diversità di forma solo in conseguenza della diversità di materia. Mentre prima (1071 a 6-11) Aristotele ha parlato delle cose per cui la relazione potenza-atto è diretta come quella materia-forma (questa materia: l'acqua e la carne è in potenza esattamente questa forma: il vino e l'uomo), ora si starebbe occupando delle cose per le quali la relazione potenza-atto è meno immediata e la sua cor-

---

<sup>98</sup> Cfr. Viano, *op. cit.*, pp. 504-05 n. 1.

rispondenza con la relazione materia-forma meno diretta. Cioè – spiega Viano – nel caso elementi-uomo la relazione potenza-atto esiste ma in un modo diverso, perché gli elementi e l'uomo differiscono sia per la forma che per la materia: è vero che gli elementi sono materia dell'uomo, ma materia dell'uomo è più la carne che gli elementi. Quando dunque potenza e atto non si riferiscono alla stessa materia, bisogna che, oltre alla forma e alla materia, intervenga un'altra causa, che è una causa esterna (un altro individuo o il sole).

Veniamo finalmente all'interpretazione di pseudo Alessandro<sup>99</sup>. Egli comincia col dire che, siccome il sole e Sofronisco generano l'uomo, questi sono entrambi causa efficiente di Socrate: ma, mentre Sofronisco e Socrate, nella nozione ( $\tau\hat{\omega}$  λόγῳ), hanno la stessa materia e la stessa forma e differiscono nella forma solo relativamente al tempo perché il padre viene prima del figlio, il sole e Sofronisco differiscono sia per la forma che per la materia e non solo nel tempo, ma anche nella nozione. Ed è proprio questo che, secondo l'esegeta, Aristotele vuol significare nel passo in questione, ma il concetto non risulta chiaro in quanto il discorso non è completo e lo si deve integrare in questo modo:

ἄλλως δὲ ἐνεργεία καὶ δυνάμει, ὧν μὴ ἔστιν ἡ  
αὐτὴ ὕλη μηδὲ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὧν οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ  
εἶδος μηδὲ ἡ αὐτὴ ὕλη.

Ci sono due possibili traduzioni:

1) le cose stanno in maniera ancora diversa per l'essere in potenza e l'essere in atto, nei casi in cui non è la stessa la materia né è la stessa la forma, e nei casi in cui non è la stessa la forma né è la stessa la materia;

2) le cose stanno in maniera ancora diversa per l'essere in potenza e l'essere in atto, nei casi in cui non è la stessa la materia né è la stessa la forma, nei quali non è la stessa la forma né è la stessa la materia.

---

<sup>99</sup> Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 683, 12 ss.

La 1) è evidentemente una tautologia: in essa si contano due casi ma in entrambi si ha la stessa cosa; nella 2) si conta un solo caso, ma al secondo  $\hat{\omega}\nu$  segue daccapo una mera ripetizione.

Viano dice che pseudo Alessandro interpretava le due relative come se stabilissero che il rapporto potenza-atto si configura in maniera diversa per quelle cose che differiscono e per la forma e per la materia e delle quali la materia è diversa essendo diversa la forma, e per quelle che differiscono solo per la materia. Aristotele si starebbe riferendo alle cause come il sole, che differiscono dall'uomo individuale sia per la materia che per la forma, ed alle cause efficienti immediate che hanno diversa solamente la materia.

Secondo Berti<sup>100</sup> qui Aristotele distinguerebbe tra cause che differiscono dai loro effetti per la materia e dunque per la potenza e che hanno la stessa forma-atto (l'uomo e suo padre), e cause che hanno diversa sia la materia che la forma e che dunque si distinguono dai loro effetti sia per l'atto che per la potenza (il sole e l'individuo). Pseudo Alessandro distinguerebbe due casi, ma in entrambi indicherebbe la differenza tra materia e forma: nel primo caso è la differenza della materia che comporta la differenza della forma; nel secondo è la diversa forma che ha come conseguenza la diversa materia. La seconda relativa avrebbe così una funzione esplicativa, pseudo Alessandro avrebbe voluto rendere il discorso di Aristotele più preciso. Oppure il passo si spiega se intendiamo la forma come forma individuale: allora padre e figlio si distinguerebbero anche per la forma. Ma può anche darsi che in origine al posto di  $\mu\eta\delta\epsilon$  ci fosse  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , e che avesse valore consequenziale: "e neppure". Infine Berti si domanda a che cosa si riferisca l'  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega\nu$  della r. 13: forse al caso precedente?

A me pare che qui Aristotele distingua due casi: quello della causa efficiente prossima, che si distingue dall'effetto *solo* per la materia (padre e figlio hanno la stessa forma, cioè appartengono alla stessa specie) e quello della causa efficiente remota, che si distingue *anche* per la forma (il sole e l'uomo). Credo quindi che l'  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega\nu$  della r. 13 si riferisca a  $\epsilon\hat{\iota}\delta\omicron\varsigma$ . Riguardo poi all'interpretazione del passo di pseudo Alessandro non

---

<sup>100</sup> Comunicazione orale.

concordo con Viano, perché non si comprende in che modo dal testo si possa ricavare che l'esegeta distingue tra le cose che non hanno la stessa forma né la stessa materia e nelle quali la differenza di materia dipende dalla diversità della forma e le cose che hanno la stessa forma ma materia diversa. Non mi pare che ci siano gli elementi per costruire una simile spiegazione: il passo è una semplice tautologia perché nei due casi si ha la stessa cosa: in un primo caso si ha che potenza e atto differiscono per le cose che non hanno né la stessa materia né la stessa forma, nel secondo si ha che potenza e atto differiscono per le cose che non hanno né la stessa forma né la stessa materia. Se intento esplicativo c'è, è piuttosto ingenuo, perché pseudo Alessandro ripete esattamente la medesima cosa.

Aristotele prosegue dicendo che i principi sono gli stessi anche nel senso che l'uomo in generale ha come principio l'uomo considerato pure in generale<sup>101</sup>. Pseudo Alessandro spiega questo concetto con un esempio: causa della statua in generale è lo scultore in generale; invece causa di una statua determinata è uno scultore determinato. Secondo lui quanto Aristotele afferma subito dopo e cioè che «i principi primi di tutte le cose sono in primo luogo ciò che è in atto un alcunché di determinato, e in secondo luogo ciò che è in potenza<sup>102</sup>» significa che i principi prossimi, nel senso che non possono essere considerati comuni a tutte le cose, sono questo determinato atto e questa determinata potenza, ad esempio questo determinato individuo (Sofronisco) e questa determinata cosa in potenza, cioè questa particolare materia. Riprendendo gli esempi di Aristotele, pseudo Alessandro spiega che, siccome gli universali non esistono, e dunque neppure le cause sono universali, la causa degli individui è un individuo: così Peleo è causa di Achille e questa determinata lettera *B* è causa di questa determinata sillaba *BA*. Ma esistono anche altre cause ed altri principi, cioè «le forme<sup>103</sup> delle sostanze diverse per le diverse cose»<sup>104</sup>: una sarà quella dei cavalli, un'altra quella degli uomini. Ma per Aristotele le

---

<sup>101</sup> *Metaph.* Λ 5, 1071 a 17-18.

<sup>102</sup> *Ivi*, 1071 a 18-19.

<sup>103</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 684, 20. Εἴδη è accolto da alcuni editori della *Metaph.* Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 132.

<sup>104</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 684, 20-21; cfr. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 24-25.

cause delle cose che rientrano nella stessa specie saranno solo *specificamente identiche* (tutti gli uomini condividono, in quanto tali, la stessa materia, la stessa forma e la stessa causa efficiente) e *numericamente distinte* perché, ad esempio, una è la materia di un determinato individuo un'altra quella di un altro: sono identiche solo «nella loro nozione universale»<sup>105</sup>.

A conclusione del capitolo Aristotele, riassumendo quanto detto a proposito dell'identità analogica dei principi e della loro differenza in concreto, dice che i principi sono gli stessi per tutte le cose in tre sensi. Pseudo Alessandro li riprende *in toto*, ma se per i primi due resta fedele al testo, interpreta l'ultimo in modo non corretto. I principi sono gli stessi per tutte le cose – spiega – (a) se si considerano in universale, cioè se si assumono i principi in universale e in senso analogico e non come se fossero di una determinata cosa; (b) nel senso che, siccome le cause delle sostanze sono cause anche dell'essere degli accidenti, se si eliminano le sostanze, si elimina anche il resto; (c) infine nel senso che «esiste ciò che è primo in atto»<sup>106</sup>, cioè nel senso che esiste la causa prima ovvero prossima: ad esempio «la causa prima e in atto di Socrate è Sofronisco»<sup>107</sup>. Qui l'esegeta commette un grave errore di interpretazione, perché qui Aristotele si riferisce al Primo motore immobile<sup>108</sup>, come ultimo dei sensi in cui si può dire che i principi sono gli stessi per tutte le cose.

Aristotele ha dunque ricordato in quale senso i principi sono gli stessi per tutte le cose: ora dice invece in quale senso sono diversi. Vale la pena riportare il passo per intero, vista la difficoltà di interpretazione: «Invece, in un altro senso, le cause prime sono diverse: quelle costituite da contrari, che non si predicano né come generi né si dicono in molti sensi; ancora sono diverse le materie»<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ivi*, 1071 a 29.

<sup>106</sup> *Ivi*, 1071 a 36.

<sup>107</sup> Ps. Alex., *In Metaph.*, 685, 13-14.

<sup>108</sup> Cfr. anche Berti, *L'un.*, p. 57: neppure questo tipo di identità presuppone l'univocità dell'essere.

<sup>109</sup> *Metaph.*  $\Lambda$  5, 1071 a 36-b1.

Secondo pseudo Alessandro lo Stagirita intenderebbe dire che le cause prime sono anche i contrari (la forma e la privazione) e che, mentre talvolta si dice causa prima ciò che è in atto (la causa efficiente), talvolta si dicono tali la forma e la privazione, i quali però non si predicano come generi, cioè come materia. Secondo Berti<sup>110</sup> non è necessario dire «come materia»: è sufficiente dire «come generi», ossia forma e privazione, perché ciò che qui Aristotele vuol dire è che, data una serie di cose, forma e privazione sono diverse per le diverse cose. Qui cioè lo Stagirita starebbe parlando delle cause particolari e determinate di un determinato individuo, che sono diverse dalle cause particolari e determinate di un altro individuo particolare. Dunque si può dire che i principi sono gli stessi per tutte le cose solamente se si rinuncia a distinguerli nei molti significati che essi hanno, e se si considerano materia, forma, privazione e causa efficiente senza distinguerli per le diverse specie e i diversi generi, che hanno ciascuno una materia, una forma, una privazione e una causa efficiente diversi.

Questo è il percorso che secondo pseudo Alessandro Aristotele ha seguito per arrivare a sciogliere la decima aporia. Ma che le varie argomentazioni siano legate tra loro da questo filo conduttore non appare affatto evidente e non sembra che Aristotele in  $\Lambda$  2-5 affronti dei temi e dei problemi che si implicano necessariamente l'un l'altro, nel senso che l'uno scaturisce ed è la necessaria conseguenza dell'altro secondo uno schema che ha come fine quello di risolvere l'aporia.

Inoltre sembra davvero difficile far rientrare in un percorso che deve portare alla tesi dell'identità analogica dei principi argomenti come quello dei tre sensi di non-essere o della sussistenza della forma-anima indipendentemente dal corpo o ancora quello dell'ingenerabilità della materia e della forma. A me pare piuttosto che in  $\Lambda$  1-5 Aristotele si preoccupi di studiare e analizzare la sostanza sensibile nel modo più esaustivo possibile: sostenere che ogni passo sia in funzione della soluzione della decima aporia di  $B$  mi pare eccessivo e ingiustificato. Se un legame esiste, pseudo Alessandro è ben lungi dall'averlo messo in evidenza.

---

<sup>110</sup> Comunicazione orale.

## Bibliografia

1. Edizione adottata del commento di pseudo Alessandro.  
*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck. Berolini: 1891 (CAG 1).
2. Traduzione del commento di pseudo Alessandro al libro  $\Lambda$ .  
*Enarratio Alexandri Aphrodisei in duodecim libros de prima philosophia*, interprete I.G. Sepulveda Parisi: 1536 (prima ed., Romae 1527).
3. Il commentario di Alessandro al libro  $\Lambda$  conservato da Averroè.  
FREUDENTHAL, J. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*, «Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin». Berlin: 1884, pp. 1-134.
4. Il commentario ai libri E-N.  
TARÁN, L. *Syrianus and ps.-Alexander's commentary on Metaph. E-N*, in *Aristoteles: Werk und Wirkung*, II, a cura di P. Moraux. Berlin: 1987, pp. 215-232.
5. Edizioni, traduzioni e commenti alla *Metafisica* di Aristotele.  
Cathala M.R-Spiazzi R.M., *S.Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Taurini-Romae: 1950.  
ELDERS, L., *Aristotle's Theology. A Commentary on book L. of the Metaphysics*. Van Gorcum: Assen, 1972.  
REALE, G. *Aristotele. La Metafisica*, 3 voll., Milano: Vita e Pensiero, 1993.  
ROSS, W.D. *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, II. Oxford: Clarendon Press, 1953<sup>3</sup>.  
VIANO, C.A. *Aristotele, La Metafisica*. Torino: UTET, 1974 (rist., Milano 1992).



6. Edizioni di altre opere di Aristotele.

MOVIA, G. *Aristotele, L'anima*. Traduzione, introduzione e commento, Loffredo. Napoli: 1992.

PLATONE. *Timeo*. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale. Milano: 1994.

*Aristotele, Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu. Milano: Rusconi, 1995.

7. Opere e studi di altri Autori.

BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: CEDAM, 1977.

\_\_\_\_\_. *L'unità del sapere in Aristotele*. Padova: CEDAM, 1965.

CRUBELLIER, M. *Metaphysics*  $\Lambda$  4, in *Aristotle's Metaphysics*  $\Lambda$ . Symposium Aristotelicum, edited by M. Frede and D. Charles. Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 137-60.

PRAECHTER, K. recensione a CAG XXII, 2, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», 11, 1906, pp. 882-899.

Reale, G. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Milano: Vita e Pensiero, 1993<sup>11</sup>.

VEGETTI, M. *Opere di Ippocrate*. Torino: UTET, 1965.